



**Università
degli Studi
di Ferrara**

**DOTTORATO DI RICERCA IN
"SCIENZE UMANE"**

CICLO XXXIII

COORDINATORE Prof. Paolo Trovato

**Salinas de Guaranda: un cammino transculturale verso una
alternativa allo sviluppo**

Settore Scientifico Disciplinare M-DEA/01

Dottoranda

Dott. Bosetti Enza Franca

Tutore

Prof. Scandurra Giuseppe

Anni 2018/2021

“...Mi piacerebbe che quel microcosmo, racchiuso in un angolo remoto delle Ande, potesse raffigurare il mondo che tutti sogniamo, solidale, tollerante, ottimista, capace di costante autocritica, partendo sempre dagli ultimi”

P. Juan Bottasso (Presentazione al libro “La porta aperta” di Antonio Polo)

INDICE

| | |
|---------------------|---|
| RINGRAZIAMENTI..... | 5 |
|---------------------|---|

| | |
|-------------------|---|
| INTRODUZIONE..... | 6 |
|-------------------|---|

CAPITOLO I

La Cosmovisione andina e l'economia comunitaria come alternativa allo sviluppo occidentale

| | |
|--|----|
| 1.1. <i>Sumak Kawsay- la vida en plenitud</i> | 10 |
| 1.2. Il retaggio della colonizzazione..... | 20 |
| 1.3. La riforma agraria ed il cammino alla ricerca di un riscatto sociale e culturale dei popoli indigeni..... | 32 |
| 1.4. Lo sviluppo tra limiti ed insuccessi..... | 47 |
| 1.5. <i>El Sumak Kawsay</i> : un'utopia o un'alternativa allo sviluppo?..... | 60 |

CAPITOLO 2

La costruzione di un modello di economia comunitaria

| | |
|--|-----|
| 2.1. Dati socioeconomici dell'Ecuador..... | 74 |
| 2.2. Dati socioeconomici di Salinas de Guaranda..... | 85 |
| 2.3. Salinas de Guaranda ieri e oggi: un percorso dalle miniere di sale all'agroindustria..... | 109 |
| 2.3.1 <i>Necessità primordiali (1970-1980)</i> | 126 |
| 2.3.2 <i>Organizzazione (1980-1990)</i> | 132 |
| 2.3.3 <i>Fonti di lavoro(1990-2000)</i> | 148 |
| 2.4 Le feste: occasioni di unione e di riscatto della identità di un popolo..... | 163 |
| 2.5 La giustizia indigena..... | 175 |

CAPITOLO 3

La storia di Salinas de Guaranda attraverso le parole dei protagonisti.

| | |
|---|-----|
| Testimonanze | 189 |
| 3.1. Intervista a Samuel Ramirez (Salinas 12/2015)..... | 193 |

| | |
|---|-----|
| 3.2. Intervista alla famiglia Cordovez (El Sinche,12/2015)..... | 197 |
| 3.3. Intervista al presidente del Cabildo Luis Alonso Chisag (Pambabuela ,01/2020) | 204 |
| 3.4. Intervista a Luis Cadena, segretario della Comunità di La Palma (La Palma 01/2020)... | 211 |
| 3.5. Intervista a Gustavo Ruiz, (Chazojuan,01/2020) | 216 |
| 3.6. Intervista a Angel Gualan, presidente della Comunità di Mulidiahuan e Dani Ruiz, segretario (Mulidiahuan, 01/2020)..... | 223 |
| 3.7. Intervista a Mesias Cordova di Pambabuela (Pambabuela ,01/2020)..... | 231 |
| 3.8. Intervista a Manuel Tuapanta di Yacubiana (Yacubiana ,01/2020)..... | 239 |
| 3.9. Intervista ad Alessandro Gotte (Salinas, 01/2020)..... | 244 |
| 3.10. Intervista a Dolores Collay , tesoriera della Comunità di Verdepamba e Luz Collay (Verdepamba, 01/2020)..... | 250 |
| 3.11. Intervista a Padre Antonio Polo (Salinas de Bolivar 01/2016)..... | 254 |
| 3.12. Intervista a Padre Antonio Polo (Salinas, 01/2020)..... | 266 |

CAPITOLO 4

| | |
|---|------------|
| Conclusioni..... | 275 |
| Bibliografia..... | 285 |
| Allegato 1. Link video interviste (05/2022)..... | 293 |
| Allegato 2. Archivio fotografico (anni 2015-2022)..... | 295 |

Ringraziamenti

Il primo ringraziamento è rivolto a Padre Antonio Polo che mi ha accolto con affetto e con pazienza mi ha raccontato la storia di un processo durato oltre cinquant'anni e non ancora concluso. Le nostre conversazioni, tenute attorno al tavolo rosso della sua cucina, spesso interrotte dall'arrivo di volontari, amici, contadini, fedeli in cerca di una risposta o di una semplice certezza, perché la porta era ed è sempre aperta, mi hanno fornito le chiavi per entrare nella realtà complessa di Salinas de Bolivar.

Il secondo ringraziamento è per il padre Javier Herran Gomez, che nonostante la mia non “tenera età” mi ha incoraggiato a realizzare questa ricerca, ad affrontare questa nuova sfida, non facile per una persona che da anni si era allontanata dal mondo accademico. Nel frattempo, ha anche creduto in un progetto per la pesca artigianale, ispirato al modello di economia comunitaria di Salinas, che dopo vari tentativi ha conseguito il tanto agognato finanziamento.

Un ringraziamento a mia figlia, Samina Maria Sole Quaglia, che fin da bambina si è rassegnata ad una madre insofferente alle ingiustizie e che nella speranza di poter dare un piccolissimo contributo al miglioramento della qualità della vita delle persone a rischio di povertà ed esclusione sociale, non le ha permesso mettere radici in nessun paese, passando dal Pakistan alla Bolivia, al Brasile ed infine all' Ecuador. Una cittadina del mondo, che fin da piccola ha saputo valorizzare le differenze, acquisendo la capacità di creare ponti tra *background* diversi, di integrare prospettive differenti per leggere la realtà.

Un ringraziamento ai *salineros* che dal paramo al subtropico mi hanno aperto le porte delle loro case, delle loro associazioni, anche qui porte sempre aperte, per rispondere alle mie domande. Grazie per avermi mostrato come la forza e l'entusiasmo della creatività umana possa costruire nuove alternative, nuove speranze.

Un ultimo ringraziamento che potrà sembrare inusuale, ma che ritengo coerente alla filosofia del *Sumak Kawsay*, è rivolto ai miei quattro cani che con rassegnazione mi sono stati vicini nelle lunghe

sere trascorse davanti a un computer nel tentativo di dare una forma coerente al mio pensiero. Grazie pertanto a Jacopo, Arjun, Shahrukh e Kabira Isabel.

Introduzione

Il *Sumak Kawsay* nella lingua *kichwa* o *Suma qamaña* nella lingua *aimara* è da alcuni anni notoriamente al centro di indagini interdisciplinari per lo più motivate da una ricerca di alternative allo sfruttamento della natura e della stessa umanità da parte di una ancora più aggressiva globalizzazione neoliberale. E così l'America Latina, da sempre importatrice di modelli giuridici, si trasforma in un continente non solo esportatore di materie prime, quali cacao, zucchero, banane, idrocarburi e biocombustibile, ma anche di esperienze giuridiche, sociali e culturali.

Chi finora risultava emarginato dai conquistatori ed in seguito dai cosiddetti *criollos* sta dando, anche se non del tutto consapevolmente, un apporto al concetto di sviluppo, ormai da anni oggetto di critiche e riflessioni, partendo da una visione del mondo che permette inevitabilmente di identificare gli errori commessi nel passato e nel presente.

L'attuale crisi finanziaria, economica, ecologica, alimentare, energetica e di valori, acuitasi ultimamente con la pandemia causata dal Covid-19 e dal conflitto tra Russia e Ucraina, le cui conseguenze economiche e sociali si avvertono a livello globale, si traduce in effetti nella crisi di un modello di civiltà, quello occidentale, giunto irrimediabilmente alla sua decadenza dopo quattrocento anni di supremazia, con una ripercussione mondiale senza precedenti. In questo scenario si fa strada un modello di sviluppo non classificabile come antropocentrico o antropomorfo, bensì fondato su un equilibrio cosmico o *pachasofico*.

I risultati evidenziano una transculturazione che va oltre il multiculturale ed interculturale, ideologie che hanno indubbiamente favorito il superamento dell'etnocentrismo, promuovendo un'etica di riconoscimento e rispetto dell'alterità, della differenza, ma non sempre riuscendo a stabilire un dialogo costruttivo tra differenti culture, anzi a volte causando, involontariamente, una esacerbazione dei conflitti culturali attraverso un rafforzamento degli stereotipi ed una idealizzazione esasperata della idea di autenticità delle proprie origini.

A questa spesso troppo accentuata insistenza sulla differenza che in qualche modo mantiene le barriere culturali, anche se ne incoraggia il dialogo, si fanno avanti i concetti di transculturalità e

transculturalismo che, enfatizzando sul carattere dialogico delle influenze culturali, valorizzano la selezione e rielaborazione creativa “tendendo ad una concettualizzazione dell’interazione in cui niente è mai completamente ‘altro’ (straniero ed estraneo), e servono dunque a comprendere i processi di formazione dell’identità culturale in tutta la loro complessità” (Brancato, 2004,p.41-42). La trasculturalità, evidenziando una cultura qualitativamente nuova, frutto di una assimilazione e trasformazione creativa sorta dall’incontro di differenti saperi, rappresenta quindi una visione inclusiva e non conflittuale, un ideale di interazione culturale a cui tendere per superare nei rapporti tra popoli le polarità ed accogliere di forma creativa ciò che è fuori di noi, privilegiando uno scambio continuo, “una rinegoziazione continua dell’identità” (Brancato,2004, p.44).

Quando per la prima volta giunsi a Salinas de Guaranda, curiosa di conoscere il modello di economia solidaria realizzato in questo angolo delle Ande, le mie conoscenze sul *Sumak Kawsay*, sulla cosmovisione andina erano molto superficiali. L’incontro con padre Antonio Polo destò in me molta curiosità. In molti mi avevano parlato del *Salinerito* come prodotto di una iniziativa di economia popolare e solidaria che aveva permesso alle comunità di questa regione di uscire da una situazione di povertà estrema e recuperare la loro dignità dopo anni di lavoro mal retribuito in una delle tante *haciendas* del paese. Conoscere padre Antonio è stata una esperienza indimenticabile, ma soprattutto, per una persona che per oltre vent’anni ha seguito progetti di cooperazione internazionale in Africa, Asia e America Latina, ha rappresentato un’occasione di confronto. È da subito evidente che una delle carte vincenti è stata quella di aver creato un valore aggiunto al prodotto agricolo, in questo caso i latticini a cui si sono incorporati ben presto altri prodotti, quali il cacao, i mirtilli, i funghi, la lana di alpaca. In un paese abituato ad esportare le materie prime e lasciare i profitti della lavorazione ad altri l’iniziativa era davvero innovativa.

Ma gradualmente mi sono addentrata nella logica di una economia finalizzata al benessere collettivo, ad una economia comunitaria. Le imprese visitate, i primi incontri con i diversi attori di questo processo mi hanno convinto della utilità di diffondere tale modello che ho finito per considerare una *best practice* a tutti gli effetti.

Molti accademici, esperti di cooperazione hanno realizzato e stanno realizzando studi sul caso Salinas, analizzandolo sotto varie angolature, da quella economica a quella prettamente sociologica o spirituale.¹

¹ Tra i testi su Salinas, oltre a i due libri scritti da padre Antonio, si menzionano i seguenti:

La presente tesi intende porre in risalto la interazione culturale svoltasi nei cinquant'anni dell'esperienza di Salinas che ha portato come risultato principale alla creazione di un modello di economia comunitaria, che si propone come vera e propria alternativa di un concetto di sviluppo da anni in discussione a livello internazionale. Lo stesso padre Antonio Polo indica come nuova meta del processo di Salinas de Guaranda la cooperazione sud-sud, ovvero riproporre il modello di Salinas, ad altre comunità andine e, con i necessari adattamenti, oltrepassare le frontiere dell'America latina per proporre soluzioni che tengano conto delle realtà non solo economiche e sociali, ma anche culturali dei popoli attraverso una volontà di collaborare a partire dalle intersezioni e non tanto dalle differenze, differenze che dovranno però servire ad arricchire il processo e creare così nuove alternative.

Questa ricerca collabora al raggiungimento di tale obiettivo promuovendo una riflessione sulla originalità del caso Salinas e sulla possibilità della sua replicabilità in contesti diversi, aprendo nuovi orizzonti teorici. Sarà pertanto accompagnata dalle interviste sia trascritte e sia in video realizzate con lo scopo di risaltare attraverso le parole dei principali attori e *stakeholders* le tappe decisive di questa esperienza.

Nel primo capitolo si esaminerà l'evoluzione storica dal colonialismo alla promulgazione della Costituzione dell'Ecuador del 2008, soffermandosi su una analisi del *Sumak Kawsay* e sulle differenti alternative di sviluppo.

Il capitolo secondo si soffermerà sul cammino intrapreso dalle comunità di Salinas de Guaranda sotto la guida di Padre Antonio Polo, ricorrendo principalmente alle sue memorie intercalate dalle testimonianze dei differenti protagonisti di questa storia.

Curiazi, R., *Democrazia partecipativa, cooperazione e sostenibilità nei processi di sviluppo locale in Ecuador*. Il caso di Salinas de Guaranda, amsdottorato.unibo.it, Bologna, 2008.

North, L.L., "Estrategías comunitarias de desarrollo rural en un contexto de políticas neoliberales. El caso ecuatoriano de Salinas desde una perspectiva comparativa", in Giusepina Da Ros (ed.): *Realidad y desafíos de la economía solidaria. Iniciativas comunitarias y cooperativas en el Ecuador*, Editorial Universitario Abya-Yala, Quito, 2001.

Cantero P.A., *Salinas de Guaranda, Horizonte de economía solidaria*, Editorial Abya Yala, Quito, 2012.

Pinker, A., "Una utopia secolar?", in *La presencia salesiana en Ecuador, perspectivas historicas y social*, Editorial Universitaria Abya-Yala, Quito, 2014

Vaudagna, M., Montecchio, M., *Il Vangelo e la groviera - Storia dello sviluppo comunitario a Salinas de Guaranda*, Otto Editore, Torino, 2010.

Il terzo capitolo approfondirà alcuni aspetti attraverso le parole di vari leader comunitari per poter trarre delle riflessioni conclusive sul modello di Salinas de Guaranda, evidenziandone l'originalità ed i limiti del medesimo.

Il quarto ed ultimo capitolo riguarderà appunto le conclusioni a cui si è giunti dopo questo percorso di ricerca.

Le interviste realizzate ai differenti attori di questa storia sono state frutto di una programmazione strutturata, scaturita da una previa raccolta di informazioni, testi e documenti attendibili.

Gli interlocutori sono stati scelti d'accordo alle esigenze della ricerca ovvero alle loro competenze e conoscenze sulla tematica in oggetto al fine di avere la certezza di ottenere risposte esaustive. Ed è stato proprio il materiale raccolto attraverso queste interviste che ha permesso di approfondire il tema proposto e per lo più avvalorare le analisi e ricerche eseguite. Grazie alle testimonianze dei *salineros* è stato possibile comprendere la presenza di una cosmovisione insita nella cultura e nel *modus vivendi* di queste popolazioni che ha permesso loro di costruire un modello di economia comunitaria, come la definisce lo stesso padre Antonio Polo, superando il termine di economia popolare e solidale, una economia che considera prioritario il benessere e la qualità di vita dell'essere umano in armonia con la natura. Un percorso che ha visto come protagonisti i *campesinos*, in passato soggiogati da un sistema di tipo feudale e che, a poco a poco, sono riusciti a riconquistare non solo la libertà e l'autodeterminazione, ma soprattutto la loro dignità. Un modello che rappresenta un'alternativa allo sviluppo occidentale, collocando come principale indicatore la vita (*kawsay*) nella sua totalità, non solo relativa agli esseri umani, agli animali e alle piante, bensì a tutta la *Pacha* ossia la terra, lo spazio e il tempo.

A differenza della cultura occidentale, prevalentemente individualista, nell'esperienza di Salinas de Guaranda si afferma una cultura collettivista, che predilige gli obiettivi del gruppo a quelli individuali, dove esiste una forte interdipendenza tra le persone e dove si cerca in caso di malattia, di conflitti o di infrazione di alcune regole di ripristinare l'ordine e l'armonia tra l'individuo e il contesto, tra la comunità e la natura.

Il modello di economia comunitaria sperimentata in questa regione andina, libero dalle logiche dominanti, riesce, come vedremo, ad articolare la dimensione economica con quella ambientale e politica, ma soprattutto a collegare gli interessi individuali all'interesse collettivo.

Il binomio solidarietà-reciprocità presente nel *Sumak Kawsay* è senza dubbio uno dei principi ispiratori di tale processo, che ci riporta alla Enciclica “Tutti fratelli “del Papa Francesco dove emerge il concetto di vita “come arte dell’incontro” ed il” miracolo della gentilezza”, un’attitudine da recuperare, una “liberazione dalla crudeltà, dall’ansietà e dall’urgenza distratta” che prevalgono in epoca contemporanea².

CAPITOLO PRIMO

LA COSMOVISIONE ANDINA E L’ECONOMIA COMUNITARIA ALTERNATIVE ALLO SVILUPPO OCCIDENTALE

1.1. *Sumak Kawsay – la vida en plenitud*

Ancor prima che fosse oggetto di studio e di differenti interpretazioni da parte di intellettuali del mondo intero ed entrasse nel 2008 ad essere un elemento costitutivo e fondamentale della nuova Costituzione dell’Ecuador, il *Sumak Kawsay* rappresentava il *modus vivendi* del popolo dei *Sarayaku*, una comunità isolata della Amazzonia, risultato di una convivenza tra indigeni *Kichwas-quijos* (*naporuna*), *kichwas-canelos* (*puyoruna*) e *Jiharos* (*achuary shuar*). (Cubillo-Guevara y Hidalgo-Capitan,2015, p.311).

Gli *Sarayaku* nel 1992 avevano ottenuto, dopo una impressionante marcia di protesta a Quito e settimane di manifestazioni che portarono tra l’altro all’occupazione delle principali piazze della capitale, i titoli di proprietà collettiva del loro territorio. Tale risultato ha permesso loro di amministrare autonomamente 135.000 ettari lungo il fiume Bobonaza, nella regione di Pastaza, dove attualmente vivono 187 famiglie, per un totale di 1164 abitanti, 46,8% uomini e 53,2% donne.

² “Fratelli tutti”, l’enciclica sociale di Papa Francesco (3 ottobre 2020)

Il riconoscimento da parte dello Stato ecuadoriano delle terre dei loro antenati ha fornito al popolo *Sarayaku* uno strumento legale per difendere il territorio, formato in gran parte da foreste primarie, dalle attività estrattive di minerali e petrolio.

Lo sfruttamento del sottosuolo per interessi nazionali resta possibile, ma con un previo consenso da parte delle comunità *Sarayaku*. Esempio di ciò è la sentenza emessa nel giugno 2012 dalla *Corte Interamericana de Derechos Humanos*³ con la quale si condanna l'Ecuador ad un ingente risarcimento per una concessione di estrazione del petrolio assegnata alla *Compañía General de Combustibles* (CGC) in territorio *Sarayaku* senza aver consultato le comunità native, tra l'altro nettamente contrarie al progetto.

Le attività di prospezione avevano causato la distruzione di parte della foresta pluviale, sacra per il popolo *Sarayaku*, e, dopo che nel 2003 le attività di esplorazione erano state sospese, le imprese concessionarie avevano abbandonato, sepolti sottoterra, ben 1433 kilogrammi di esplosivo.

Questo popolo si è convertito così in un simbolo della resistenza indigena in Ecuador e attualmente si batte per il riscatto e la tutela del sapere ancestrale che è alla base della sua organizzazione comunitaria⁴.

In un quadro di riferimento puramente teorico, le culture possono essere considerate come espressioni dinamiche con modificazioni costanti, che se da una parte creano l'appartenenza ad un gruppo in un contesto determinato, dall'altra stabiliscono differenze con gli altri gruppi (Chávez, Rommel, Moreno, 2005, p.6).

³ La Corte interamericana sui diritti umani (Corte IDH, acronimo in spagnolo) è l'organo di protezione giudiziale per quanto attiene il riconoscimento dei diritti dei popoli indigeni. A partire dal 1991 e soprattutto dall'inizio del millennio, sono state adottate 29 decisioni in materia nei confronti di dieci Stati, sulla cui base hanno trovato riconoscimento un ampio ventaglio di diritti e libertà, che vanno, tra gli altri, dalla tutela della vita dell'integrità personale al diritto alla personalità giuridica, dalla libertà di espressione e di movimento alla tutela della proprietà. Nel sistema interamericano, data la diversità etnica e culturale locale, la protezione internazionale è accordata indistintamente sia ai popoli indigeni che ai popoli tribali, intesi questi ultimi come ricomprendenti anche minoranze come le comunità di afro-discendenti formate da schiavi fuggiti (denominati, per fare qualche esempio, Marroon nel Suriname, Quilombos in Brasile, Garifuna in Guatemala e Belize). Tali popoli, non propriamente autoctoni, condividono però alcune caratteristiche con i popoli indigeni, quali un'origine, una storia e un'identità comuni, pratiche culturali proprie e un rapporto particolare e di tipo collettivo con il territorio dove abitano. Inoltre, si caratterizzano per una spiccata coscienza della propria identità, distinta da altri settori della collettività nazionale.....Basandosi sul principio di uguaglianza (art. 11 della Dichiarazione americana sui diritti umani e art. 1 e 24 della Convenzione americana sui diritti umani), e sul connesso divieto di discriminazione, sono state così progressivamente individuate più categorie di soggetti (indigeni, gruppi tribali e minoranze etniche, donne e bambini, migranti, detenuti, persone diversamente abili, difensori dei diritti umani, etc.) che, secondo la Corte, si trovano in una situazione (strutturale o anche solo transitoria) di maggiore vulnerabilità e che, proprio per questa ragione, corrono maggiori rischi di vedere violati i propri diritti. (Posenato, 2018, p108-109)

⁴ La pronuncia della Corte interamericana dei diritti dell'uomo sul caso *Sarayaku v Ecuador del 2012* estende alle popolazioni indigene il diritto alla proprietà, sancito dall'articolo 21 della Convenzione americana dei diritti umani in considerazione dello stretto rapporto tra comunità e terre ancestrali. Viene inoltre riconosciuto il diritto alla consultazione da parte dello Stato come parte del diritto (e dovere di rispettare da parte delle autorità) all'identità culturale, indispensabile in società democratiche pluralistiche e multiculturali. Vengono infine stabiliti i criteri di applicazione del diritto alla consultazione previa, informata e libera a garanzia di un'effettiva partecipazione delle comunità indigene ai piani di sviluppo e/o investimento nei propri territori. La consultazione deve avere natura preventiva (a), essere condotta in buona fede con l'obiettivo di raggiungere un accordo comune (b), essere accessibile (c) e quindi garantire un'adeguata informazione (e) e deve tenere conto dell'impatto ambientale di ciascuna decisione (d). *Qualsiasi condotta che non corrisponda a questi criteri essenziali è considerata lesiva del diritto alla consultazione di cui sopra e, di conseguenza, implica la responsabilità internazionale dello Stato.*

L'antropologo norvegese Fredrick Barth (1976) d'altra parte sostiene che l'appartenenza o no di un individuo ad un gruppo sociale è data dai limiti fisici o simbolici con altri gruppi distinti dal suo. Ma allo stesso tempo sottolinea che queste appartenenze non siano frutto dell'isolamento sociale e geografico, né siano di impedimento al contatto e allo scambio con altri gruppi (Rivera, 2012, p.137).

I *Sarayaku* sono in realtà un esempio concreto di etnicità basata sulla autoidentificazione come "*Dudzillakta*" o "*Pueblo del Cenit*", in quanto discendenti dal mitico popolo *Tayaq*, nato dove sorge il sole, la cui saggezza e conoscenze rappresentano le fondamenta del suo sapere, stabilendo differenze e relazioni con la cultura nazionale e con altri popoli indigeni.

Aperto una breve parentesi è doveroso chiarire che il termine etnicità è utilizzato in questo contesto come una categoria di analisi, dato che le espressioni gruppo etnico ed etnia sono rifiutate dai popoli indigeni che in Ecuador si autodefiniscono nazionalità di radici ancestrali, superando così le connotazioni razziste e discriminatorie di una lettura parziale del tema. Del resto, come fa notare l'antropologo austriaco Siegfried Frederick Nadel, spesso la categoria dell'etnia è "abusivamente reificata" "cosicché da convenzione si trasforma in dogma. In tal modo le etnie rischiano d'essere naturalizzate al pari delle razze, ovvero d'essere trasformate da categorie sociali in realtà quasi naturali. (Rivera, 2012, p.139).

In questa ottica i *Sarayaku*, mentre rifiutano determinate azioni dello Stato ecuadoriano che potrebbero collocare in rischio la loro integrità come nazionalità di radici ancestrali e la possibilità di optare per un modello di sviluppo proprio, allo stesso tempo accolgono favorevolmente altri provvedimenti, programmi e progetti statali in grado di favorire e rafforzare la loro identità⁵.

⁵ Il diritto alla vita gioca un ruolo importante nella sentenza del 2012 sul caso Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku c. Ecuador, altrimenti nota per alcune significative considerazioni sul diritto alla consultazione delle popolazioni indigene nelle decisioni inerenti la governance del loro territorio. La Corte condanna l'Ecuador per la violazione di diverse norme della Convenzione americana, fra le quali gli articoli 4.1 e 5.1 per la violazione del diritto alla vita e all'integrità dei membri della popolazione dei Sarayaku, e per aver consentito non solo di utilizzare le cariche di esplosivo nelle terre ancestrali, ma di non aver provveduto alla loro rimozione, conformemente a quanto disposto nella Risoluzione per la concessione di misure cautelari della Corte interamericana del 2005, confermata nel 2010 (Posenato, 2018,p.122).

Ed il territorio tanto difeso da questo popolo è uno spazio multidimensionale dove confluiscono diversi significati e pratiche, dove non esiste una separazione tra il mondo fisico, biofisico, umano e sovrannaturale, a differenza di ciò che accade nelle culture occidentali, bensì una continuità tra questi mondi come afferma l'antropologo colombiano Arturo Escobar:

Esta continuidad -que podría sin embargo, ser vivida como problemática e incierta- está culturalmente arraigada a través de símbolos, rituales y prácticas y está plasmada en especial en relaciones sociales que también se diferencian del tipo moderno, capitalista. De esta forma, los seres vivos y no vivos, y con frecuencia supernaturales no son vistos como entes que constituyen dominios distintos y separados -definitivamente no son vistos como esferas opuestas de la naturaleza y la cultura- y se considera que las relaciones sociales abarcan más que a los humanos (Escobar, 1990, pp. 119).

Una concezione del territorio, dove la natura è radicata nella quotidianità dei suoi abitanti, non considerata separata da loro e soprattutto non soggetta ad essere trasformata in risorsa o ambiente come enunciato nelle varie definizioni di sviluppo sostenibile.

Un territorio quello dei Sarayaku di proprietà della comunità ad esclusione delle *chacras*, parola di origine *kichwa* che significa spazio per la coltivazione, dedicate unicamente all'usufrutto familiare. Questo popolo volutamente si mantiene al margine delle forme di commercio occidentale, rafforzando i rapporti comunitari mediante la cultura e la pratica della solidarietà e della reciprocità, paventando qualsiasi tipo di proprietà privata. La loro situazione di parziale isolamento o di difficile accessibilità, considerando che sono raggiungibili solo per via fluviale o aerea, ha permesso loro di mantenere alla base dell'economia comunitaria e solidaria la raccolta, la caccia e la pesca, supportate da un'agricoltura rotativa e solo negli ultimi tempi da attività quali la realizzazione e vendita dell'artigianato, il turismo comunitario, allevamento di polli e piscicoltura.

La convivenza comunitaria si incentra su tre principi chiave: *Sumak Allpa* ovvero la terra prodigiosa e senza male, *Sancha Runa Yachay* ovvero le conoscenze ancestrali e il *Sumak Kawsay* ovvero il vivere in armonia con i valori comunitari e con la natura.

Uno dei principali leader di questo popolo, Carlos Viteri Gualinga, sostiene in un breve scritto "*Mundos míticos-Runa*", nel quale si evidenzia per la prima volta l'importanza del *Sumak Kawsai* come fenomeno sociale dell'Ecuador, che la selva è il territorio dove sempre hanno vissuto gli antenati e dove vivranno i Sarayaku:

*Este espacio continúa siendo el escenario de nuestra búsqueda permanente de la *sumac allpa*, 'tierra prodigiosa y sin mal', que se manifiesta en la forma de uso y manejo de nuestro suelo y territorio. La rotación cíclica de nuestros cultivos y la permanente movilidad de los asentamientos humanos permiten una constante renovación y recreación de los suelos, del territorio y de sus vidas.*

*Esta búsqueda de la *sumac allpa* implica una profunda comunión del hombre con su entorno, normando su uso y manejo, evitando así cualquier alteración como la contaminación o la depredación, en el marco de un equilibrio y un diálogo permanente entre el *runa* y la dimensión espiritual de la naturaleza.*

*Todo lo cual representa la esencia del *sumac causai* o vida armónica, basado en el carácter igualitario, solidario y recíproco de la sociedad. No hay *sumac causai* sin *sumac allpa* (...).*

*Hoy, en nuestro largo camino hacia el *sumac allpa* nos enfrentamos con el *chikan*, el extranjero, el mundo desconocido, extraño y hostil, que amenaza con aniquilar nuestra *sumac causai*, 'vida armónica' (Viteri, 1993, 150).*

Viteri nella sua tesi di laurea “*Sumak Kausai. Una respuesta viable al desarrollo*” (2003) non esita a definire il *Sumak Kawsay*, che è solito scriverlo in differenti modi – *sumac causai*, *sumac kawsai*, - come la forma di vita quotidiana del suo popolo e allo stesso tempo loro ideale di vita, spiegando di forma sistematica come lo stesso si realizzi in un territorio, un cosmo vitale dove interagiscono elementi materiali e spirituali.

Tale territorio è costituito da tre sfere:

l'orto (*chacra*) dal quale provengono gli alimenti per un sostentamento vitale basico, come ad esempio la *yuca*;

la selva (*sacha*) dal quale si ottiene mediante la caccia la carne come complemento della dieta ed altri materiali;

l'acqua terrestre (*yaku*) dal quale si ricava l'acqua per uso domestico e il pesce per arricchire e completare la dieta. (Viteri, 2003, 41-52).

Per conseguire dal territorio le risorse necessarie per il *Sumak Kawsay* è indispensabile un uso del suolo, della foresta e delle acque responsabile ed equilibrato rammentando che nel caso dei *Sarayaku* tali elementi sono controllati sempre da uno spirito: *Nuguli* o spirito dell'orto, *Kushilla Supai Runa* o spirito della selva, e gli *Tsumi* o spiriti delle acque (Viteri, 2003, 74-77).

Viteri nella sua sistematizzazione del *Sumak Kawsay* si sofferma sul termine *runa*, con il quale si identifica la persona, l'essere umano, senza distinzione di sesso, coloro che parlano lo stesso idioma e appartengono ad una stessa area culturale. Ma tale termine, che esprime la individualità ed allo

stesso tempo la collettività, viene utilizzato anche per indicare altri popoli vicini o con una condizione storica simile come, ad esempio, i *Mapuche* del Cile. `

Oltre a quanto già detto *runa* entra a far parte della percezione dell'essere umano in relazione all'ambiente che lo circonda e agli altri esseri viventi che ne fanno parte. Di conseguenza *runa* sono gli animali come il serpente, il tucano, il pappagallo, la scimmia che transitano nella selva, *Sacha*, guidati da uno spirito protettore il già menzionato *Supai Runa* o Grande spirito. (Viteri, 2003, p.25).

Per ottenere dal territorio le risorse necessarie il *runa*, in questo caso la persona, ha bisogno di forza interiore (*samai*), di una condotta equilibrata (*sasi*), della saggezza (*yachai*) della capacità di comprensione (*ricsima*), di una visione del futuro (*muskuì*) della perseveranza (*ushai*) e della compassione (*llakina*). Tutti questi valori il *runa* li acquisisce lungo il percorso della vita in un processo di insegnamento e apprendimento comunitario, *yachachina*, composto da mitologie ed esperienze (Viteri, 2003, pp. 53-65). Il *runa* che possiede tutte queste qualità è pertanto in grado di interagire con l'orto, la selva e le acque e conseguire le risorse necessarie e imprescindibili per il *Sumak kawsay*.

Nel caso gli esseri umani rompessero l'equilibrio naturale delle specie distruggendo così l'ecosistema, gli animali fuggirebbero in cerca di nuovi territori e con loro se ne andrebbero gli spiriti protettori.

L'obiettivo, dunque, è una convivenza armoniosa dell'essere umano con tutto ciò che lo circonda, rammentando che l'uomo è una componente della natura come tutti gli altri esseri viventi e non che fanno parte dell'ecosistema pianeta Terra senza alcun ruolo predominante.

Ma per mettere in atto tale convivenza è indispensabile, d'accordo alla cosmovisione dei Sarayaku, non trascurare valori etici come l'armonia domestica, che si concretizza nel mangiare, bere e fare l'amore (*mikuna, upinay huarmita yukuna*), la solidarietà o compassione (*llakina*), l'aiuto (*yanapana*), la generosità (*kuna*), l'obbligo di ricevere (*japina*), la reciprocità (*kunakuna*), il consiglio (*kamacachi*) e l'ascolto (*nyana*) (Viteri, 2003, pp.66-71).

Si parte quindi dal nucleo familiare, come accade in altri scenari culturali dal continente africano a quello asiatico e non solo, la cui armonia è indispensabile ed ispiratrice per costruire e mantenere un *buen vivir* nella comunità e nell'ambiente circostante ed interagente.⁶

Ma si rivelano imprescindibili anche principi, come quello della solidarietà messo in pratica anche da altre popolazioni indigene dell' America Latina mediante la famosa *minga*, il lavoro comunitario che permette aiutare i membri più vulnerabili, ad esempio, nella costruzione di una casa, nel procurarsi il cibo ecc...

A ciò si aggiungono altri valori come l'aiuto, la generosità che si concretizza nello spartire con i membri della comunità beni materiali e va di pari passo con l'obbligo di ricevere e con la reciprocità. Infatti, se nelle popolazioni indigene dell'America Latina rifiutare un regalo, un favore rappresenta una grave offesa che può anche causare seri conflitti, specificatamente presso i *Sarayaku* si considera che la generosità debba essere contraccambiata, creando così un rapporto di interscambio tra il donante ed il destinatario che può protrarsi nel tempo indefinitamente.

Importante è anche il valore del consiglio ed in particolare i suggerimenti dati da membri rispettati della comunità, normalmente gli anziani, che hanno la missione di guidare ed eventualmente correggere i comportamenti degli altri membri, ma soprattutto trasmettere la saggezza e la storia del loro popolo, incluso il *Sumak Kawsay*. Per questo risulta fondamentale la qualità dell'ascolto, del far tesoro dei consigli e raccomandazioni provenienti dai saggi e di conseguenza rispettare le regole di una cosmovisione tramandata e consolidata da generazione in generazione.

Ma in uno dei tanti, come li definisce Barth, «attraversamenti di confine»,⁷ reputati dal antropologo Ugo Fabietti (Fabietti, 1995, p.112) cause di «processi di ibridazione, meticciamiento, di sincretismo» delle etnie o dei popoli, il *Sumak kawsay*, componente essenziale della organizzazione comunitaria de Sarayaku, agli inizi degli anni novanta del XX secolo emigra nelle Ande dove

⁶ Nei miti del popolo Kichwa ad esempio è importante la coppia, sia per quanto riguarda l'essere umano, uomo-donna, ma anche negli elementi della natura, come le montagne, e gli oggetti; la presenza della dualità è presente in ogni momento, in ogni circostanza, come ad esempio gli amori fra i vulcani Taita Imbabura y Mama KutaKachi o nella stessa semina, dove è indispensabile la presenza di semi maschili e femminili per garantire un buon raccolto. La dualità nel mondo Kichwa è presente nella quotidianità e nei riti utilizzati per la guarigione di infermi e porta con sé il messaggio di camminare insieme e allo stesso tempo rafforza principi quali il rispetto, l'amore e l'uguaglianza che a sua volta sottoscrive l'importanza del concetto di complementarità ed equità. L'ambiente che ci circonda quindi viene concepito come una entità dotata di energia di cui siamo parte complementare, che ci invita ed ispira a ricostruirci permanentemente nella nostra realizzazione individuale e collettiva. Nelle comunità contemplare le montagne, un'alba o un tramonto, trasporta l'individuo in un'altra dimensione, permettendogli un rinnovamento permanente di energia.

⁷ Si tratta dell'Introduzione di Barth del 1969 al volume "*I gruppi etnici e i loro confini?*", analizzando la differenza, nella storiografia e nella letteratura antropologica del concetto di frontiera – utilizzando come esempio etnografico uno studio sull'*enclave* spagnola di Melilla, e sulle relazioni tra le tre principali comunità etnico-religiose: cattolici, mussulmani ed ebrei.

incontra un terreno fertile nelle pratiche ancestrali delle sue comunità plasmate in una cosmovisione o *pachasofia*, ossia la saggezza inerente all'universo, al tempo e allo spazio, a tutto ciò che esiste.

La maggioranza dei popoli della regione andina della Colombia, Ecuador, Bolivia, Perù, Cile, e Argentina, come del resto i popoli ancestrali del Nord America, si caratterizzano infatti per questa cosmovisione ancestrale

Pacha non è l'universo dei filosofi occidentali come Cartesio o Descartes, ovvero un meccanismo gigantesco, complesso che si muove attraverso delle leggi meccaniche, bensì è un organismo vivo nel quale tutte le parti interagiscono tra di loro in un costante rapporto di interdipendenza ed intercambio. Ciò significa che la terra, l'aria, l'acqua, i minerali, gli idrocarburi, l'energia solare eolica e geotermica non rappresentano semplici risorse a disposizione degli esseri umani, ma esseri viventi, vite e fonti di vita (Estermann, 2012, p.8).

La cosmovisione andina considera, dunque, l'essere umano non come proprietario o produttore, bensì come *arariva* ovvero come custode, coltivatore e facilitatore. Ed anche il concetto di tempo si distanzia dalle teorie occidentali e così il passato è presente nella vita attuale ed il futuro è considerato un ideale realizzato e da riconquistare. E', tra l'altro, assegnata rilevanza, come vedremo parlando di sviluppo, al carattere qualitativo del tempo, alla divisione tra momenti propizi e meno propizi, i ritmi naturali ed i cicli vitali.⁸

Le molte nazioni indigene dal nord al sud del continente, *Abya Yala*, in lingua *kuna*, terra in piena maturità o terra di sangue vitale, denominazione che si oppone a quelle di Nuovo Mondo o di America imposti dai colonizzatori, hanno diverse forme di espressione culturali, che emergono però dallo stesso paradigma: concepire la vita di forma comunitaria, non solo come rapporto sociale, ma come profonda relazione di vita.⁹

⁸ E' bene evidenziare che alcuni vocaboli *kichwa* racchiudono in loro stessi espressioni, significati che hanno permesso mantener latente la cosmovisione indigena, la filosofia del popolo *kichwa* come ad esempio
Allpa Mama: allpa, terra, mama, madre, ovvero madre terra.
Pacha mama: pacha, tempo, universo, significa madre del universo.
Yaku mama, yaku significa acqua e mama, madre, madre dell'acqua.
Waka Mama, waka, sacro, madre sacra, riferendosi ai luoghi considerati sacri.
Inti taita, Inti, sole, taita, padre, padre sole

⁹ Le espressioni *mama* e *tayata* implicano una riflessione, una visione del mondo distante da quella europea. E', infatti, racchiusa in esse l'idea di una natura, di un universo concepito come un essere vivente, con il quale l'uomo stabilisce un rapporto di parentela, padre, madre, figli, un tutto che si complementa l'uno con l'altro e, nel caso non sia rispettato potrebbe mettere a rischio la sopravvivenza di tutti i componenti di questa grande famiglia.

Ed in questi rapporti entrano a far parte azioni essenziali al compimento di una vita armonica quali la *minka*, il *ayni*, il *maki purarina* e la *yanaparina*¹⁰

Wawakunaka yurakunashna wiñan, alli wakichikpika alli wiñan, mana alli wakichikpika mana alli wiñankachu. “Le persone crescono come le piante, se la cura è adeguata la loro crescita e i loro frutti sono buoni, se non vengono curati, i loro frutti non saranno buoni”.

Sia le comunità agricole che quelle dedicate al commercio ed all’artigianato, facendo tesoro della saggezza ancestrale di tale paremia, si dedicano alla preparazione della terra, come delle differenti attività economiche con dedizione e rispetto ai valori comunitari già indicati, quali l’*ama killa*, no alla pigrizia, l’*ama llulla*, no alla bugia, l’*ama shua*, no al furto, che hanno come obiettivo prioritizzare il lavoro quale principale fondamento del benessere della famiglia e della comunità.

Llankayka kushikuypa shunkumi kan, «il lavoro è il cuore della felicità». Ed il lavoro assicura anche il *pakta kausay* ovvero l’equilibrio individuale, familiare e collettivo, un equilibrio anche di tipo emozionale che permetta il mantenere costantemente nella famiglia e nella comunità una comunicazione orizzontale ed adeguata.

Con il lavoro si garantisce anche il *alli kausay*, l’armonia, e il *wiñak kausay*, la creatività, che è governata dal *tinkuy*, ovvero la ricerca permanente della innovazione, per cui gli elementi esistenti sono soggetti ad una continua revisione o confronto che può far sorgere nuove idee o soluzioni. Il *tinkuy* è simbolizzato nei riti del *inti raymi*¹¹ dalle danze guerriere che ricordano le battaglie tra le differenti comunità per mantenere l’egemonia, conflitti non destinati a generare inimicizie, ma a ristabilire un’armonia.

Ma soprattutto tali valori rendono possibile il *Sumak kawsay*, la serenità che sorge dalla perseveranza e dalla disciplina e permette creare meccanismi capaci di contenere reazioni compulsive e sviluppare le nostre azioni in pace e nel rispetto verso gli altri.

¹⁰ La *minka* si riferisce al lavoro collettivo volontario che ciascun *ayllu* deve svolgere a favore della comunità. Il *ayni* rappresenta la solidarietà della famiglia e della comunità che si concretizza in lavori specifici fra *ayllus* e i membri della comunità che non richiedono molto tempo come, ad esempio, il tetto di una casa, il raccolto del mais. Il *maki purarina*, *maki*, *mano*, *purarina*, stringere, stringere la mano ovvero la reciprocità che si deve manifestare per i propri familiari, vicini. È importante per mantenere buoni rapporti di comunicazione e di aiuto mutuo. Il *Yanaparina* ovvero la solidarietà che si è espressa nei secoli permettendo alle comunità di superare le più svariate difficoltà attraverso l’unione.

¹¹ Inti Raymi o festa del sol è un’antica festa andina celebrata in onore del Inti (dio del Sole) che si realizza, nell’emisfero sud, durante il solstizio d’inverno il 21 giugno, quando il sole si trova più vicino alla terra causando il giorno più breve e la notte più lunga. La festa ha come personaggio principale il *Aya Uma* (Cabeza de diablo) o Diabolo Huma, che ha un importante significato spirituale per le comunità indigene che si riuniscono nei luoghi considerati sacri con danze, musica e cerimonie per ringraziare la Pachamama per i raccolti. L’ordine cosmico giunge alla festa con questo personaggio che scaccia i demoni che si aggirano tra i raccolti.

Tutto ciò culmina nel *runakay*, ovvero il saper essere. Come abbiamo visto precedentemente, *runa* significa persona, per cui il *runakay* è la realizzazione dell'essere umano, una dimensione fondamentale per apprendere e mettere in pratica i valori già menzionati.

Le nazioni *aymara* e *quechua* coincidono che tutto si origina dalla *Pakama* o *Pachatata* (padre cosmo, energia o forza cosmica) e dalla *Pachamama* (Madre terra, energia o forza tellurica) da cui si generano tutte le forme di esistenza. Ed è pertanto imprescindibile reintrodurre nella quotidianità la spiritualità e l'armonia ogniqualvolta sia necessario apportare dei cambi nella comunità e nel territorio.

E ciò si riflette nelle due costituzioni, quella dell'Ecuador promulgata nel 2008 e quella della Bolivia promulgata nel 2009 dove il *Sumak Kawsay* ed il *Suma Qamaña* sono introdotti come clausole costituzionali.

Nella Costituzione ecuadoriana del 2008 l'articolo 14 dichiara:

se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, sumak kawsay.

Il *Suma Qamaña* delle comunità Aymara della Bolivia (*Suma*: plenitudine, sublime, eccellente, magnifico, bello. *Qamaña*: vivere, convivere) rafforza l'elemento comunitario di questa cosmovisione e forse la traduzione più corretta dovrebbe essere *buen convivir*, la società giusta per tutti grazie ad una sufficiente armonia interna.

La Costituzione boliviana promulgata nel 2009 dà dunque maggior enfasi ai principi etici morali insiti nel *Suma Qamaña*, affermando che:

el estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso, ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

Ma ambedue le costituzioni sostengono il primato del *Kthonos* (come identità ecologica) sul *Nomos* (come identità puramente volitiva), attribuendo alla natura rappresentatività immediata. (Carducci, 2014, p.105).¹² In questo caso il diritto costituzionale non serve solamente a soddisfare esigenze

¹² La costituzione dell'Ecuador declina il nesso *Nomos – Ethnos* in funzione dello *Kthonos*, codificando un parallelo tra soggetto-uomo

individuali o collettive “ma anche a delimitare il possibile umano di fronte alla realtà, intesa come natura ovvero ecosistema degli esseri viventi comprensivi dell’umano, in modo da promuovere un equilibrio ecologico e non solo sociale dello sviluppo costituzionale” (Carducci, 2014, p105)

Questo *nuevo constitucionalismo andino* che il Prof Michele Carducci non esita a definirlo autoctono, sembra non preoccuparsi tanto dei problemi futuri, quanto di quelli del passato e principalmente dello “sradicamento delle identità provocato dal costituzionalismo di importazione, dell’occultamento delle identità perpetrato dal dominio coloniale” (Carducci, 2014, p. 104) di cui tratteremo in seguito.

A conclusione è bene sottolineare come *il Sumak Kawsay* ed *il Suma Qamaña* hanno inoltre una rilevanza simbolica: le popolazioni emarginate dai conquistatori e dai *criollos* stanno, attraverso la loro cosmovisione, introducendo nuove parole, nuovi concetti capaci di contribuire alla soluzione dei problemi creati da coloro che li hanno per secoli sottomessi. Ma soprattutto hanno posto in luce, come analizzeremo nel paragrafo 1.6 i limiti e gli errori del cosiddetto sviluppo.

Ed il fatto che *il Sumak Kawsay* ed *il Suma Qamaña* siano diventati clausole costituzionali può rappresentare l’occasione per ripensare lo sviluppo a partire dalla “periferia e non solo dal centro, a partire dagli emarginati della periferia e non solo dalla loro élite” (Tortosa, 2009, p.3).

1.2 Il retaggio della colonizzazione

Già nel periodo definito dagli archeologi *Desarrollo Regional* (500 a.C.-500d.c.) le differenti culture presenti nell’attuale Ecuador avevano come denominatore comune un sistema comunitario di produzione controllato dai cosiddetti *cacicaazgo* o *señoríos étnicos*.

La dominazione incaica portò ad una razionalizzazione di tale sistema, inserendolo nel *Tabuantinsuyo*¹³, ovvero il territorio dell’impero dell’Inca d’accordo alla concezione andina di redistribuzione e non possesso delle terre. La base della produzione e della organizzazione sociale

e soggetto-natura in quanto fattori complementari dell’ “ecosistema” e dello stesso “equilibrio ecologico”, da rappresentare paritariamente in tutti i circuiti decisionali attraverso la democrazia partecipativa. (M. Carducci, Nomos, Etnose Kthonos nel processo: verso il tramonto del bilanciamento?Spunti dal dibattito latinoamericano, rivista Federalismi, 2014,p.7)

¹³ Tahuantinsuyo, vocabolo di origine kechwa sorto dalla fusione di *tabua* che significa quattro e *suyo* ovvero regione, rappresenta il territorio dell’Impero incaico che con una estensione di 3.000.000 kmq, di cui 5000 km. di costa era appunto diviso in 4 regioni il Antisuyo, il Chinchaysuyo, il Contisuyo ed il Collasuyo.

continuò pertanto ad essere la comunità presieduta dai *cacique* che entrarono a far parte della burocrazia imperiale. Così ciascun *ayllu*¹⁴ o comunità aveva il dovere di autosostentarsi, garantendo all'Inca parte del suo raccolto e del suo lavoro, con un conseguente sfruttamento della mano d'opera utilizzata principalmente nella costruzione di strade, di sistemi di irrigazione ed altre opere dirette ad aumentare la produzione agricola e la comunicazione fra i popoli (Ayala Mora, 2008, p.11).

Lo Stato Incaico, caratterizzato per un governo dispotico, ha potuto vantare una efficiente organizzazione fondata principalmente sui rapporti comunitari. Nonostante la sua presenza nei territori sud dell'attuale Ecuador sia durata circa ottanta anni e nella regione nord solo quaranta anni, l'impero incaico ha lasciato una eredità importante, non solo per la adozione da parte di molte comunità indigene della lingua *Kichwa*, ma soprattutto per il ruolo di primo piano disimpegnato dai centri urbani di Quito e Tomebamba, quest'ultima considerata ormai come la seconda capitale della terra delle quattro regioni, ovvero il già menzionato *Tabuantisuyo*.

Quando gli spagnoli incominciarono a spingersi all'interno dell'*Abya Yala*¹⁵, nome che il popolo *Kuna* di Panama e Colombia utilizzavano ed utilizzano per identificare il continente americano, il complesso sistema del *Tabuantisuyo* era entrato in una profonda crisi originata principalmente da rivalità dinastiche, ma anche da una rapida accelerazione dello sviluppo delle forze produttive provocata dalla razionalizzazione imposta sulla produzione di tipo comunitario. Quest'ultimo fenomeno stava producendo delle trasformazioni delle strutture sociali, processo interrotto dalla conquista spagnola.

Parlare di scoperta di un nuovo continente da parte di Cristoforo Colombo significa, come sottolinea acutamente lo storico Enrique Ayala Mora, esaminare la questione unicamente dalla prospettiva dei conquistatori (Ayala Mora, 2008, p.13). Al di là di provare la fondatezza della teoria della sfericità della terra e di vincolare un nuovo continente all'Europa, la spedizione di Colombo e le successive esplorazioni geografiche delle nuove terre rappresentarono principalmente l'occupazione di un popolo estraneo e distante dalla cultura locale ed il successivo sfruttamento

¹⁴ Il *ayllu* era l'unità base della organizzazione sociale i cui membri avevano antenati comuni, anche se non costituivano un clan o una stirpe. Ciascun *ayllu* poteva essere formato da circa 100 famiglie con a capo un *amau* e possedevano terre di tipo comunitario.

¹⁵ *Abya-Yala* significa terra in piena maturità o territorio salvato. Il leader aymara Takir Mamani propose in varie riunioni e fori internazionali di utilizzare tale nome al posto di America o Latinoamerica, considerando questa nuova denominazione un primo passo verso la decolonizzazione epistemica e il riconoscimento della sovranità ed autonomia indigena. Nella cosmogonia dei Guna sono già passate quattro tappe storiche della formazione ed evoluzione della terra. Ciascuna tappa è designata con un differente nome: *Gwalagunya* caratterizzata per i cicloni, la *Dagargunya*, la tappa del caos delle malattie e della paura che culmina nell'oscurità, *Dinguyala* martoriata dal fuoco. *Abyayala*, pertanto, rappresenta il territorio salvato e per i Guna l'intero continente americano.

delle risorse umane ed economiche da parte di chi conquistò senza sforzarsi di comprendere le tradizioni ed i valori delle popolazioni aborigene. Il nuovo continente fu principalmente considerato una terra di conquista, dando così inizio a una condizione di sopraffazione, isolamento ed emarginazione dei nativi, causando una inevitabile frammentazione del tessuto sociale.

La storia, quasi sempre scritta dai vincenti, è popolata da generali, nobili, vescovi e nelle versioni ufficiali si trascura quasi sempre il ruolo dei popoli indigeni, ed ancor di più delle donne che per quattro secoli continuarono una resistenza silenziosa, spesso con mezzi non violenti, difendendo le loro tradizioni, i loro valori, la loro struttura comunitaria, rivendicando le loro terre, le loro feste, le loro lingue, la loro identità. Una lotta silenziosa che ha permesso loro non solo la sopravvivenza, ma soprattutto di scrivere nuovi capitoli della loro storia.

Agli inizi della colonizzazione si assiste ad un primo scontro tra la corona spagnola ed i cosiddetti *conquistadores* che anelavano ad una maggiore autonomia nell'amministrazione delle nuove terre. Una delle misure adottate dalla Monarchia spagnola è stata la promulgazione delle *Leyes Nuevas*¹⁶, che in parte accoglievano le raccomandazioni del frate Bartolomeo de las Casas, grande difensore degli indigeni contro gli abusi dei colonizzatori, centralizzando nelle mani della Corona il potere politico ed economico delle nuove terre e stabilendo allo stesso tempo meccanismi di protezione degli indigeni.

Ma la resistenza dei coloni o *encomenderos* costrinse Madrid ad una negoziazione, che si tradusse in una non applicazione delle *Leyes Nuevas* e nel riconoscimento ai coloni di alcuni privilegi nella amministrazione delle terre, pur consolidando il centralismo del potere metropolitano. Dal 1530 al 1590 si estende e si rafforza il potere coloniale, con la conseguenza di una totale sottomissione degli indios che perdettero di fatto la proprietà ed il controllo delle loro terre. Si assisteva pertanto all'incontro tra due società, la metropolitana immersa nel passaggio in Europa dall'ordine feudale a quello capitalista, e la indigena, che sperimentava una crisi acuta delle forme di organizzazione ancestrale che precipitarono la sua sconfitta (Ayala Mora, 2008, p.15).

¹⁶ *Las Leyes Nuevas* o *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios* fortemente volute da Bartolomé de las Casas erano una serie di norme promulgate a Barcellona il 20 novembre 1542 che prevedevano la soppressione della encomiendas, ovvero della concessione da parte di re ai conquistatori del tributo o servizio personale che l'indio doveva pagare per la sua evangelizzazione. *Las Leyes Nuevas* oltre a negare la largizione di nuove encomiendas, stabilivano che le medesime dovessero ritornare alla corona alla morte dell'encomendero.

Gli spagnoli per la amministrazione delle nuove terre, si affidarono in un primo momento ai *caciques*¹⁷ locali, che mantennero pertanto la loro autorità sulle loro genti attraverso un “mandato indiretto”. La istituzione basilica di questa epoca fu la *encomienda*, che, come rivela il significato di tale termine, consisteva nell’incarico o *encomienda* che conferiva la Corona a un colono spagnolo-*el encomendero*- per la evangelizzazione del gruppo di indigeni a lui affidato. In realtà di tale evangelizzazione se ne occupavano i *doctrineros*, ecclesiastici pagati a tale scopo dagli *encomenderos*, che a loro volta ricevevano dagli *indios*, come contributo della loro catechizzazione, il lavoro gratuito o il pagamento di un tributo. Come evidenzia Enrique Ayala Mora, si stabilì così un meccanismo di prelievo di eccedenti in forma di lavoro ed imposte, ma soprattutto si creò uno strumento di controllo ideologico delle masse indigene convertite al cattolicesimo dal clero (Ayala Mora, 2008, p.15).

A partire dalla fine del secolo XVI si apre un nuovo periodo della dominazione spagnola con la creazione della *Real Audiencia de Quito*. Si fondarono nuove città, ma in generale si rispettarono gli antichi insediamenti delle popolazioni autoctone, permettendo loro la continuità delle tradizioni e forme di governo. Nel 1681 si elaborò un compendio delle leggi emanate per regolare la vita sociale, politica ed economica dei territori americani, in particolare della *Leyes de Burgos*¹⁸, della già menzionata *Leyes Nuevas* e della *Ordenanza de Alfaro*¹⁹, giungendo da parte del re Carlo II alla promulgazione della *Leyes de los Reinos de las Indias*, la legislazione promulgata dalla monarchia spagnola al fine di riconoscere i doveri ed i diritti dei nuovi popoli delle Indie Occidentali, Isole e Terraferma del Mar Occidentale, con la pretesa di umanizzare le regole di convivenza tra i cosiddetti “descubridores”, le popolazioni autoctone e gli schiavi. Di fatto si sancì una divisione tra la *Republica de blancos*, che raggruppava i coloni, e la *Republica de indios*, dove si mantenne una organizzazione di carattere comunitario, con le loro autorità etniche quali i *caciques*, anche se inglomerati nella burocrazia spagnola e spesso sviliti a meri esattori di imposte.

¹⁷ *Cacique* era il leader di una comunità, proveniente da famiglie autorevoli il cui titolo era ereditario. I suoi poteri variavano da comunità a comunità. In alcuni casi il potere del cacique era limitato da una assemblea comunitaria. La corona spagnola nei secoli XVI e XVII privilegiò una collaborazione con i *caciques* per assicurarsi il controllo sulle comunità indigene. Ma a poco a poco si assistette alla destrutturazione del *cacicazgo* che avrà sempre meno controllo sulla economia delle comunità, limitandosi ad un ruolo di esattore delle imposte a favore della monarchia spagnola. Inoltre, il passaggio di molti membri delle famiglie di cacique allo spazio criollo o mestizo attraverso matrimoni di interesse e la presenza dei cosiddetti caciques stranieri o intrusi ovvero non discendenti da famiglie indigene indebolirà l’esercizio del loro potere tradizionale. La perdita di prestigio ha portato in alcune comunità indigene ad affidare tale incarico a donne provenienti da famiglie di antico lignaggio.

¹⁸ *Las Leyes de Burgos o Reales* del 1512 rappresentano il primo codice del lavoro dell’America ed il primo codice coloniale d’Europa moderna. Obiettivo di tale ordinamento era regolare i rapporti tra conquistatori e popolazioni autoctone. Vengono introdotte a tal fine alcuni provvedimenti come la *encomienda* ed il programma di acculturazione forzata degli indigeni.

¹⁹ *Las Ordenanzas* che portano il nome del giudice Francisco de Alfaro inviato su richiesta del re Filippo II ad ispezionare le regioni della *Audiencia de Charcas* contengono una serie di disposizioni che riguardano il servizio dei popoli autoctoni (sospensione del lavoro schiavo degli indigeni), la loro mobilità nel territorio (non potevano essere trasferiti a più di una lega di distanza dalla loro residenza abituale) e la creazione di villaggi indigeni governati da un sindaco indio.

Il Regno delle Indie in effetti si trasformò in terre dominate dagli spagnoli, nelle quali imperava la discriminazione sociale e l'annichilimento della vita degli indigeni considerati esseri minori di età e pertanto privati dei diritti basilari. Ciò non impediva ai “*descubridores*” di obbligarli a giornate di lavoro massacranti ed in tale contesto *Las Leyes de las Indias*, con una redazione imprecisa non fu capace di proteggerli dalla prepotenza dei nuovi padroni e da un clero spesso corrotto ed oppressore. Del resto la religione ed il clero rappresentarono una organizzazione politica che intervenne in tutti gli aspetti della vita delle popolazioni autoctone facendo sì che il cristianesimo diventasse per quest'ultimi una ideologia dominante che li allontanasse dai propri contesti culturali, ostacolando la loro cosmovisione e tutte le diverse forme di pensiero e credenze, costituendoli in un gruppo omogeneo sulla base dei precetti della chiesa, sotto pena di tortura, umiliazione o morte per chi si ribellasse (Mahecha y Mazuera, 2017, p.40).

I cronisti del tempo evidenziano nelle loro narrazioni come i *descubridores* ed i religiosi, in prevalenza francescani, domenicani, agostiniani ed in seguito gesuiti, che si stabilirono nel nuovo continente avessero una missione ben precisa: convertire al cristianesimo i nativi e gli schiavi africani considerati non solo ignoranti e superstiziosi a causa del loro attaccamento al culto di dei considerati, parafrasando un verso di Dante, falsi e bugiardi, ma soprattutto esseri privi di un'anima. L'obiettivo pertanto era trasformare queste “creature” in “*verdaderos seres humanos*” dotate di anima che acquisivano attraverso la conversione. La Ley XV era, pertanto, chiara nel disporre che “*Que quienes tuvieren indios infieles, los envien cada mañana a la doctrina*” (Mahecha y Mazuera, 2017, p.39).

Come vedremo successivamente, la storia delle missioni nelle nuove terre è la storia di una crisi permanente tra uno Stato che include la Chiesa nella sua politica di espansione, una posizione accolta favorevolmente da molti ecclesiastici, ed una Chiesa che prende coscienza della necessità di libertà, carità e di separazione dei fini politici di espansione dagli obiettivi missionari.

Il primo a mettere in guardia su tale pericolo di strumentalizzazione sarà Bartolomé de Las Casas che proporrà una evangelizzazione pacifica, che rispetti la cultura dei nativi, e si opporrà al sistema dell'*encomienda*. Ma furono i gesuiti, direttamente subordinati al Papa e, pertanto, godendo di una relativa indipendenza dalla Corona, che mostrarono senza equivoci una direzione “esclusivamente missionaria”.

D'altra parte, si era creato un precedente con la concessione del *jus patronatus* da parte del Papa al Portogallo sulle terre conquistate in Africa e sul nuovo continente insieme al dovere di propagazione della fede, permettendo per la prima volta ad una nazione il duplice potere di

colonizzare ed evangelizzare. Si assiste così ad una mescolanza di temporale e soprannaturale, di politico ed ecclesiastico, di economico ed evangelico che porta di fatto ad una teocrazia espansionistica e militare, un equivoco che è stato alla base della “*colono- evangelización*” o della “*misio- colonización*” realizzate dalla Spagna e dal Portogallo (Dussel, 1967, p.40)

Le già menzionate norme giuridiche possono essere così considerate essenzialmente come un diritto legato alla missione evangelizzatrice della Chiesa, una normativa che stabiliva una nuova forma di considerare la realtà focalizzata su una dialettica metafisica che crea atteggiamenti spirituali e valori culturali soggetti all’idea teocentrica del mondo, ben distanti dall’antropocentrismo rinascimentale (Mahecha y Mazuera, 2017, p.40).

Merita risaltare che gli ordini religiosi, presenti fin dal 1550 nel nuovo continente, rafforzarono gradualmente il loro potere temporale con la creazione delle prime province, raggiungendo non solo una rilevante espansione geografica, ma soprattutto esercitando una influenza sociale, anche grazie alla crescita dei conventi, quest’ultima favorita dalla presenza dei religiosi *criollos*, ovvero degli spagnoli nati nelle colonie. E questi conventi si trasformeranno ben presto in veri e propri focolai di indipendenza, mal sopportando il clero ormai *criollos* le ingerenze della monarchia spagnola.

In conclusione, le norme create dal diritto spagnolo per le nuove terre non coincidevano con le reali esigenze di quest’ultime, determinando così il sorgere di una casistica giuridica ovvero applicando e, spesso adattando, la norma generale a casi specifici. Las *Leyes indianas* si caratterizzarono di disposizioni e leggi promulgate per risolvere particolari situazioni, assumendo così un carattere meno teorico, indubbiamente più empirico ma meno sistematico.

El casuismo como técnica para legislar era un sistema ampliamente utilizado desde la Edad Media castellana y tenía en su haber en procurar una solución justa para cada situación concreta. Incluso, después de dictada una disposición, si al confrontar la con la realidad, se detectaban ciertos vicios, podía ser suspendida en su aplicación, suplicando al rey su modificación o derogación, salvo excepciones. Este sistema se adaptaba como anillo al dedo a la regulación de la pluralidad de realidades raciales, culturales, económicas que se presentaban en Indias (Dognac, 1994, p.12).

Altro fattore rilevante nella organizzazione delle nuove terre è che il continente americano si era trasformato per la Spagna nel principale fornitore di metalli preziosi facendo sorgere la esigenza di assicurare l’approvvigionamento di alimenti e tessuti alle principali zone minerarie come Potosí od Oruro. Si generò pertanto una sorta di specializzazione regionale dentro dell’impero coloniale, in cui la *Real Audiencia* di Quito emerse come un importante

fornitore di tessuti e prodotti alimentari. (Ayala Mora, 2008, p.16). La *encomienda* finì per perdere importanza sino ad essere definitivamente soppressa e sostituita dalla *mita*, una istituzione di origine incaica²⁰, riproposta e trasformata dai colonizzatori, che consisteva principalmente in un sistema di lavoro obbligatorio. In tale sistema una percentuale della popolazione maschile, di età per lo più compresa entro i 15 ed i 50 anni era costretta ad offrire per un determinato periodo il suo lavoro in cambio di un salario nettamente inferiore a quello del libero mercato.

A ciò, si aggiunge che per la cultura comunitaria il rapporto salariale che si instaurava tra il colonizzatore e il suo dipendente veniva percepito dalle popolazioni indigene come coercitivo e quest'ultime si sentivano costrette a lavorare per gli spagnoli senza poter esercitare una libera scelta.

Quando gli spagnoli adottarono nel 1570 il sistema della *mita* si stabilì che un settimo della popolazione tributaria avesse l'obbligo di offrire il suo lavoro, ma già nel 1620 nell'attuale Ecuador questa percentuale giunse ad un quinto, ovvero ogni 5 anni un adulto maschio doveva lasciare la sua comunità per prestare un servizio in *haciendas* o in *obrejes* (fabbriche tessili) a cambio di un salario del valore compreso fra i 14 ed i 18 pesos annuali. (L.Stark in Antropología en el Ecuador: perspectivas desde las culturas indígenas).

Il basso salario che ricevevano i cosiddetti *mitayos*, spingeva molti di loro a chiedere ai datori di lavoro un prestito che regolarmente non erano in grado di restituire alla conclusione della *mita*. Ciò li costringeva pertanto a restare legati ad un contratto svantaggioso, spesso fino alla fine dei loro giorni lasciando ai loro figli l'eredità dei debiti non estinti.

In particolare, il lavoro nel settore tessile, ovvero negli *obrejes* seguì una dinamica diversa. Alcuni indios, condannati per crimini di differente natura, scontavano la loro pena prestando servizi obbligatori presso gli *obrejes*, sottoposti ad orari massacranti, che spesso superavano le ore previste dalla legislazione dell'epoca, ossia 9 ore per 26 giorni al mese.

Normalmente si concedeva ai *mitayos* di assentarsi per tre settimane ad ottobre, due settimane a febbraio ed una settimana al termine della prestazione del servizio obbligatorio al fine di poter partecipare al raccolto nelle loro terre. Ma non sempre tali concessioni erano rispettate e spesso l'orario di lavoro si svolgeva dall'alba al tramonto. A ciò si aggiunge la denutrizione originata dai

²⁰La parola *Kichwa mita* significa turno e all'epoca del *Tabuaintinsayo* era utilizzato come una forma tributo che era pagato dai sudditi dell'Inca in forma di lavoro manuale per un periodo determinato. Principalmente era utilizzato per la costruzione di edifici di utilità pubblica come i tempi, acquedotti o ponti, anche se esistevano mitas riguardanti la guerra, il trasporto o la musica. Si ricorreva alla mita anche per scopi sociali ovvero aiutare persone anziane o inferme non in grado di sostentarsi da sole.

padroni che, tenuti ad assicurare i pasti principali ai propri operai o contadini, davano loro pelle di vacca tostata, frattaglie o code di toro crude e, come riferisce Phelan, nel suo *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century* (Madison, 1967, p.72), non era raro che gli indios fossero costretti a ricorrere alla loro urina per mitigare la sete.

Le attività produttive e commerciali furono abbastanza importanti tanto che nel 1681 esistevano ben duecento *obrajes* che occupavano quasi trentamila lavoratori, intanto che nel porto di Guayaquil il traffico marittimo si faceva sempre più intenso con la costruzione di barche di elevato tonnellaggio (Ayala Mora, 2008,p.19).

Nel settore agricolo si introdusse il sistema del *huasipungo* ovvero delle terre in affitto. In compenso al lavoro prestato nelle *hacienda* gli indios ricevevano il diritto di coltivare per la propria sussistenza una parcella di terra, di una estensione che poteva variare dai 2 ai 5 ettari o molto meno, concessa loro dallo stesso *hacendado*, oltre ad un accesso ristretto ai boschi, pascoli e sorgenti della *hacienda*. I cosiddetti *huasipungueros* dedicavano cinque o sei giorni alla settimana lavorando per l'*hacendado*, mentre i loro figli maggiori lavoravano come *peones* o assistenti del padre, ovvero non vivendo nella *hacienda* e ricevendo un pagamento giornaliero. (Farga Hernández 1981).

Dato che gli uomini erano principalmente impegnati nelle haciendas, un ruolo importante venne svolto dalle donne che si occuparono del *huasipungo* e degli animali. A questo punto è bene aprire una breve parentesi sul ruolo della donna nelle comunità andine dell'Ecuador, dove all'epoca il lavoro tra i due sessi era per lo più diviso equitativamente. Uomini e donne compartivano la responsabilità sugli animali, i lavori dei campi, dove la donna seminava le terre arate dall'uomo ed insieme effettuavano il raccolto. Pare che anche nella preparazione degli alimenti il sesso maschile non si esimesse dal collaborare in cucina. Un aspetto singolare rispetto ad altre comunità contadine dell'America Latina e di altre regioni ecuadoriane e che in parte spiegherebbe il *liderazgo* (leadership) esercitato dalle donne andine dell'Ecuador nel corso degli anni nei vari movimenti e lotte di rivendicazione indigene.²¹

Nelle *haciendas* l'indio apprese nuove tecniche agricole, la coltivazione di nuove piante, nonché l'allevamento di animali provenienti dal continente europeo, come i bovini e gli equini. Il *Kechwa* o *quechua*, lingua diffusa dagli inca, si trasformò ben presto nell'idioma comune delle popolazioni autoctone, anche per influenza del clero che lo utilizzava nelle missioni di evangelizzazione.

²¹ Basti pensare al *liderazgo* esercitato il secolo scorso da Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, che con la loro lotta hanno ottenuto migliori condizioni di lavoro e la prima scuola bilingue per la loro comunità.

Alla base della struttura sociale coloniale stavano pertanto le popolazioni indigene, intente a mantenere le terre e le loro tradizioni, adottando e utilizzando a tal fine la stessa religione dei conquistatori che avrebbe dovuto assoggettarli (Ayala Mora, 2008, p.16).

E' doveroso evidenziare che già a partire dagli inizi della colonia sorge a fianco della Chiesa ufficiale, da sempre alleata della Corona spagnola e dei conquistatori, una Chiesa non ufficiale con tradizioni diverse e spesso divergenti da quelle della religione dominante. Il sincretismo, che per secoli fu un fenomeno presente nella penisola Iberica grazie alla convivenza secolare tra cristiani, ebrei e musulmani, perseguitato e in parte annientato dalla Inquisizione, si trasformò prontamente in una forma di resilienza da parte delle credenze e tradizioni indigene.

Il cattolicesimo iberico, concentrato nei riti e nelle cerimonie, aveva in pratica favorito il trasferimento del significato degli oggetti e simboli delle *huacas*, ovvero gli idoli delle popolazioni autoctone, ai santi cattolici. Sotto l'apparenza di devozione cattolica, i fedeli potevano manipolare e ridifinire liberamente il significato che desideravano attribuire al santo d'accordo alle proprie nozioni religiose senza prestare molta attenzione alla Bibbia. (Rohr, 1997, p.62). Ma in realtà il sincretismo è il risultato di una creazione indipendente di simboli e della realizzazione di esperienze indigene collettive “ *en muchos lugares cubiertas por un mero barniz cristiano, pero con la suficiente fortaleza como para proteger su propio campo de acción, de la intervención de los dominadores, durante siglos de opresión* “ (Rohr, 1997, p 62). Anche quando il sincretismo è la conseguenza dell'adozione forzata di dogmi cattolici, ha permesso la creazione di simboli “sensitivi” e così la limitata possibilità di articolare progetti di vita indigena collettiva.

Ma l'epoca coloniale vide il sorgere dall'unione dei conquistatori con le donne indigene un nuovo gruppo etnico e sociale: il *mestizaje*. I *mestizos* pur ottenendo il riconoscimento di certi “privilegi” riservati ai *blancos*, restarono pur sempre in una situazione subalterna nella società, dedicandosi in particolare al commercio, e all'artigianato e cercando a poco a poco di affermare una propria identità anche attraverso l'arte, come nel caso del grande artista Miguel de Santiago.

E' indubbio che le differenze socioeconomiche ed etniche portarono ad una stratificazione sociale che sublimava la disuguaglianza, dove ai differenti gruppi si assegnavano doveri e diritti diversi d'accordo al posto occupato nella struttura sociale e al controllo esercitato sulla proprietà. E se i *blancos* potevano essere esenti dal lavoro manuale, dedicandosi di forma esclusiva alla direzione politica e religiosa, agli *indios*, ed in seguito ai discendenti degli schiavi africani introdotti nella costa o nelle valli temperate della Sierra, era assegnato unicamente il lavoro manuale. Ed è in questa società che si legittimò la discriminazione della donna che a tutti gli strati sociali doveva sopportare

l'onere del lavoro casalingo, al quale si aggregava per le donne indigene il lavoro nei campi o al servizio dei *blancos*.

Como fa ben notare lo storico Loris Zanatta, si creò in America Latina un ordine corporativo dai tratti spaziali e umani abbastanza peculiari. Si trattava di una società dove “i diritti e i doveri di ogni individuo non erano uguali a quelli d’ogni altro, ma solevano dipendere dai diritti e doveri del corpo sociale cui apparteneva” (Zanatta, 2017, p.2). Una società definita sempre da Zanatta organica, caratterizzata da individui subordinati al corpo sociale cui appartenevano e all’organismo sociale nel suo complesso. Una società gerarchica nella quale “ non tutte le membra avevano la medesima rilevanza e ciascuno era deputato ad occupare il ruolo che Dio e la natura gli avevano assegnato” (Zanatta, 2017, p.2)

Nell’epoca coloniale è stato importante e decisivo il ruolo esercitato dallo Stato, non solo come difensore dell’ordine e garante delle attività economico-sociali, ma come regolatore delle condizioni di riproduzione dell’insieme della società, dato che partecipava attivamente nel funzionamento della *mita* e nella distribuzione del lavoro (Ayala Mora, 2008, p.17).

La Chiesa americana, sotto il patronato della Corona spagnola per concessione del Papa, svolse un ruolo fondamentale che andò ben al di là dell’educazione ed evangelizzazione delle popolazioni autoctone. Infatti l’imposizione di una cosmovisione cristiana come orizzonte ideologico, in effetti rappresentò la ratificazione del “*derecho de conquista*”, giustificando e consolidando lo sfruttamento imperante delle popolazioni indigene (Ayala Mora, 2008, p. 18).

Non si può però sorvolare sul fondamentale ruolo svolto dalla Chiesa nel campo culturale. Le manifestazioni artistiche si realizzarono sotto l’egidia dei conventi sempre interessati alla produzione di dipinti e sculture sacre aventi come obiettivo principale non il valore artistico dell’opera, bensì quello puramente propagandistico. In un primo momento gli artigiani indigeni e meticci, eredi di una antica e fertile tradizione nella lavorazione dei metalli e nella ceramica, sotto la guida dei missionari spagnoli e fiamminghi, si limitarono a riprodurre con abile raffinatezza opere provenienti dal tardo rinascimento e dal barocco europei, per poi gradualmente introdurre elementi della propria cultura, dando origine ad uno delle più importanti espressioni artistiche dell’America Latina: la *Escuela Quiteña*.²²

²² La *Escuela Quiteña de la Real Audiencia de Quito* sorta nel 1546 da un processo di transculturazione, ovvero dall’incontro con il mondo magico precolombino e quello razionale dell’uomo del Rinascimento spagnolo, si estende fino al secolo XVII e inizi del secolo XIX. Si assiste così alla nascita di autentici geni ed artisti quali Miguel de Santiago, Bernardo de Legarda, Caspicara, Nicolas de Goribar, Samariago. Fu una scuola tra le più importanti della America Latina che

Una società piena di contrasti a causa delle disuguaglianze profonde ed istituzionalizzate su cui si fondava, origine di una ostilità latente che spesso sfociava in rivolte contro le istituzioni o i datori di lavoro. Una società ambivalente perchè la sua natura organica permetteva agli indigeni di mantenere una forma di autogoverno, naturalmente una volta adempiti i loro obblighi con il pagamento delle tasse o con pesanti tributi in lavoro (Zanatta, 2017, p.3).

Nell'ultimo decennio del secolo XVI era entrato in vigore il cosiddetto “*pacto colonial*” che caratterizzò il secondo periodo della colonizzazione, un periodo in cui nel complesso prevalse una stabilità economica e sociale, accompagnata dall'approfondirsi delle diversità etniche.²³ Il potere si accentrò nelle mani della Monarchia, che rafforzò la autorità dei militari, in particolare del regio esercito, e quella del clero secolare a lei soggetto. La Spagna aveva la necessità di modernizzarsi per affrontare la sfida degli aggressivi Stati-nazione quali Francia, Inghilterra ed Olanda protagonista di crescenti scorribande militari e commerciali nell'America Latina. Le riforme borboniche in realtà accentuarono il divario tra la madrepatria incaricata di produrre manifatture e le colonie relegate al ruolo di fornire le materia prime (Zanatta, 2017, p.2). Le gerarchie imposte dalla Monarchia diffusero nelle colonie la percezione che i rapporti con la madrepatria fossero radicalmente ribaltati a scapito della loro autonomía e dei loro poteri sia politici che economici.

Nella prima metà del XVIII secolo ovvero a quello che si considera il terzo ed ultimo periodo della colonizzazione, si assiste ad una rapida contrazione della economia causata soprattutto dal graduale esaurimento delle miniere che avevano rappresentato finora la principale risorsa economica del impero. Tale depressione ebbe una ripercussione nelle regioni fornitrici di prodotti, come la *Real Audiencia de Quito*, dove l'industria tessile, colpita anche dallo sviluppo della industrializzazione del settore e la conseguente concorrenza delle manifatture inglesi e francesi, perse i suoi mercati tradizionali.

ha prodotto innumerevoli opere alcune delle quali furono esportate in Europa . Nonostante queste opere fossero state create per una contemplazione devota e non estetica, ciò non impedì agli artisti di apportare dettagli che attraverso il sincretismo tra la religione Cattolica e la cultura *precolombina* lasciano intravedere lo spirito della nuova razza che si sta definendo nel nuovo continente.

²³ Il *pacto colonial* secondo Bonilla si fonda su premesse quali: “1. Una doctrina política que reconociendo el poder del soberano, admitía sin embargo la existencia de límites al mismo. 2. Un estilo de gobierno fundado en la división (las Repúblicas de indios y de españoles, pero también la separación corporativa de españoles y criollos) y en la confusión burocrática que garantizara el arbitraje final al Monarca. 3. La cooptación, primero, la complicidad, después, y finalmente, la fusión de los intereses de la burocracia colonial con aquellos de los grupos económicos locales. 4. La existencia de una moral en la dominación colonial, moral cuyo anclaje histórico muchas veces se remontó al legado pre-hispánico, pero que el nuevo orden colonial supo rescatarlo y potenciarlo para el mantenimiento y reproducción de ese orden. El mejor ejemplo, ciertamente, es la ecuación entre tierra y tributo para el caso de las vastas mayorías campesinas. 5. La existencia de mecanismos que permitieron absorber las tensiones de ese sistema y garantizar que los dominados alcanzaran la satisfacción de sus agravios en el marco de ese mismo sistema colonial. (Bonilla, 1990, p.5)

Al contrario la produzione agricola non presentò una flessione e ciò determinò il rafforzamento e consolidamento del latifondo come principale attività economica, a scapito delle comunità indigene che furono obbligate a svendere le loro terre, quando non si giungeva ad una vera e propria espropriazione. Le *haciendas* aumentarono in modo consistente i terreni di loro proprietà e reclutarono un numero sempre maggiore di lavoratori, in gran parte indigeni costretti dalle tasse e dai debiti a lavorare un tempo superiore da quello stabilito dalla *mita*. La necessità di contare con significative somme di denaro costringeva gli indios, come già segnalato, a chiedere ai propri datori di lavoro anticipi sui loro salari, restando quasi sempre insolventi e costretti, attraverso un nuovo tipo di rapporto di lavoro, conosciuto con il termine *concertaje*, a restare vincolati dal debito contratto al latifondo.

Nel 1766 la espulsione della Compagnia di Gesù, ormai divenuta potentissima a livello político ed economico, portò alla confisca e vendita delle sue ingenti proprietà che andarono ad ingrandire i latifondi dei *criollos*, rafforzando così il loro ruolo nella economia locale.²⁴

Nella metà del secolo XVIII il latifondo si era ormai consolidato nella regione serrana della *Real Audiencia de Quito*, mentre *los obrajes* che erano riusciti a sopravvivere alla crisi si integrarono alla struttura delle haciendas, rivolgendosi principalmente ad un mercato interno (Ayala Mora, 2008, p.19). Sulla costa si assiste invece ad un ragguardevole incremento della produzione ed esportazione del cacao, con un conseguente aumento della popolazione che in breve superò quella della sierra.

A questa significativa espansione del potere economico dei *criollos* non corrispose un loro accesso al poter político ed amministrativo fermamente in mano a funzionari proveniente dalla madrepatria. Ciò fu all'origine delle agitazioni intellettuali e culturali nella *Real Audiencia de Quito*, un vero e proprio movimento di rivendicazione dell'americano e del quiteño, espressione di una incipiente coscienza della elite creola. Il "patto coloniale", che escludeva il commercio con stati terzi, sempre più indifendibile, una Spagna ormai debole di fronte ad una Inghilterra centro della

²⁴ I gesuiti vennero espulsi dall'Ecuador in due differenti epoche: nel 1767 per volontà del re Carlos III e nel 1852 dal presidente José Maria Urbina. Per la prima espulsione confluirono motivi politici ed economici. Prima fra tutti il regalismo, ovvero l'insieme di dottrine che sostenevano il diritto di un monarca di esercitare autorità giuridica e teologica sul clero locale. La Compagnia di Gesù era indipendente, essendo una comunità religiosa la cui amministrazione e obbedienza non era sottoposta al vescovo ma direttamente al suo Generale e al Papa. Indubbiamente la espulsione dei gesuiti significò impossessarsi degli ingenti beni della Compagnia presenti nel territorio. "*Los Jesuitas poseían importantes haciendas así como también otros bienes muebles e inmuebles, que los aprovechaban para la educación, los fondos estaban muy bien administrados.no dilapidaban sus rentas en vicios, sino que les daban útiles inversiones. ...con ellas hacían frente a los cuantiosos gastos que se impedían en las Misiones; con ellas enjugaban las lágrimas de multitud de familias indigentes...con ellas sostenían colegios y todos los ramos de la enseñanza, y aliviaban la mendicidad*" (Jurado de Guerra, 2001, p.1567), *La Real Audiencia de Quito*, all'epoca della prima espulsione, contava con 263 membri della Compagnia distribuiti a Quito, Cuenca, Riobamba, Latacunga, Ambato, Ibarra e Napo. Le aziende agricole amministrate dai gesuiti risultavano produttive, senza ricorrere ad uno sfruttamento spregiudicato degli indigeni.

rivoluzione industriale, la rivoluzione americana e la propagazione delle idee illuministiche crearono forti tensioni in America. Il rovesciamento infine della dinastia borbonica ad opera di Napoleone, con il conseguente vuoto di potere creatosi nell'amministrazione coloniale, spinsero la borghesia creola, possidente e fondiaria, a sollevarsi creando giunte provvisorie, il cui obiettivo, tuttavia, non era la piena indipendenza. Solo con esponenti quali Francisco de Miranda, Simon de Bolivar e Josè de San Martin il movimento acquisì maggiore consapevolezza, portando nel 1811 alla proclamazione della libertà del territorio venezuelano ed alla nascita nel 1816 degli Stati Uniti del Rio de la Plata, nel 1818 del Cile, nel 1819 della Grande Colombia, successivamente (1830) frazionata nelle repubbliche di Ecuador, Colombia e negli Stati Uniti di Nuova Granata, nel 1821 del Perù e nel 1825 della Bolivia.

Si apre così un nuovo capitolo della storia di questo continente e dell'Ecuador dove le popolazioni autoctone non sempre presero parte attiva alle lotte di indipendenza, diffidenti sulla *leadership* dei *criollos* che ai loro occhi personificavano la oppressione che li attanagliava da secoli.

1.3. La Riforma Agraria ed il cammino alla ricerca di un riscatto sociale e culturale dei popoli indigeni.

Nonostante la monarchia spagnola avesse introdotto la proprietà privata, l'agricoltura indigena continuò ad essere praticata d'accordo al sistema comunitario e la proprietà usata come spazio comune, ribadendo così le tradizioni ancestrali in netto contrasto con le istituzioni europee.

In effetti dopo trecento anni di dominazione coloniale, nella repubblica indipendente dell'Ecuador, costituitasi, come già detto, nel 1830, i latifondisti si assicurano che non venissero promulgate norme tali da compromettere i loro interessi economici. La legislazione della nascente repubblica, ormai indipendente dal dominio europeo, corroborò pertanto la usurpazione delle terre comunali e fiscali perpetrata principalmente ai danni delle comunità indigene della sierra. (Zapata, Ruiz, Brassel, 2008, p.17). Gli indios occuparono il posto assegnato loro dalle classi dominanti che, d'accordo ad un chiaro darwinismo sociale, era alla base di una piramide ai cui vertici si trovavano le classi destinate a governare, solitamente costituite dai grandi proprietari terrieri. La raggiunta libertà non li salvaguardò così da una emarginazione sociale dovuta alla loro inferiorità economica e ad una palese discriminazione politica e razziale.

Del resto, il sistema di latifondo, grazie a sistemi coloniali quali la *encomienda* e il *concertaje*, permise la concentrazione delle risorse territoriali in poche mani, trasformandosi così nell'espressione di un sistema istituzionale che produceva un'enorme disuguaglianza economica e sociale, oltre a favorire la devastazione delle risorse naturali a causa dei metodi di coltivazione caratterizzati dall'assenza di pratiche di conservazione e fertilizzazione dei suoli (Jordan, 2003, p.286).

Riguardo alle condizioni di marginalità a cui erano ancora sottoposte le popolazioni indigene, si può riscontrare come buona parte della classe dominante dell'epoca, attraverso svariati meccanismi di discriminazione, classificassero le popolazioni autoctone come esseri non umani.

A testimonianza di ciò citiamo l'esempio di un annuncio apparso sul quotidiano *La Nación* del 1878, apparso con il titolo "*Hoy reparto de indios*" (oggi distribuzione di indiani):

"El Ministerio de Guerra informa a la ciudadanía que los días 5 y 6 del mes en curso se entregan indios para utilización en estancias ganaderas.

Las indias aún salvajes pueden ser útiles en tareas domésticas en las residencias de las familias porteñas. Es necesario destacar que la comportación de las indias dista de ser civilizadas por lo que es menester la adaptación de los infelices.

También hay a disposición de los señores comerciantes y firmas de esta plaza, indios menores de edad. Los infelices aun careciendo complemente de las gracias de la civilización, pueden utilizarse con sumo provecho para mandados diversos. Los mismos no pueden ser enviados al exterior.

El reparto de los salvajes se realizará gratuitamente en el Hotel de Inmigrantes, los días 5 y 6 de octubre de 8 de la mañana a 6 de la tarde (Rubén Patagonia)".



Fonte: Rubén Patagonia. Recorte del Diario La Nación. Octubre de 1878-Primera plana

Questo annuncio rappresenta un chiaro esempio di come a quel tempo venissero considerati gli *indios* ovvero "barbari", "infelici", "selvaggi", semplicemente merci. Si può inoltre evincere da tale

documento come il soggetto dominante riproducesse una serie di aggettivi e sostantivi per fabbricare quell'“altro” indigeno, screditandolo e considerandolo come un'alterità incapace di ascendere allo stadio di civiltà. Le popolazioni indigene, pertanto, continuavano ad essere vittime di soprusi e discriminazioni come all'epoca della colonia.

Il nascente Ecuador si presentava diviso in regioni- litorale, sierra ed oriente-con differenti proposte sociali, economiche e ideologiche. La regione costiera, ad esempio, oltre ad una predominante vocazione agricola con le sue piantagioni di cacao e di canna da zucchero, avviava ben presto un moderato processo industriale, a differenza della sierra più segnata a livello socioeconomico e politico dagli interessi del latifondo.

Solo nel 1908 la *Ley de Beneficencia*, emanata dal governo liberale di Eloy Alfaro, anche conosciuta come la *Ley de Manos Muertas*, riferendosi ai beni e alle terre che appartenevano a Dio, tentò intervenire nella struttura agraria del paese, anche se limitò la sua azione di riforma ai latifondi di proprietà degli ordini religiosi.²⁵

Nel 1937, durante il breve governo progressista del Generale Enriquez Gallo, si promulgò la *Ley de Organizacion y Regimen de Comunas* che, con l'intenzione di stabilire una forma di controllo sulle popolazioni rurali disperse, aveva implicitamente ratificato un riconoscimento del modello sociale della *comuna* o *comunidad*. Quest'ultima non era altro che una ampliamento della società familiare ovvero una vera e propria corrispondenza con l'*ayllu* andino. Tutte le popolazioni indigene non soggette allo sfruttamento e dominazione delle *haciendas* venivano di fatto considerate e denominate comunità libere (Sanchez Parga, 2010, p.21).

Ma anche gli indigeni soggetti al già menzionato *huasipungo* conseguirono conservare fra loro un modello comunale di socialità e socializzazione dove le relazioni familiari, i vincoli di interscambio, la *minga* ovvero il lavoro collettivo, la identità culturale sono stati determinanti per riprodurre un nucleo associativo che dopo la Riforma Agraria riceverà, nella maggior parte dei casi, un riconoscimento legale (Sanchez Parga, 2010, p. 22).

²⁵ *Ley de Manos Muertas* (1908) stabiliva che le terre cosiddette oziose ovvero non coltivate o utilizzate appartenenti alla Chiesa dovessero passare ad istituzioni di beneficenza. L'idea di confiscare i beni della Chiesa era già stata discussa dalle Cortes Constitucionales di Cádiz del 1812, che li avevano considerati beni illegittimi in quanto ottenuti di forma coercitiva (da infermi o moribondi che erano spinti a fare lasciti alla chiesa). Altro antecedente fu la *Ley Lerdo*, il soprannome con il quale si conosce la *Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México*, promulgata il 25 giugno 1856 dal presidente Ignacio Comonfort. La legge decretata da Ely Alfaro creò una frattura con il clero e allo stesso tempo non venne incontro alle aspettative dei contadini ed agli indigeni in quanto le terre non furono distribuite a loro. Il grido “tierra y libertad” rimase incompiuto.

In particolare, questa legge, come le successive riforme agrarie, contribuì a trasformare la terra come referente territoriale di una appartenenza e di una identità, per cui la questione della rivendicazione della terra porta ad una comprensione più articolata delle dimensioni economiche e politiche delle popolazioni indigene, delle sue organizzazioni e del suo movimento (Sanchez Parga, 2010, p.55).

È doveroso, inoltre, aprire una parentesi sulle comunità andine, sulle loro dinamiche, trasformazioni, adattazioni nel tempo. La *Llacta*, una parola quechua-aymara utilizzata in epoca incaica (trasformata in spagnolo in *Llajta*) indicava la *huaca* locale ossia i villaggi o comunità protetti da determinate divinità: le *llactahuacas*. Ed è proprio la *Llacta* ad essere considerata la forma associativa primordiale delle popolazioni indigene andine, rappresentando uno spazio condiviso tra famiglie di differenti gruppi dispersi la cui identità si fondava sui legami di parentela (*ayllus*).²⁶ Ciascuno *ayllu* poteva distribuire famiglie in differenti *llactas*, spesso in spazi ecologici differenziati, così che una *llacta* poteva riunire svariati *ayllus*.

È però nella unità territoriale *llacta* dove si condividono le risorse, la forza del lavoro, mentre negli *ayllus* si realizzano gli scambi dei prodotti procedenti da differenti ecosistemi. Il mondo andino per la sua necessità di adattarsi ad un ecosistema di altitudine riuscì ad armonizzare una forma associativa come la *llacta* divenuta in seguito *comuna*, territorialmente delimitata, con un modello associativo di tipo familiare o clan, *el ayllu*, di carattere reticolare e trans territoriale (Sanchez Parga, 2010, p.39).

La *Ley de Comunas* rafforzerà da un lato l'identità territoriale delle comunità indigene, indebolendo la identità familiare degli *ayllu* e la sua rete di interscambi soprattutto per la scarsità di risorse materiali comuni a disposizione. Ma, come vedremo, questi rapporti fatti di scambi, solidarietà di interdipendenza sopravvivranno alimentati dalla tradizione, dalla cultura.

Non si può trascurare che la questione della terra, che aveva già richiamato l'interesse dei governi latino americani dopo le esperienze messicane durante il cardenismo²⁷ e quelle successive (1952) della Bolivia e del Guatemala, si ridestò con maggior interesse dopo la rivoluzione cubana, con

²⁶ La *Llacta* indica un villaggio o comunità andina che d'accordo alla cosmovisione incaica era protetta da divinità conosciute con il nome di *llactahuacas*. La sua popolazione era composta prevalentemente da mitani o *mitayos*, persone venute a compiere la loro Mita o tributo in opere a beneficio dello Stato (costruzione di strade, ponti, edifici, terrazze di coltivazione, ecc.). Tuttavia, nel *Llacta* non c'era mercato, non c'era industria, non c'era valuta e non c'era proprietà privata. Quindi *Llacta* rappresentava uno stile di vita, di pensare e di fare che il vecchio mondo non poteva capire.

²⁷ Il *cardenismo* ovvero il governo del presidente messicano Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940) del Partito Nacional Revolucionario (PRM), è ricordato per le misure prese a favore del settore *campesinos* e per la nazionalizzazione della industria petroliera. Durante tale governo furono inoltre accolti numerosi esuli spagnoli in fuga dalla guerra civile.

l'aggravarsi delle tensioni nel settore agrario, ma soprattutto per la pressione esercitata dall'amministrazione statunitense interessata a scongiurare il pericolo rivoluzionario nel continente americano (Breton Solo, 2006, p.3).

Non è un caso il proliferare di riforme agrarie che costituiscono una *condicio sine qua non* per ottenere aiuti economici dagli Stati Uniti e dagli Organismi Internazionali (Chonchol, 1996, p.266).

In Ecuador nel 1964 venne promulgata la *Ley de Reforma Agraria y Colonización*, che seppur lontana dalle aspettative delle masse contadine ed indigene, il cui movimento era ormai in ascesa attraverso un travagliato e spesso cruento processo di evoluzione, accoglieva le idee sulle riforme agrarie formulate a livello regionale ed internazionale (Riunione dei Ministri OEA, Punta del Este, 1961, Programma "*Alianza para el Progreso*" promosso dagli Stati Uniti per l'America Latina).

L'obiettivo principale era alleviare la pressione sulla terra in regioni con alta densità demografica mediante l'ampliamento della frontiera agricola (Jordan, 2003, p. 286).

La riforma tra le sue principali azioni prevedeva dare impulso al processo di colonizzazione agraria, creando una serie di meccanismi per concedere terre attraverso la divisione di *haciendas* pubbliche a contadini poveri, a cui venivano assegnate *Unidades de Produccion Agropecuaria* (UPA) individuali o comunitari di grandezza economicamente viabili. Ma allo stesso tempo il tentativo di indebolire il sindacalismo di tale settore, considerato troppo legato ai partiti di sinistra, e la non radicalità del cambiamento, soprattutto in assenza di un movimento indigena nazionale capace di esercitare una pressione sulle autorità, ebbero come risultato stimolare e dinamizzare le manifestazioni di rivendicazione per la terra.

Le prime organizzazioni indigene avranno origine dalla lotta popolare che insorge nelle diverse *haciendas* dislocate nel Cayambe come El Pesillo, Moyurco, San Pablo del Urco, La Chimba. Le precarie condizioni di vita in cui vivevano gli *huasipungeros* e le loro famiglie sotto il sistema della *hacienda* trovavano una risposta nell'organizzazione indigena che sarebbe emersa dagli anni trenta, contando con il supporto organizzativo dei partiti politici socialista e comunista dell'Ecuador. Venivano in quel periodo promosse marce a Quito per esigere direttamente dal governo migliori condizioni di lavoro, manifestazioni che portarono alla creazione delle prime organizzazioni indigene. Il 29 gennaio 1945 sorgerà la *Federación Ecuatoriana de Indios* (FEI) che si prefisse come obiettivi:

a. Realizar la emancipación económica de los indios ecuatorianos; b. Elevar su nivel cultural y moral, conservando lo bueno de sus costumbres e instituciones; c. Contribuir a la realización de la Unidad Nacional; y d. Establecer vínculos con los indios americanos. (F. E.I., *Estatutos de la Federación Ecuatoriana de Indios*, Quito, 1945).

Si assisteva, pertanto, al moltiplicarsi di organizzazioni *campesinas* e di lotte per la terra come la *Federación Nacional de Organizaciones Campesinas* (FENOC) e *Ecuador Runacunpac Riccharimui* (ECUARUNARI), estendendosi in tutto il paese la formula “*tierra para quien la trabaja*” (Zapata, Ruiz, Brassel, 2008, p.18). L’emancipazione degli indigeni e la lotta per una riforma agraria si trasformavano in una lotta ideologico-politica, contro l’ideologia dominante dei bianchi-meticci, senza una distinzione tra organizzazione sociale, spirituale e riproduzione della vita materiale, rafforzando il concetto della presenza dell’uomo non come rottura, ma in costante armonia con la natura, con l’ambiente che lo circonda.

Indubbiamente la *Ley de Reforma Agraria y Colonización* del 1964 concesse un ampio margine di salvaguardia a diversi settori di proprietari terrieri, principalmente alle *haciendas* di elevata produttività, concedendo proroghe fino a tre anni a proprietà incolte o di bassa produttività prima di espropriarle e distribuirle in regime di colonizzazione. Tuttavia, rimane pur sempre il primo sforzo per correggere i difetti della struttura agraria, della distribuzione ed utilizzazione della terra ereditati dal colonialismo.

Agli inizi degli anni 70 la *Comisión Económica para América Latina* (CEPAL) sosteneva che la riforma agraria non deve essere solo considerata come un tema di giustizia sociale, ma come la base per la sostituzione delle importazioni mediante un necessario processo di industrializzazione. Erano vari i fattori che d’accordo alla tesi della CEPAL rendevano necessaria ed impellente una riforma agraria che favorisse la modernizzazione principalmente delle grandi e medie proprietà, trasformando i proprietari terrieri in veri e propri impresari agricoli. Un’agricoltura capace di fornire le materie prime all’industria nazionale, e allo stesso tempo permettesse il flusso di mano d’opera dai campi all’industria. Una riforma che, attraverso il miglioramento delle entrate dei contadini, contribuisse anche all’incremento dei consumi dei prodotti industriali locali.

Si giunge così all'approvazione da parte del governo del presidente *golpista* Guillermo Antonio Rodríguez Lara di una riforma intesa come un processo “*de cambio gradual y ordenado de la estructura agraria en sus aspectos económico, cultural, social y político*” (*Ley de Reforma Agraria 1973, principios basicos*). La *Ley de Reforma Agraria* del 1973 sosteneva i processi di distribuzione delle terre, introducendo inoltre il concetto de “*acaparamiento de tierras*”. L'espropriazione poteva essere evitata solo garantendo uno sfruttamento razionale del suolo superiore al 80% della proprietà ed un livello di produttività conforme ai parametri stabiliti dal *Ministerio de Agricultura y Ganaderia*. A titolo di esempio una proprietà di 200 ettari utilizzabili doveva realizzare una produttività superiore al 15% della media ministeriale, mentre nel caso di un terreno superiore ai 500 ettari la produttività richiesta doveva essere del 20%. La redditività pretesa era pertanto proporzionale all'estensione della proprietà.

Ma la riforma prevedeva la espropriazione anche nei casi dove venisse appurata la esistenza di rapporti di lavoro non retribuiti o per le proprietà soggette ad una elevata pressione demografica. La legge, a differenza della precedente, non stabiliva un limite massimo alle proprietà.

Le due menzionate riforme agrarie portarono ad un ampliamento della superficie agricola del paese che giunse nel 1984 ad una estensione totale pari a 4 milioni di ettari. Ciò se aiutò a diminuire la pressione demografica della sierra, favorì la colonizzazione della costa nordoccidentale e di alcune parti della Amazzonia. In effetti la percentuale di consegne dell'*Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonizacion* (IERAC) d'accordo ai criteri della Riforma agraria non giunse al 30% delle assegnazioni di cui il 71,5% si riferivano ad occupazioni del tropico e sub tropico. Se inoltre valutiamo la grandezza media degli appezzamenti era considerevolmente più significativa nei territori colonizzati dove abitualmente superavano i 30 ettari, rispetto alla redistribuzione delle antiche *haciendas*, dove rare volte si superavano i 15 ettari. Ciò mostra un limite della riforma per quanto riguarda una equa redistribuzione della proprietà e della ricchezza (Breton Solo, 2006, p.62)

L'aggiudicazione delle terre non venne supportata sufficientemente da politiche che favorissero un'assistenza tecnica o un credito atti a facilitare l'ingresso dei produttori al ciclo di accumulazione, ma è indubbio che insieme al consolidamento di una società rurale a struttura mini fondiaria, pur quasi sempre economicamente inviabile, la riforma agraria indebolì i vasti latifondi a favore dei settori medi, ponendo altresì fine al processo secolare di espropriazione delle terre ai contadini da parte dei grandi proprietari terrieri (Jordan, 2003, p. 291).

Così mentre si costituisce e si rafforza un settore agrario di livello medio, incluso un segmento significativo di produttori di tipo familiare, si assiste alla perdita di potere da parte del settore latifondista serrano nella struttura agraria nazionale (Jordan, 2003, p. 292).

Si stabilisce così la struttura della proprietà terriera fino allora caratterizzata da un accumulo e una concentrazione delle terre nelle mani di pochi. Se il 64,4 % della superficie coltivabile era controllata dal 1,2% dei grandi proprietari, il 7,2% di detta superficie venne ridistribuito fra il 73,1% dei piccoli proprietari.

Nelle regioni con maggior densità indigena la assegnazione delle terre fu disuguale: generalmente molto limitata in Imbabura, Pichincha e nel Cotopaxi, dove le grandi e medie proprietà passarono per un processo di modernizzazione prima o a causa della Riforma Agraria, trasformandosi in molti casi in imprese agro industriali, più generosa invece nelle provincie del Tungurahua, Chimborazo, Canar y Loja, dove l'assegnazione delle terre raggiunse il 25% della superficie agricola. In queste ultime regioni le comunità indigene furono in grado di accedere a una proporzione maggiore di terra, che però non sempre risultò per la configurazione geografica o per l'erosione del suolo di alta produttività.

La Riforma Agraria al fine più che promuovere una redistribuzione della terra, favorì la modernizzazione dell'agricoltura, mentre in seguito alla abolizione dei rapporti di lavoro precari e spesso coercitivi si verificava una sempre più crescente retribuzione agricola e rurale degli stessi contadini indigeni (Sanchez Parga, 2010, p.66).

A ciò si deve aggiungere che nella sierra gran parte della terra assegnata alle famiglie indigene corrispondeva alle zone del cosiddetto *paramo* (lande erbose con rada vegetazione arborea), a proprietà comunali e quasi sempre a suoli soggetti ad erosione e tutti quei terreni che per la loro configurazione geografica o bassa qualità non erano rientrati nei piani di modernizzazione intrapresi dalle *haciendas*.

Naturalmente furono mosse critiche alla legge sia da parte degli *hacendados* che stimavano la riforma come un disincentivo ad investire nel settore agricolo, sia da parte dei movimenti *campesinos* che giunsero a promuovere invasioni di terre represses con la forza dai proprietari.

La minaccia di espropriazione da parte dello stato ai proprietari terrieri nella maggior parte dei casi spinse questi ultimi a dare inizio ad un processo di modernizzazione a cui contribuì di forma determinante il notevole incremento delle eccedenze petrolifere che permise l'aumento di ben sei volte del credito al settore agricolo e di ben sette volte a quello industriale (Jordan, 2003, p.291).

La riforma agraria rappresentò inoltre un significativo procedimento politico che come la *Ley de Comunas* contribuì ad integrare i popoli indigeni allo Stato Nazionale (Sanchez Parga, 2010, p.62). In particolare, la riforma agraria del 1973, come sottolinea il Ministro dell'Agricoltura dell'epoca Guillermo Maldonado Lince, deve essere considerata come parte di una politica globale dello Stato intenzionato a riscattare il ruolo del contadino ecuadoriano, favorendo il suo inserimento in una società che lo aveva sempre sfruttato ed emarginato attraverso un intervento di tipo integrato volto a garantire l'educazione, la casa, la salute, le strade, credito e assistenza tecnica.

In effetti le Riforme agrarie del 1964 e del 1973 ottennero risultati determinanti per le popolazioni indigene, a partire dall'abolizione delle relazioni di dipendenza e sottomissione, che liberò gli indigeni dalla dominazione delle *haciendas* e permise loro e le comunità di riappropriarsi delle proprie terre, favorendo altresì la inserzione nel mercato dei prodotti agricoli. Si può affermare che si raggiunse almeno in parte l'obiettivo indicato dal Ministro Maldonado con una maggiore integrazione dei settori indigeni alla società nazionale e ai servizi dello Stato, in particolare alla scolarizzazione ed al sistema di salute (Sanchez Parga, 2010, p.62).

Ma proprio questa integrazione fa sorgere una presa di coscienza sulle differenze culturali e sulle proprie identità etniche all'interno della società nazionale, contribuendo alla organizzazione del movimento indigena, trasformando i differenti gruppi etnici, non più relegati a una dimensione meramente rurale, in nuovi attori sociali, portatori di strategie e rivendicazioni inedite all'interno dello scenario sociopolitico nazionale.

La Riforma agraria e la conseguente lotta per la terra dei settori contadini portò ad un avvicinamento dei gruppi indigeni con altri attori sociali come le organizzazioni sindacali, quali la FENOC (*Federacion Nacional de Organizaciones Campesinas*), i partiti di sinistra, organizzazioni private di cooperazione (ONG) e la stessa Chiesa, promovendosi così una loro presenza attiva nell'orizzonte socioculturale e politico della società ecuadoriana, anche se fino alla metà degli anni ottanta i processi rurali o agrari continuarono a considerare come soggetti i *campesinos* e mai gli *indigenas*.

L'ultima tappa di questo lungo processo di riforma agraria, portato avanti in gran parte da governi militari, sarà il Decreto 2189 del marzo 1979 che rese operativa la *Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario*, il cui principale obiettivo era: “*incrementar la productividad del sector en forma acelerada y continua para satisfacer las necesidades de alimentos de la poblacion ecuatoriana, producir excedentes exportables y abastecer de materias primas a la industria nacional*” (Jordan, 2003, p.298).

Questa legge in effetti sancisce la difesa della proprietà privata nel suo articolo 85, crea incentivi all'agroindustria e favorisce il progressivo ritiro dello Stato dalle strutture fondiarie, frenando di conseguenza la lotta per la redistribuzione delle terre (Navarro, Vallejo, Villaverde, 1996, p.14).

Da questo momento all'intervento statale si sostituiranno le logiche del mercato, ma gli effetti di queste riforme si avvertono ancora oggi e senza dubbio la struttura agraria del paese ha subito delle trasformazioni sostantive anche se i livelli di efficienza produttiva non hanno in generale raggiunto i risultati sperati. Si è accentuata indubbiamente la dicotomia tra la Costa e la Sierra, la prima, forse per la mancanza di un latifondo conservatore, è riuscita a sviluppare una maggiore modernizzazione nel settore agro industriale e a promuovere una significativa esportazione di prodotti quali il cacao, banane, caffè oltre ai prodotti ittici (gamberi, tonno ecc..).

Nonostante la fine del latifondo ed il consolidarsi della piccola e media proprietà, la struttura agraria dell'Ecuador presentava prevalentemente caratteristiche di polarità, dovute soprattutto ai limiti dell'applicazione delle riforme ed all'inefficiente processo di modernizzazione che avevano provocato l'incremento del mini-fondo ed il sorgere di case rurali senza terra.

D'accordo a dati della *Encuesta de Hogares Rurales*, realizzata nel 1990, il 39 % di queste case rurali non possedevano appezzamenti di terreno e un 20,3% erano proprietari di terreni inferiori ad un ettaro (Jordan, 2003, p.301). Ciò provocava la diversificazione del lavoro nella popolazione rurale ed un esodo dalla campagna alla città, ma anche il nascere ed il graduale rafforzamento delle organizzazioni rurali accompagnate da un processo identitario con profondo contenuto etnico.

La situazione dei contadini, degli afroecuatoriani e degli indigeni non poteva cambiare automaticamente a causa delle leggi o per le aspirazioni del movimento popolare e delle avanguardie della sinistra. Pertanto, i problemi, i conflitti continuarono, dimostrando che ormai quelli da sempre trattati come “invisibili” non erano più disposti a farsi addomesticare dalle parole.

Nel periodo 1983-1990 si registrano ben 217 conflitti di cui il 55% nella Costa, dove sono situate le più importanti *haciendas* (principalmente coltivazioni di banane e palme) dell'Ecuador. In molti di questi casi conflittivi, come vedremo, è stato decisivo, in un momento successivo, l'intervento del *Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio* attraverso il suo *Programa de Acceso a la Tierra* (Navarro, Vallejo, Villaverde, 1996, pp.15-16).

Nel frattempo si assisteva alla trasformazione sostanziale dell'*Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización* (IERAC) che, da organismo guida della riforma agraria, assumeva gradualmente un ruolo di difesa dei proprietari, paralizzando la redistribuzione delle terre nelle zone della Costa e Sierra, o sotto pressione dei *campesinos* consegnavano loro le cosiddette terre "baldías"²⁸ (Gavilanes, 1995, p.125).

Pertanto, i processi sull'espropriazioni si incagliavano inevitabilmente nella già citata *Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario*, diventando sempre più lunghi e farraginosi, con una burocrazia che sempre incontrava cavilli a favore dei proprietari. A queste "beghe" processuali si riferisce, come vedremo nei prossimi capitoli, padre Antonio Polo quando indica come uno dei punti forti del caso Salinas l'acquisto delle terre da parte degli indigeni ai proprietari della *hacienda*.

Il deteriorarsi dei rapporti tra le organizzazioni indigene, prima fra tutte la *Confederación de Nacionalidades Indígenas* dell'Ecuador (CONAIE) fondata nel 1984, e le istituzioni pubbliche, aggravato dall'intensificarsi dei conflitti riguardanti la questione terra, nonché la costruzione di infrastrutture atte a migliorare le condizioni di vita e comunicazione delle zone rurali, portarono alla rivolta del 1990.

Il 28 maggio 1990 un centinaio di rappresentanti della *Coordinadora Popular* y la *Coordinadora de Comunidades en Conflicto* occuparono pacificamente la chiesa di Santo Domingo, nel centro storico di Quito, segnalando le difficoltà di carattere legale incontrate dagli indigeni per recuperare le terre dei loro antenati. L'occupazione pacifica di una delle chiese più emblematiche della capitale aveva come obiettivo esigere dal governo una soluzione ai conflitti delle terre e la consegna di terreni e territori alle comunità indigene e contadine. La frase "*Ni una hacienda mas en el 92*" divenne lo slogan

²⁸ La pressione sociale della terra fu alleviata attraverso una politica di assegnazione di titoli di proprietà delle terre colonizzate, in quelle che all'epoca erano terre incolte. Pare che la colonizzazione raggiunse sette volte più terra (cioè 6,36 milioni di ettari) rispetto alla redistribuzione fondiaria nei processi di riforma agraria (che raggiunse il 3,4% della superficie del Paese) (Laforge, 2008, p.208).

chiave della rivolta. La CONAIE che a Pujilí, in una assemblea nazionale realizzata dal 25 al 28 aprile di quello stesso anno, aveva elaborato il “*Mandato por la Defensa de la Vida y los Derechos de las Nacionalidades Indigenas*”, prevedendo una manifestazione dal 4 al 6 giugno, aderì alla proposta di unificare le due iniziative. (Navarro, Vallejo, Villaverde, 1996, pp.23-24).

Nei giorni successivi le comunità indigene bloccarono le principali arterie del paese, boicottarono i mercati dei villaggi e delle città, causando la mancanza di approvvigionamento dei prodotti alimentari basici, occuparono strade, alcune *haciendas* ed in Amazzonia giunsero a minacciare alcuni impianti petroliferi. Eventi che ricordano le recenti manifestazioni indigene dell’ottobre 2019 e del giugno 2022, anche se le motivazioni alla base di quest’ultime sono diverse.

Questo *levantamiento* ha avuto come principale conseguenza destare i timori di una società dominante *blanca - mestiza* che apparentemente si dichiarava contraria alla disuguaglianza etnica, ma che incoscientemente era terrorizzata dal “fantasma” di una rappresaglia de *los indios*, e allo stesso tempo resisteva a qualsiasi concessione o iniziativa innovatrice (Santana,1992, pp. 164 165).

All’ insurrezione parteciparono principalmente le comunità indigene della *Sierra*, e in misura più limitata quelle della Amazzonia. Nonostante si verificassero alcuni atti di violenza dalle due parti (manifestanti e forze dell’ordine), si può considerare la prima rivolta nella storia dell’Ecuador che non terminò in un massacro a discapito dei poveri. (Navarro, Vallejo, Villaverde, 1996, p.25).

I metodi pacifisti adottati dagli indigeni in un primo tempo convinsero il governo a prender tempo nella speranza che, come era usuale in molti scioperi sindacali, la stanchezza prevalesse sulla volontà di rivendicazioni. Ma la perseveranza dei popoli indigeni, sostenuta anche da una cultura che assegnava uno scarso valore al tempo, costrinse ben presto il governo a capitolare e ad aprire, grazie alla mediazione della Chiesa, un dialogo con i dirigenti della CONAIE, durante il quale si discussero 16 punti del *Mandato por la Defensa de la Vida y los Derechos de las Nacionalidades Indigenas*, ma in particolare i casi di conflitto di terre. (Santana, 1992, p.165).

In questo scenario sarà fondamentale l’implementazione del già menzionato Programma del FEPP con la creazione di un *Fondo Rotativo para el Acceso a la Tierra y su Aprovechamiento por parte de las Organizaciones Campesinas*, utilizzando risorse provenienti dall’acquisto del debito estero.

Il programma si basava sull'esperienza pioniera del fondatore del FEPP, Mons. Candido Rada, vescovo di Guaranda che, ancor prima della Riforma agraria, aveva iniziato un programma di distribuzione delle terre di proprietà della diocesi. Il programma era diretto ai contadini poveri della provincia di Bolivar, che non disponevano di terre agricole, se non in piccole dimensioni, ai quali si metteva a disposizione una proprietà a prezzo basso e con facilitazione di pagamento.

All'epoca la Diocesi di Guaranda possedeva due proprietà: Pilcopitic e la *hacienda* Matiavi, quest'ultima con circa 39.000 ettari. Mons. Rada giunse a parcellare le terre della *hacienda* di Pilcopitic tra 118 famiglie, e con la distribuzione delle terre della *hacienda* di Matiavi beneficiava più di 1000 famiglie. Da quel momento Mons. Rada si pose come missione favorire l'accesso alla terra agli indigeni ed ai contadini, sostenendo "Es mi deseo y augurio que los pobres sientan que somos sus hermanos, cuando buscan en la tierra la seguridad para su vida" (Navarro, Vallejo, Villaverde, 1996, p.42). Ed il FEPP, fondato dallo stesso vescovo di Guaranda nel 1970, ispirandosi alla esperienza del suo maestro, ha appoggiato con crediti agevolati varie organizzazioni *campesinas*. Dal 1977 al 1985 il FEPP ha concesso 32 crediti per permettere l'accesso alla terra a 27 organizzazioni di differenti provincie dell'Ecuador. Si è così conseguito beneficiare 1.152 famiglie che hanno ottenuto la proprietà di terreni per una estensione complessiva di 1.442,6 ettari (Navarro, Vallejo, Villaverde, 1996, p.44).

L'acquisto del debito estero da parte della Conferenza Episcopale Ecuatoriana, al quale si aggiunse un co-finanziamento di US\$ 930.000 del FEPP, reso fattibile dall'aiuto di alcune istituzioni solidarie europee, permise la creazione di un fondo rotativo con l'obiettivo di agevolare l'accesso alle terre dei contadini ed indigeni che non avevano mai avuto tale possibilità per mancanza di soldi e dell'appoggio dello Stato. In un comunicato stampa del 14 novembre 1990 la CEE rese pubblico il predetto programma.

Una parte importante, con los recursos equivalentes a la conversion de US\$ 10.000.000 se dirige a la atención de proyectos sociales en favor de las comunidades indígenas. En un 60%, estos recursos se encaminarán a financiar, mediante préstamos subvencionados, el acceso a la propiedad de tierras por parte de las comunidades indígenas que reúnan los requisitos constantes en el proyecto. Se trata de aliviar la conflictividad social de este problema mediante su encauzamiento dentro de la legislación vigente. (...) (Navarro, Vallejo, Villaverde, 1996, p.71).

Il programma indubbiamente risultò vantaggioso non solo per i *campesinos* e gli indigeni, ma anche per i proprietari delle *haciendas*, che hanno avuto l'opportunità di risolvere i conflitti con i contadini e vendere le loro terre, spesso ipotecate dalla banca, o semplicemente disfarsi delle medesime per

investire in settori più interessanti e dinamici. Per lo Stato ha rappresentato una valvola di sfogo per abbassare la pressione esercitata dai *campesinos*, ma soprattutto dal movimento indigena per la distribuzione delle terre (Navarro, Vallejo, Villaverde, 1996, p.72).

Il risultato più tangibile è stato l'accesso alla terra da parte di indigeni, contadini, afroecuatoriani. Fino al 1996 sono state assistite ben 153 organizzazioni con 162 crediti e si sono appoggiati 9 casi di recupero di terre che, di proprietà delle comunità indigene, erano state loro indebitamente espropriate per diversi motivi. Così grazie al programma alcuni popoli indigeni della Amazzonia e afro-ecuatoriani hanno ottenuto il riconoscimento delle loro terre e territori di insediamento tradizionali. (Navarro, Vallejo, Villaverde, 1996, pp.263-267).

Il FEPP tra il 1990 e il 1994 ha contribuito a che un totale di 18.197 famiglie appartenenti a 181 organizzazioni acquistassero in condizioni favorevoli 28.767 ettari ed ottenessero la legalizzazione di proprietà ancestrali pari a 388.076 ettari del loro territorio. (Tonello, 1995, p.13).

Nel frattempo, nel 1994 viene approvata la *Ley de Desarrollo Agrario* che decretava la soppressione dell'IERAC, sostituito dall' *Instituto Nacional de Desarrollo Agrario* (INDA), con poteri più limitati soprattutto per quanto riguarda le funzioni giurisdizionali. Nell'articolo 36 della già menzionata legge, forse il più positivo, si riconosce alle comunità *montubias*, indigene ed afro-ecuatoriane il diritto alle terre ancestrali e la loro legalizzazione gratuita. Da questo momento l'unico cammino percorribile per risolvere eventuali conflitti di terre resta la legalizzazione per le terre in zone di colonizzazione o l'acquisto con interessi agevolati.

Ritornando alle conclusioni delle manifestazioni del 1990 (alla quale seguirà, con meno forza, la protesta del giugno 1994), anche se lo Stato assunse un ruolo prevalentemente amministrativo venendo incontro ad alcune richieste dei manifestanti, il principale risultato raggiunto è senza dubbio stata la perdita della invisibilità degli *indios*, con la incorporazione politica del movimento indigena fino a giungere nel 1998 al riconoscimento costituzionale del popolo indigena e all'ampliamento e tutela dei suoi diritti.

Gli *indios* fino allora erano stati invisibili, considerati durante la colonia come meri soggetti tributari e durante la repubblica mantenuti al margine della società e dello stato, privi a tutti gli effetti del riconoscimento della condizione di cittadini.

La insurrezione del 1990 incorporò politicamente il movimento indigena nello Stato ecuadoriano, permettendogli di introdurre nel dibattito sui sistemi di rappresentanza ed istituzionali della nascente democrazia il concetto di plurinazionalità, che a livello epistemico –politico, si era venuto strutturando già nella decada degli anni ottanta, sia durante il processo di nazionalità dei popoli indigeni amazzonici per la definizione delle terre, sia durante il processo organizzativo degli indigeni della sierra nel lungo conflitto con le *haciendas* dove il riferimento teorico sarà proprio la interculturalità (Davalos, 2002, p. 94). Interculturalità e plurinazionalità, due categorie politiche che nel campo epistemologico rispondono ai concetti di cultura e di territorio.

La categoria della interculturalità ha destato meno preoccupazione nella classe dominante in quanto non direttamente connessa alla rivendicazione della terra e si è ritenuto che potesse essere integrata senza conseguenze rilevanti nei sistemi educativi esistenti. Ma in realtà la interculturalità avrebbe dovuto consentire ai popoli indigeni l'accesso ai codici della cultura dominante e allo stesso tempo ottenere che la società nel suo insieme potesse comprendere e valorizzare altre conoscenze, accettandone la differenza e relativizzando i suoi codici culturali come le sue pretese universalistiche, cosa che non si è verificata. (Davalos, 2002, p.95) Tale categoria è anche servita a promuovere un confronto e riflessione all'interno delle varie popolazioni indigene presenti nell'Ecuador, mostrando le differenze socioculturali, ad esempio, di un *saraguro* rispetto ad un *tsachila* o uno *shuara*, ovvero evidenziando la presenza di differenti nazioni all'interno di un Paese.

La plurinazionalità si confronta apertamente con il concetto di nazionalità ecuadoriana difeso dalla classe dominante e ne evidenzia tutta la fragilità ed inconsistenza, mostrandolo come un discorso puramente strategico diretto a rafforzare gli interessi di una parte del paese, lungi dal cogliere la complessità e la varietà del mondo indigeno. Tale concetto suscitò molti sospetti nei confronti del movimento indigeno ecuadoriano e nel 1990 il documento della *Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza* OPIP, che proponeva il riconoscimento dei popoli ancestrali ad esercitare la sua sovranità territoriale mediante il riconoscimento delle condizioni di autonomia e decentralizzazione del potere locale, sollevò una miriade di accuse su un presunto tentativo di frammentare la unità dello Stato.

Ma i concetti di plurinazionalità ed interculturalità, anche se non hanno raggiunto i risultati sperati, hanno consolidato uno spazio organizzativo e politico importante delle popolazioni indigene, ottenendo una visualizzazione degli *indios* come attori sociali del Paese e aprendo così il cammino

a futuri cambiamenti come il già citato riconoscimento costituzionale del 1998 fino alla costituzione del 2008 (Davalos, 2002, p.96).

Concludendo si può affermare che le riforme agrarie senza l'adozione di misure di accompagnamento sono destinate non solo a non conseguire risultati efficaci per favorire sensibilmente la qualità di vita delle comunità beneficiate, ma possono riportare ad una concentrazione fondiaria. Risulterebbe pertanto indispensabile assicurare una assistenza tecnica ai nuovi proprietari e agevolazioni di credito per l'introduzione di nuove tecnologie o di adeguate infrastrutture. La nuda terra non rappresenta per i contadini un potenziale di produzione senza la capacità degli stessi di acquisire nuove tecnologie ed usare gli *input* in modo efficiente.

Tale principio ha portato negli ultimi decenni alla elaborazione di progetti e di programmi di sviluppo con la diffusione di modelli e conoscenze tecnologiche non sempre rispettose delle differenze socio culturali ed ambientali dei paesi beneficiari, ossia un mero trasferimento di conoscenze dai Paesi ricchi verso i Paesi cosiddetti in via di sviluppo, conosciuto come il *High payoff input model*.²⁹ Paradigmi di sviluppo che, come vedremo nel prossimo paragrafo, hanno ben prestato mostrato i loro limiti.

1.4. Lo sviluppo tra limiti ed insuccessi

Nel libro "Rapporto sui limiti dello sviluppo" (*The Limits to Growth*), pubblicato nel 1972, gli autori Donella Meadows, Dennis Meadows, Jorgen Randers e William W. Behrens III del *Massachusetts Institute of Technology*, attraverso una simulazione al computer World3, ottengono risultati allarmanti che questionano il modello di sviluppo adottato all'epoca.³⁰

Infatti, il rapporto prevede che, rimanendo invariato il tasso di crescita della popolazione, dell'industrializzazione, dell'inquinamento e dello sfruttamento delle risorse ambientali, sia

²⁹ *The new, high payoff inputs*, come identificato da Schultz presenta le seguenti prerogative: (a) la capacità delle istituzioni di ricerca del settore pubblico o private di produrre nuove conoscenze tecniche (b) la capacità del settore industriale di sviluppare, produrre e commercializzare le nuove risorse tecniche e(c) la capacità degli agricoltori di acquisire nuove conoscenze e metterle in pratica. Il modello resta ad un livello teorico considerando gli investimenti nella ricerca come la fonte di nuove tecniche ad alto rendimento, ma non valutando aspetti relativi, ad esempio, alle peculiarità di ciascuna società o specificando i processi attraverso i quali si crea un rapporto tra produzione, prezzi e ricerca.

³⁰ La tecnica del *System Dynamics Group* sviluppata da un gruppo interdisciplinare di scienziati sotto la guida di D.L.Meadows consente la rappresentazione grafico matematica delle relazioni mondiali che consenta a esperti di demografia, economia, ma anche a capi di stato di valutare ed applicare i risultati nei loro rispettivi settori. Obiettivo principale della ricerca MIT è stato lo studio, nel contesto mondiale "dell'interdipendenza e delle interazioni di cinque fattori critici: l'aumento della popolazione, la produzione di alimenti, l'industrializzazione, l'esaurimento delle risorse naturali e l'inquinamento" (Meadows,, Meadows, Randers, Bhrens, 1972 ,p.24).

inevitabile un declino incontrollabile della popolazione e delle capacità industriali, con il rischio di un collasso economico nel XXI secolo.

Secondo gli autori uno stato di equilibrio globale può essere conseguito allorché siano soddisfatte le necessità di ciascun abitante del pianeta e che a ciascuno siano date uguali opportunità per realizzare il proprio potenziale umano.

I successivi aggiornamenti (1992, 2004, 2008), avvalendosi di strumenti di calcolo più avanzati, hanno purtroppo confermato le previsioni del rapporto del 1972, spostando l'accento dall'esaurimento delle risorse alla degradazione ambientale ed allertando che la misurazione dell'uomo sulla terra, il cosiddetto impatto ambientale, supera attualmente del 20% le capacità di carico della Terra.

La crescita economica illimitata, prerogativa della moderna società "occidentalizzata", con l'introduzione della deregolamentazione e la globalizzazione dà spazio a un capitalismo sfrenato, il turbocapitalismo – usando il neologismo coniato dall'economista e politologo romeno Edward Luttwak - dove si assiste ad una inversione delle priorità sociali con i beni pubblici diventati ormai costi da minimizzare, se non un ostacolo da sopprimere. Ma al di là degli enormi e pericolosi squilibri sociali causati da questa globalizzazione economica e dal neoliberalismo, che permette a un gruppo ridotto di disporre di un reddito pari al 40 per cento di quello mondiale, il problema principale è la contraddizione esistente in una crescita infinita in uno spazio finito, in cui le risorse non sono inesauribili.

Come evidenzia l'economista brasiliano Marcus Eduardo de Oliveira "la teoria economica, come insegnata dagli anni Ottanta, ha miseramente fallito, in relazione alla comprensione delle forze determinanti della crisi economica e umana e, soprattutto, la degradazione sociale". (de Oliveira, 2010, p.1). Il sistema capitalista che da oltre duecento anni domina il pianeta può essere considerato responsabile della alienazione del lavoratore risultato di una creatività assoggettata al mero accumulo di beni.

La organización de la producción esta basada en el principio de la fungibilidad física e intelectual del trabajo vivo. Su ampliación o sofisticación contemporáneas redefinen variadas formas de trabajo, pero no alteran la lógica de funcionamiento. Para gran parte de la humanidad, el trabajo se desarrolla de forma poco interesante y estresante, asegurando la inserción subordinada en la esfera social y garantizando el acceso a la sociedad de consumo alienado (Cattani, 2003, p.23).

Alberto Acosta definisce il concetto di sviluppo come un fantasma che fa la sua prima comparsa nel discorso del presidente Harry Truman di fronte al Congresso degli Stati Uniti il 20 gennaio

1949. In tale occasione una buona parte dei paesi del mondo viene classificata come “aree sottosviluppate” e si indica come aspirazione comune e prioritaria “lo sviluppo” con un chiaro riferimento al modello della società nordamericana, erede principale dei valori europei.

De esta manera, después la Segunda Guerra Mundial, cuando arrancaba la Guerra Fría, con el surgimiento de la amenaza del terror nuclear, con el discurso sobre “el desarrollo” se consolidó una vieja estructura de dominación dicotómica: avanzado- atrasado, civilizado-primitivo, pobre-rico, a la que sumaron las visiones de centro-periferia, de desarrollado-subdesarrollado... (Acosta, 2015, p.302).

Lo sviluppo diventa a livello mondiale prioritario e sorgono piani, banche, agenzie specializzate per finanziarlo, nonché attività di comunicazione, corsi, formazione per lo sviluppo. Nel 1952 l'economista e sociologo francese Alfred Sauvy in un articolo sul settimanale *Le Nouvel Observateur*, facendo riferimento al Terzo Stato prima della Rivoluzione francese, conia il termine di Terzo Mondo, un termine geopolitico ed economico utilizzato per indicare quei Paesi poveri che non facevano parte né dell'Occidente capitalistico, definito primo mondo, né dell'Est comunista, il cosiddetto secondo mondo.

En nombre del “desarrollo” los países centrales o desarrollados, es decir nuestros referentes, promovieron diversos operativos de intervención e interferencia en los asuntos internos de los países periféricos o subdesarrollados. Así, registramos recurrentes intervenciones económicas a través del FMI y del Banco Mundial, e inclusive acciones militares para impulsar “el desarrollo” de los países atrasados protegiéndoles de la influencia de alguna de las potencias rivales. Mientras tanto, los países pobres, en un acto de generalizada subordinación y sumisión, aceptaron este estado de cosas siempre que se les considere países en desarrollo o en vías de desarrollo”..... Los caminos hacia el desarrollo no son el problema mayor. La dificultad radica en el concepto. (Acosta, 2015, p.303).

Così questi paesi, seguendo un modello di economia che generava ricchezza a partire dall'accumulazione di capitale e di una società tendente a moltiplicare artificialmente i bisogni per incentivare i consumi, acconsentirono ad adottare politiche ed indicatori al fine di essere “promossi” ed uscire dal sottosviluppo.

Ma i risultati non furono quelli sperati e ben presto si esplorarono nuove vie di sviluppo, quali lo sviluppo economico, lo sviluppo sociale, quello locale, quello rurale, quello sostenibile, lo sviluppo con equità di genere o l'eco sviluppo, ma in realtà lo sviluppo in se non è stato oggetto di una analisi esaustiva che permettesse evidenziare i suoi limiti e le sue conseguenze.

A lo largo de estas últimas décadas, casi todos los países del mundo no desarrollado han intentado alcanzar el desarrollo. ¿Cuántos lo han logrado? Muy pocos, eso si aceptamos que lo que consiguieron es realmente ““el

desarrollo” (...)Los caminos hacia el desarrollo no son el problema mayor. La dificultad radica en el concepto. El desarrollo, en tanto propuesta global y unificadora desconoce de una manera violenta los sueños y luchas de los pueblos subdesarrollados, muchas veces por la acción directa de las naciones consideradas como desarrolladas (...). (Acosta, 2015, p.303).

Indubbiamente in questi decenni si è verificato un aumento significativo di beni e servizi collettivi, ma il loro accesso o usufrutto è stato caratterizzato dalla disuguaglianza. All'inizio del secolo XXI la ricchezza controllata dallo 0,01% della popolazione equivale ai beni posseduti dal 50% degli abitanti a livello mondiale. (Cattani, 2003, p.24). A legittimare tale dato è un concetto di meritocrazia non corretto in quanto si basa su una competizione fra persone con opportunità di crescita profondamente disuguali e di conseguenza risulta semplicistico ed ingiusto giustificare l'accumulazione dei beni in una élite dominante mediante un concetto di selezione naturale tra soggetti più o meno dotati di creatività e determinazione.

Nel frattempo, questa accumulazione sfrenata di beni e la conseguente espansione industriale hanno causato, come già sottolineato, una predazione senza precedenti delle risorse naturali, mettendo in serio pericolo l'aria, l'acqua e la vita stessa del pianeta. Il cambio climatico, le costanti catastrofi che hanno colpito e stanno colpendo molti paesi sono il conto presentato dalla *Pachamama* in questi ultimi decenni.

Tutto ciò porta alla necessità di incontrare nuove alternative e la storia con le sue rivoluzioni politiche, sociali ed economiche ci mostra come la società possa cambiare di forma radicale affermando di tal maniera le potenzialità e la libertà di creare dell'umanità che è pur sempre “superiore al suo destino, negando determinismo trascendente e causalità strutturali” (Cattani, 2003, p.25).

In tale prospettiva sono sorte in questi ultimi anni differenti esperienze economiche con alterni esiti, con differenti connotazioni e denominazioni come economia popolare e solidaria, economia del lavoro, socioeconomia solidaria, nuovo cooperativismo, imprese autogestite, economia di comunione ecc...

I vari modelli di associazionismo sorti in questi ultimi anni si distinguono per l'adozione di strategie sociali capaci di gestire il bene comune, come le elezioni quale principio di accesso e permanenza al potere, controllo dal basso e trasparenza pubblica, ovvero si basano sull'esercizio della cittadinanza instaurando un movimento di interazione degli spazi economico, sociopolitico e culturale in una prospettiva più ampia (Peixoto de Albuquerque, 2003, pp. 37-38).

Adam Smith sosteneva che la vita economica era profondamente legata alla vita sociale e non può essere compresa al di fuori della morale, tradizione e costumi della società in cui si sviluppa, vale a dire non può essere separata dalla cultura.

Questo è un principio che ritroviamo nella costruzione e formazione del capitale sociale che nasce dalla accettazione e valorizzazione da parte delle persone delle etiche e morali della propria comunità, acquisendo virtù civiche come lealtà, onestà ed affidabilità. Un capitale che non si costituisce con le risorse finanziarie degli individui che partecipano al medesimo, ma da processi di interazione sociale che porta ad una cooperazione produttiva all'interno di una comunità.

Una visione lontana da quella del neoliberalismo che considera le relazioni sociali tradizionali come un ostacolo allo sviluppo (Baquero, 2003, p.53). Attualmente la crisi a livello mondiale mostra un sistema che ha accumulato nel suo cammino contraddizioni che non riesce a risolvere con semplici modifiche delle sue regole.

La cooperazione internazionale in questo quadro ha mostrato i suoi limiti, con una cooperazione per lo sviluppo internazionale bilaterale che è stata più determinata da interessi politici e strategici che dagli obiettivi di riduzione alla povertà (Donida, 2003, p.105). I risultati sono tangibili nella situazione di 640 milioni di persone che vivono nei 49 paesi di minor sviluppo (PMD), dove circa il 16% dei bambini nati muoiono prima dei cinque anni di età e dove l'analfabetismo delle donne è pari al 56%, percentuale corrispondente al doppio di altri paesi. a proiezione, fosca, Il rapporto pubblicato da Oxfam per l'anno in corso, presenta una previsione fosca con 860 milioni di persone che vivono con meno di 1 dollaro e 90 centesimi al giorno entro la fine del 2022 (Oxfam, Media Briefing, *"First crisis , Then catastrophe"*, 12 april 2022).

Negli ultimi anni le disuguaglianze sociali si stanno accentuando anche nei paesi sviluppati e la attuale pandemia ha dimostrato la necessità di garantire un minimo livello di *welfare* a ciascun cittadino, includendo beni sia materiali, quali i diritti alla salute, all'alloggio, e sia immateriali quali l'istruzione, la partecipazione alla vita politica, la interculturalità in maniera da permettere una coesione sociale. Sempre secondo l'Oxfam 263 milioni di persone in più potrebbero ritrovarsi in condizione di povertà estrema nel 2022, per l'effetto combinato della crisi Covid, di una ripresa non inclusiva e dell'aumento dei generi alimentari causato dal conflitto in Ucraina. È pertanto necessario promuovere una analisi sul significato stesso di benessere e sul concetto tanto utilizzato di sostenibilità. Lo sviluppo sostenibile indubbiamente è collegato al contesto di riferimento e la stessa parola sviluppo può acquisire diverse connotazioni in base alla cultura, alle credenze etiche e alle tradizioni dei popoli e dei singoli individui.

Indubbiamente è ormai oggetto di aspre critiche il paradigma “convenzionale” basato sulla figura dell'*homo oeconomicus*

inteso come individuo che massimizza il proprio interesse, definito dalla funzione di utilità, perseguendo l'accumulazione di beni materiali e posizionali, da cui consegue l'equiparazione del concetto di sviluppo a quello di crescita economica con il PIL come unico indicatore rilevante. (Longato, 2008, p.63).

A partire dal 1990 il Programma di Sviluppo delle Nazioni Unite ha adottato un diverso approccio in occasione della elaborazione del Rapporto sullo Sviluppo Umano collocando le persone al centro dello sviluppo con la introduzione dell'*Human Development Index* - HDI , un indicatore di sviluppo macroeconomico messo a punto dall'economista pakistano Mahubub ul Haq .

In precedenza, era stato utilizzato, come già menzionato, soltanto il PIL che rappresenta il valore monetario dei beni e dei servizi prodotti nell'arco di un anno su differenti territori nazionali, ovvero misurando una distribuzione media del reddito, falsando così il livello di vita dei cittadini, soprattutto dei meno abbienti.

L'indice di sviluppo umano elaborato da Mahubub ul Haq tiene conto del grado di istruzione misurato da una media ponderata di alfabetizzazione degli adulti (due-terzi) e un tasso di iscrizione alle scuole elementari-medie-superiori (un terzo), della speranza di vita alla nascita e la media del PIL pro capite espresso in “dollari internazionali” ovvero in termini di parità di potere d'acquisto. Ad ognuno di questi tre fattori è assegnato un peso uguale per il calcolo dell'indice HDI.³¹

Non sono mancate e non mancano critiche a questo approccio, che in realtà ripropone una tensione esistente da tempo all'interno delle organizzazioni internazionali tra coloro che danno priorità alla crescita economica, identificandola con lo sviluppo, e coloro che invece danno enfasi agli aspetti ed alle conseguenze del medesimo.

³¹ L'HDI, calcolato come media geometrica dei 3 indici, suddivide i Paesi in 4 quartili: Paesi a sviluppo umano molto alto, Paesi ad alto sviluppo umano, Paesi a medio sviluppo umano, Paesi a basso sviluppo umano. Tra i paesi che si sono alternati al primo posto si trovano Giappone, Norvegia, Australia, Canada, Irlanda, Nuova Zelanda, Finlandia e Svezia. Tale indice ha mostrato ben presto i suoi limiti, non tenendo conto di fattori quali le disuguaglianze socio-economiche, parità di genere, la sicurezza umana e alcuni aspetti ambientali come il consumo energetico e l'emissione di CO₂. Prendendo ad esempio in esame queste ultime tematiche la realtà è sorprendentemente diversa da quella fornita dai differenti Report elaborati sulla base del summenzionato indice. Attraverso un confronto tra i Paesi risultati al primo posto nel Report del HDI 2016 e quelli risultati agli ultimi posti si evince che la Norvegia sia responsabile dal punto di vista energetico per il consumo del 58% di energia rinnovabili, ma non ai livelli dei paesi africani. A ciò si aggiunge che i paesi più sviluppati risultano i maggiori responsabili per l'emissione di gas.

Nel trascorrere degli anni sono emersi i limiti degli indici tradizionali ed i Rapporti sullo Sviluppo Umano hanno dovuto affrontare differenti problemi adottando in alcuni casi nuovi indici come il HPI, indice di povertà umana, introdotto dal Rapporto sullo sviluppo umano del 1997. Questa ultima valuta se gli individui all'interno delle loro società dispongono o meno delle opportunità necessarie per condurre una vita lunga e sana e per godere di un tenore di vita decente, dato che i precedenti rapporti delle Nazioni Unite avevano evidenziato come un alto livello di sviluppo non coincidesse con la diminuzione della povertà.

Nel suo studio *“The parlous state of poverty eradication”*, *Report of the Special Rapporteur on extreme poverty and human rights*, presentato il 7 luglio 2020 al Consiglio delle Nazioni Unite sui diritti umani, in sole 19 pagine Philip Alston smorza i toni trionfalistici di alcuni leader mondiali dimostrando come l'eliminazione della povertà sia oggi un processo a rischio e che cosa andrebbe fatto in uno scenario stravolto dalla pandemia (250 milioni le persone spinte sull'orlo della fame da Covid-19 su scala globale).

The world is at an existential crossroads involving a pandemic, a deep economic recession, devastating climate change, extreme inequality, and a movement challenging the prevalence of racism in many countries. A common thread running through all these challenges and exacerbating their consequences is the dramatic and longstanding neglect of extreme poverty and the systemic downplaying of the problem by many governments, economists, and human rights advocates. (Alston, 2020, p.3).

Alston sostiene che il modello economico e sociale proposto dalle istituzioni internazionali sta mancando i traguardi che le suddette si erano prefissati, soprattutto il primo obiettivo dell'Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile “Porre fine a ogni forma di povertà nel mondo”

Nel già menzionato rapporto si fa presente che ben 700 milioni di persone vivono al di sotto della soglia di povertà fissata dalla Banca Mondiale (1,90 dollari al giorno). Un dato “ripugnante” secondo Alston che sottolinea come, nonostante l'ottimismo di alcuni leader mondiali, economisti e opinionisti” avvezzi all'autocompiacimento”, la realtà è ben altra.

Misure più accurate mostrano solo un lieve calo negli ultimi 30 anni del numero di persone che vivono in povertà estrema. La realtà è che miliardi di persone devono vivere avendo poche opportunità, innumerevoli umiliazioni, scarsità di cibo e morti prevenibili, rimanendo così troppo poveri per godere dei diritti umani fondamentali (Alston,2020, p.1).

Alston rivolge la sua critica proprio all'indice cardine dell'Agenda (*l'International poverty line, IPL*)³², considerato dall'esperto australiano datato ed inadeguato, che “oscura le differenze di genere”, esclude numerosi gruppi sociali e contribuisce a far letteralmente “scompare” la povertà in diverse regioni del Pianeta. In troppi casi, i benefici promessi della crescita non si concretizzano o non sono condivisi, denuncia il rapporto. Tanto è vero che “L'economia globale è raddoppiata dalla fine della Guerra fredda, eppure metà del mondo vive al di sotto dei 5,50 dollari al giorno, soprattutto perché i benefici della crescita sono andati in gran parte ai più ricchi” (Alston, 2020, p.1).

Agli indici di sviluppo, analizzati precedentemente, dovrebbero essere aggiunti altri che sono stati introdotti negli ultimi trent'anni, a cominciare da quello della sostenibilità ambientale (*Ecological Footprint*) a quello di soddisfazione degli abitanti del pianeta, dall'indice di prosperità (*Prosperity Index*) a quello relativo alla trasformazione (*Transformation Index*) o a quello di disparità di genere (*Global Gender Gap*) o di libertà di stampa (*World Press Freedom Index*) o semplicemente l'Indice di libertà (*Worldwide Index of Human Freedom*) e ,più recentemente, l'Indice del pianeta felice (*Happy Planet Index*) basato sul presupposto che vi sia un collegamento tra felicità umana e rispetto dell'ambiente. Tutti però risentono di una visione occidentale neoclassica dato che l'attenzione è prevalentemente incentrata sulla crescita, sul conseguimento di alcuni risultati e “le comparazioni, anche temporali, avvengono sempre spingendo verso l'alto l'*output* complessivo” (Zago, 2014, p. 347). Del resto, nessun indice sul benessere o sullo sviluppo può considerarsi ineccepibile in quanto dipende dalla disponibilità e dalla affidabilità degli indicatori e riflette la visione delle priorità di chi lo propone che a sua volta orienteranno le politiche da attuare.

L'Enciclica *Populorum Progressio* di papa Paolo VI già nel 1967 offre una definizione di sviluppo che si appella ai valori universali dell'uomo:

³² La linea di povertà è solitamente calcolata trovando il costo totale di tutte le risorse essenziali che un adulto umano medio consuma in un anno, come ad esempio l'affitto dell'alloggio. In passato l'IPL comune era di circa 1 dollaro al giorno. Nell'ottobre 2015, la Banca mondiale ha aggiornato il *International Poverty Line (IPL)*, un minimo assoluto, globale, a \$ 1,90 al giorno. Adottando questa misura, la percentuale della popolazione mondiale che vive in povertà assoluta (il termine “povertà assoluta” è talvolta utilizzato anche come sinonimo di povertà estrema, ovvero l'assenza di risorse sufficienti per garantire i beni di prima necessità) è scesa, secondo stime delle Nazioni Unite, da oltre l'80% nel 1800 al 10% entro il 2015, evidenziando che circa 734 milioni di persone si trovano in condizioni di assoluta povertà. La maggior parte degli studiosi concorda sul fatto che l'attuale IPL riflette meglio la realtà odierna, in particolare i nuovi livelli di prezzo nei paesi in via di sviluppo. Ma secondo il parere di Peter Edward della Università di Newcastle, queste cifre sono artificialmente basse e considera già nel 2015 il numero reale pari a USD 7,40 al giorno. Indubbiamente l'utilizzo di un'unica soglia di povertà monetaria è problematico se applicato in tutto il mondo, a causa della difficoltà di confrontare i prezzi tra i paesi. I prezzi degli stessi beni variano notevolmente da paese a paese. Il paniere di beni utilizzato per determinare tali tassi di solito non è rappresentativo dei poveri, la maggior parte della cui spesa è in generi alimentari di base piuttosto che in articoli relativamente lussuosi (lavatrici, viaggi aerei, assistenza sanitaria) spesso inclusi nei cestini PPP ovvero l'indice di parità di potere d'acquisto.

Se il perseguimento dello sviluppo richiede un numero sempre più grande di tecnici, esige ancor di più uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca d'un umanesimo nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso, assumendo i valori superiori d'amore, di amicizia, di preghiera e di contemplazione. In tal modo potrà compiersi in pienezza il vero sviluppo, che è il passaggio, per ciascuno e per tutti, da condizioni meno umane a condizioni più umane (Paolo PP.VI, *Lettera Enciclica Populorum Progressio*, 1967, #20).

E sempre l'Enciclica *Populorum Progressio*, al di là dell'aspetto più attinente alla fede, chiarisce quali siano le condizioni di vita meno umane e quelle più umane, creando le basi di una dottrina sociale a cui si ispireranno, come vedremo, gli artefici del modello di Salinas de Bolivar:

Meno umane: le carenze materiali di coloro che sono privati del minimo vitale, e le carenze morali di coloro che sono mutilati dall'egoismo. Meno umane: le strutture oppressive, sia che provengano dagli abusi del possesso che da quelli del potere, dallo sfruttamento dei lavoratori che dall'ingiustizia delle transazioni. Più umane: l'ascesa dalla miseria verso il possesso del necessario, la vittoria sui flagelli sociali, l'ampliamento delle conoscenze, l'acquisizione della cultura. Più umane, altresì: l'accresciuta considerazione della dignità degli altri, l'orientarsi verso lo spirito di povertà, la cooperazione al bene comune, la volontà di pace(...) (Paolo PP.VI, *Lettera Enciclica Populorum Progressio*, 1967, #21).

La *Oxford poverty and human development initiative* dell'Università di Oxford e Il *Development programme* delle Nazioni unite in uno specifico rapporto analizza lo sviluppo umano in un contesto a più dimensioni, dal titolo "*Charting pathways out of multidimensional poverty: Achieving the SDG*".

L'occasione è fornita dai dieci anni dalla prima definizione dell'indice globale della povertà multidimensionale (Mpi), un indicatore che sintetizza 10 indicatori relativi a tre dimensioni ugualmente ponderate: salute, istruzione e standard di vita. Lo studio ha esaminato la situazione in 107 Paesi in via di sviluppo, cercando di identificare sia i soggetti poveri che le tendenze nella povertà e mostrando "la natura e l'entità delle privazioni sovrapposte per ogni persona" in un'ottica che tenga conto degli Obiettivi di sviluppo sostenibile.

Tra tutti i Paesi presi in esame, circa il 22% della popolazione (pari a 1,3 miliardi di persone) appartiene alla categoria dei poveri multidimensionali: 803 milioni di persone *multidimensionalmente* povere vivono in una famiglia in cui qualcuno è denutrito, circa 476 milioni hanno un bambino che non riceve un'istruzione adeguata, mentre ancora 1,2 miliardi di

persone non hanno accesso a un combustibile pulito per cucinare, 687 milioni mancano di elettricità e 1,03 miliardi vivono in abitazioni fatiscenti.

Tra le fasce più colpite dalla povertà multidimensionale ci sono i bambini e gli adolescenti di età inferiore ai 18 anni, statisticamente più poveri degli adulti, e gli over 60, che attualmente sono anche i più esposti al contagio della pandemia da Coronavirus

Ritornando al rapporto di Alston un altro avvertimento inquietante riguarda l'aumento delle temperature e la potenziale penuria di cibo ed i conflitti che potrebbero accompagnare questo cambiamento climatico, destinati a colpire in particolare le popolazioni più povere del pianeta. Si prevede infatti che le nazioni in via di sviluppo soffriranno almeno il 75% dei costi dei cambiamenti climatici, nonostante il fatto che la metà più povera della popolazione mondiale generi solo il 10% delle emissioni di CO2.

Ma situazioni di alta vulnerabilità, aggravate anche dalla recente pandemia, si riscontrano anche nei paesi appartenenti alla OCSE- Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico:

Despite vast resources, many high-income countries have failed to seriously reduce poverty rates under national measures, which are often in the double digits, and in some cases, poverty has risen alongside increasing homelessness, hunger, and debt. Between 1984 and 2014, poverty rose in countries such as Australia, Ireland, New Zealand, and the United Kingdom. One in seven children in OECD countries live in income poverty, and child poverty rates increased in almost two-thirds of those countries in recent years. While people speak of a “growing middle class” most of that group lives a highly precarious existence, below the \$10-a-day line associated with permanent escape from poverty (Alston, 2020, p.3)

L'attuale pandemia ha indubbiamente evidenziato ed aggravato la disuguaglianza allorché la sanità pubblica nell' affrontare il Covid 19 in molti paesi ha dimostrato i suoi limiti con l'abbandono sistemico di coloro che vivono in povertà.

The pithy advice to “stay home, socially distance, wash hands, and see a doctor in case of fever” highlights the plight of the vast numbers who can do none of these things. They have no home in which to shelter, no food stockpiles, live in crowded and unsanitary conditions, and have no access to clean water or affordable medical care. Far from being the “great leveler,” COVID-19 is a pandemic of poverty, exposing the parlous state of social safety nets for those on lower incomes or in poverty around the world. Poor people are more likely to be exposed to, and least likely to be protected from, the virus. They experience the impact of lockdowns, layoffs, and closures far more dramatically. The majority of ‘essential workers’ are poorly paid, badly protected, and unsupported by emergency assistance. In the understandable rush to re-open economies, they risk becoming sacrificial lambs. (Alston, 2020, p.9).

Sugli effetti preoccupanti della pandemia interviene anche la *Banca Mondiale*, affermando nel rapporto *Africa's Pulse* di Aprile 2020 che la pandemia porterà alla prima recessione economica registrata in 25 anni nell'Africa subsahariana, con una crescita in calo dal -2,1 al -5,1% nel 2020, contro il 2,4% in 20 anni. Secondo il presidente David Malpass, il numero di persone che vivono in condizioni di estrema povertà è già aumentato di oltre 100 milioni.

L'impatto immediato della recessione si potrebbe sentire soprattutto nelle aree urbane e nel settore dell'economia informale, che occupa circa l'80% della popolazione nei paesi a basso reddito. Le perdite di produzione associate alla pandemia di Covid-19 vengono stimate dalla Banca Mondiale tra i 37 e i 79 miliardi di dollari nel 2020, a causa di una combinazione di fattori quali l'interruzione degli scambi commerciali e delle catene del valore, che penalizza gli esportatori di materie prime ed i paesi altamente integrati nelle catene del valore globale; la riduzione dei flussi finanziari esteri (rimesse dei migranti, entrate del turismo, investimenti diretti esteri, aiuti esteri); la fuga di capitali; l'impatto diretto della pandemia sui sistemi sanitari e le interruzioni dovute alle misure di contenimento e alla risposta della popolazione.

Come già evidenziato in questi mesi alla crisi causata dalla pandemia si è aggiunta la drammatica situazione creata dalla invasione della Ucraina. Come segnala la FAO quasi 50 paesi dipendono dalla Federazione Russa e dall'Ucraina per almeno il 30% del fabbisogno di grano importato. Di questi, 26 paesi si riforniscono per oltre il 50% delle loro importazioni di grano da questi due paesi. In tale contesto, questa guerra avrà molteplici implicazioni per i mercati globali e la sicurezza alimentare, rappresentando una sfida per molti paesi, e in particolare per i paesi dipendenti dalle importazioni di cibo a basso reddito e per i gruppi di popolazione vulnerabili (Fao *Council, Hundred and sixty-ninth Session, 8 April 2022*). E sempre la FAO avverte che i prezzi dei beni alimentari a livello mondiale hanno raggiunto a marzo del corrente anno il massimo storico da quando l'indice è stato istituito nel 1990. Ampie fasce della popolazione in Africa orientale, nel Sahel, in Yemen e Siria si trovano già sull'orlo della carestia. A questo si aggiunge, d'accordo al rapporto dell'OXFAM, l'insostenibilità del livello di indebitamento in molti Paesi vulnerabili, che saranno obbligati a tagliare la spesa pubblica per ripagare i creditori e per le importazioni di cibo ed energia. Basti pensare che i paesi più poveri del mondo saranno chiamati a ripagare 43 miliardi di dollari in oneri per il servizio del debito nel 2022. Una cifra che da sola coprirebbe i costi delle loro importazioni alimentari. (Oxfam, *Media Briefing, "First crisis, Then catastrophe", 12 april 2022*).

In questa situazione quali possono essere le misure più adeguate da adottare per raggiungere gli obiettivi dell'Agenda 2030 ed una effettiva riduzione della povertà?

Alston conclude il suo rapporto sostenendo che

La povertà è una scelta politica e la sua eliminazione richiede di ripensare la relazione tra crescita ed eliminazione della povertà, di affrontare la disuguaglianza andando verso la redistribuzione, promuovere la giustizia fiscale, implementare una protezione sociale universale, rendere centrale il ruolo del governo, andare verso una *governance* partecipativa, ed adattare le misure internazionali sulla povertà. (Alston, 2020, p.19)

Il tema della povertà dovrebbe quindi essere affrontato con un approccio multidisciplinare o è necessario ripensare radicalmente il significato di sviluppo?

Il premio Nobel 1998 per l'Economia, il professor Amartya Sen, considera lo sviluppo generatore di libertà, inteso sulla base del *capability approach* (dove *capability* per Sen indica una capacità che la società offre o nega all'individuo) come un ampliamento delle possibilità di scelta delle persone, un processo che permetta loro l'accesso alle risorse materiali ed immateriali necessarie per garantire una vita dignitosa, e allo stesso tempo di godere di opportunità politiche, economiche e sociali che rafforzino e consolidino la loro appartenenza alla comunità. Tale concetto mette così al centro le libertà dell'uomo, contrapponendosi ad altre visioni più ristrette dello sviluppo, come quelle che lo identificano con la crescita del PIL, con l'aumento dei redditi individuali, con il progresso tecnologico o con la industrializzazione. Indubbiamente i summenzionati fattori sono importanti mezzi per espandere le libertà di cui godono i membri di una società, ma non sono gli unici e forse neanche i principali. Infatti, la libertà dipende dagli assetti sociali ed economici, quali il sistema scolastico o quello sanitario, o dai diritti politici e civili.

Il concepire lo sviluppo come espansione delle libertà sostanziali ci porta a focalizzare l'attenzione su quei fini che rendono importante lo sviluppo stesso, e non solo su alcuni mezzi che- *inter alia* – svolgono in questo processo un ruolo di primo piano (Sen,1999, p.18).

Esiste indubbiamente una complementarità fra l'azione dell'individuo e gli assetti della società e la prima deve essere vista come impegno sociale e la libertà come mezzo principale dello sviluppo, uno sviluppo, che d'accordo a tale analisi consiste nell'eliminare le principali fonti di illibertà: la miseria, la tirannia, la deprivazione sociale sistematica, l'intolleranza, l'autoritarismo, l'angustia delle prospettive economiche, la carenza dei servizi pubblici, lo sfruttamento:

Qualche volta la mancanza di libertà sostanziali è direttamente legata alla povertà materiale, che sottrae a molti la libertà di placare la fame, nutrirsi a sufficienza, procurarsi medicine per malattie curabili, vestirsi decentemente, abitare in un alloggio decoroso, avere a disposizione acqua pulita o

godere di assistenza sanitaria. In altri casi l'illibertà è strettamente connessa alla mancanza di servizi pubblici e interventi sociali, per esempio all'assenza di programmi epidemiologici, o di una vera e propria organizzazione sanitaria o scolastica, o di istituzioni capaci di mantenere la pace e l'ordine a livello locale. (Sen,1999, p.18).

A ciò naturalmente si aggiungono la violazione della libertà da parte di regimi autoritari che negano alle persone i diritti civili e politici. Amartya Sen indica due ragioni che rendono imprescindibile la libertà nel processo di sviluppo: “la ragione valutativa” (quando si giudica se esista o non esista il progresso, ci si deve chiedere prima di tutto se vengono promosse le libertà di cui godono gli esseri umani) e la “ragione dell’efficacia” (la conquista dello sviluppo dipende dalla libera azione degli esseri umani). (Sen, 1999, p.20)

Senza dubbio sulle possibilità effettive degli individui operano fattori quali opportunità economiche, libertà politiche, condizioni abilitanti, ma allo stesso tempo sugli assetti istituzionali che rendono possibili queste condizioni agisce l’esercizio delle libertà individuali.

Si tratta pertanto di risaltare le capacità di funzionamento collettivo possedute da una determinata comunità, “le quali hanno un valore strumentale perché sono i singoli a beneficiarsene, ma anche un valore intrinseco perché non possono essere espresse in termini individuali” (Longato, 2014, p.66).

Come abbiamo constatato da questo *excursus* il concetto di sviluppo in questi decenni ha avuto una evoluzione e dei sostanziali cambiamenti nella sua misurazione, un processo tuttavia in divenire che ci spinge a chiederci se al di là di nuovi indici per misurarlo sia ormai imprescindibile promuovere una critica concreta all’idea stessa di “sviluppo”.

In America Latina ad esempio vari interrogativi e critiche mosse nei confronti dello sviluppo che si accumularono soprattutto negli anni ’70, dal “dipendentismo”³³ a quelli chiamati “verso un altro sviluppo”, non hanno impedito in ogni caso che il nucleo “sviluppista” rimanesse e si accentuasse con le riforme d’ispirazione neoliberista del mercato degli anni ’80 e ’90.

D’altro canto, le promesse di piani, programmi e progetti di sviluppo non prendono corpo. I problemi di povertà e disuguaglianza nel continente persistono e i benefici annunciati dallo sviluppo

³³ La teoria della dipendenza consiste in una serie di modelli e concetti formulati negli anni Sessanta dall’economista argentino Raul Prebisch e dalla CEPAL nell’intento di spiegare le difficoltà incontrate da alcuni paesi a conseguire lo sviluppo economico. La dipendenza economica è vista come una situazione in cui la produzione e ricchezza di alcuni paesi è condizionata dallo sviluppo e condizioni congiunturali di altri paesi ai quali sono sottomessi. Si tratta del modello “centro-periferia” con il rapporto tra l’economie centrali forti e prospere e le economie periferiche, debili e poco competitive, dove il commercio internazionale termina per beneficiare sono la prime, aggravando la povertà delle seconde. Ad esempio, la specializzazione internazionale assegna alle economie periferiche il ruolo di produttori -esportatori delle materie prime e allo stesso tempo quello di consumatori – importatori dei prodotti industriali e tecnologicamente avanzati.

non ottengono cambiamenti sostanziali nelle economie nazionali o locali. Per di più, in alcuni casi, le iniziative che si annunciavano come propulsori di sviluppo, avevano in realtà effetti contrari e specialmente frequenti impatti ambientali e sociali (Gudynas e Acosta, 2011, p.73).

In quest'ultimo decennio alcuni movimenti, e persino alcuni governi, principalmente motivati dall'allarme ambientale, hanno portato avanti proposte e leggi dirette ad una costruttiva critica allo sviluppo. Una riflessione che ha la particolarità di spingersi fino alle radici culturali dell'idea di sviluppo per suggerire non solo alternative al medesimo, ma il superamento dell'idea stessa di "sviluppo".

1.5 El Sumak Kawsay: una utopia o un'alternativa allo sviluppo?

Il 28 ottobre 2008 entra in vigore la nuova costituzione dell' Ecuador, che fa del *Buen Vivir*, direttamente vincolato ai saperi e tradizioni indigeni, in primis al Sumak Kawsay, il vero e proprio motore del cambio, introducendo una matrice economica, socio ambientale, culturale e politica innovativa (Sanchez Ramos, 2012, p.38).³⁴

Apparentemente il summenzionato testo costituzionale, dove per la prima volta a livello mondiale vengono riconosciuti e disciplinati i diritti della Natura, che diventa a tutti gli effetti soggetto di situazioni giuridiche e non un mero oggetto, rappresenta il successo dei movimenti indigenisti e la loro rivendicazione di politiche di equità sociali, nonché della tutela dei diritti collettivi e delle loro terre, minacciate dalle attività estrattive e di sfruttamento delle risorse naturali (Baldin, 2014, p.30)

Infatti, nell'art.71 della costituzione si legge che «la natura, la madre terra o *Pachamama*, dove si riproduce e si realizza la vita, ha diritto al rispetto integrale della sua esistenza e alla conservazione e alla rigenerazione dei suoi cicli vitali, della sua struttura, funzioni e processi evolutivi. Tutte le

³⁴ La Costituzione del 2008 nasce durante la presidenza di Rafael Correa (2007-2017), un periodo conosciuto con il nome di *Revolución Ciudadana* che tra le sue strategie include “*refundar el Estado*” e come diretta conseguenza la elaborazione di una carta costituzionale che ha tratto innovazioni importanti nell'area dei diritti e delle loro garanzie, ma anche un rafforzamento dei poteri dell'esecutivo che viene interpretato da molti come una delle cause dell'autoritarismo instaurato dal governo. La Costituzione di Montecristi venne approvata mediante referendum il 28 settembre 2008 e tra i suoi elementi centrali si trova il cambio di modello di Stato, alla cui qualificazione si aggiunge quella di *plurinacional*, implicando un riconoscimento costituzionale della diversità etnica del paese (che però non si traduce nella creazione di meccanismi che permettano una concreta partecipazione delle popolazioni indigene negli organi rappresentativi o nella amministrazione pubblica), l'allargamento dei diritti, il rafforzamento delle garanzie dei diritti e dei meccanismi della democrazia diretta. Le principali critiche mosse alla summenzionata carta costituzionale riguardano il mancato equilibrio dei poteri con un potenziamento smisurato della posizione del Presidente della Repubblica (tra i quali merita menzionare il potere di veto che gli consente influire sul procedimento legislativo o l'attribuzione di sciogliere l'*Asamblea Nacional* con la possibilità di emanare decreti finché non si installi un nuovo organo legislativo) a detrimento della funzione legislativa e della autonomia dei giudici.

persone, comunità□, popoli o nazionalità□ potranno esigere dalle autorità□ pubbliche il rispetto dei diritti della natura».

Sia l'Ecuador che la Bolivia, a distanza di un anno l'uno dall'altro promulgano due carte costituzionali, favorendo una forma di organizzazione sociale ed economica rispettosa del *modus vivendi* delle popolazioni autoctone sinora inascoltate, accogliendo dunque la filosofia andina che si regge sui principi di relazionalità, corrispondenza, complementarità e reciprocità.

Così gli invisibili che già alle soglie del XXI secolo, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, hanno portato avanti lotte in Ecuador per la gestione del territorio e delle risorse naturali contro l'estrattivismo e la dollarizzazione con la conseguente perdita della sovranità monetaria, o in Bolivia in opposizione alle privatizzazioni a favore delle multinazionali che porteranno alle conosciute "guerra dell'acqua" e la "guerra del gas", vedono l'affermazione di una epistemologia che incorpora la cultura autoctona nell'identità latinoamericana (Baldin, 2014, p.3)

Le nuove fondamenta di questi due paesi si identificano pertanto nella costruzione di stati che riconoscono i diritti dei popoli autoctoni, stati pertanto plurinazionali, che si richiamano al *sumak kawsay* e al suo corrispondente in *aymara suma qamaña*.

Si può considerare che il *buen vivir* nella Costituzione ecuadoriana rappresenta un vero e proprio principio normativo regolatore dei diritti sociali, economici, culturali ed ambientali, nonché orientatore delle politiche pubbliche. Si differenzia dalla Costituzione boliviana, dove il *vivir bien* e il *suma qamaña* ed i concetti ad esso associati non sono diritti, bensì principi etico morali, che rappresentano le fondamenta di una società plurinazionale.³⁵

Nella Costituzione dell'Ecuador, invece, il *buen vivir* è un insieme di diritti, spesso contrappeso di una nuova alternativa di sviluppo, ed allo stesso tempo espressione di buona parte dell'organizzazione ed esecuzione di tali diritti, non solamente nello Stato ma anche nella società.

³⁵ "L'art. 8, c. 1, della costituzione boliviana afferma che lo Stato assume e promuove come principi etico-morali della società plurale *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (non essere pigro, non mentire, non rubare). Vengono inoltre enunciati i principi etico-morali *suma qamaña (buen vivir), ñandereko* (promuovere la vita armoniosa), *teko kani* (vivere la vita buona), *ini maraei* (preservare una terra senza il male) e *qhapaj ñan* (procedere per un cammino di vita degna e nobile), i quali implicano la soddisfazione condivisa delle necessità umane includendo l'affettività e il riconoscimento in armonia con la natura e con la collettività, come precisato nel decreto supremo nr. 29894 del 2009, *Estructura Organizativa del Órgano Ejecutivo del Estado Plurinacional de Bolivia*. Il secondo comma dell'art. 8 cost. elenca i valori fondanti dello Stato, finalizzati al *vivir bien*, ossia "unità, eguaglianza, inclusione, dignità, libertà, solidarietà, reciprocità, rispetto, complementarità, armonia, trasparenza, equilibrio, eguaglianza di opportunità, equità sociale e di genere nella partecipazione, benessere comune, responsabilità, giustizia sociale, distribuzione e redistribuzione dei prodotti e dei beni sociali". I principi di cui all'art. 8 si riflettono nell'articolo sotto forma di obblighi per lo Stato, per i cittadini e per le comunità indigene". (Baldin, 2014, p.505). La bozza originaria di tale costituzione era in realtà più innovativa rispetto a quella promulgata, presentando molte affinità con la carta costituzionale di Montecristi. "Essa prevedeva una distinzione fra diritti fondamentali (alla vita, all'integrità fisica, all'alimentazione e all'accesso all'acqua, alla casa, all'educazione, alla sanità) e altri fondamentali. La *ratio* era quella di esprimere una reale parità fra i diritti, in modo da eliminare qualsiasi gerarchia che potesse giustificare le pretese sociali come diritti a tutela affievolita, e di imporre un obbligo di azione prioritaria allo Stato in ambiti volti a eliminare la povertà" (Baldin, 2014, p. 509).

Un primo riferimento in tale senso è contenuto fra i doveri fondamentali dello Stato (art.3 Costituzione 2008.) nei quali si indica che la pianificazione dello sviluppo nazionale, lo sradicamento della povertà, la promozione dello sviluppo sostenibile e l'equa redistribuzione delle risorse e della ricchezza sono finalizzati a consentire il *buen vivir*. Tale concetto viene approfondito nel Titolo VI: Regime dello sviluppo (articoli. 275-339 Costituzione) dove attraverso una visione olistica, lo sviluppo è inteso come l'insieme organizzato, sostenibile e dinamico dei sistemi economico, politico, socioculturale e ambientale, che garantiscono la realizzazione del *buen vivir*.

In particolare, il c. 3 dell'art. 275 della Costituzione afferma che il *buen vivir* richiede che le persone, le comunità, i popoli e le nazionalità godano effettivamente dei diritti, ed esercitino le loro responsabilità nel quadro della interculturalità, del rispetto delle diversità e della convivenza armonica con la natura.

È opportuno sottolineare che la parola sviluppo tradotto in *kichwa* con il termine *Kururay* ha un significato che si differenzia dal concetto occidentale. Come spiega Acosta

Bajo algunos saberes indígenas no existe una idea análoga a la de desarrollo, lo que lleva a que en muchos casos se rechace esa idea. No existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior y posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución del bienestar, como ocurre en el mundo occidental Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y la carencia de bienes materiales (Acosta, 2015, p.310).

Il *Sumak Kamsay* non è altro che una categoria centrale della filosofia di vita dei popoli indigeni che considerano lo sviluppo convenzionale come una imposizione culturale dell'occidente ovvero un colonialismo che assume varie forme, dal controllo economico a quello intellettuale, dal *land grabbing* alla globalizzazione. Le reazioni a un colonialismo ancora imperante hanno portato però alla diffidenza e ad un distanziamento dalle proposte occidentali di sviluppo che si sono elaborate in questi ultimi decenni.

I nuovi fondamenti costituzionali approvati dall'*Asamblea Constituyente de Montecristi* comportano pertanto un'economia che si distanzia dai principi neoliberali, fomentando nuovi rapporti economici ispirati alla cosmovisione indigena. Ciò incontra la sua complementarità nella economia comunitaria, dove si coniugano i principi di solidarietà e reciprocità che portano a mettere in essere un modo di produzione, interscambio e consumo a partire dagli spazi della organizzazione familiare o *Ayllu*, rafforzando e integrando armonicamente il rapporto famiglia-comunità. La

grande sfida è quindi associare l'economia comunitaria con il *Buen Vivir*, assegnando allo Stato il non facile compito di stabilire sinergie tra il mercato e la società (Sanchez Ramos, 2012, p.47)

Ricordiamo che il sistema economico ancestrale si fondava su un elevato grado di reciprocità e sulla proprietà comunitaria caratterizzata da un uso non sempre responsabile delle risorse naturali, in quanto alcune terre delle comunità sono risultate tra le più erose, ossia non sempre la *Pachamama* nel passato è stata rispettata, come sostiene nella sua intervista, riportata nel Capitolo terzo, Padre Antonio Polo. La forza lavoro inoltre non si barattava, non era una merce di scambio ma si rapportava alla famiglia.

Una delle pratiche più antiche e tuttora presenti nelle comunità andine è la già menzionata *minga*, che d'accordo al *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, proviene dal kichwa *minkeka* contenente due accezioni "Riunione di amici e vicini per realizzare un lavoro gratuito in comune, o lavoro agricolo collettivo, sociale e gratuito per scopi di utilità sociale".

La *minga* si costituisce in un importante riferimento politico sociale, che trascende le necessità individuali a favore di quelle collettive, riconoscendo la preminenza di valori quali la partecipazione, l'*empowerment* (inteso come processo in cui la capacità d'azione collettiva ruota intorno a interessi, il che consente di strutturarli e articularli per poter partecipare in pari condizioni sia sul piano economico, che su quello politico e sociale, e cercare di definire gli attori sociali, conoscitori del contesto, le loro esigenze, con una presa di coscienza del loro sapere e dei loro desideri nella postulazione di mete e nel raggiungimento di obiettivi volti ad un bene comune), la solidarietà, la equità (che permette di superare le prospettive individualistiche, frammentarie e disperse, a favore di una visione la quale partendo dal collettivo e comunitario sia capace di avanzare proposte di sviluppo dirette al bene comune e consideri le differenze come un vantaggio per la risoluzione di conflitti e la soddisfazione di necessità basiche a partire dal riconoscimento e partecipazione dell'altro), la gestione, la *leadership* (dato che la *minga* può essere definita come l'unione delle forze per il conseguimento di un obiettivo comune è imprescindibile la figura di un *leader* che convochi i differenti attori e diriga le azioni).

Si può quindi affermare che la *minga* rappresenta attualmente una delle pratiche ancestrali di maggior rilevanza, che si caratterizza per il suo spirito di lavoro collettivo, costituito dallo sforzo solidale delle comunità e si riafferma come uno strumento per la implementazione di una economia comunitaria e la costruzione di una società inclusiva, sostenibile e soprattutto in armonia con la *Pachamama*.

L'articolo 283 della costituzione ecuadoriana affronta la questione della economia in contrapposizione alla economia neoliberale e al modello di sviluppo occidentale ormai in crisi.

El sistema económico es social y solidario; reconoce al ser humano como sujeto; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir.

Il *buen vivir*, enunciato dalla Costituzione dell'Ecuador, si pone dunque come una alternativa alla economia neoliberale, ad una economia che aveva promosso la speculazione non solo dei capitali, ma anche dell'ambiente, propiziando una concentrazione oligopolica e direttamente monopolica. (Sanchez Ramos, 2012, p.48).

Il *buen vivir* si oppone anche al paradigma di sviluppo finora adottato, ad una idea di progresso con una visione vincolata al produttivismo, aprendo ad una economia per la vita e non per il capitale, che consideri indispensabili un 'armonia tra gli esseri umani e l 'ambiente di cui i primi ne fanno parte integrante e non dominante e renda possibile una maggiore partecipazione dei movimenti sociali.

El objetivo final es construir un sistema económico solidario, sustentado sobre bases comunitarias y orientadas por la reciprocidad, y subordinado a los límites que impone la Naturaleza. 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 una escasez crítica de los recursos existentes. Para lograr este objetivo múltiple será preciso transitar por sendas que permitan ir dejando atrás paulatinamente las lógicas de devastación social y ambiental dominantes en la actualidad (Acosta, 2015, p.315).

Il concetto giuridico sociale del *buen vivir* contenuto nella Costituzione ecuadoriana può rappresentare un'alternativa alle differenti idee di sviluppo qui analizzate. Il *buen vivir*, come già precedentemente sottolineato, non è solo una cornice teorica, ma soprattutto un insieme di pratiche ed esperienze rapportate ad una cosmovisione ovvero una concezione globale della vita che mette al centro i diritti e la responsabilità di ciascuno nei confronti della collettività, ricercando al tempo stesso l'armonia con la natura ed il benessere collettivo.

Partendo da una visione plurinazionale ed interculturale il *buen vivir* si prefigge ideare una nuova prospettiva di cambiamento sociale che, facendo tesoro delle esperienze e tradizioni indigene, pone al centro di un possibile programma di sviluppo la *Pachamama*. Cambia pertanto l'approccio con la natura, che non costituisce un insieme di risorse da accumulare per raggiungere uno scopo, ma,

come già sottolineato, fa parte di un ideale di vita armonico in cui rientra anche l'essere umano (Zanetti, 2014, p.286)

Come afferma uno dei maggiori teorici del *buen vivir*: “*El valor básico de la economía, en un régimen de buen vivir, es la solidaridad*” (Acosta, 2010, p. 23). In questo senso, l'approccio andino non colloca il capitale e la sua accumulazione al centro dell'economia, perseguendo la massimazione del profitto, ma fa sì che la medesima si ispiri a principi di concretezza, relazionalità, reciprocità, pluralità e complementarità.

Si propone pertanto una definizione funzionale dell'economia e delle sue forme ovvero non si tratta di minimizzare il ruolo dell'economia, ma declinarla in modo plurale e comprensivo delle diverse realtà che non sono omogenee, poiché in esse vengono incorporati anche aspetti sociali e culturali. Per cui il modello da seguire non è unitario ma deve essere necessariamente plurale, in modo che sia in grado di adattarsi alle diverse specificità locali (Zanetti, 2014, pp 287-288).

Nel titolo VI art. 275 della stessa costituzione ecuadoriana si enfatizza la ricerca di uno sviluppo sostenibile e dinamico dei sistemi economici, politici, socioculturali ed ambientali che abbiano come obiettivo garantire la realizzazione del *Sumak Kawsay*:

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.

El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. (Tit.VI, c, Art. 275).

Il *Sumak Kawsay* rappresenta così un paradigma di vita andina e amazzonica che tiene conto delle esigenze di sviluppo, dell'economia e della *Pachamama*, ma soprattutto dovrebbe rappresentare una potenzialità epistemologica ed una incidenza significativa nelle scelte del governo ecuadoriano a riguardo della rielaborazione giuridica della gestione dei beni comuni, favorendo una ridefinizione del rapporto uomo-natura con un concetto di sviluppo che si distanzia dal modello di stampo capitalista ed occidentale precedentemente esaminato.

Si ricorda che la società nella cosmovisione indigena non consiste nelle persone riunite in comunità, ma comprende tutti gli esseri umani e non umani ovvero la natura nella sua totalità,

dove, come già sottolineato nei paragrafi precedenti, l'uomo non occupa alcun posto privilegiato. La forza del creato sorge da *Pachatata*, padre cosmo, energia cosmica e dalla *Pachamama* ovvero la madre terra per cui la natura è la madre e il cosmo è il padre;” esiste appunto ciò che lo storico Steven Shapin definisce una “epistemologia intima” nella relazione uomo-natura. Infatti, nel mondo andino “tutto vive, tutto sente, tutto pensa e parla e le piante, animali o pietre sono lo stato transitorio attraverso cui tutti devono passare” (Corvo, García, 2014, p.241).

I popoli indigeni hanno così costruito i principi di sopravvivenza in sintonia con le leggi della natura, vivendo in comunità dove concetti fondamentali sono la reciprocità, la dualità e la complementarità.

L'*ayni* – in *kichwa* – legge della reciprocità o aiuto reciproco è il principio considerato il più utile per la vita quotidiana e si applica nelle comunità per ottenere una produzione e una redistribuzione degli eccedenti dell'economia collettiva al fine di mantenere un'alta qualità della vita in funzione dell'interesse di tutti i membri. Questo comporta uno scambio, un dare e ricevere, non solo tra i singoli individui, ma all'interno dell'*ayllu*, di tutta la comunità, ovviamente *Pachamama* compresa.

Ma soprattutto il *buen vivir* recupera l'idea del benessere in un senso più ampio, che trascende i limiti del consumo materiale, recuperando gli aspetti affettivi e spirituali. Infatti, il benessere individuale nel mondo andino non è scollegato dal benessere collettivo. Nell'idioma *kichwa*, ad esempio, l'equivalente del termine salute è il *sumak kawsay* stesso. Si indica così che la salute non è solamente relazionata al benessere del corpo umano o benessere personale, ma anche a tutto l'ambiente circostante, materiale e spirituale, cioè, un benessere che si armonizza con la totalità.

La vita armonica o paradigma comunitario del *sumak kawsay* invita a non consumare più di ciò che l'ecosistema può sostenere e ad evitare i rifiuti che non si possono assorbire con sicurezza. Incita anche a riutilizzare e riciclare tutto ciò che è già stato utilizzato e non può essere concepito senza la comunità. Contraddice apertamente la logica capitalista, l'individualismo, la monetizzazione della vita, lo snaturamento dell'essere umano e la visione della natura come una risorsa che può essere sfruttata in quanto oggetto inanimato (Corvo, Garcia, 2014, p. 42). L'economia diventa così la forma con i quali i popoli si rapportano con tutte le forme esistenti e non ha come fine l'accumulazione, ma l'armonia della vita.

Questa dimensione si esprime con la “pienezza della vita”, la sobrietà e il rifiuto di vivere meglio a spese d'altri.

Il concetto del *buen vivir* assume differenti sfumature a seconda del popolo andino o amazzonico che lo ha implementato, ma soprattutto introduce la cosmovisione ancestrale di questi popoli con l'obiettivo di costruire una società pacifica, in armonia con la natura, una natura che finora è stata sfruttata ed aggredita proprio dai progetti di sviluppo di stampo occidentale, che hanno imposto industrie estrattive, strade o dighe che non solo hanno generato o acuito la povertà e la disegualianza, ma hanno alimentato problemi sociali come la disgregazione familiare.

Ma proprio le critiche sollevate dai popoli indigeni a questo sviluppo predatore, razzista e puramente economico e discriminatorio ha rappresentato la spinta per proporre nuove alternative come lo sviluppo umano, lo sviluppo sostenibile che pur accogliendo le preoccupazioni di questi popoli e le loro richieste non hanno però fornito delle soluzioni adeguate.

Forse la Carta costituzionale dell'Ecuador, come quella della Bolivia, introducendo il concetto del *buen vivir o del vivir bien* permetterà ai popoli indigeni mostrare un modello diverso di sviluppo, nel quale il territorio e le sue risorse non si riducano a mere attività economiche, poiché la terra, il territorio e le sue risorse costituiscono una base imprescindibile per la integrità sociale e culturale dei suoi abitanti, la loro stessa sopravvivenza.

Lo stesso Amartya Sen ha fatto notare che il binomio cultura-sviluppo deve far riflettere non solo i popoli indigeni ma tutti i popoli dell'emisfero:

Un país no se identifica necesariamente con una sola cultura. Muchos países, tal vez la mayoría, son multiculturales, multinacionales y multiétnicos(...) (Canqui Mollo, 2011, p.26).

Pertanto, i popoli indigeni che da tempo rivendicano il diritto di essere agenti non del suo proprio sviluppo, termine che come abbiamo sottolineato non trova traduzione nelle loro lingue, ma del *Sumak Kawsay*, adottano un approccio integrale, il quale include il rispetto e la protezione delle diversità culturali ed etniche, nonché un paradigma di sviluppo differente dall'attuale, come stabilito negli articoli 3 e 32 della dichiarazione delle Nazioni Unite sul diritto dei popoli indigeni.

Di conseguenza l'idea di sviluppo che viene proposta è basata sulle specificità etniche (*etnodesarrollo*), autoctone (*autodesarrollo*) e identitarie (*desarrollo con identidad*), modalità proposte dai popoli indigeni che sono le principali vittime dei modelli di sviluppo occidentali, della crisi economica e ambientale, della perdita di biodiversità e degli spazi di vita delle comunità locali di questi ultimi anni ma desiderosi di incrementare la capacità di decisione nello scegliere il modello di sviluppo a cui ispirarsi (E.Canqui Mollo, 2011 ,p. 27 ss.).

Se il benessere occidentale si incentra prevalentemente sull'accumulazione di beni materiali, il *buen vivir* o il *Sumak Kamsay* si basa, come già evidenziato, su tre principi: la complementarità, la reciprocità e i valori e su cinque pilastri: armonia con la natura (utilizzo sostenibile delle risorse), recupero dell'identità (personale ed etnica in termini di affettività, dignità, riconoscimento, autonomia), comunione (partecipazione sociale, politica ed economica), spiritualità e intrattenimento, soddisfazione dei bisogni di base (evitando l'accumulo) (Canqui Mollo, 2011: 31 ss.).

Secondo il politico boliviano, Fernando Huanacuni Mamani, lo Stato in questo modello di sviluppo, deve avere la capacità di prendersi cura della vita e di produrre senza deprecare l'ambiente; capacità sociale basata su politiche di distribuzione e redistribuzione; capacità produttiva mirata a ottenere il necessario per garantire l'accessibilità ai servizi essenziali; capacità di articolare e relazionarsi o convivere con i paesi circostanti. Di conseguenza assume una particolare rilevanza la introduzione della visione del *Suma Qamaña* o del *Sumak Kamsay* nelle costituzioni boliviana (2009) ed ecuadoriana (2008) e nei piani pluriennali di sviluppo di questi paesi.

Riprendendo il pensiero di Sen, già analizzato in questo testo, che identifica lo sviluppo con l'incremento delle opportunità di scelta e delle possibilità dei singoli, legando quindi tale concetto non solo ai livelli delle prestazioni economiche di un paese, ma anche ad elementi sociali e politici, il *buen vivir* presente nella Costituzione dell'Ecuador ha come obiettivo tutelare e coltivare le rispettive peculiarità e tradizioni dei popoli autoctoni, anche di tipo produttivo. Tutto ciò comporta una nuova idea di Stato con una relazione più equa tra questo e la società, il mercato e l'ambiente.

Come sostiene il filosofo e sociologo boliviano Prada Alcoreza questa nuova prospettiva assume altresì il carattere della decolonizzazione e il *buen vivir* rappresenta anche “*el ethos de la construcción del Estado plurinacional comunitario y autónomo, forma política de la transición hacia una alternativa civilizatoria a la modernidad, al capitalismo y al desarrollo*” (Prada Alcoreza, 2012, p.5).

È inoltre il riconoscimento della resistenza per anni portata avanti dalle popolazioni autoctone al dominio coloniale e che oggi, nonostante l'inevitabile inserimento nei circuiti dell'economia globalizzata, proseguono nella riaffermazione dei principi riferibili ad una forma di comunità che richiama il rapporto con le origini e con la terra.

E' bene notare che il *buen vivir*, pur essendo un elemento culturale specifico dei popoli indigeni dell'Ecuador e nella sua versione del *vivir bien* della Bolivia, costituisce un elemento comune ad altri popoli.

Il richiamare un vivere armonico con la *Pachamama* in una visione legata al ciclo della terra e alla sua continua rinascita, in contrasto con il concetto di sviluppo lineare tipico del mondo occidentale, accentuatosi a partire dalla rivoluzione industriale, rappresenta il paradigma dei popoli andini, ma è al tempo stesso una visione presente in altri popoli, come ad esempio nell'Africa sub sahariana il *ubuntu*, una regola di vita basata sulla compassione ed il rispetto dell'altro che mostra molte affinità con il *buen vivir*. In molte altre società precapitaliste troviamo una visione olistica del destino umano sulla terra, come ad esempio il *ñande reko* dei *guaraní*, un concetto che si riferisce a diverse virtù della buona vita, come la libertà e la felicità le quali sono orientate alla ricerca di una "terra dove non esista il male". Si possono aggiungere altri concetti simili come per esempio il *kuime morgen* dei *mapuche* del Cile, le idee della buona vita degli *achuar* (Amazzonia ecuadoriana), i *kuna* (Panama) e molte altre concezioni.

La costituzione ecuadoriana sorta, come già rimarcato da una opposizione ad una cultura neoliberale, è anche il risultato di una delle più gravi crisi economiche del Paese culminata con il "feriado bancario" del 1999 ovvero il congelamento e successiva sparizione dei depositi bancari di migliaia di cittadini ecuadoriani, causa di una delle più importanti migrazioni del secolo scorso di oltre due milioni di persone.

Una opposizione che trova nei popoli indigeni, promotori della plurinazionalità e dell'interculturalità, insieme al movimento *campesino*, propugnatore della rivendicazione della terra e dell'acqua i principali paladini.

Vengono pertanto sanciti i diritti di garantire di vivere in un ambiente sano ed ecologicamente equilibrato dove viene dichiarato d'interesse pubblico la preservazione dell'ambiente, la conservazione degli ecosistemi, la biodiversità, l'integrità del patrimonio genetico del paese, la prevenzione del danno ambientale e il recupero degli spazi naturali degradati (art. 14). Lo Stato, inoltre, si impegna a promuovere, nel settore pubblico e privato, l'uso di tecnologie ambientalmente pulite e di fonti di energia alternative non contaminanti e a basso impatto e a proibire tecnologie, agenti, prodotti agrochimici o organismi nocivi per la salute umana o per gli ecosistemi (art. 15).

Lo Stato, come precedentemente segnalato nel commentare l'articolo 283 della Costituzione prende le distanze dalle tradizionali leggi di mercato per favorire una presenza attiva della società

Il mercato nazionale è prioritizzato rispetto a quello internazionale, riconoscendo la necessità di processi di redistribuzione della ricchezza ed il ruolo delle economie popolari, sempre collocando al centro la questione della natura e costituzionalizzando la domanda delle organizzazioni contadine e dei movimenti sociali con la visione della sovranità alimentare sottolineata nell'art. 13 dove si enuncia che sarà lo Stato a promuoverla.

In verità il concetto di sovranità alimentare era già stato sviluppato in un contesto internazionale ancor prima del processo costituente come atto di resistenza e denuncia alle politiche imposte dal modello neoliberale e la conseguente perdita dei diritti legati alla terra, al mare e alla produzione alimentare su piccola scala (Conferenza internazionale della Coalizione internazionale Vía Campesina, Tlaxcala, Messico, 1996). Ma la sovranità alimentare va al di là della sicurezza alimentare (Vertice Fao, 1996) poiché non si tratta solo di garantire la sufficienza del cibo ma di andare d'accordo con la qualità e la volontà popolare nel controllare i fattori di produzione e commercializzazione (Corvo e Garcia, 2014, p.244.)

La considerazione della sovranità alimentare nella costituzione rappresenta indubbiamente un passo importante nel riconoscimento della produzione contadina come ente articolante dello sviluppo rurale. La sovranità alimentare costituisce un obiettivo strategico e un obbligo dello Stato per garantire che persone, comunità, popoli e nazionalità raggiungano l'autosufficienza di alimenti sani e culturalmente appropriati in maniera permanente (art. 281).

Diventa quindi il fulcro delle politiche agrarie e di recupero della biodiversità, prendendo in considerazione il rilevante danno originato dall'agricoltura convenzionale per la agrobiodiversità, quali esaurimento del suolo dovuto alla monocoltura, all'uso di agrochimici e fertilizzanti tossici, e della conseguente perdita dell'acqua e della diversità, aspetti che, disgiunti, spezzano l'equilibrio ecologico e riducono la capacità degli ecosistemi nel sostenere la vita.

Nella *Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria* (Lorsa), approvata nel 2009, si promuove ampiamente l'agroecologia come meccanismo di produzione di cibo per contrastare la crisi del sistema alimentare attuale. Tale legge ha come obiettivo stabilire i meccanismi mediante i quali lo Stato compie il suo obbligo di garantire alle persone, comunità e popoli l'autosufficienza di alimenti sani, nutrienti e culturalmente appropriati in maniera permanente:

Il regime della sovranità alimentare è costituito dall'insieme di norme connesse, destinate a stabilire in maniera sovrana le politiche pubbliche agro-alimentari per fomentare la produzione sufficiente e l'appropriata conservazione, scambio, trasformazione, commercializzazione e consumo di alimenti sani, nutritivi, preferibilmente provenienti dalla mediana, piccola e micro produzione contadina, dalle organizzazioni economiche popolari e dalla pesca artigianale così come dalle micro-aziende e artigianato; rispettando e proteggendo l'agro-bio- diversità, le conoscenze e le forme di produzione tradizionali e ancestrali, sotto i principi di equità, solidarietà, inclusione, sostenibilità sociale ed ambientale» (art. 1 Lorsa).

La sovranità alimentare favorisce l'articolazione di relazioni di produzione, distribuzione e consumo mediante la creazione di sinergie tra gli attori coinvolti nelle diverse fasi di lavorazione. Esempi interessanti di queste dinamiche di interrelazione sono rappresentati dalla economia comunitaria. La sovranità alimentare, principio attorno al quale ogni popolo costruisce le proprie strategie di produzione, distribuzione e consumo di alimenti, si è pertanto trasformata in una vera e propria piattaforma di lotta utilizzata principalmente dalle organizzazioni di piccoli produttori di alimenti per imporre politiche pubbliche che li sostengano, a detrimento dell'agricoltura dominante, favorendo così un controllo interno dei regimi fondiari (Corvo e Garcia, 2014, p.246).

Il *buen vivir* ha, come si è visto, una natura comunitaria e si ispira ai modelli di coltivazioni tipici delle popolazioni autoctone: proprietà collettiva dei terreni e/o assegnazione di questi a rotazione, collaborazione fra famiglie per i lavori agricoli, produzioni volte prioritariamente al fabbisogno alimentare interno. Un sistema che si basa sul riconoscimento costituzionale, a partire degli anni 90, dei diritti collettivi dei popoli indigeni, incluso il riconoscimento dell'esistenza delle proprietà collettive con il diritto alla fruizione della terra che deriva dall'abitare i luoghi e dalla consuetudine a prelevare in maniera sostenibile risorse di sostentamento (Osti, 2014, p.257).

Viene incoraggiata la formazione di cooperative agricole al fine di agevolare nelle unità produttive la gestione di *input*, quali concimi, mezzi tecnici di produzione e di *output* quali strutture di stoccaggio, trasformazione e commercializzazione dei prodotti. L'attività agricola nei tre livelli nazionale, comunitario e aziendale-familiare assume un ruolo primario, diventando il simbolo dell'indipendenza dall'oppressione economica delle multinazionali (Osti, 2014, p.258)

Come sostiene il sociologo Laville, *il buen vivir* può essere considerato un disegno di reincorporazione dell'economico nel sociale delineabile in relazione ai quattro principali aspetti in cui si articola la realtà economica: la produzione, lo scambio, la distribuzione, il consumo, ma assumendo parametri di riferimento diversi rispetto alla prospettiva modernista.

Nella produzione, ad esempio, prediligendo le forme di imprenditorialità collettive e senza fine di lucro, per il *buen vivir* il capitale non rappresenta una componente di rilievo, ed il parametro di riferimento è rappresentato dal valore prodotto da e per l'insieme dei soggetti direttamente ed indirettamente coinvolti, come i lavoratori, le loro organizzazioni, le istituzioni pubbliche, le associazioni di consumo ecc (...) (Blasutig, 2014, p.272).

Il mercato non costituisce l'unico contenitore degli scambi che avvengono per lo più all'interno di una rete di relazioni di carattere prevalentemente comunitaria ed associativa, dove un ruolo importante è attribuito all'economia informale. Si tratta spesso di beni e servizi che vengono scambiati non su base monetaria ma con modalità di riproduzione dei rapporti sociali, sia a livello di vicinato, che comunitario o familiare.

Per quanto riguarda la distribuzione si supera il principio di competitività che premia gli attori più efficienti come anche i sistemi di *welfare state* istituiti a protezione delle categorie perdenti o escluse, per adottare i principi di solidarietà, di reciprocità e di uguaglianza.

Il *buen vivir*, come precedentemente affermato, oltrepassa una concezione riduttiva del benessere legata all'accumulazione di beni materiali, pervenendo ad una sfera di bisogni più articolata e complessa che comprende la dimensione psicologica, identitaria, valoriale e relazionale.

Questo tipo di impostazione sposta quindi gli equilibri del benessere dalla componente materiale a quella immateriale, dal quantitativo al qualitativo, dall'edonismo all'integrità psicologica, dall'individuale al collettivo, dalla razionalità strumentale a quella assiologica. L'economia del benessere si arricchisce dunque di sfumature, dimensioni e componenti segnati da un'impronta marcatamente sociale (Blasutig, 2014, p.273).

Ma tale paradigma è realizzabile o rischia di essere retorico e limitarsi ad alcune esperienze identificabili come buone pratiche, tra le quali quella di Salinas de Bolívar che è oggetto di studio della presente tesi?

Risulta abbastanza evidente che se il summenzionato modello venisse implementato solo a livello di comunità locali o nazionali, probabilmente rischierebbe di restare schiacciato sotto il peso della globalizzazione. Sembra pertanto necessario che le buone pratiche fondate sulla valorizzazione della dimensione collettiva, dei rapporti di reciprocità e dei processi partecipativi aspirino a diventare questioni di dominio pubblico a tal punto da spingere le relazioni economiche transnazionali sul terreno della responsabilità sociale ed ambientale.

In tal senso sarà fondamentale il ruolo di organizzazioni non governative, associazioni di rappresentanza della società civile, movimenti d'opinione in grado di veicolare su scala globale i principi del *buen vivir*. (Blasutig, 2014, pp.281-282).

Ma il *buen vivir* o *sumak kamsay* in realtà, come afferma Alberto Acosta è “un camino que debe ser imaginado para ser construido”. Si tratta di un concetto dinamico *in fieri* che coniuga i saperi tradizionali con apporti che provengono da alcune etiche alternative occidentali che riconoscono i Diritti della Natura, o dallo stesso femminismo, nonché dalle stesse posizioni critiche sorte nei confronti dello sviluppo. Così il *buen vivir* diventa uno spazio di incontro di differenti culture, un incontro interculturale, ben attento però a non attribuire una superiorità dei saperi occidentali.

Ma si presenta soprattutto come una piattaforma di discussione per alternative concettuali allo sviluppo, per costruire di forma collettiva nuovi modelli di vita ispirandosi alla lunga lotta dei popoli autoctoni per riscattare e difendere le loro tradizioni e le loro conoscenze.

Rappresenta in particolare una piattaforma per fornire soluzioni ai problemi che l'attuale politica dello sviluppo non è capace di risolvere ed allo stesso tempo si colloca oltre all'idea convenzionale di progresso, mettendo in dubbio l'idea stessa di sviluppo.

El Buen Vivir, en definitiva, plantea una cosmovisión diferente a la occidental al surgir de raíces comunitarias no capitalistas. Rompe por igual con las lógicas antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diversos socialismos realmente existentes hasta ahora, que deberán repensarse desde posturas sociobiocéntricas. (Acosta, 2015, p.311).

Il *buen vivir*, o come è più appropriato dire il *sumak kamsay*, assumendo un rilievo costituzionale ha indubbiamente visto rafforzata la sua concretezza, ma, allo stesso tempo, si è legato pericolosamente alle politiche dei governi dei paesi che lo hanno introdotto nelle loro Costituzioni, rischiando di essere oggetto delle ambiguità politiche, sociali e giuridiche dei loro leader.

Nonostante ciò, occupa un posto specifico tra le idee-guida di modelli alternativi a quelli del neoliberalismo, modelli sempre più ostili nei confronti di principi ispirati ad un ottimismo tecnologico e alla fiducia nell'economia di mercato.

Bisogna però rifuggire da un entusiasmo acritico che non tenga conto dei valori peculiari di tale paradigma, superare, altresì, un eccesso di contestualizzazione, una visione eurocentrica che spesso ostacola il rispetto e il confronto tra i diversi universi culturali ed in questo caso può svuotare il

amministrativamente in 24 province³⁶, una ripartizione che risale all'epoca coloniale (in tale periodo le province si limitavano a quelle di Quito, Guayaquil, Cuenca, Jaén y Maynas).

Le suddette, amministrare da un prefetto eletto a suffragio universale e da un *gobierno provincial* composto dai sindaci della provincia, a sua volta è suddiviso in Cantoni, attualmente 221, amministrati da sindaci e governi municipali eletti sempre attraverso il voto popolare. I Cantoni si suddividono in *parroquias*, classificate in urbane e rurali, il cui potere esecutivo è esercitato dal *Gobierno Parroquial* e dal suo presidente, eletti entrambi con suffragio universale ogni quattro anni; il potere legislativo è invece svolto dalla *asamblea parroquial*, i cui *vocales* sono eletti sempre con voto popolare. Le funzioni delle *juntas parroquiales urbanas y rurales del cantón* sono quelle di ausiliari del governo e delle amministrazioni municipali, attuando come intermediari tra questi ultimi e gli abitanti del territorio rappresentato.

L'Ecuador è un paese in cui il settore agropecuario ha un ruolo significativo nella produzione, commercio estero ed impiego, rappresentando in forma diretta l'8,39% del PIB, ed inglobando l'agroindustria, il commercio ed i servizi agricoli si aggira attorno al 13% (dati del Banco centrale).

Ma il settore mostra un crescita inferiore al previsto e presenta problemi di carattere strutturale. Circa il 42,03% degli abitanti in area rurale sono poveri ed il 17,39% si trovano in una situazione di povertà estrema, rappresentando una delle principali cause dell'emigrazione interna verso le zone urbane ed esterna verso altri paesi, principalmente Stati Uniti ed Europa.

Tale situazione cambia, come vedremo, nella parrocchia di Salinas de Bolívar, dove l'emigrazione all'estero non rappresenta ormai da anni un dato in crescita.

L'Ecuador è risultata nel 2021 l'*economía número 63* in relazione al volume di PIB. Il debito pubblico nel 2020 era di 53.050 milioni di euro, con un debito del 60,89% del PIB, valore pro capite pari a 3.030 euro per abitante.

Il tasso di variazione annuale del CPI - l'indice dei prezzi al consumo, pubblicata in Ecuador nel marzo 2022 - risulta essere del 2,6%.³⁷

³⁶ **Organización administrativa:** 24 provincias y sus capitales: Azuay (Cuenca); Bolívar (Guaranda); Cañar (Azogues); Carchi (Tulcán); Chimborazo (Riobamba); Cotacachi (Latacunga); El Oro (Machala); Esmeraldas (Ciudad Esmeraldas); Galápagos (Puerto Baquerizo Moreno); Guayas (Guayaquil); Imbabura (Ibarra); Loja (Loja); Los Ríos (Bahabuyo); Manabí (Portoviejo); Morona Santiago (Macas); Napo (Tena); Orellana (Francisco de Orellana); Pastaza (Puyo); Pichincha (Quito); Santa Elena (Santa Elena); Santo Domingo de los Tsáchilas (Santo Domingo); Sucumbios (Nueva Loja); Tungurahua (Ambato); Zamora Chinchipe (Zamora).

³⁷ Si tratta di una misura statistica che viene calcolata con riferimento alla popolazione nazionale e a quella di nove città attraverso la media dei prezzi di un insieme di beni e servizi che viene definito paniere e riguarda le abitudini di acquisto di un consumatore medio.

Economía del Ecuador

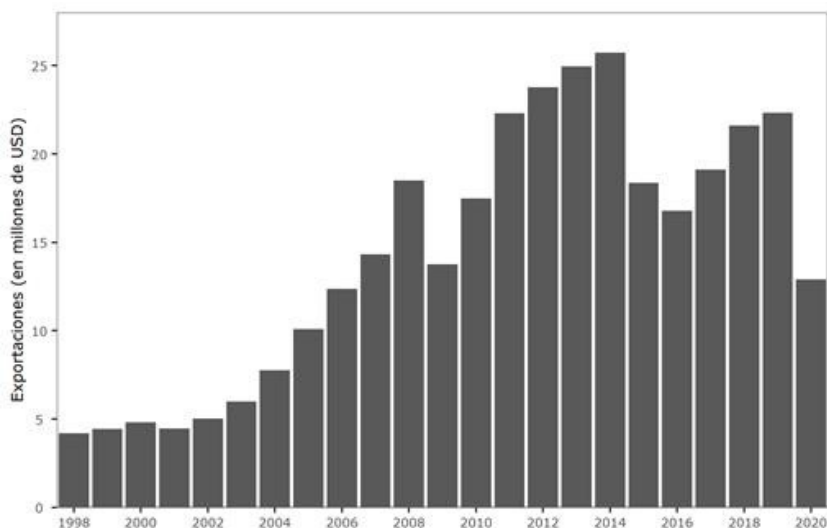
| <i>Cuentas Nacionales - Gobierno</i> | | |
|--|------|-----------|
| PIB anual [+] | 2021 | 89.750 M€ |
| PIB Per Capita [+] | 2021 | 5.125 € |
| Deuda total (M.€) [+] | 2020 | 53.050 |
| Deuda (%PIB) [+] | 2020 | 60,89% |
| Deuda Per Cápita [+] | 2020 | 3.030 € |
| Déficit (M.€) [+] | 2020 | -5.325 |
| Déficit (%PIB) [+] | 2020 | -6,11% |
| G. Público (M.€) [+] | 2020 | 31.129,3 |
| Gasto Educación (M.€) [+] | 2020 | 3.601,9 |
| Gasto Educación (%Gto Pub) [+] | 2020 | 11,47% |
| Gasto Salud (M.€) [+] | 2017 | 4.036,3 |
| G. Salud (%G. Público Total) [+] | 2017 | 11,92% |
| Gasto Defensa (M.€) [+] | 2020 | 2.100,0 |
| Gasto Defensa (%Gto Pub) [+] | 2020 | 6,18% |
| Gasto público (%PIB) [+] | 2020 | 35,73% |
| Gasto público Per Capita [+] | 2020 | 1.778 € |
| Gasto Educación Per Capita [+] | 2020 | 206 € |
| G. Público Salud Per Capita [+] | 2017 | 242 € |
| Gasto Defensa Per Capita [+] | 2020 | 120 € |

| | | |
|---|------------|------|
| Rating Moody's [+] | 26/02/2021 | Caa3 |
| Rating S&P [+] | 01/09/2020 | B- |
| Rating Fitch [+] | 03/09/2020 | B- |
| Índice de Corrupción [+] | 2021 | 36 |
| Ranking de Competitividad [+] | 2019 | 90° |
| Índice de Fragilidad [+] | 2018 | 74,2 |
| Ranking de Trans. [+] | 28/09/2018 | 82° |
| Ranking de la Innovación [+] | 2018 | 97° |

(Fonte: Expansion, daosmacros.com)

A partire dall'anno 2015 le esportazioni di petrolio si sono dimezzate passando da 13.016 milioni di dollari nel 2014 a 6.355 milioni a causa principalmente di due fattori: caduta del prezzo del barile e riduzione del -2% del volume di vendita. Nello stesso tempo l'esportazione di prodotti non derivati dal petrolio non è stata favorita dalla valutazione del dollaro e nell'anno 2016 si è giunti ad una diminuzione delle esportazioni pari a 150 milioni di dollari, causata anche dal terremoto del 16 aprile 2016 che ha duramente colpito il settore agricolo, manifatturiero e di acquacoltura delle regioni di Manabi e di Esmeraldas.

Grazie all'accordo commerciale stabilito con la Unione Europea nel 2017 si è verificato un incremento delle esportazioni di prodotti non derivati dal petrolio.



(Dato del Banco Central del Ecuador 2020)

Come si può notare nel grafico del Banco Central le esportazioni sono aumentate nel 2018 e 2019, con un incremento relativo al petrolio del 30%, e dei prodotti non derivati dal petrolio del 5%.

Nel 2020 si assiste ad una diminuzione abbastanza drastica delle esportazioni ormai convertite in un'importante entrata dell'economia del paese, rappresentando una delle principali fonti generatrici di risorse.

Il 2020 è stato un anno difficile a livello mondiale e l'Ecuador ha ricevuto con la pandemia contraccolpi sul piano economico pesantissimi. La pandemia è giunta in Ecuador dopo che il Paese aveva affrontato nell'ottobre 2019 giornate intense di manifestazioni, prevalentemente organizzate dalle popolazioni indigene a causa del ritiro da parte del governo del sussidio al combustibile con un conseguente aumento del costo dei trasporti. A tale protesta si sono unite frange estremiste, principali protagonisti di atti vandalici che hanno culminato con l'incendio della sede principale a Quito della *Controleria General del Estado*.

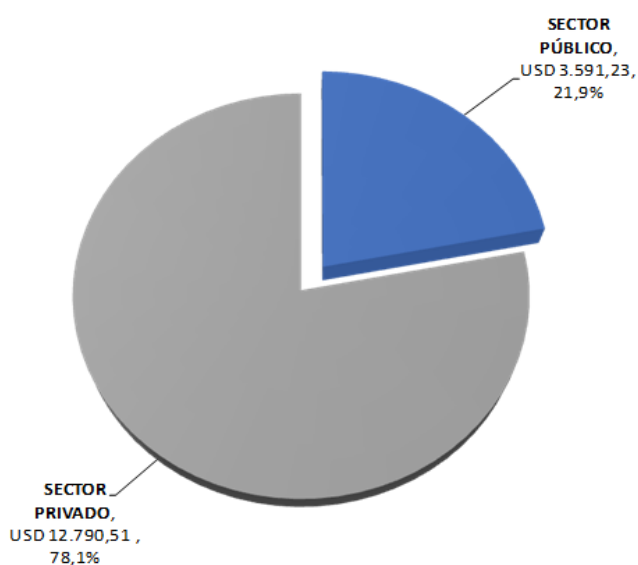
In realtà la società ecuadoriana non si era del tutto ripresa da questi eventi che avevano indotto il Presidente Lenin Moreno a trasferire provvisoriamente l'esecutivo a Guayaquil, e soprattutto non era stata in grado di assimilare in pieno le cause strutturali di queste proteste e le sue potenziali conseguenze future. Del resto, lo Stato non è riuscito a dare una risposta alle domande sociali espresse nell'agenda pubblica, mantenendo così latente la conflittualità sociopolitica. (*Reporte 2020 del Programa Unico de las Naciones Unidas-Ecuador, 2021, p.10*).

Nel marzo 2020 il Covid 19 ha obbligato il governo a decretare *l'estado de excepción*

che ha avuto una durata di ben 190 giorni, un periodo durante il quale sono state adottate misure che hanno limitato la libertà di mobilità dei cittadini e sono state prese decisioni di carattere fiscale, legislativo, amministrativo per affrontare la pandemia e contenerne l'impatto in una economia già fragile.

Nonostante ciò, l'emergenza sanitaria causata dal COVID-19 ha provocato una profonda recessione che ha avuto come conseguenza un aumento della povertà. Ma in particolare questa crisi ha amplificato gli squilibri macroeconomici che il paese stava tentando di risolvere a partire dalla fine del *boom* del prezzo del petrolio. Ha infatti messo a nudo alcune debolezze strutturali come la mancanza di ammortizzatori macroeconomici, un sistema di salute carente e grandi lacune nell'accesso ai servizi pubblici.

Il totale delle perdite tra marzo e dicembre 2020 è stato di USD 16.381,7 milioni, di cui il 78.1% corrisponde al settore privato ed il 21.9% al settore pubblico.



Fonte :Istituzioni pubbliche che stimarono le perdite adottando la metodologia PDNA con l'assistenza tecnica del PNUD e del Banco Mondiale

Malgrado la graduale riapertura della economia nel terzo e quarto trimestre del 2020 abbia permesso di recuperare un certo ritmo economico, il paese ha chiuso l'anno con una caduta del PIB del 7,8%, la più grave degli ultimi 60 anni (*Reporte 2020 del Programa Unico de Naciones Unidas/Ecuador, 2021, p.11*).

La implementazione da parte del Governo della *Ley Organica de Apoyo Humanitario*³⁸ non ha dato i risultati sperati a causa delle scarse risorse a disposizione dell'esecutivo. Inoltre l'impatto della pandemia nelle entrate fiscali ha comportato un aumento del debito pubblico che è giunto al 63,9% del PIB (Dati del BCE, PDNA 2020) tanto da rendere necessaria una nuova negoziazione del debito con i principali creditori, tra i quali il FMI.

Riepilogo delle perdite nel periodo marzo-maggio, 2020 (in milioni di dollari)

| Sector | Pérdidas | % | Sector público | Sector privado |
|---|-----------------|---------------|-----------------|-----------------|
| SOCIAL | 1.299,31 | 20,2% | 893,34 | 405,98 |
| Salud | 869,99 | 13,5% | 793,00 | 76,98 |
| Educación | 264,41 | 4,1% | 17,69 | 246,71 |
| Cultura y deportes | 90,07 | 1,4% | 7,79 | 82,28 |
| Protección social | 74,85 | 1,2% | 74,85 | |
| PRODUCTIVO | 4.095,34 | 63,8% | - | 4.095,34 |
| Agropecuario | 358,37 | 5,6% | | 358,37 |
| Pesca | 44,69 | 0,7% | | 44,69 |
| Industria | 550,23 | 8,6% | | 550,23 |
| Comercio | 1.978,34 | 30,8% | | 1.978,34 |
| Servicios | 578,73 | 9,0% | | 578,73 |
| Turismo | 584,98 | 9,1% | | 584,98 |
| INFRAESTRUCTURA Y RECURSOS NATURALES | 999,35 | 15,6% | 251,73 | 747,63 |
| Transporte | 714,22 | 11,1% | 48,62 | 665,59 |
| Energía y comunicaciones | 152,11 | 2,4% | 77,89 | 74,22 |
| Agua y saneamiento | 78,09 | 1,2% | 71,17 | 6,92 |
| Medio ambiente | 54,94 | 0,9% | 54,04 | 0,89 |
| SEGURIDAD | 26,66 | 0,4% | 26,66 | 0 |
| Seguridad | 19,11 | 0,3% | 19,11 | |
| Gestión de Riesgos | 7,56 | 0,1% | 7,56 | |
| Total en USD | 6.420,68 | 100,0% | 1.171,71 | 5.248,93 |

Fuente: PDNA COVID-19 marzo-mayo, 2020

Gli impatti macroeconomici della pandemia hanno riguardato soprattutto il mondo del lavoro e, come evidenzia il già menzionato rapporto delle Nazioni Unite/Ecuador, il maggior impatto ha un volto femminile: delle quasi 100.000 persone che hanno perso il lavoro, il 94% sono donne. Solo 3 su 10 ecuadoriani hanno un impiego adeguato mentre il tasso di occupazione è sceso di 8 punti rispetto al 2019, attestandosi intorno al 30,8% a fine 2020 (*Evaluación socioeconomica, PDNA Covid 19, 2020*).

³⁸ *Ley Orgánica de Apoyo Humanitario*, del 22 giugno 2020, promulgata con l'obiettivo di mitigare gli effetti avversi all'interno del territorio ecuadoriano e favorire la riattivazione economica e produttiva del paese, prevede tra le misure adottate di non aumentare i costi dei servizi basici, proibendo la loro sospensione in caso di mancato pagamento delle bollette. Vengono inoltre contemplati crediti produttivi per la riattivazione economica e la protezione del lavoro nel settore privato. Ma soprattutto si stabilisce che lavoratori e datori di lavoro possano concludere accordi per modificare le condizioni economiche del rapporto di lavoro, al fine di preservare le fonti di lavoro, evitare il fallimento delle imprese e garantire la stabilità.

La povertà è salita dal 25,0% nel dicembre 2019 al 32,4% nel dicembre 2020, mentre la povertà estrema è passata dal 8,9% al 14,9%. Nella zona rurale la situazione risulta ancora più critica in quanto la povertà raggiunge il 47,9% e la povertà estrema il 27,5%. Inoltre, i dati ufficiali mostrano che uno su quattro bambini/e da zero a cinque anni soffre di denutrizione cronica. La situazione risulta più grave per le popolazioni indigene, dove uno su due bambini/e soffre di denutrizione cronica.

La pesca, l'acquicoltura, l'industria manifatturiera di prodotti non derivati del petrolio ed il commercio rappresentano il 25% del VAB- *Valor Agregado Bruto (Gross value added)* dell'economia per l'anno 2019.

Le importazioni del settore produttivo rappresentano il 59% del totale delle importazioni del paese. Infatti, l'industria ecuadoriana ha bisogno di materie prime e beni capitali per produrre i beni da collocare sui mercati nazionali ed internazionali. D'accordo ai dati forniti dal Banco Centrale dell'Ecuador nei primi quattro mesi del 2020 le importazioni sono diminuite del 25% per quanto riguarda i beni capitali e del 13% per le materie prime.

Altro settore duramente colpito dalla pandemia è stato quello del turismo che nel 2019 ha generato il 2,24% del PIB del paese con un introito pari a USD. 2.280.000,00. Nel periodo marzo-maggio 2020 le vendite nette nel settore turistico hanno presentato una diminuzione pari al 62'85% con una perdita di circa USD 584.000.000,00, di cui il 36% riguarda i servizi di ristorazione e il 34% di trasporto passeggeri.

Per quanto riguarda il settore alberghiero le vendite nette sono diminuite del 79, 21 % rispetto all'anno precedente con una perdita di USD 51, 54 milioni.

Altro settore penalizzato dalla pandemia è stato quello agricolo che, malgrado le sue attività non abbiano subito restrizioni con l' *'Estado de Excepción* decretato dal governo ecuadoriano, è stato indubbiamente danneggiato dalla chiusura delle frontiere con una perdita nelle esportazioni stimata attorno ai 291, 76 milioni ed una perdita complessiva di USD 358,37 milioni.

Per quanto riguarda le esportazioni la più colpita è stata quella delle banane con perdite di circa USD 117, 8 milioni, seguita dalla floricoltura con USD 82,16 milioni ed il cacao USD 62,49 milioni.

Altro aspetto interessante riguarda gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile-OSS, dove nonostante i progressi ottenuti, in parte rallentati dalla pandemia, l'Ecuador deve sottoporsi a sfide importanti per conformarsi all'agenda globale del 2030 . Occorre prestare particolare attenzione ai seguenti temi: povertà, alimentazione infantile, gravidanza adolescenziale, accesso alla salute, riduzione delle disuguaglianze, lavoro dignitoso (compresa la protezione sociale e il dialogo sociale), violenza e trasparenza. Deve essere, inoltre, rivolto un accurato interesse alla sfera del pianeta come degrado della terra, i rischi della desertificazione, la protezione della biodiversità. Nello stato di avanzamento degli OSS, l'Ecuador è al 46° posto su 166 paesi, secondo il Rapporto di Sostenibilità 2020.

Ma l'anno 2020 è stato caratterizzato, oltre che dalla pandemia e dalla crisi economica, dall'aumento della criminalità, con un tasso di morte violenta che è passato da 6,8 a 7,7 ogni 100.000 abitanti. Attualmente l'Ecuador sta attraversando un'ondata di violenza che secondo le statistiche è di 13,5 morti per ogni 100.000. abitanti. Fino al 25 aprile 2022, in Ecuador sono state registrate 1241 morti violente e non è un caso che la città più violenta sia anche la città più ineguale. Guayaquil, epicentro della violenza - ed anche la città più colpita dal Covid-19 - ha triplicato le cifre, passando da 31 crimini violenti nelle prime quattro settimane del 2021 a 91 nello stesso periodo del 2022.

L'attuale governo del presidente Guillermo Lasso, al potere da oltre un anno, considera che l'aumento della violenza sia provocato dalle misure energiche adottate contro il traffico di droga da parte delle autorità competenti. In realtà le cause principali di tale preoccupante incremento devono essere ricercate principalmente nella già menzionata crisi economica che sta attraversando il paese, dove appena il 30% della popolazione economicamente attiva può contare su un lavoro adeguato che garantisca il salario minimo. D'accordo ai dati raccolti dalle Nazioni Unite e dal Banco Mondiale ³⁹, il 60% delle famiglie ecuadoriane non è ancora riuscito a raggiungere i livelli di reddito che avevano prima della pandemia. Inoltre, la perdita di posti di lavoro, come già esposto, ha colpito in modo particolare le donne, le madri di bambini piccoli, i lavoratori più anziani e quelli con meno istruzione. Ciò ha causato un aumento del lavoro informale che secondo *l'Instituto Nacional de Estadística y Censos* (INEC) è passato dai 3,6 milioni di lavoratori nel 2019 a 4 milioni nel 2021, ovvero in appena due anni si è assistito ad un incremento di 400.000 persone.

³⁹ Indagini telefoniche ad alta frequenza (HFPS) in America Latina e Caraibi. L'indagine, raccolta tra maggio e luglio 2021, rileva il polso socioeconomico delle famiglie e misura il benessere della regione a un anno e mezzo dalla pandemia

La situazione è molto complessa ed eterogenea, passando dalla disoccupazione allo sfruttamento di alcuni settori quali la pesca artigianale, spesso strozzata dai prezzi imposti dai cosiddetti intermediari che riducono i pescatori, i veri creatori di valore, secondo il concetto espresso da Mariana Mazzucato⁴⁰ alla fame, dalla precaria situazione delle carceri, che spesso si trasformano in vere e proprie scuole del crimine, al dilagare del narcotraffico.

L'anno 2021 è iniziato con il massacro di 79 persone nei centri di detenzione di Guayas, Cotopaxi ed Azuay, causato dallo scontro tra bande della criminalità organizzata per affermare il loro potere nelle carceri. Nel luglio 2021, un altro scontro ha provocato 27 morti, ma il peggio è arrivato il 28 settembre, quando 118 persone sono state uccise nel penitenziario del litorale. In totale, 323 detenuti hanno perso la vita in massacri senza precedenti nel paese.⁴¹

Tale situazione è stata ulteriormente aggravata dall'infiltrazione in Ecuador dei cartelli messicani di *Sinaloa* e *Jalisco Nueva Generación*. Ciò ha provocato un aumento della violenza nel paese, generata dalla disputa per il controllo delle rotte della droga verso Stati Uniti ed Europa. Nel 2021 in Ecuador sono state sequestrate dalla polizia 201 tonnellate di cocaina, cifra record rispetto al 2020, terminato con 128 tonnellate sequestrate.

Il 60% della produzione di cocaina della Colombia entra in Ecuador attraverso il confine e viene immagazzinata a Guayas, Manabí ed Esmeraldas, per essere successivamente spedita ai mercati internazionali. L'ingresso di "aerei della droga" nella costa dell'Ecuador, la cui missione è lasciare i soldi e prendere la droga, ha indotto il governo ad installare un radar sulla collina di Montecristi, che ha cessato di lavorare pochi giorni dopo a causa dei danni subiti da un'esplosione.

Il governo, cosciente di non essere in grado di combattere da solo il traffico di droga, ha chiesto il sostegno dei paesi della regione e la creazione di un Piano Ecuador, in coordinamento con Stati Uniti e Unione Europea. Nel frattempo, l'ambasciatore degli Stati Uniti in Ecuador, Michael Fitzpatrick, ha denunciato la presenza di "narco-generalisti", a cui prontamente l'ambasciata ha provveduto a ritirare i visti per l'ingresso negli Stati Uniti. Tale segnalazione ha indubbiamente aumentato la sfiducia della popolazione nei confronti delle istituzioni, mentre le notizie di esecuzioni sommarie da parte di sicari occupano quotidianamente le pagine dei giornali ecuadoriani

⁴⁰ Mazzucato M., *Il valore di tutto, chi lo produce e chi lo sottrae nell'economia globale*, Editori Laterza, 2018

⁴¹ <https://www.primicias.ec/noticias/en-exclusiva/perspectivas-seguridad-justicia-2022>

obbligando il presidente Lasso a dichiarare in varie occasioni lo *estado de excepcion* nelle tre provincie principalmente colpite Guayas, Manabi' ed Esmeraldas⁴².

Per quanto riguarda l'emigrazione, altro fattore da non trascurare, d'accordo ai dati forniti dall'ONU nel 2019, il numero di emigranti ecuadoriani ha raggiunto 1.183.685, che rappresenta il 6,85 % della popolazione del paese. Mete principali sono gli Stati Uniti (43,61%), Spagna (35,09%) e Italia (7,20%). Le rimesse inviate da coloro che emigrano svolgono un ruolo importante nell'economia e hanno senza dubbio contribuito alla riduzione della povertà e della disuguaglianza.

Ma l'Ecuador è anche un paese recettore di flussi migratori di diversa provenienza, dove spesso l'inserimento lavorativo di persone di origine straniera, particolarmente dei rifugiati, è caratterizzato da disuguaglianze economiche e contraddizioni sociali.

Dei 6 milioni di venezuelani che hanno lasciato il loro Paese, oltre 551.000 hanno cercato in Ecuador di ricostruirsi una vita. Nonostante i grandi sforzi del paese per promuovere la loro inclusione, un'analisi realizzata nel marzo 2022 dal Gruppo di lavoro per i rifugiati GTRM della ACNUR (Agenzia delle Nazioni Unite per i Rifugiati) e della OIM (la Organizzazione Internazionale per le Migrazioni) dimostra che la pandemia e la crisi economica non hanno permesso di venire incontro ai loro principali bisogni, quali l'accesso al cibo (87%), occupazione /mezzi di sussistenza (65%), alloggio (53%) e accessi ai servizi sanitari (25%). Ed essendo il 62% dei rifugiati venezuelani risultati irregolari nel paese, la situazione continua ad essere critica per migliaia di persone che vorrebbero un inserimento lavorativo. Di recente, il governo ecuadoriano ha annunciato un ampio processo di regolarizzazione che cercherà di migliorare l'inclusione legale delle persone provenienti dal Venezuela, un processo che si è realizzato in passato per altri rifugiati, in particolar modo per i colombiani.

Concludendo questo *excursus* sulla situazione sociale ed economica dell'Ecuador, si può affermare che, nonostante le previsioni della Banca Mondiale e della *CEPAL* sull'evoluzione del Prodotto Interno Lordo (PIL) dell'Ecuador nel 2022 siano ottimistiche prevedendo un miglioramento dell'economia del paese del 3,1% per l'anno in corso⁴³, il recupero socioeconomico del paese richiederà vari anni.

⁴² Il 66% dei casi di morte violenta si concentra in Guayas, Manabi' ed Esmeraldas dove fino ad aprile 2022 si sono registrati oltre 800 omicidi su un totale di 1241 morti violente. Si tratta di una media di 4,9 morti al giorno per Guayas e di un morto al giorno in Manabi' ed Esmeraldas.

⁴³ International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank, *Global Economic Prospects*, Washington, 2022.

Le strategie che dovranno essere implementate presupporranno meccanismi di dialogo, risoluzione di conflitti, garanzia di trasparenza e monitoraggio sull'uso delle risorse al fine di non debilitare ulteriormente il tessuto sociale e rafforzare la sfiducia nelle istituzioni pubbliche.

2.2. Dati socioeconomici di Salinas de Guaranda



Fonte: Universidad Técnica Particular de Loja.



Divisione politica della provincia di Bolívar

Fonte: GAD Canton de Guaranda

Il territorio della *parroquia*⁴⁴ de Salinas de Tomabelas, cantone di Guaranda, provincia di Bolívar, comprende oltre trenta comunità e si estende per più di 490 kmq caratterizzati da differenti zone climatiche conformi ai differenti livelli di altitudine che si raggiungono in tale area che, come si può osservare nella seguente tabella, vanno da un massimo di 4200 metri a un minimo di 900 metri sul livello del mare.

DISTRIBUZIONE DELLE ZONE CLIMATICHE E ALTITUDINE

| ZONA | COMUNITA | ALTITUDINE msnm |
|-----------|---|-----------------|
| Zona alta | Verdepamba, Natawa, Yurakuksha, Pachancho, Rincón de Los Andes. | 3700 a 4400 |

⁴⁴ In Ecuador, la *parroquia* o parrocchia civile è una suddivisione amministrativa, soggetta al cantone. Il nome ricorda l'epoca in cui ai parroci venivano delegati sia doveri religiosi sia amministrativi. Esistono due tipi di parrocchie: urbane e rurali. La parrocchia urbana è quella circoscritta all'interno della metropoli o della città. Le parrocchie rurali sono quelle che sono isolate dal capoluogo o metropoli. Di solito sono regioni o un insieme di "recinti" i cui abitanti vivono del lavoro agricolo e dell'allevamento. Il potere esecutivo della *parroquia* è esercitato dal *Gobierno Parroquial* e dal suo presidente eletti con voto popolare per 4 anni, mentre il potere legislativo spetta alla *asamblea parroquial*, i cui *vocales* (consiglieri) sono anch'essi eletti con voto popolare per la stessa durata.

| | | |
|------------|---|-------------|
| Zona media | Pambabuella, Los Arrayanes, La Palma, Yacubiana, Las Mercedes de Pumín, Tres Marías, Chaupí, Gramalote, Apahua y San Vicente | 1800 a 3700 |
| Zona bassa | Lanzaurco, Copalpamba, San Miguel de Cañitas, Guarumal, Libertad del Congreso, El Calvario, Tigre urco, Mulidiaguan, Matiavi Bajo, Tigreyacu, La Cena, La Dolorosa, Puruhuay y Chazojuan. | 500 a 1200 |

Elaborato: Equipo Técnico GAD Salinas 2015

Nel settore settentrionale il Chimborazo, con i suoi 6.267 metri de altitudine, domina il paesaggio delle zone del *paramo* e la stessa Salinas.⁴⁵



Paesaggi del *paramo* de la parrocchia de Salinas de Tomabelas . Foto de Bosetti, E.,2019

⁴⁵È stato comprovato dalla spedizione (febbraio 2016) dei ricercatori dell'*institut de Recherche pour le Developpement* che il Chimborazo (nome *kichma* che significa la neve che sta dall'altro lato o montagna innevata) è la montagna più alta del mondo se si inizia a misurare dal centro della terra. Infatti, nonostante l'Everest con i suoi 8848 metri dal livello del mare sia considerato il tetto del nostro pianeta, il punto della superficie terrestre più distante dal centro della terra è la cima del Chimborazo raggiungendo i 6.384,4, chilometri contro i 6.382,3 chilometri dell'Everest, utilizzando lo stesso criterio di misurazione. Il Chimborazo, chiamato dagli abitanti Taita Chimborazo, ovvero papà Chimborazo (la madre sarebbe il vicino vulcano attivo Tungurahua), è un vulcano estinto, da dove hanno origine numerosi affluenti del Rio delle Amazzoni e del fiume Guayas e rappresenta la principale fonte di approvvigionamento idrico della regione in esame.

Dalla città di Guaranda, capoluogo del cantone Guaranda, una mezz'ora di macchina è sufficiente per arrivare a Salinas (capoluogo della *parroquia Salinas de Tomabelas*), e un servizio di trasporto privato continuo è assicurato tutti i giorni. Da Salinas alcune comunità si trovano abbastanza distanti: per raggiungere le più lontane sono necessarie spesso due ore di macchina, sempre se le condizioni delle strade o del tempo non siano causa di imprevisti.



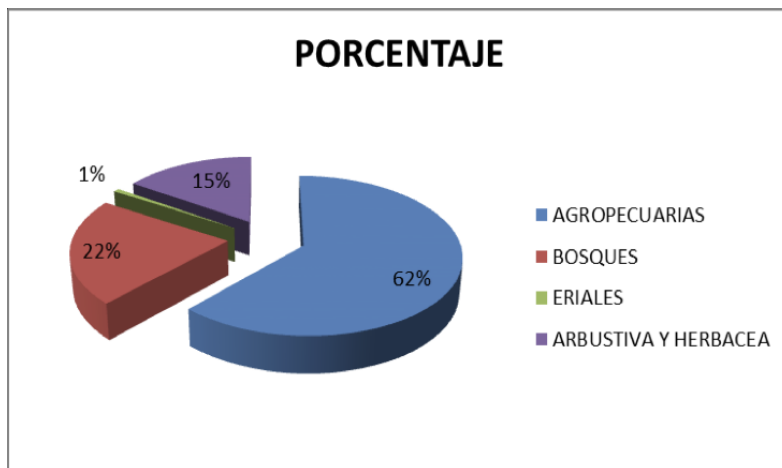
Strada di collegamento con il subtropico Foto di Bosetti, E., 2019.

Le zone climatiche che si susseguono nel territorio di questa *parroquia* presentano agli occhi di un viaggiatore paesaggi che si caratterizzano l'uno dall'altro per la loro differente varietà di vegetazione e fauna. In generale queste aree si presterebbero alla realizzazione di una ampia varietà di coltivazioni, ma la quasi totalità dei terreni agricoli sono in realtà dedicati al pascolo del bestiame, essendo la produzione del formaggio l'attività principale.



Paesaggi ed abitanti del *paramo* vicino a Salinas. Foto di Bosetti, E.,

La vegetazione.



Fonte: IEE 2013 Elaborato: Equipo Técnico GAD Salinas, 2015

La vegetazione naturale sia del paramo che della zona subtropicale presenta fattori antropogenici che contribuiscono alla degenerazione dello stato biologico dei terreni, fattori che riguardano in particolar modo l'ampliamento della frontiera agricola, con l'introduzione di diverse coltivazioni, le attività zootecniche e la costruzione di nuove strade.

La parrocchia de Salinas ha attualmente 7.262 abitanti, di cui il 20,50% è residente nel capoluogo ed il 79,50% nelle summenzionate comunità.



Las chozas e paesaggio del paramo di Salinas. Foto, Bosetti, 2019

Il paramo è abitato prevalentemente da comunità autoctone contadine che utilizzano le loro proprietà per coltivazioni ed allevamenti di tipo marginale, non contando per lo più su un sistema di irrigazione. I terreni si trovano lungo pendenze medio forti, e la loro utilizzazione per attività agricole può occasionare il deterioramento delle riserve ecologiche.

Nei villaggi del paramo non è inusuale imbattersi ancora nelle cosiddette *chozas*⁴⁶, le tradizionali case di fango e paglia, che a poco a poco sono state sostituite da meno suggestive case fatte di blocchi di cemento, una tipologia edilizia tra l'altro poco adatta ad isolare dal freddo.



La choza di una comunità del paramo di Salinas. Foto, Bosetti,2016



Case di blocchi di cemento che hanno sostituito la *choza* . Foto, Bosetti, 2016.

Differenti sono la situazione e le dinamiche socioculturali delle comunità ubicate nella regione subtropicale dove, ad esempio, le case presentano una struttura di legno, con pareti di tavole, pavimenti di legno e tetti di legno e zinco più adeguate ad un clima caldo caratterizzato da precipitazioni più abbondanti.

⁴⁶ Le “*chozas*” andine sono costruite a 1 metro sotto il livello del suolo, con il tetto di paglia che ricopre una struttura di legno, al fine di evitare che il passaggio del vento provochi danni alla casa.



Casa di legno tipica del subtropico. Foto, Bosetti, 2019

In effetti la distribuzione delle piogge nella *parroquia* varia considerevolmente, da una zona a un'altra con una media annuale nella parte alta tra i 750 mm ai 2000 mm, mentre nella zona del subtropico presenta valori tra i 2000 mm ai 2500 mm annuali.

Anche il clima cambia in relazione all'altitudine e sono presenti una varietà di climi e microclimi, passando dal freddo al caldo subtropicale. D'accordo ai dati registrati dall'INHAMI (*Instituto Nacional de Meteorología e Hidrología*) e le informazioni fornite dalle comunità, l'epoca delle piogge si estende da gennaio a giugno seguita dalla cosiddetta epoca secca da luglio a dicembre, anche se le conseguenze del cambio climatico si fanno notare anche in questa regione, alterando gli inizi o la fine di queste due tradizionali stagioni. Le temperature, la disponibilità idrica delle precipitazioni e l'umidità che ne deriva sono elementi fondamentali per lo sviluppo delle coltivazioni nelle diverse zone della *parroquia*. La regione dispone di 6996 ettari di territorio nella zona alta, dove esistono sorgenti di acqua che formano ruscelli e fiumi che sfociano nel fiume Guayas. Ma, nonostante ciò, la *parroquia* soffre di un deficit idrico soprattutto nei mesi da luglio a gennaio. Inoltre, alcune comunità hanno denunciato la presenza di focolai di contaminazione, in particolare nei fiumi di Salinas e Chazojuan, a causa delle acque reflue domestiche ed industriali.

Gli ecosistemi relativi alla flora e fauna risultano abbastanza fragili e si rende necessario un piano di recupero del bosco primario e per la conservazione del paramo che risulta una naturale riserva di acqua.⁴⁷

⁴⁷ Nel paramo prevale un tempo nuvoloso accompagnato da precipitazioni sia diurne che notturne, che sono all'origine della formazione di lagune, pozze e veri e propri tappeti di muschio. Ed il muschio agisce come una spugna, aiutando così a conservare l'acqua. E così il paramo situato di solito in zone alte ed umide, luoghi adatti per la nascita dell'acqua, si converte in una fabbrica di acqua.



Paramo riserva naturale di acqua. Foto, Bosetti, 2016.

La flora della zona alta, media e bassa possiede una diversità di alberi, boschi, montagne e sterpaglie, mentre si denuncia la estinzione di alcune specie della fauna locale causata principalmente dal taglio dei boschi e dall'aumento demografico.

Sono inoltre presenti risorse naturali non rinnovabili ovvero giacimenti di oro, argento, zinco e rame, ma non esistono studi scientifici in grado di attestare con certezza la loro entità e nel passato alcuni progetti diretti allo sfruttamento di tali miniere sono stati causa di tensioni nelle comunità, che in maggioranza hanno respinto la presenza di multinazionali in tali aree.

Le differenze geografiche e culturali delle summenzionate comunità sono a volte rilevanti e sono spesso alla base di incomprensioni ed attriti in particolar modo con il capoluogo della *parroquia*, Salinas che, dall'ultimo censimento, ha 1.489 abitanti, ovvero il 20,50% della popolazione totale della *parroquia* (7.262 abitanti) che per il 79,50% è distribuita nelle differenti comunità.

In questi ultimi anni, d'accordo ai dati forniti dal GAD di Salinas, si è verificato un incremento degli abitanti del capoluogo, accompagnato da una contrazione nelle comunità. Sono principalmente i giovani, come risulta dalle interviste realizzate, che emigrano a Guaranda o in altri capoluoghi principalmente per motivi di studio e spesso non fanno ritorno contando su opportunità di lavoro all'altezza del proprio *curriculum studiorum*.

Grafico della popolazione del capoluogo della parrocchia e delle comunità



Elaborato: Equipo Técnico GAD Salinas 2015

Le inchieste realizzate dal summenzionato GAD, confrontate con il censo del 2010, mostrano che la popolazione della *parroquia* di Salinas è per 50,60% rappresentato da donne, mentre il 49,40 sono uomini.

Altro dato interessante è il costante aumento della popolazione giovane, come si può notare nella seguente tavola che da un confronto tra i dati della popolazione del 2010 e quelli del 2015 evidenzia un incremento di tale tendenza.

| COMPOSIZIONE DELLA POPOLAZIONE | | |
|---|------|-------|
| Numero totale di abitanti | 7262 | |
| Popolazione per sesso | | |
| Donne | 3674 | |
| Uomini | 3588 | |
| Popolazione per età | N | % |
| 0 a 5 anni | 1053 | 14,64 |
| 6 a 10 anni | 938 | 12,92 |
| 11 a 20 anni | 1713 | 23,60 |
| 21 a 30 anni | 1220 | 16,80 |
| 31 a 40 anni | 898 | 12,40 |
| 41 a 50 anni | 616 | 8,49 |
| 51 a 60 anni | 394 | 5,43 |
| 61 a 70 anni | 270 | 3,72 |
| 71 a 80 anni | 115 | 1,58 |
| 81 a 90 anni | 45 | 0,62 |
| dati equipo tecnico GAD Salinas 2015 | | |

Elaborato da : *Equipo técnico GAD. Salinas 2015*

La statistica elaborata dalla SENPLADES⁴⁸ prevede invece un invecchiamento della popolazione pari al 15%, per cui, nonostante l'aumento delle nascite e la diminuzione dell'esodo degli abitanti rispetto agli anni precedenti allo sviluppo della economia comunitaria, i flussi migratori relativi ai giovani, per le cause precedentemente menzionate, continuano ad avere un impatto significativo.

Come già accennato le caratteristiche demografiche della *parroquia* portano alla luce una diversità sociale ed etnica con una varietà di identità e valori culturali che sono alla base dell'importante patrimonio tangibile ed intangibile di Salinas de Bolivar e delle sue comunità. La presenza dei gruppi etnici della *parroquia* de Salinas de Bolivar, d'accordo al Censo del 2010, si può sintetizzare così:

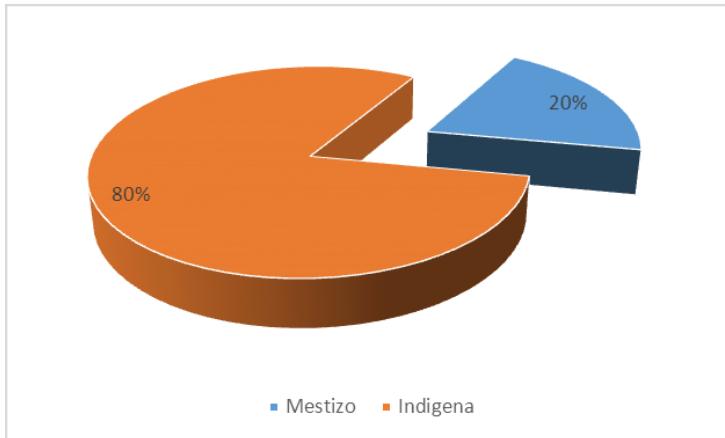
| | |
|---|--------|
| Popolazione indigena | 39,13% |
| Popolazione afroecuadoriana | 1,15% |
| Popolazione meticcica | 57,44% |
| Popolazione mulatta | 0,36% |
| Popolazione bianca | 1,47% |
| Popolazione <i>montubia</i> ⁴⁹ | 0,32% |

Dalle interviste realizzate si desume che il numero relativo alle popolazioni indigeni in effetti non appare molto realistico. In effetti il disprezzo che a partire dalla conquista spagnola fino ai giorni nostri è stato rivolto agli "indios" hanno spinto e spingono molti di loro a non dichiarare le proprie radici, forse nella speranza di un miglior inserimento nel mondo del lavoro e della società. Non di rado molti intervistati che si sono dichiarati meticci hanno rivelato candidamente l'appartenenza di entrambi i genitori alle comunità indigene della regione, soffermandosi, con un malcelato orgoglio, a descrivere le loro tradizioni e costumi.

Gli stessi dati statistici del Censo del 2010 messi a confronto con le schede relative ai nuclei familiari portano ad altre conclusioni, ovvero ad una presenza pari all'80% della popolazione indigena e solo del 20% per quanto riguarda quella meticcica, come si può osservare nel grafico che segue.

⁴⁸ La Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) era l'ente responsabile della elaborazione del Piano nazionale di sviluppo.

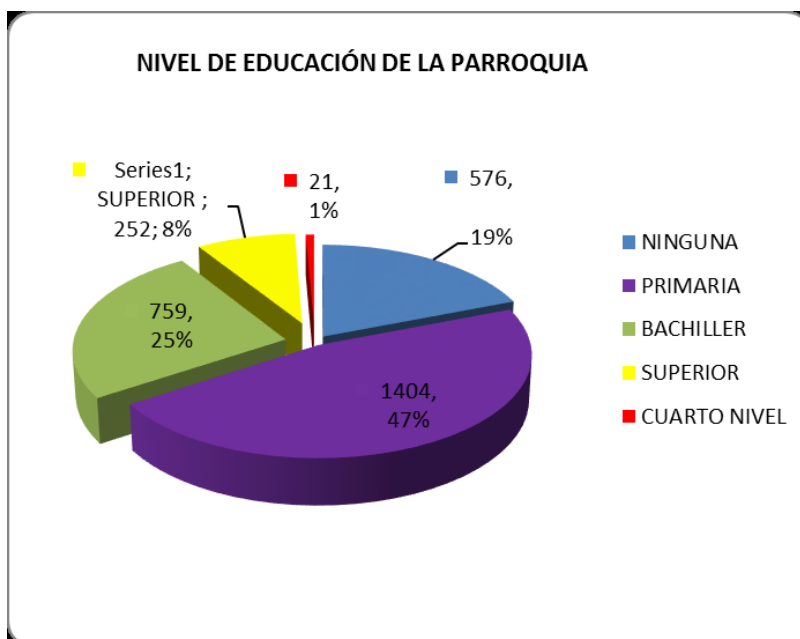
⁴⁹ Con il termine montubiosi definisce la popolazione meticcica delle campagne della costa ecuadoriana, riconosciuta come etnia distinta nel 2001.



Elaborato da: *Equipo técnico GAD. Salinas 2015*

Ad ogni modo la maggioranza della popolazione meticcia e bianca è ubicata a Salinas, Chazojuan e Mulidiaguan e ciò rappresenta un altro fattore di attrito.

I dati dell'indagine relativi all'istruzione mostrano un tasso di frequenza della scuola elementare del 91,29%, di quella superiore del 45,46% e della università del 13,86%, mentre il tasso di analfabetismo si attesta al 19%. Quest'ultimo dato è principalmente causato dalla dispersione di alcune comunità, in particolar modo del paramo, che rende difficile l'accesso agli istituti educativi presenti sul territorio.



Elaborato: *Equipo técnico GAD. Salinas 2015*

Sulla questione dell'istruzione è imprescindibile aprire una riflessione sulla dicotomia sorta tra le scuole comunitarie bilingue ed le *Unidades educativas del Milenio* create dal governo del presidente Correa in seguito alla Dichiarazione del Millennio, che l'Ecuador ha sottoscritto insieme ad altri 147 paesi nel 2005 nella quale sono stati definiti otto obiettivi⁵⁰ e 21 mete da raggiungere entro il 2015. Tra questi si trova quello di rendere universale l'istruzione primaria con l'intento di eliminare le disuguaglianze riguardanti l'accesso delle bambine e bambini del mondo all'istruzione (Assemblea Generale delle Nazioni Unite General, 2005).

Nel caso specifico dell'Ecuador, la sottoscrizione della Dichiarazione del Millennio ha avuto come risultato la messa a punto del *Plan Decenal de Educación 2006-2015*, nel quale viene data priorità all'obiettivo sull'istruzione indicato dalla già menzionata Dichiarazione. Il governo si prefigge, pertanto, come obiettivi specifici quelli di promuovere l'educazione in tutto il territorio nazionale e di stabilire un modello di istruzione che soddisfi le necessità locali e nazionali della popolazione attraverso la creazione delle UEM (*Unidades educativas del Milenio*) al fine di garantire “*la calidad de la educación nacional con equidad, visión intercultural e inclusiva, desde un enfoque de los derechos y deberes para fortalecer la formación ciudadana y la unidad en la diversidad de la sociedad ecuatoriana*”(Rodríguez Cruz, 2017, pp. 41-55).

A poco a poco sorgono, soprattutto nelle aree rurali, varie UEM (la prima viene inaugurata nel 2007 nella comunità di Zumbahua, nella provincia del Cotopaxi) che prevedono l'introduzione di moderne tecnologie a supporto del processo di insegnamento – apprendimento, contando su infrastrutture moderne, con connessione a Internet, diversificazione degli spazi, con aule informatizzate, laboratori di fisica, chimica e di inglese, biblioteche, palestre, mense e campi sportivi.

Nel frattempo, attraverso il *Plan de Reordenamiento de la Oferta Educativa* del 2012, si procede alla chiusura delle scuole che non superano i 45 alunni, passando così dai 20.402 centri scolastici esistenti in Ecuador nel 2013 ai 5.189 nel 2017, con la chiusura di 15.213 scuole comunitarie promosse dalla CONAIE a partire dagli anni ottanta che si caratterizzavano per una educazione interculturale bilingue. Ed è proprio nell'ambito del bilinguismo e della interculturalità che si muovono le prime critiche alle UEM nelle quali operano in maggioranza docenti non indigeni per cui l'insegnamento avviene di preferenza in *castellano*, mentre avrebbe dovuto essere riconosciuta

⁵⁰ *Millennium Development Goals* o MDG o meglio conosciuti come Obiettivi del Millennio spinsero i ministri delle Finanze del G8 a fornire fondi sufficienti alla Banca Mondiale, al Fondo Monetario Internazionale e alla Banca Africana di Sviluppo per annullare di un ulteriore 40-55.000.000.000 dollari il debito dei paesi poveri a condizione che si impegnassero a destinare nuove risorse ai programmi sociali a favore del miglioramento della istruzione, salute e dello sradicamento della povertà estrema e della fame. Purtroppo per vari motivi, in parte già esaminati nel precedente capitolo, i progressi per il raggiungimento degli obiettivi a livello mondiale non sono stati uniformi.

come lingua principale di insegnamento il *kichwa*. La presenza minoritaria di insegnanti indigeni è in larga misura giustificata dalle difficoltà da parte degli indigeni di accedere a studi universitari a causa della povertà in cui vivono la maggior parte di loro.

La maggioranza degli insegnanti meticci o bianchi hanno vissuto in un contesto multiculturale nel quale non esiste la componente relazionale tipica della interculturalità e di conseguenza non conoscono la cosmovisione e la cultura delle popolazioni indigene. E sono proprio queste lacune a non permettere loro di disporre di strumenti atti a favorire processi educativi interculturali che consentano di integrare e articolare di forma equilibrata le conoscenze e la saggezza ancestrali con quelle nazionali e universali (Rodriguez Cruz, 2017, pp. 41-55).

Indubbiamente la implementazione delle UEM ha inferto un duro colpo al sistema di educazione interculturale bilingue semi-autonomo conseguito nel 1988 dopo decenni di lotte, che culminarono nella Sierra ecuadoriana a metà del secolo XX con la creazione delle prime scuole indigene grazie alla determinazione di due carismatiche *leaders* comunitarie, Dolores Cacuango e Tránsito Amaguaña. Scompaiono così a poco a poco gli insegnanti comunitari, rimpiazzati, come già esposto, da altri in maggioranza meticci, senza legami sociali e culturali con le comunità, con la finalità di impartire un curriculum “nazionale” omogeneo in *castellano* (Walsh, 2014, p.24).

Ma a volte la presenza di un insegnante indigena non rappresenta una garanzia dell'utilizzazione in classe della lingua *kichwa*, dato che spesso gli stessi indigeni ricorrono al *castellano* sia nella sfera professionale come in quella privata, forse dovuto a un processo di dominazione e assimilazione culturale dei popoli indigeni, iniziato ai tempi della colonia e che tuttora sussiste. La maggioranza degli intervistati nella *parroquia* di Salinas hanno ammesso di conoscere solo poche parole di *kichwa*, non essendo in grado di sostenere una conversazione in tale idioma. Oltre a ciò, la maggioranza dei programmi di formazione universitaria per futuri insegnanti non includono la prospettiva di interculturalità e ormai nelle scuole primarie si dà priorità all'insegnamento dell'inglese invece che del *kichwa*.

Un'altra critica è mossa ai testi scolastici forniti dallo stato, che sono per lo più in *castellano*, con contenuto prevalentemente ispano-occidentale, ovvero modelli di vita ben distanti dalla realtà vissuta dagli alunni nelle loro comunità. Libri che indubbiamente non facilitano un dialogo interculturale, bensì l'assimilazione dei codici egemonici e allo stesso tempo il distanziamento tra i diversi gruppi socioculturali che coesistono in Ecuador. (Rodriguez Cruz, 2017, pp 41-55).

Si rende, dunque, necessario un processo di riaffermazione identitaria, legata alla rivitalizzazione e conservazione delle lingue e pratiche proprie “y a un empoderamiento que promueva la conciencia de los considerados ‘diferentes’ sobre la discriminación y el racismo a los que son sometidos” (Trapnell, Calderon, Flores, 2008, p.144).

In effetti nel luglio 2014, la *Secretaria de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación-SENESCYT* ha annunciato la “*transversalización de la interculturalidad*” la cui concettualizzazione contempla tre elementi: l’inclusione, l’uguaglianza, l’interscambio e la protezione delle conoscenze e dei saperi tradizionali.

Ma se l’intenzione del governo della *Revolucion ciudadana* era quello di porre in atto una politica di educazione interculturale con il riunire un gran numero di alunni di distinte culture ed idiomi in edifici moderni, dotandoli di strumenti di ultima tecnologia, i risultati mostrano una massificazione interculturale, soprattutto per le ragioni precedentemente esposte.

La ora ex vicepresidente della UNE (*Union Nacional de Educadores*) Sisa Pacari Bacacela sosteneva nel dicembre del 2014:

*El Estado centralista masifica la educación y desarrolla un etnocidio cultural... asimila las prácticas culturales indígenas a la esfera de lo estatal, y folkloriza las propuestas socio-políticas de los pueblos...No queremos la masificación de la educación en un solo sistema colonial.*⁵¹

Ma sorge inevitabilmente un sospetto, manifestato esaustivamente dalla pedagogista ecuadoriana Rosa Maria Torres e ripreso dalla ricercatrice della Università Andina Catherine Walsh nel suo già citato articolo, ovvero che “la interculturalità non si stia solo convertendo in una fusione, bensì in un filtro”. Infatti, dalla introduzione nel panorama educativo delle UEM la partecipazione degli alunni delle comunità più remote è sensibilmente diminuita. La ricercatrice non esita a definirlo un filtro di controllo e in un certo senso di pacificazione che spiegherebbe la concentrazione delle UEM in regioni dove storicamente si è protratto nel tempo la maggiore resistenza e mobilitazione sociale, politica e culturale, in particolare nelle aree adiacenti a risorse naturali strategiche come miniere e giacimenti di petrolio, un fatto che non può essere considerato fortuito o una mera coincidenza. E così è stato interpretato dalla comunità *kichwa* amazzonica dei Sarayacu, di cui

⁵¹ Sisa Pacari Bacacela, *Etnocidio cultural desde el Estado*,” Diario El Universo, enero 2014. <http://www.une.org.ec/~une/index.php/2012-07-08-04-19-37/2012-07-08-04-26-21/2012-07-11-23-41-10/465-etnocidio-cultural-desde-el-estado>

conosciamo la loro coraggiosa opposizione allo sfruttamento delle loro terre. E proprio i Sarayacu hanno categoricamente rifiutato la presenza della UEM nel loro territorio. (Walh, 2014, pp.24-25).

Altra coincidenza è la presenza delle UEM nell'Amazzonia ecuadoriana in prossimità delle cosiddette “*Ciudades del Milenio*”, di solito adiacenti ai campi petroliferi, a progetti di idroelettriche o a miniere a cielo aperto, sorte ufficialmente con il proposito da parte del governo di offrire a popolazioni storicamente dimenticate od emarginate i beni del *buen vivir*: sviluppo, tecnologia, accesso ai servizi pubblici di alta qualità, inclusa l'educazione.⁵²

Per il governo queste città con strade asfaltate, edifici in cemento ed al centro la Scuola del Millennio dovrebbero rafforzare e consolidare una politica di interculturalità, uguaglianza ed equità a favore di popoli da sempre emarginati, liberandoli dalla povertà. Ma in realtà appare come una redistribuzione della popolazione, trasferita in queste città con case piene di confort, valorizzate ciascuna sui 60.000 dollari, lasciando libero un territorio per lo sfruttamento delle sue risorse.

A Salinas di Guaranda è stata implementata una Scuola del Millennio ubicata nelle vicinanze del caseificio. Molti intervistati hanno lamentato la chiusura delle scuole comunitarie o il loro degrado a causa di un mancato aiuto da parte dello stato, mentre la creazione delle UEM non ha tenuto conto dei disagi che devono affrontare gli alunni costretti a percorrere a piedi ed in condizioni climatiche spesso avverse svariati chilometri o, in alcuni casi, vivere separati dal proprio nucleo familiare, accolti nella struttura messa a disposizione dal padre Antonio Polo.

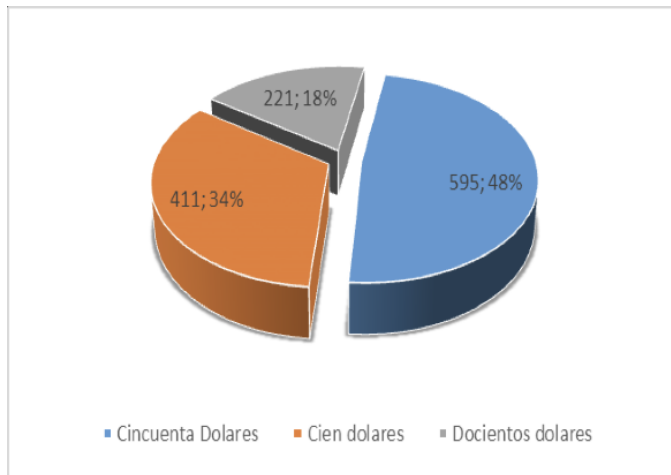
Ciò crea le condizioni per l'abbandono degli studi con la conseguente perdita di opportunità per migliorare le proprie condizioni socioeconomiche, incentivando così la povertà e la esclusione. Non si può pertanto affermare che il summenzionato *Plan Decenal de Educación 2006-2015* abbia raggiunto in pieno gli obiettivi previsti dal MDG e si rende pertanto indispensabile ripensare il modello di *educación intercultural bilingüe* attualmente stabilito nelle UEM al fine di assicurare agli studenti indigeni la conservazione e valorizzazione della propria identità linguistica e culturale.

Una ricerca realizzata dal GAD di Salinas identifica una deficienza nella istruzione secondaria che riguarda quasi tutte le comunità ad esclusione di La Palma. Tale informazione ribadisce le difficoltà

⁵² La prima Città del Millennio è stata inaugurata nel Cuyabeno, nella provincia di Sucumbíos, nel 2013 e la seconda nel gennaio 2014 a Pañacocha, nella alle porte del parco Yasuní, riserva naturale protetta dall'UNESCO, che ospita il più grande giacimento di petrolio del paese. Il summenzionato parco fu oggetto di un progetto presentato dal governo ecuadoriano che prevedeva la rinuncia allo sfruttamento delle riserve in cambio del versamento da parte della comunità internazionale della metà della somma ricavabile dal medesimo. Il cosiddetto progetto *Yasuni-itt initiative* avrebbe dovuto conservare una delle aree più ricche di biodiversità del pianeta e preservare l'isolamento volontario di alcuni popoli autoctoni. Iniziativa che aveva creato speranza per la conservazione di una foresta considerata patrimonio dell'umanità e che purtroppo è miseramente fallita sollevando le proteste degli ambientalisti, delle popolazioni indigene e delle organizzazioni umanitarie. Ormai è stato comprovato che ancor prima della liquidazione ufficiale del fondo *Yasuni ITT*, erano stati presi accordi dal governo per ingenti concessioni petrolifere a Petro China all'interno del parco. Il fallimento del *Yasuni itt* ha messo in luce le contraddizioni presenti in Ecuador che nonostante gli innovati dettami costituzionali evidenziati nel capitolo precedente, il *buen vivir* a volte cede il passo a logiche economiche o geopolitiche incuranti dei temi ambientali o della sopravvivenza dei popoli indigeni. (Santamaria, in Limes, 2 dicembre 2014).

incontrate dagli studenti collegate ai costi di trasporto e ad altri problemi che terminano per limitare la continuità degli studi per una parte dei giovani dell'area rurale della *parroquia* i quali appena riescono a completare la scuola primaria. Dal seguente grafico si può evincere le spese affrontate da 1227 famiglie per gli studi dei propri figli, spese che per lo più riguardano il trasporto a causa delle distanze, a volte enorme, dei centri di educazione, primo fra tutti il UEM.

Spese per l'educazione



Elaborato da: *Equipo Técnico GAD Salinas 2015*

Si ritiene pertanto urgente apportare delle modifiche per evitare l'abbandono scolastico ed *ergo* l'impovertimento delle comunità indigene.

Ritornando ad una analisi socioeconomica della *parroquia* de Salinas de Guaranda e soffermandosi sul tenore di vita dei suoi abitanti, non sfugge la differenza, spesso stridente, tra il capoluogo e le comunità periferiche, alcune delle quali, in particolare quelle della *sierra*, mostrano condizioni molto precarie, anche se migliori rispetto al passato. Esiste una classe alta, una élite, economicamente e culturalmente, in maggioranza residente nel capoluogo, che mette in rilievo forse una delle principali debolezze del processo di economia comunitaria iniziato cinquant'anni fa ovvero una mancata omogeneità socioeconomica delle comunità della regione. Ma avremo modo nei seguenti paragrafi di approfondire tale aspetto. Le tabelle che seguono danno un quadro della attuale situazione per quanto riguarda le abitazioni e l'accesso ai servizi basici, dimostrando, che pur sussistendo un differente standard di vita, il livello in generale si è innalzato rispetto a quando Padre Antonio si soffermò ad osservare da lontano le *chozas* di Salinas.

| Possesso o proprietà della casa. | Casi | % |
|---------------------------------------|--------------|---------------|
| Propria e totalmente pagata | 1.034 | 70.82 |
| Propria e pagamento da terminare | 39 | 2.67 |
| Propria (regalata, donata, ereditata) | 158 | 10.82 |
| Prestata o ceduta (non pagata) | 181 | 12.40 |
| Per servizi | 17 | 1.16 |
| Affittata | 30 | 2.05 |
| Anticresi | 1 | 0.07 |
| Totale | 1.460 | 100.00 |
| Fonte: INEC 2010 | | |

Acqua potabile o canalizzata.

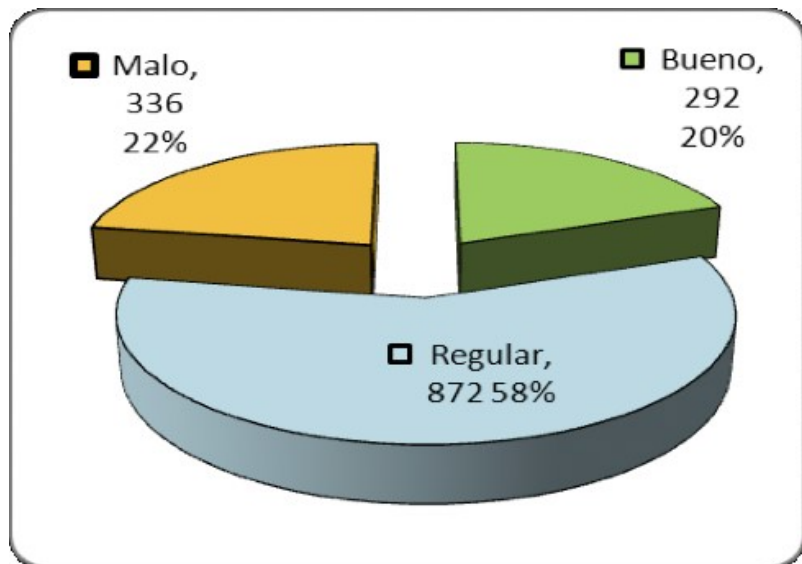
| Comunità | % | | % |
|----------------------|-----|---------------------------|-----|
| | | Las Mercedes de Pumin | 83% |
| Apahua | 95% | Matiavi Bajo | 78% |
| Barrio Estadio | 98% | Muldiahuan | 90% |
| Barrio San Francisco | 98% | Natahua | 89% |
| Calvario | 50% | Nueva Speranza | 95% |
| Canitas | 89% | Pachancho | 50% |
| Canita Tigriyacu | 80% | Pambabuela | 90% |
| Chaupi | 30% | Puruhay | 90% |
| Chazojuan | 95% | Rincon de los Andes | 90% |
| Copalpamba | 80% | Cabecera Parroquial | 98% |
| Gramalote | 65% | San Vicente de la Plancha | 5% |
| Guaramal | 20% | Tigreurco | 95% |
| La Palma | 80% | Tres Marias | 0% |
| Lanzaurco | 87% | Verdepamba | 95% |
| Los Arrayanes | 90% | Yacubiana | 65% |
| La Cena | 85% | Yurakusha | 80% |
| La Dolorosa | 75% | datos INEC 2010 | |

Dati: *equipo técnico GAD 2015*

| Tipo di abitazione | Numero | Condizione | | | Tipo | | | | |
|---------------------------|--------|------------|----------|---------|--------|-------|---------|-----------------|-------|
| | | Buona | Regolare | Cattiva | paglia | Zinco | Eternit | Cemento Soletta | Mixto |
| Comunità | | | | | | | | | |
| Apahua | 80 | 3 | 59 | 18 | 2 | 5 | 30 | 23 | 20 |
| Barrio Estadio | 82 | 42 | 30 | 10 | 5 | 3 | 54 | 0 | 20 |
| Barrio San Francisco | 19 | 5 | 10 | 4 | 0 | 2 | 13 | 3 | 3 |
| Calvario | 13 | 0 | 9 | 5 | 0 | 0 | 0 | 2 | 11 |
| Canitas | 8 | 0 | 4 | 4 | 0 | 2 | 0 | 0 | 6 |
| Canita Tigriyacu | 33 | 0 | 19 | 14 | 0 | 12 | 0 | 0 | 21 |
| Chaupi | 30 | 0 | 12 | 18 | 6 | 4 | 0 | 0 | 20 |
| Chazojuan | 120 | 10 | 90 | 20 | 7 | 11 | 12 | 34 | 56 |
| Copalpamba | 15 | 2 | 6 | 7 | 0 | 7 | 0 | 0 | 8 |
| Gramalote | 40 | 0 | 11 | 29 | 0 | 5 | 0 | 5 | 30 |
| Guaramal | 10 | 0 | 8 | 2 | 0 | 7 | 0 | 0 | 3 |
| La Libertad | 40 | 0 | 40 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 40 |
| La Palma | 86 | 3 | 68 | 15 | 13 | 48 | 0 | 0 | 25 |
| Lanzaurco | 34 | 11 | 13 | 10 | 8 | 9 | 0 | 0 | 17 |
| Los Arrayanes | 22 | 0 | 12 | 10 | 0 | 6 | 16 | 0 | 0 |
| La Cena | | | | | | | | | |
| La Dolorosa | | | | | | | | | |
| Las Mercedes de Pumin | 30 | 13 | 17 | 0 | 0 | 4 | 22 | 4 | 0 |
| Matiavi Bajo | 32 | 0 | 20 | 12 | 2 | 5 | 0 | 0 | 25 |
| Muldiahuan | 75 | 4 | 54 | 17 | 0 | 23 | 0 | 10 | 42 |
| Natahua | 37 | 1 | 19 | 17 | 0 | 9 | 0 | 5 | 23 |
| Nueva Speranza | 20 | 3 | 12 | 5 | 5 | 0 | 12 | 0 | 3 |
| Pachancho | 47 | 0 | 25 | 22 | 13 | 13 | 5 | 3 | 13 |
| Pambabuela | 180 | 10 | 148 | 22 | 22 | 10 | 50 | 70 | 28 |
| Puruhay | | | | | | | | | |
| Rincon de los Andes | 9 | 1 | 5 | 3 | 2 | 4 | 3 | 0 | 0 |
| Cabecera Parroquial | 241 | 175 | 61 | 5 | 0 | 20 | 98 | 93 | 30 |
| San Vicente de la Plancha | 23 | 5 | 15 | 3 | 2 | 10 | 2 | 3 | 6 |
| Tigreurco | 60 | 2 | 35 | 23 | 0 | 20 | 0 | 5 | 35 |
| Tigriyacu | | | | | | | | | |
| Tres Marias | 10 | 0 | 10 | 0 | 2 | 5 | 0 | 0 | 3 |
| Verdepamba | 30 | 0 | 18 | 12 | 7 | 0 | 15 | 5 | 3 |
| Yacubiana | 65 | 0 | 49 | 16 | 0 | 28 | 5 | 13 | 19 |
| Yurakusha | 50 | 2 | 35 | 13 | 13 | 22 | 0 | 13 | 12 |

Dati: equipo técnico GAD 2015

Grafico sulle condizioni delle abitazioni (malo-cattiva, bueno-buone, regular-regolare).



Elaborato: Equipo Técnico GAD Salinas 2015

Copertura del servizio di energia elettrica

| Comunità | % |
|-----------------------|-----|
| Apahua | 95% |
| Barrio Estadio | 98% |
| Barrio San Francisco | 98% |
| Calvario | 60% |
| Canitas | 90% |
| Canita Tigriyacu | 80% |
| Chaupi | 70% |
| Chazojuan | 98% |
| Copalpamba | 70% |
| Gramalote | 95% |
| Guaramal | 80% |
| La Libertad | |
| La Palma | 93% |
| Lanzaurco | 90% |
| Los Arrayanes | 80% |
| La Cena | 90% |
| La Dolorosa | 95% |
| Las Mercedes de Pumin | 80% |
| Matiavi Bajo | 80% |

Copertura del servizio della televisione

| Comunità | % |
|-----------------------|-----|
| Apahua | 70% |
| Barrio Estadio | 60% |
| Barrio San Francisco | 20% |
| Calvario | 30% |
| Canitas | 30% |
| Canita Tigriyacu | 30% |
| Chaupi | 10% |
| Chazojuan | 25% |
| Copalpamba | 25% |
| Gramalote | 10% |
| Guaramal | 5% |
| La Libertad | 40% |
| La Palma | 60% |
| Lanzaurco | 10% |
| Los Arrayanes | 30% |
| La Cena | 80% |
| La Dolorosa | 90% |
| Las Mercedes de Pumin | 75% |
| Matiavi Bajo | 20% |

| | |
|-------------------------------------|------|
| Muldiahuan | 95% |
| Natahua | 90% |
| Nueva Speranza | 98% |
| Pachancho | 70% |
| Pambabuela | 95% |
| Puruhay | 90% |
| Rincon de los Andes | 90% |
| Cabecera Parroquial | 100% |
| San Vicente de la Plancha | 90% |
| Tigreurco | 90% |
| Tigriyacu | 80% |
| Tres Marias | 0% |
| Verdepamba | 89% |
| Yacubiana | 70% |
| Yurakusha | 90% |
| Dati <i>equipo técnico GAD 2015</i> | |

| | |
|-------------------------------------|-----|
| Muldiahuan | 80% |
| Natahua | 10% |
| Nueva Speranza | 20% |
| Pachancho | 20% |
| Pambabuela | 80% |
| Puruhay | 90% |
| Rincon de los Andes | 0% |
| Cabecera Parroquial | 98% |
| San Vicente de la Plancha | 80% |
| Tigreurco | 40% |
| Tigriyacu | 60% |
| Tres Marias | 0% |
| Verdepamba | 13% |
| Yacubiana | 20% |
| Yurakusha | 30% |
| dati <i>equipo técnico GAD 2015</i> | |

Per quanto riguarda un altro servizio fondamentale per il benessere degli abitanti della *parroquia* ovvero la salute, si segnala la presenza di un *Sub Centro de Salud* a Salinas ed un altro operante nella comunità di Chazojuan, ambedue disciplinati dal quadro normativo della Costituzione della Repubblica dell'Ecuador.

Personale di Salute Professionale

| | | |
|----------------------------------|--------------------|---|
| Popolazione. Copertura. | 3310 | |
| % Copert. Servizi | 14% | |
| Personal de Salud Profesional | Medici | 2 |
| | Odontol. | 1 |
| | Infermieri. | 3 |
| Personal de Salud No Profesional | Ausiliare Inferm. | 1 |
| | Ausiliare Odontol. | 1 |
| Totale de Personale | 8 | |
| Abitazione per medico (si/no) | Si | |
| Domanda di Infrastruttura | Si | |

Fonte: Área de Salud No. 1, 2011.

Sempre nell'ambito della sanità, il Gad di Salinas nel suo diagnostico segnala un altro aspetto inquietante: le gravidanze non desiderate di almeno il 15,38 % di adolescenti provocate da una mancanza di educazione sessuale in famiglia e nella scuola.

Un rapporto *del Sub-centro de Salud* del 2015 rivela, inoltre, che la denutrizione ancora esiste nei bambini da 0 a 5 anni per svariate cause che vanno da una alimentazione non equilibrata ad un

apporto di alimenti insufficiente al fabbisogno dell'organismo, raggiungendo i seguenti livelli: 55% denutrizione cronica, 17% livelli gravi di insicurezza alimentare e il 7% denutrizione generale.

La Vicepresidenza della Repubblica dell'Ecuador nell'ottobre 2020 ha segnalato Santa Elena, La Libertad, Arajuno, Taisha, Guaranda e Guamote come i cantoni con il più alto tasso di malnutrizione infantile cronica nel Paese, superando la media nazionale del 23% e raggiungendo il 37%. Tali aree riuniscono 127.000 famiglie e 34.000 bambini sotto i 5 anni.

Nel cantone di Guaranda si registra il 37% della malnutrizione (più della media nazionale) con una particolare concentrazione in Simiatug, Talahua, Salinas, Las Palmas e Cachusahua, ragion per cui sono state definite dal governo linee di azione in collaborazione con 22 centri di salute che riguarderanno 27mila famiglie e 4mila bambini.

Nella *parroquia* di Salinas sono stati individuati 130 bambini dai 0 ai 5 anni in situazione di malnutrizione e denutrizione, fatto che ha spinto un gruppo di volontari, la *Fundacion Familia Salesiana Salinas* e le organizzazioni del Gruppo Salinas a dar vita al progetto *Disfruta y Verdura*, mediante il quale alcuni produttori agricoli delle *parroquias* di Salinas, Simiatug e Facundo Vela stanno offrendo a prezzi scontati ceste di frutta e verdura fresca, con l'obiettivo di contribuire ad una alimentazione sana e ad una migliore qualità di vita per le famiglie del Cantone Guaranda.

La maggior parte della popolazione attiva della *parroquia* è composta da lavoratori del settore primario, mentre scarseggiano gli impiegati sia del settore pubblico che del privato.

Una famiglia, generalmente costituita da quattro persone, conta su una entrata mensile che varia da cento a oltre mille dollari. Tali entrate provengono principalmente dalle attività agricole, dove l'89% è il risultato della vendita di patate, fave, granola, *panelas* (zucchero di canna) *papachina*, yuca, ed animali di piccola e grande taglia, oltre naturalmente al latte. Ciò significa che il 68% della popolazione non supera i quattrocento dollari. Migliori sono le condizioni di vita del 32% delle famiglie della *parroquia* che per lo più dipendono dall'impiego pubblico e privato.

Attualmente, d'accordo alle necessità socio-organizzative, si sono stabiliti i seguenti livelli di organizzazione:

Organizzazioni di base e comunità, costituite da gruppi familiari e vicini, ciascuna con una direttiva centrale, che prende decisioni con la partecipazione in assemblea di uomini e donne. Come già indicato la *parroquia* di Salinas è formata da 30 comunità.

La *Comuna Matiaví Salinas*, operativa dal 1938, con l'incarico di amministrare i terreni comunitari (*administración de los terrenos comunitarios*), La *Comuna* rappresenta l'81.66% del territorio della *parroquia*, ed è formata da 23 comunità.

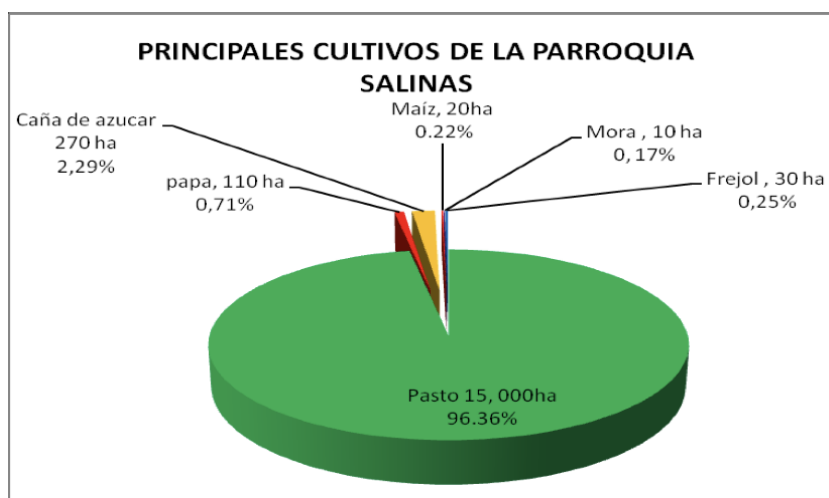
Il Gruppo Salinas, con personalità giuridica dal 2006, ha come obiettivo rafforzare e consolidare le microimprese comunitarie. Tra le organizzazioni ad esso collegate si enumerano le seguenti entità di cui approfondiremo in seguito i ruoli: *Cooperativa de Aborro y Crédito Salinas* –COACSAL-, *Cooperativa de Producción Agropecuaria El Salinerito* –PRODUCCOOP-, *Fundación de Organizaciones de Salinas* –FUNORSAL-, *TEXAL*, *Fundación Grupo Juvenil Salinas* –FUGJS-, *Fundación Familia Salesiana* –FFSS-. A cui si aggiungono la *Comercialización Nacional* –CONA- e *El Centro de Exportaciones*.

All'interno delle 30 comunidades sono attive altri livelli di organizzazioni come: *Juntas de agua*, *Asociaciones*, *Cooperativas de Producción*, *Liga Deportiva parroquial*.

Nella *parroquia* di Salinas grazie al processo di economia comunitaria iniziato cinquanta anni fa con l'arrivo di padre Antonio Polo e del movimento di volontariato Operazione Mato Grosso, di cui parleremo più circostanziatamente nei prossimi paragrafi, si sono istituite circa 45 microimprese comunitarie impegnate a dare un valore aggiunto ai prodotti agricoli e dell'allevamento, creando così posti di lavoro e collaborando concretamente alla riduzione della povertà.

I modelli di gestione produttiva intrapresi in questo processo da piccoli e medi produttori hanno permesso di consolidare alternative agroindustriali attraverso la elaborazione di latticini, insaccati, cioccolato e prodotti artigianali, avendo allo stesso tempo cura di preservare e promuovere il valore identitario delle comunità.

Il seguente grafico mostra i principali prodotti agricoli della regione



Elaborato da: Equipo Técnico GAD Salinas 2015

Come precedentemente evidenziato una gran parte dei terreni è riservata al pascolo, grazie al sorgere nel territorio di vari caseifici, nella maggioranza affiliati al Salinerito.

La produzione del latte costituisce la principale fonte di reddito della popolazione, fornendo materia prima per la produzione di latticini, come si può evincere dalla seguente tabella relativa all'anno 2018:

| CASEIFICI | LITRI DI LATTE | PAGAMENTO LATTE in US\$ | TIPO DI FORMAGGIO |
|-------------|----------------|-------------------------|-------------------|
| Apahua | 25.450 | 10.689 | Quesillo |
| Arrayanes | 120.450 | 50.589 | Andino-Mozzarella |
| Calvario | 65.700 | 27.594 | Mozzarella |
| Chaupi | 71.633 | 28.653 | Mozzarella |
| Cañitas | 48.118 | 19.247 | Mozzarella |
| Copalpamba | 53.477 | 22.460 | Mozzarella |
| Chazojuan | 285.326 | 128.397 | Mozzarella |
| Guarumal | 79.308 | 34.895 | Mozzarella |
| La Libertad | 54.750 | 21.900 | Tipo Parmigiano |
| La Palma | 298.796 | 125.494 | Mozzarella |
| Lanzaurco | 74.312 | 31.211 | Mozzarella |

| | | | |
|--------------|------------------|------------------|-------------------------------|
| Matiavi Bajo | 120.830 | 48.332 | Mozzarella |
| Monoloma | 134.823 | 56.626 | Mozzarella |
| Mulidiaguan | 226.809 | 102.065 | Mozzarella |
| Pambabucla | 236.845 | 104.212 | Andino- Dambo- Tilsiter |
| Pumin | 164.000 | 72.270 | Andino- Dambo- Tilsiter |
| Salinas | 1.306.332 | 574.785 | Andino- Dambo- Tilsiter |
| San Vicente | | | Tipo Parmigiano |
| Tigreurco | 87.600 | 36.792 | Mozzarella |
| Verdepamba | 128.030 | 55.053 | Tipo Parmigiano |
| Yacubiana | 715.400 | 297.494 | Andino |
| Gramalote | 50.400 | 20.160 | Mozzarella |
| Pachancho | 92.471 | 38.838 | Andino- Mozzarella |
| Natawua | 228.750 | 98.362 | Andino- Mozzarella. |
| Tigreyaku | 89.071 | 35.628 | Mozzarella |
| TOTAL | 4.758.928 | 2.041.746 | |

Fonte: Gruppo Salinas, *Anuario* 2018, p.19

L'allevamento del bestiame non riguarda solo i bovini, ma anche suini, pecore, lama, alpaca che rappresentano significative entrate per l'economia delle famiglie, alle quali si aggiunge l'allevamento di galline e di *cuy* (il porcellino d'india) prevalentemente per consumo interno.

La parroquia ha sviluppato varie iniziative agroindustriali come vedremo con maggiori dettagli in seguito: insaccati, filanda, caseifici, fabbriche di cioccolate, torroni e marmellate, di essenze, di piante medicinali, di confezioni di articoli in lana, *panela* e bevande alcoliche.

In questi ultimi anni si assiste alla crescita della vocazione turistica della *parroquia* grazie alla valorizzazione delle risorse naturali della zona, della sua storia, ma soprattutto del patrimonio culturale e delle microimprese di carattere comunitario.

Nel 2014 si è registrata la presenza di circa 18.000 turisti sia nazionali che stranieri, fenomeno che ha favorito l'aumento delle strutture ricettive alberghiere e di ristorazione interagendo con le imprese del comparto artigianato, servizi, industria ed agricoltura. Tale numero è notevolmente diminuito nel 2020 a causa della pandemia.

Un turismo che è indubbiamente favorito dalle tradizioni, dagli antichi riti legati alla semina e al raccolto che il popolo indigeno di Tomabela protegge gelosamente e che rappresenta un'attrazione per molti visitatori. Costumi e racconti trasmessi da generazione in generazione ad opera degli anziani delle comunità che in tutti questi anni, per non dire secoli, hanno conseguito mantenere la memoria collettiva della cultura autoctona. Tra queste conoscenze si rimarca la medicina tradizionale praticata dagli *Yachak* o sciamani⁵³, che spesso intervengono per curare con le loro pratiche lo spirito e il corpo degli abitanti.

Con il passare degli anni si sono perse alcune tradizioni, come quelle legate ai vestiti: sono sempre meno gli indigeni (soprattutto gli uomini) che quotidianamente indossano gli abiti caratteristici della propria cultura. Al contrario si sono preservate le tradizioni culinarie con una dieta composta principalmente da *mote*, *maíz*, patate, *mellocos*, *ocas*, *mashua*. Una culinaria non molto elaborata, ma apprezzata dai turisti e ultimamente è entrata a far parte di un progetto volto a valorizzare la cultura culinaria del paese.

Altro attrattivo è rappresentato dalle feste, alcune di antica origine, altre più recenti che saranno oggetto di un paragrafo del presente capitolo.

Coinvolte nel mercato turistico sono le imprese artigianali della *parroquia* che vanno dalla lavorazione della *tagua*, meglio conosciuta come l'avorio vegetale, materia proveniente dalla

⁵³ Il *yachak* è normalmente un anziano delle comunità andine in possesso della saggezza ancestrale che gli permette di conoscere le caratteristiche e i benefici delle piante medicinali, i rituali ad esse connessi (veri e proprie espressioni religiose attraverso le quali lo yachak entra in contatto con gli spiriti della natura) ed è pertanto in grado di utilizzarli in differenti situazioni di infermità. I popoli indigeni che si consideravano governati da un'influenza magica e soprannaturale con la presenza di forze buone e cattive (energia buona-energia cattiva), erano convinti che stare bene in salute significasse raggiungere l'equilibrio tra il fisico e lo spirituale, cioè tra l'organico e lo psichico. Per cui ogni malattia è sintomo di squilibrio psicosomatico, sociale e cosmico della persona, e al contrario la salute corrisponde ad uno stato d'animo equilibrato e vitale, che è in armonia con l'ambiente che lo circonda.

Amazzonia e abilmente trasformata in oggetti decorativi ai maglioni e altri capi di abbigliamento in lana di pecora e di alpaca lavorati con differenti disegni e colori dalle abili mani delle donne della Texsal, di cui parleremo in breve.

Sempre le donne delle comunità si dedicano a elaborare la *shigra*, borsa tradizionale andina tessuta a mano con fibra naturale di *cabuya* (agave) con tinte vegetali e disegni astratti che si ispirano alla natura che le circonda.

Non manca la lavorazione del legno mediante una produzione artigianale realizzata in ben quattro laboratori della regione di mobili, porte, finestre, portachiavi maschere artistiche, piccoli animali, cofanetti ecc.

Per quanto riguarda il commercio, abbastanza dinamico e collegato alle imprese comunitarie ed al marchio *Salinerito*, la *Corporacion Grupo Salinas* svolge un ruolo di primo piano per la promozione e cooperazione mediante due imprese commerciali: la *Comercializadora Nacional* (CONA) per la distribuzione nella zona nord dell'Ecuador e il *Centro de Exportaciones* per zone sud, est y ovest.

Indubbiamente la posizione geografica della *parroquia* di Salinas, tra la costa e la *sierra*, unita alle imprese comunitarie sorte e consolidate in questi anni sono alla base dei risultati positivi raggiunti nella commercializzazione dei prodotti locali. A ciò si aggiunge la presenza di una popolazione giovane atta ad implementare nuove micro imprese che possono significare una potenzialità per una crescita economica sostenibile ed inclusiva di questa regione.

2.3. Salinas de Guaranda ieri ed oggi: un percorso dalle miniere di sale all'agroindustria

Il nome stesso di Salinas ci ricorda che la storia di questa regione già dai tempi preincaici è indissolubilmente legata alla presenza e conseguente sfruttamento delle miniere di sale che caratterizzano il suo paesaggio. Sono stati infatti incontrati reperti archeologici che farebbero risalire l'utilizzo delle suddette miniere già dall'epoca del cosiddetto "*desarrollo regional*".

Il sale fa dunque parte della identità di questo territorio e principalmente di Salinas di Tomabela, ora conosciuta come Salinas de Guaranda, o de Bolivar, nel cui territorio esistevano ben tre miniere per un totale di 8 sorgenti. La più estesa è conosciuta con il nome *kichwa* Cachipamba (ovvero superficie piena di sale). A circa duecento metri a sud si trova Cashuaycu (*Barranca de*

granizo ovvero burrone di grandine), meno estesa, abbandonata già dal 1970, e a un chilometro ad ovest di Cachipamba la miniera di Pucacachi non produttiva dal 1963.



La mina de sal. Foto, Bosetti, 2015.

Già nel secolo XVI l'economia agricola della cultura Chimbo Tomabela, stanziata in questa regione e considerata generalmente un ramo della cultura Puruha (1000 D.C.) sfruttava la miniera di sale, dando origine a un florido commercio che si distinse per la rete di contatti non solo economici, ma anche culturali istaurati con le regioni tropicali e subtropicali. per le quali il sale rappresentava un prodotto imprescindibile per la conservazione degli alimenti.

I mercanti della cultura Tomabela raggiungevano così le popolazioni presenti nel bacino del Guayas scambiando il sale con oro, cotone, peperoncino e prodotti della pesca. Tale cultura pare abbia vantato diritti ancestrali sulle miniere di sale mantenendo per secoli un controllo quasi totale, forse con alcune eccezioni, come nel caso di un “*cacique*” della cultura Puruha di Riobamba. (Pomeroy, C.,1986, p.27) che pare inviasse membri della sua famiglia per assicurarsi tale ingrediente. Il sale per alcune popolazioni andine andava ben al di là delle sue qualità culinarie, in quanto gli venivano attribuite qualità medicinali non solo per gli uomini (cura per il gozzo e problemi intestinali), ma anche per il bestiame.

Nella produzione del sale la donna ha sempre svolto un ruolo fondamentale sia nella raccolta dell'acqua alla fonte, sia nel seguente processo di disidratazione attraverso l'ebollizione dell'acqua

per almeno 4 ore, la rimozione del liquido viscoso e la preparazione della tradizionale “*bola de sal*”. Un dominio femminile a livello della società, ma che allo stesso tempo rispecchia un evidente rapporto donna-sale nella cosmologia andina.



Foto della famiglia Ramirez

Il cronista peruviano Joan de Santa Cruz Pachacuti nella sua *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú*, redatta ad inizio del secolo XVII, mostra in un disegno la cosmologia andina, associando, secondo Pomeroy, le forze femminili del mondo alla *mama cocha* ovvero l'acqua salata (Pomeroy,1986, p.51).

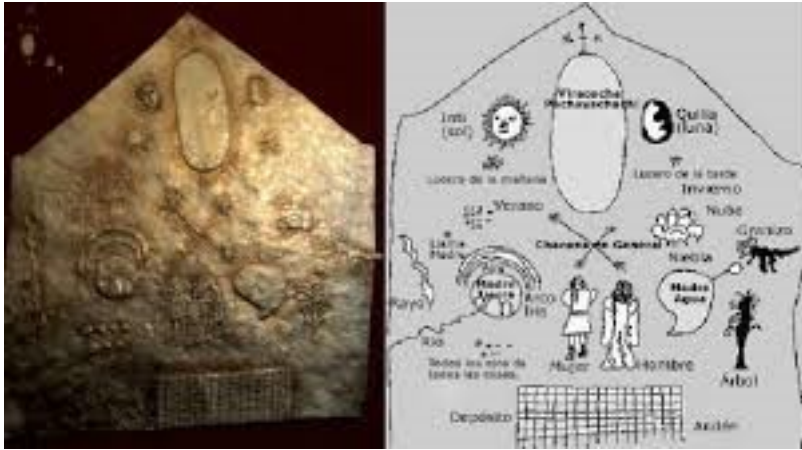


Foto tratta dal libro di Pomeroy,1986.

Sta di fatto che la produzione del sale è stato ed è un compito quasi esclusivo delle donne, aiutate dagli uomini che dovevano procurare la legna. Un compito, come sottolinea Bepi Tonello, equivalente ad un giorno di lavoro per portare a casa un mulo carico di legna che si consumava in una notte.

Una produzione che consisteva in un processo alquanto laborioso e antichissimo che poteva durare l'intera giornata. Le donne, spesso accompagnate dai loro bambini, raggiungevano le *salinas* dove raccoglievano l'acqua dalle tre sorgenti, mediante recipienti di zucca per versarla gradualmente nelle cosiddette "*charcas*" ovvero pozzi, aspettando che si secchi prima di aggiungerne altra. Dopo aver più volte raccolto e versato le acque salate nelle *charcas*, le donne addette a tale operazione, conosciute come *jichana huarmicuna* (ovvero persone addette all'irrigazione) le trasferivano in pozzi più piccoli, situati in zone più elevate.

Tale processo, chiamato il *baño* (bagno), aveva come obiettivo ottenere una maggiore concentrazione salina mediante la evaporazione dell'acqua con il sole e il vento, concentrazione che veniva misurata immergendo nell'acqua un uovo (una patata nel caso si desiderasse raggiungere una maggiore salinità): il suo fluttuare era la prova inconfutabile per le *jichana huarmicuna* che l'acqua era pronta per la successiva operazione ovvero il processo di ebollizione in grandi pentole di metallo poste su un fuoco a legna.

Padre Antonio Polo descrive così il lavoro delle donne indigene nella fonte di acqua salata di *Cachipamba* :

Si trattava di raccogliere l'acqua salata dalle tre fonti "Cari", "huarmi" e "chaupi" (maschio-femmina- in mezzo), farla scorrere nei giorni di sole e vento lungo le piste create allo scopo e

lanciarla in alto perché, al discendere, con il calore della roccia formatasi nei secoli con i depositi calcarei, potesse poco a poco evaporare l'acqua. In questo modo si alleggeriva dei minerali pesanti e si riduceva l'acqua salata al punto giusto calcolato con il galleggiare opportuno di un uovo. Bisognava poi trasportare l'acqua "adresada" lungo il ripido pendio, a piedi scalzi, fino alla *choza* e cucinare il liquido per molte ore fino a che il sale, rimasto nella paila, potesse essere ridotto a due grosse palle da avvolgere in paglia (*el amarrado*). 14 galloni di acqua salata, fatta bollire per 7 ore in media rendevano normalmente 25 libbre di sale." (Polo, A., 2021, pp.85-86).

A questa tappa di raffinazione contribuiva, se pur di forma marginale, tutta la famiglia, con differenti compiti come la raccolta della legna, paglia e sterco ovvero l'indispensabile combustibile per assicurare il fuoco.



Dolores Tualombo, l'ultima *salinera* che prepara *los amarrados*. Foto, Bosetti., 2016

Ma dopo circa 400 anni la economia si allontana dalle usanze precolombine e così cambia anche la prosperità di Salinas ed all'inizio del secolo XX il sale non ha più lo stesso valore del passato e lo scambio ormai non avviene con l'oro, ma con patate o *pani de panela*. Si intensifica la produzione del sale marino che per la facilità di estrazione abbatte i costi del prodotto, rendendo sempre meno competitivo il sale di roccia.

Nonostante la svalorizzazione del sale nella economia di scambio, la miniera di Salinas de Bolivar continuerà a costituire la principale risorsa dei campesinos di questa area fino ai primi decenni del secolo XX, quando, in una maniera legalmente impropria la famiglia Cordovez, proprietaria di un vastissimo territorio che include il 58,3% dell' antica parrocchia di Simiatug e di Facundo Vela (circa 514kmq) e le proprietà di Apahua e il Sinche di approssimativamente 8000 ettari (Dati forniti dall' Equipe tecnico GAD Salinas, 2015), si arrogheranno il diritto allo sfruttamento delle medesime.

Si ricorda che alla fine del XVII secolo ed inizi del XVIII sorsero in Ecuador varie *haciendas* frutto per lo più della espropriazione di terre alle comunità indigene e alla loro distribuzione realizzata dalla Corona spagnola ai *Conquistadores*. Nel caso di Salinas nel 1861 un atto notarile di vendita comprova che il signor Domingo Cordovez, di nazionalità colombiana, acquistò dal Generale Juan José Flores, primo presidente della Repubblica dell'Ecuador e dalla sua consorte, signora Mercedes Jijon i terreni nominati Talahua, Mondogueta e Sinde, situati nel cantone Guaranda. Sempre dello stesso anno sono i documenti che certificano l'affitto al signor Cordovez delle *haciendas* Sinchig e Chima localizzate nel già menzionato cantone.

Negli anni successivi la proprietà della famiglia Cordovez si ampliavano grazie alla espropriazione di proprietà sottoposte ad ipoteche non estinte o confini di terreni non rispettati che furono all'origine di interminabili liti giudiziarie con le comunità indigene. Bepi Tonello riporta in una intervista la testimonianza di Miguel Mazabanda di come “*a balazos en el trasero*” i Cordovez, con l'intervento dell'esercito, espulsarono gli indigeni dalle *chozas* che si trovavano al lato della miniera di sale, costringendoli ad accamparsi in Salinas.

Nella prima decada del secolo XX si assiste, pertanto, al consolidamento della proprietà della famiglia Cordovez e all'arrivo di persone alle loro dipendenze provenienti da Ambato, dal Chimborazo e dal Pichincha. Una proprietà che si mantiene integra, nonostante la Riforma agraria, fino alla morte di Alfredo Cordovez, avvenuta nel 1976 ed al sorgere di dissapori familiari per motivi di successione. Ma determinante sarà la nomina a vescovo della diocesi di Guaranda di Monsignor Candido Rada (1956) e soprattutto l'arrivo della missione salesiana e dei volontari della Operazioni Mato Grosso (1970). Da questo momento in effetti Salinas de Guaranda volta pagina e si inizia la costruzione di un modello di economia comunitaria, oggetto di questa tesi, che non fu esente da insuccessi, ostacoli di varia natura, ma che rappresentò e rappresenta una vera e propria rivoluzione pacifica che forse, inconsapevolmente, riuscì a coniugare il cristianesimo con la cosmovisione andina, il cooperativismo con il *Sumak Kawsay*.

I discendenti della famiglia Cordovez, intervistati dalla scrivente, trasmettono, come vedremo in seguito, una visione idilliaca dei rapporti tra le comunità indigene di Salinas e *las haciendas*, parlando di un sistema patriarcale teso a proteggere gli *indios* senza incorrere in abusi o sfruttamento dei medesimi. Le considerazioni dei missionari e di alcuni *leader* comunitari divergono da tali considerazioni evidenziando una convivenza difficile, dove i soprusi e le violenze erano all'ordine

del giorno. Sempre Bepi Tonello ricorda che negli anni 70 i Cordovez pagavano 5 sucres un giorno di lavoro, l'equivalente di 20 centesimi di dollaro al cambio dell'epoca.

Del resto una prova abbastanza eclatante viene fornita proprio dalle miniere di sale di cui, come già accennato, sebbene la legge sancisse che tutte le risorse del sottosuolo fossero di proprietà dello Stato, la famiglia Cordovez ne pretendeva l'usufrutto, assegnando ad alcune donne della comunità una piccola parcella di miniera, una striscia dove far scorrere l'acqua salata e mantenere la produzione in cambio del pagamento di un tributo corrispondente da un quarto a un terzo della produzione, oltre all'imposizione di servizi e lavori agricoli eseguiti dagli uomini della comunità nei loro latifondi.

La famiglia Cordovez esercitava un controllo sulla miniera di sale fino a giungere a chiudere la pista di scorrimento dell'acqua salina di una determinata famiglia, facendola piombare in situazioni di povertà estrema, costretta pertanto a contrarre debiti e per saldarli dover prestar lavoro gratuito ai padroni. Inoltre, venivano perpetrati veri e propri soprusi illegali ai danni dei *campesinos*, suffragati da giudici e avvocati corrotti al fine di assicurare ai latifondisti braccia per rendere produttivi a costo zero le loro proprietà.

Lo sfruttamento in quel periodo non risparmiò neanche la popolazione meticcia, che da sempre ha mostrato e continua spesso a mostrare un atteggiamento di superiorità nei confronti degli indigeni, causa tuttora di tensioni nei rapporti tra le due popolazioni.

Ma ciò non impedì ad alcuni meticci di Salinas di instaurare un rapporto privilegiato con i proprietari terrieri, conseguendo allargare la loro parte nella produzione di sale. Giungevano anche a coltivare piccoli appezzamenti di terreno dati loro in usufrutto in cambio di lavoro gratuito, a volte acquistandoli, tutto a scapito degli indigeni. Maurizio Vaudagna nel suo libro *Il Vangelo e la gruviera*, sostiene che:

dentro la comune condizione servile si creavano così piccole, miserabili ma significative zone di maggiore influenza comunitaria e di più agevole sussistenza a vantaggio di alcune famiglie, soprattutto meticce, che avranno importanza nel costituirsi del "caso Salinas" negli ultimi decenni del Novecento (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.31).

Nel 1884 Salinas era stata costituita amministrativamente e politicamente come *parroquia*, con la presenza di un tenente politico che aveva tra le sue attribuzioni organizzare la *minga* ed

amministrare la giustizia, mentre le terre demaniali della Comuna erano amministrare da una giunta composta da cinque persone, il cosiddetto *Cabildo*.

La situazione di oppressione e sfruttamento delle popolazioni autoctone sono ampiamente descritte da un giovane americano, Fritz W. Up de Graff, nel suo diario pubblicato a New York nel 1923 con il titolo "Cacciatori di teste in Amazzonia". Il suo viaggio era iniziato nel 1894 proprio a Salinas su invito di un amico ecuadoriano, un giovane della famiglia Cordovez. L'interesse di de Graff non si limitava al turismo e a conoscenze di carattere culturale, bensì alla possibilità di eventuali guadagni nell'estrazione del sale. Questo giovane aveva come finalità rendere più moderna ed efficiente l'attività estrattiva costruendo un grande edificio munito di grandi caldaie. In un primo momento dovette affrontare l'ostilità degli indigeni che sospettavano che questo progetto innovativo avesse come scopo sottrarre loro le *chacras* familiari, essenziali per la loro sopravvivenza. Furono però costretti a collaborare a tale progetto dal fattore dei Cordovez. Ma il giorno del pagamento del salario, nessuno si era presentato. Ormai gli indigeni e una gran parte dei meticci erano abituati a prestazioni gratuite nei latifondi dei Cordovez. L'americano fu costretto a convocarli di forma coercitiva e pagare loro un salario corrispondente a dieci centesimi al giorno. Tale avvenimento convinse meticci ed indigeni a lavorare volontariamente per de Graff, ma quest'ultimo si guadagnò l'ostilità dei Cordovez e presto fu costretto a chiudere il progetto e lasciare Salinas. Ma il suo diario è un documento prezioso che testimonia i soprusi, gli inganni commessi ai danni soprattutto degli indigeni. Il già citato libro di Vaudagna riporta uno stralcio del diario di de Graff che riteniamo interessante, in quanto descrive minuziosamente la rete di sfruttamento che si era creata a Salinas negli anni precedenti all'arrivo di padre Antonio Polo e dei volontari dell'Operazione Mato Grosso.

I giudici erano strumenti dei bianchi e per una manciata qualunque erano disposti a firmare ogni tipo di documento da cui risultava che gli indios non erano proprietari della terra che gli apparteneva per diritto di eredità, perché veniva loro sottratta grazie a procedure legali. Ne conseguiva che erano sempre senza soldi e si vedevano obbligati a lavorare per la sola sopravvivenza. D'altra parte, i proprietari stavano ben zitti sul fatto che quanto più gli indigeni lavoravano, tanto più cadevano nella trappola, opprimendoli con falsi conteggi che erano tenuti dai capisquadra delle piantagioni, i quali avevano l'abitudine di redigerli in maniera tale che gli indigeni fossero incapaci di comprenderli. Ogni caposquadra aveva un piccolo locale a questo scopo, cosicché nessun indigeno riceveva mai il compenso del proprio lavoro e, poiché erano tutti completamente ignoranti, non c'era nessuna probabilità di accertare che i conti fossero coerenti

con i 10 centesimi fissati di salario giornaliero, per i quali lavoravano dal sorgere al tramontare del sole. (Vaudagna, Montecchio, 2010 p.32).

Ciò che accadeva nei latifondi dei Cordovez si ripeteva nelle *haciendas* di tutto il Paese e gli indigeni più lenti nel campo o che mostrassero segni di ribellione venivano duramente castigati dai capisquadra i cosiddetti *capataces*. Il grande pittore espressionista lojano Eduardo Kingman⁵⁴ attraverso i suoi dipinti denuncia lo sfruttamento e gli abusi rivolti agli indigeni come dimostrano questi due famosi quadri: *La hora oscura* (1965) e *el Saque de papas* (1939).



Kingman Riofrio, E., La hora oscura y El saque de papas. Alamy Foto de stock, 2018.

L'arrivo dei missionari salesiani e dei volontari della Operazione Mato Grosso è fortemente voluto dal vescovo di Guaranda Monsignor Candido Rada che, come abbiamo visto nel precedente capitolo, si prodiga per migliorare le condizioni di vita *dei campesinos* della sua diocesi attraverso una redistribuzione delle terre a cominciare dalle proprietà appartenenti alla Chiesa. In effetti l'attuale territorio della parrocchia di Salinas occupa i terreni che appartenevano alle *haciendas* Talahua della famiglia Cordovez e Matavì-Salinas di proprietà della Chiesa.

I volontari italiani si incontrarono con una situazione socioeconomica di stampo semi feudale, dove la maggioranza delle famiglie, come sopra esposto, erano in qualche modo vincolate alla

⁵⁴ Eduardo Kingman Riofrio (1913-1997) è il maggior rappresentante dell'espressionismo ecuadoriano che si distingue per denunciare attraverso i suoi dipinti lo sfruttamento degli indigeni, esprimendo la sofferenza, la miseria, la collera., il dolore di queste popolazioni. Kingman fa parte del movimento indigenista dell'Ecuador ed è ricordato per le grandi e forti mani dei suoi personaggi, che simbolizzano la forza ed il dolore del lavoro degli indigeni e per questo è conosciuto come "el pintor de las manos"

famiglia Cordovez, prestando loro servizi mal retribuiti, impossibilitati ad esercitare i diritti fondamentali di un cittadino, come ad esempio il voto a cui aveva accesso solo l'8% della popolazione, ovvero i pochi che sapevano leggere e scrivere.

Tra questi missionari salesiani vi è padre Antonio Polo che ben presto sarà conosciuto con il semplice ma intenso appellativo di “*Padrecito*”. Ma chi è Padre Antonio Polo, questo sacerdote salesiano che senza imbracciare alcun fucile inizierà una rivoluzione che ben presto supererà le frontiere di Salinas e dell'Ecuador?

Nato nel 1939 a Venezia, nella stessa calle dove nel marzo 1696 fece sentire il suo primo vagito colui che è riconosciuto come uno dei maggiori pittori del Settecento veneziano, Giambattista Tiepolo, fin da piccolo segue gli insegnamenti di una famiglia profondamente cattolica la cui figura centrale, con la quale padre Antonio manterrà per sempre un forte e costante legame, è la madre Teresa Frattin. Una “presenza attenta, amorevole e incantevole” come la ricorda nelle sue memorie, che è riuscita ad imprimergli profondamente nella mente e nell'animo l'amore per Gesù e l'ammirazione per la natura, accompagnata da un sentimento di gratitudine per il Creatore. (Polo, 2021, p.36).

La sua vocazione religiosa nutrita dagli esempi di devozione e carità dei suoi genitori ed ispirata da un assoluto e spontaneo amore per il prossimo si rafforza e si consolida attraverso la formazione salesiana che fa del “dacci oggi il nostro pane quotidiano” l'incoraggiamento per unire alla preghiera l'azione.

Gli anni della formazione del futuro *padrecito* coincidono con gli anni movimentati del Sessantotto, delle contestazioni negli ambienti giovanili e studenteschi di Italia e di buona parte dell'Europa occidentale, proteste che si radicalizzano in senso antiautoritario e antistituzionale. A tali manifestazioni aderiscono numerosi giovani cattolici, che si fanno interpreti di una lettura radicale dei messaggi provenienti dal Concilio Vaticano II (1962-1965), incluso l'esperienza della “Chiesa dei Poveri”⁵⁵, che diventano rapidamente protagonisti nei collettivi studenteschi e nelle occupazioni di istituti superiori ed atenei.

⁵⁵ Un mese prima dell'apertura del Concilio Vaticano, il Papa Giovanni XXIII disse “La Chiesa oggi è soprattutto la Chiesa dei poveri” Nel periodo precedente al Concilio alcuni movimenti come i sacerdoti operai in Francia sostenuti dall' arcivescovo di Parigi, il cardinale Emmanuel Suhard , o le voci provenienti dal Brasile di Dom Helder Camara e dall'Africa di Pierre -Marie Gerlier, avevano tentato di mettere in relazione la missione della Chiesa con i poveri. Purtroppo, nell'aula conciliare la maggioranza (a parte alcune generiche risoluzioni sulla Chiesa ed i poveri) si mostrò così distante da una idea di una chiesa completamente orientata verso i poveri, e anzi essa stessa povera e senza poteri, da spingere il Cardinale Giacomo Lercaro ad affermare che al Concilio fosse mancato qualcosa. Pochi giorni prima della chiusura del Concilio circa quaranta padri conciliari si riunirono nelle catacombe di Santa Domitilla dove firmarono il cosiddetto “Patto delle catacombe” impegnandosi a condurre una vita di povertà e a forgiare una Chiesa “serva e povera”. In seguito, la Conferenza dell'episcopato latino-americano di Medellin nel 1968 mise al centro i poveri e la lotta per la giustizia. La Chiesa latino-americana, insieme alla teologia della

Nella temperie del biennio 1968-1969, la cultura di questi militanti cattolici si contaminò rapidamente con culture politiche che erano condannate duramente dal magistero ecclesiastico (...). Di fronte a quel rovesciamento gridato ed in parte compiuto, la Chiesa mostrò un diffuso disorientamento, con la crescente preoccupazione per la diffusione delle agitazioni, l'inasprirsi degli scontri e la presenza di giovani credenti e preti nelle manifestazioni (Margotti, 2019, p.18).

Ma per molti giovani cattolici questa adesione al clima “rivoluzionario” del Sessantotto fa sorgere riflessioni sul ruolo della Chiesa non prive di dure critiche alla gerarchia e alle istituzioni cattoliche per la mancata attuazione del Concilio, promuovendo spesso un processo di osmosi tra discorso religioso e discorso politico con la frequente assunzione di una stessa tonalità utopico-messianica.

Senza dubbio il contributo di questi giovani cattolici progressisti è servito da incubatore per nuove esperienze, per percorsi personali e scelte collettive che si caratterizzarono per una

apertura internazionale prima sconosciuta a molti preti e laici, come accaduto agli uomini e alle donne che(.....) partendo dalla questione della povertà della Chiesa, formularono proposte di riforma del cattolicesimo e richieste di cambiamento sociale di cui i credenti avrebbero dovuto farsi propugnatori, in Occidente e nel “Terzo Mondo” (Margotti, 2019, pp.varie).

Padre Antonio si lascia trasportare da queste nuove idee, dal desiderio di coniugare il messaggio cristiano con un messaggio ed un'attività di liberazione sociale e riferendosi al periodo di preparazione al sacerdozio, con gli studi di teologia nel suggestivo chiostro medievale di Monteortone, ricorda che “un tema di forti tensioni era la scarsa sensibilità, che noi studenti attribuivamo ai superiori riguardo ai temi della fame e povertà nel mondo. Per noi era chiaro che non potevamo sentirci fuori del problema.” (Polo, 2021, p.63).

Ordinato sacerdote è destinato a Roma per completare gli studi nelle facoltà di Scienze dell'Educazione presso il Pontificio Ateneo Salesiano. Una tappa, come sostiene il *Padrecito*, interessante dal punto di visto accademico, e decisiva nella sua vita.

Durante i suoi studi viene eletto presidente dell'assemblea degli studenti dell'Università salesiana, in quel periodo mobilitata a difendere alcuni docenti espulsi per le loro idee considerate radicali.

liberazione che faceva capo a dom Helder Camara, vennero osteggiati dagli Stati Uniti (Rapporto Rockefeller 1969) che considerava queste nuove idee un problema per gli interessi americani nel continente, e dalla gerarchia della Chiesa istituzionale.

In veste di presidente degli studenti presentava una protesta all'apertura dell'anno accademico, per poi giungere alla proclamazione di uno sciopero generale, scelta inusuale per una Università ecclesiastica e che gli costò la espulsione dalle Case salesiane della capitale, rendendo complicato il proseguimento degli studi. Così padre Antonio commenta quel periodo:

In realtà, nonostante la fama che mi sono fatto all'epoca, non sentivo di cercare il conflitto per spirito di ribellione, ma solo per fedeltà. che però passò in secondo ordine a causa di un cartellino appiccicato sulla porta dell'aula di sociologia: "Cercasi sacerdote, sociologo disposto ad accompagnare un gruppo di volontari OMG in Ecuador, per 4 mesi". (Polo, 2021, p.68).

Ma non sarà questo cartellino a convincere il giovane sacerdote a lasciare Roma e ad imbarcarsi in una missione che avrebbe cambiato definitivamente la sua vita e quella di molte altre persone. Chi lo convincerà in certo senso a voltare pagina, a partire per il sud America, a confrontarsi con una realtà che gli avrebbe permesso di mettere in pratica quelle aspirazioni al cambiamento sociale assimilate in quegli anni di fermento, sarà un suo docente.

Seguirà infatti il consiglio del professor Milanesi, che lo incoraggia a seguire in Ecuador i volontari di un Movimento Operazione Mato Grosso dal cui stile di vita si sentiva attratto già dai tempi dei suoi studi perchè "non nasceva da una ideologia, ma da una esperienza concreta in Poxoreu".⁵⁶ (Polo, 2021, p.69).

Padre Antonio interrompe pertanto i suoi studi universitari per partire nel 1971 alla volta dell'Ecuador con un gruppo di volontari italiani. Conseguirà la laurea dopo il suo trasferimento a Salinas, con una tesi sulla scuola come possibile strumento di riscatto dei bambini andini

Ma anche l'America Latina stava vivendo momenti di fermento. Erano gli anni delle lotte di liberazione contro i regimi militari autoritari che si erano imposti un po' dappertutto, spesso con il beneplacito di una gerarchia ecclesiastica timorosa del comunismo, ma anche gli anni in cui alcuni

⁵⁶ Operazione Mato Grosso nasce da una prima missione promossa da Padre Ugo de Censi (che diventerà la guida dell'OMG) per aiutare Don Pietro Melesi, missionario salesiano in Brasile, parroco di Poxoreu, piccolo paese nella regione del Mato Grosso. L' 8 luglio 1967 partono in nave dall'Italia 24 giovani per costruire una scuola e un ambulatorio medico a Poxoreu. Da questa prima missione, iniziata come una avventura si delineò a poco a poco un movimento rivolto soprattutto ai giovani, ai quali viene proposto di lavorare gratuitamente per i più poveri seguendo il motto "Basta con le chiacchiere, veniamo ai fatti". Attualmente in Latino America operano 80 missioni con circa 500 volontari. Le attività dei volontari di OMG sono dirette al sostegno dei poveri in zone rurali particolarmente disagiate e isolate ed in realtà di periferie urbane degradate di Brasile, Bolivia, Peru ed Ecuador. Vengono realizzati interventi in campo educativo (scuole professionali, agricole, per infermieri ecc..) religioso (chiese, oratori, seminari), sanitario (ospedali, ambulatori, infermerie...), sociale (creazione di cooperative, costruzione di case, ponti, strade...).

membri della Chiesa locale tentavano di ripensare la propria missione alla luce delle indicazioni del Concilio Vaticano II.

Ed è in questo continente che nel luglio del 1968 Gustavo Gutiérrez peruviano, a Chimbote, un piccolo porto peschereccio, parlava per la prima volta della teologia della liberazione, gettando le basi del rinnovamento teologico latino-americano. Fede e prassi ovvero, come affermava lo stesso Gutierrez:

Da una prospettiva di fede ciò che, in ultima analisi, spinge i cristiani a partecipare alla liberazione dei popoli oppressi e delle classi sociali sfruttate è il convincimento della totale incompatibilità delle esigenze evangeliche con una società ingiusta e alienante (Gutierrez,1971, p.124).

Tuttavia sarà la seconda conferenza dei vescovi latinoamericani, svoltasi nell'agosto del 1968 a Medellin a dare rilevanza alle parole di Gutierrez e a quello che divenne un importante movimento religioso che contò su esponenti di spicco quali il cardinale argentino Eduardo Francisco Pironio, il teologo francescano Leonardo Boff, l'arcivescovo di San Salvador Oscar Romero, ucciso il 24 marzo del 1980 da un membro di uno squadrone della morte paramilitare, Dom Helder Câmara vescovo di Recife, il teologo Jon Sobrino.

Il movimento venne osteggiato sia a livello politico, soprattutto dagli Stati Uniti e dai suoi governi "amici" dell'America Latina, sia dallo stesso Vaticano. Resta però il fatto, come evidenzia Armido Rizzi, che "la teologia della liberazione più che una nuova teologia intende essere un nuovo modo di fare teologia. Con questa novità si spezza per la prima volta nella storia del cristianesimo l'orizzonte eurocentrico del pensiero teologico. Quella che fino a ieri si considerava la teologia deve oggi accettare di essere una teologia: la teologia europea, accanto a cui vanno-e andranno-sorgendone altre che rivendicano il proprio diritto di pensiero e di parola" (Rizzi A, 2013, pp.52-53).

Il principio di questa teologia consiste nell'unità della storia,

dove la dimensione spirituale e la dimensione temporale devono sì essere distinte ma non separate; dove la storia degli uomini è anche la storia di Dio in mezzo agli uomini. Perciò ogni fallimento storico è insieme un ritardo nella realizzazione del piano di Dio, e ogni pratica di liberazione è un assecondare questo piano (Rizzi, A., 2013, p.53).

Questo discorso generale si concretizza nel contesto di sofferenza umana dell'America Latina di quegli anni, dove i vari esponenti di questo movimento, con riflessioni a volte discordanti,

ingaggiano una lotta per la dignità dell'essere umano. La teologia della liberazione, soprattutto a partire dal 1992, accoglierà nel suo seno anche la rivendicazione delle religioni primitive degli indios, affossate dall'arrivo degli europei, ma rimaste vive nel corso dei secoli, promuovendo così il diffondersi di una teologia pluralista atta a favorire una lettura paritaria tra le differenti fedi.

Ed è in questa America Latina ricca di contraddizioni e di nuove idee e speranze dove giungerà padre Antonio con i volontari della Operazione Mato Grosso. In Ecuador la moderata riforma agraria del 1964 non aveva portato i risultati sperati, concedendo un ampio margine di garanzia ai proprietari terrieri che avevano avuto un ruolo decisivo nella promulgazione della medesima, mentre era mancata una pressione da parte di un movimento indigeno ben organizzato per ottenere condizioni più favorevoli che eliminassero il *huasipungo* (forma di lavoro agricolo). Nella stessa Salinas due cooperative una di credito e risparmio sorta per finanziare il trasferimento delle terre degli *haciendados* a nuovi proprietari ed un'altra che riguardava la produzione del sale erano fallite. (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.36).

In quel periodo una delle figure più importanti della teologia della liberazione in Ecuador era il vescovo di Riobamba Leonidas Proaño, uno dei firmatari del già citato Patto delle Catacombe, l'accordo sottoscritto da 42 vescovi della Chiesa cattolica dopo la Messa nelle Catacombe di Domitilla, la sera del 16 novembre 1965, tre settimane prima della chiusura del Concilio Vaticano II. I vescovi firmatari si impegnarono a vivere come i più poveri dei loro parrocchiani e ad adottare uno stile di vita libero dall'attaccamento ai beni ordinari.

Monsignor Leonidas Proaño, come vescovo della città di Riobamba, mantenne indubbiamente l'impegno preso a Roma. Infatti, dissociandosi dai modi tradizionali di esercitare il sacerdozio, percorse l'ampio territorio della provincia del Chimborazo al fine di conoscere la reale situazione dei suoi fedeli. Durante le sue visite fu testimone della dolorosa realtà con cui i proprietari terrieri trattavano gli indigeni e dell'espropriazione delle loro terre.

Si schierò immediatamente dalla loro parte riconoscendoli come i più poveri ed iniziò insieme a loro la più grande opera di riscatto che sia mai stata vista e operata nell'Ecuador repubblicano. Venne ben presto catalogato come il vescovo rosso, comunista, sovversivo, terrorista per il fatto di esigere giustizia, terra e territori per le popolazioni indigene. Negli anni 1958-60, dette avvio ad un processo di restituzione delle terre della Chiesa di Riobamba alle comunità indigene, anche se pioniere in tale distribuzione è stato il futuro vescovo di Guaranda, allora parte della diocesi di Riobamba, Monsignor Candido Rada.

Uno degli eventi più significativi dell'opera di monsignor O è stata la creazione di scuole radiofoniche popolari per educare gli indigeni nella propria lingua e farli uscire dal silenzio che perdurava da secoli. La mancanza di istruzione e la situazione di emarginazione in cui si trovavano le comunità indigene motivarono dunque la creazione delle Scuole Radio dell'Ecuador (ERPE), il cui obiettivo principale è stato quello di avviare campagne di alfabetizzazione.

Altro vescovo che darà una impronta sociale alla propria missione, come già accennato, è monsignor Candido Rada, che tra l'altro aveva vivamente caldeggiato l'arrivo a Simiatug e successivamente a Salinas dei volontari dell'Operazione Mato Grosso. Sacerdote salesiano, di nascita cilena, è il primo Vescovo di Guaranda, (1958-1980), capitale a quel tempo della provincia più povera della *sierra* ecuadoriana.

Nel dicembre 1958, ovvero sei mesi dopo essere arrivato a Guaranda come Vescovo, consegnò i primi titoli di proprietà ai *campesinos* delle terre della fattoria Mativí, che appartenevano alla diocesi, impresa non riuscita a Mons. Proaño quando Guaranda apparteneva alla diocesi di Riobamba. 1.200 famiglie hanno così beneficiato di un processo pacifico, che ha anticipato la Legge di Riforma Agraria (1964) e la decisione delle altre diocesi ecuadoriane di consegnare le terre ai contadini (1967).

Nel 1961 fece costruire a San Simón il Centro Polivalente di Formazione per donne indigene e contadine. Dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965) e l'Enciclica *Populorum progressio* (1967) avverte il bisogno di dare risposte concrete ai contadini della sua diocesi e dell'Ecuador, Fonda, così, nel 1970 il Fondo Ecuadoriano Populorum Progressio con l'intento di combattere due grandi mali: l'usura e la bassa produzione dei piccoli proprietari, causa principale della povertà dell'area rurale. Una tra le sue più celebri frasi che più di tutte forse evidenzia i principi ispiratori della sua missione è: *“Siempre he creído más en la fuerza de la acción, vivificada por la por la Palabra de Dios, que en los discursos”*.

Del resto, i salesiani, a differenza dei gesuiti, considerati più istruiti nella dottrina, si sono sempre distinti per essere più pragmatici, sempre pronti ad affrontare con ottimismo i problemi delle persone più povere e soprattutto dei giovani, unendo, come fa notare Carmen Martinez, la evangelizzazione dei *campesinos indigenas* con su *“desarrollo humano”* (Martinez, 2004, p.235).

Annabel Pinker evidenzia che padre Antonio più volte ha parlato di fusione di questi due elementi:

Para mi es el Reino de Dios -es decir el tipo de sociedad que Jesus quiso fundar (...) Es una utopia ciertamente el Reino de Dios en esta tierra (...).Si todos pusiesen (sus) vidas al servicios de los otros, la sociedad cambiaria inmensamente Este es el Reino de Dios(...) El trabajo comunitario es como una proyeccion de esto no un objetivo economico. (Pinker, 2014, pp.79-80).

È opportuno segnalare che la vendita delle terre della Curia non fu esente da truffe e da pratiche poco ortodosse. Emerge infatti una caratteristica, come evidenziano gli autori del libro “Il Vangelo e la Groveria” abbastanza frequente nei passaggi di proprietà avvenuti durante le successive riforme agrarie e che saranno all’origine di conflitti generalmente irrisolti in quanto causati da titoli più o meno legali, rapporti di forza e minacce.

Nella vendita delle terre della Curia, è emblematico il conflitto tra la Comuna, intenzionata ad allargare le terre comunitarie, e gli acquirenti privati. Si sono pertanto verificati non pochi casi di truffe soprattutto riguardanti le misurazioni della terra che hanno permesso ad alcuni compratori di moltiplicare le aree acquistate.

Erano terre lontane, difficili da raggiungere per la distanza e la impraticabilità delle strade: il vescovado non aveva mezzi e strumenti per poterle misurare, tanto che lasciava agli stessi acquirenti tale compito. Queste misure, attraverso l’aiuto di ingegneri corrotti o ubriachi, venivano gonfiate e moltiplicate, tanto che un appezzamento di 50 ettari si trasformava in uno di 100 o 150 e talvolta erano gli ingegneri stessi che si creavano patrimoni terrieri gratuiti. Oppure si trattava del fenomeno dei cosiddetti *cholos*, cioè indigeni arricchiti, staccati dalle proprie radici che usurpavano le terre bruciando un po’ di vegetazione, l’atto indigeno della presa di possesso, e poi con la complicità degli avvocati e dei giudici stilavano titoli falsi di proprietà. Quando i compratori veri cercavano di assumere il possesso delle terre acquistate le trovavano già occupate dai *cholos*, con conseguenti scontri anche violenti, oppure con misure di compromesso per cui quest’ultimi riuscivano ad acquisire la proprietà gratuita di parte almeno delle terre occupate. In non pochi casi si ricorse all’uso delle armi, come il machete o i fucili, tanto che una certa zona delle terre vendute venne denominata *el rio de la muerte*. (Vaudagna, Montecchio, 2010, pp.37-38).

Padre Antonio Polo descrive così la prima immagine di Salinas che si impresse per sempre nella sua memoria invitandolo a un confronto continuo con una realtà in perenne trasformazione.

Il colpo di fulmine venne quando, di ritorno dall’Italia, giunsi a piedi, coprendo un po’ a fatica le tre ore di cammino da Simiatug. Ho ancora presente, a tanti anni di distanza, nello sguardo, nella mente e nel cuore, l’immagine che mi si presentò arrivando al punto dove dall’alto, si scorge all’improvviso il paesino. Le capanne erano una trentina, ammassate senza un ordine visibile, ma

quello che le univa in quel momento era una colonna imponente di fumo, che partendo da ognuna di esse formava verso il cielo uno spettacolo grandioso, sullo sfondo dei faraglioni sovrastanti. Forse é la mia interpretazione di poi, ma vidi unione, semplicitá, slancio supplichevole verso il Cielo, una chiamata che non doveva cadere senza risposta. (Polo,2021, p.81).



Salinas oggi, vista provenendo da Simiatug, probabilmente dallo stesso punto in cui per la prima volta l'ammirò padre Antonio. Foto, Bosetti, 2016.

E la risposta in effetti non si fece aspettare. Si dette pertanto inizio ad un processo che sta continuando da oltre cinquant'anni, trasformando Salinas in un vero e proprio laboratorio di politiche socio-economiche dove le comunità indigene sono le vere protagoniste dei cambiamenti promossi con alterni risultati. Padre Antonio Polo nelle riflessioni contenute nel suo nuovo libro, *La laguna dei sogni*, di recente pubblicazione (dicembre 2021), traccia la storia della esperienza di Salinas dividendola in quattro tappe:

- 1970-1980 necessità primordiali
- 1980-1990 organizzazione
- 1 990-2000 fonti di lavoro
- 2000-2010 economia solidaria "interna" (Polo, A., 2021, p.81).

Ma Padre Antonio Polo segnala una quinta tappa rappresentata dalla apertura di Salinas alla economia solidaria di esportazione, una sorta di cooperazione sud-sud, o probabilmente una alternativa ai modelli di cooperazione allo sviluppo che hanno orientato finora la cooperazione internazionale, della cui crisi abbiamo trattato nel precedente capitolo. Ed è propria questa tappa che ha motivato la presente tesi che vuole, attraverso il progetto di un documentario, far conoscere questa esperienza ad altre comunità e paesi. Il “caso” Salinas non si potrà sempre adattare alle esigenze di altre culture e situazioni socioeconomiche, ma i valori che rappresentano le colonne portanti di questa “costruzione” possono ispirare nuovi processi di una economia che collochi al centro l’uomo nella sua interezza ed in armonia con la sua comunità e l’ambiente che lo circonda.

Nella descrizione di questa storia seguiremo, pertanto, la divisione suggerita proprio da Padre Antonio, uno dei principali artefici di questo processo dove predominano il *ayni* ovvero la solidarietà della famiglia e della comunità, la *minga*, il lavoro obbligatorio che ciascun *ayllu* deve compiere nell’interesse della comunità, il *maki purarina*, la reciprocità e tanti altri valori ancestrali che si incontrano e si intrecciano con i valori cristiani di un missionario come il fumo che saliva dai camini delle capanne di Salinas 50 anni fa.

2.3.1. Necessità primordiali (1970-1980).

Questa prima tappa coincide con l’inizio di un cammino, non privo di ostacoli, spesso ardui ed insormontabili, che dovranno percorrere padre Antonio ed i volontari italiani dell’Operazione Mato Grosso insieme ai *campesinos* di Salinas per giungere alla creazione di una struttura di economia comunitaria.

Il vescovo Candido Rada⁵⁷ aveva avvertito che Salinas, all’epoca considerata una delle aree più povere del paese, sarebbe diventata “grande” quando tutte le sue comunità siano grandi”. (Polo, A. 2021, p.88). Il messaggio fu accolto dal Padre Antonio Polo e dai suoi volontari che compresero l’urgenza di assicurare i servizi basici a Salinas e agli altri villaggi, ma soprattutto collegare tra di loro le comunità sparse in questa vasta regione a differenti altitudini.

⁵⁷ Monsignor Rada pare che fosse particolarmente legato a Salinas anche per una questione di salute. Infatti, un endocrinologo, Rodrigo Fierro aveva scoperto che a Salinas non esistevano casi di gozzo, mentre tale malattia della tiroide, di cui soffriva anche il vescovo di Guaranda, era endemica in Ecuador. La ricerca del Dott. Fierro aveva confermato una teoria degli Incas sulle virtù terapeutiche del sale, che si estendevano al latte prodotto dalle mucche che bevevano acqua salata. ((Vaudagna, Montecchio,, op.cit., p.36).

L'isolamento degli abitanti (30 comunità), in maggioranza indigeni *kichwa*, rappresentava infatti uno dei principali ostacoli allo sviluppo di questa parrocchia.

Gli anziani di Salinas , Las Palmas, Tres Marias ricordano ancora le difficoltà di comunicazione, gli spostamenti da una località all'altra a piedi o in groppa ad un mulo che duravano un'intera giornata se non giorni. Le strade che avrebbero rappresentato un mezzo di integrazione e di sviluppo furono aperte a colpi di machete, utilizzando spesso un asinello come guida per stabilire il miglior percorso:

bastava mandare avanti un asinello, che sapeva bene come prendere le curve e seguire le migliori inclinazioni del terreno. Una avventura durata anni, di grande entusiasmo e di forti sacrifici.(Polo, A.,2021, p.91).

Quell'asinello che ci rammenta un'altra frase emblematica di Monsignor Rada "*Toda carreta que se mueve necesita un buen burro que la hale*".

La creazione di infrastrutture basiche che permettessero migliorare la comunicazione tra i vari villaggi fu resa possibile dallo spirito di solidarietà proprio della *minga* e della tradizione ancestrale di queste comunità, risvegliato dalla volontà e caparbietà dei volontari e missionari italiani, determinati ad assicurare alle medesime i servizi essenziali per iniziare il cammino verso un riscatto culturale e sociale. I primi lavori stradali contarono su un piccolo contributo economico delle stesse comunità⁵⁸ e sui finanziamenti di alcune istituzioni, tra cui il FEPP che con Bepi Tonello sin dall'inizio si è rivelato un prezioso alleato di Salinas. La parte tecnica ed operativa si avvale della coordinazione dei fratelli Matteo e Damiano Panteghini che acquisirono e ripararono macchine usate e noleggiarono un trattore, ma soprattutto istruirono le persone, per lo più *campesinos*, senza alcuna nozione di ingegneria stradale. La *minga* giunse a garantire risultati migliori rispetto a quelli ottenuti dalle squadre e macchinari pubblici, aumentando l'entusiasmo dei volontari sottoposti a dure giornate di lavoro.

⁵⁸ Una quota proporzionale alla quantità di terreno che possedevano i proprietari (Polo,A., 2021,p.91)



Fotografia appartenente all'archivio del Salinerito.

Il tracciato stradale si apriva la via tra boschi, radure e prati e il villaggio più vicino a dove il tracciato era arrivato in giornata ospitava la squadra per la sera e la notte, il che era anche frequentemente occasione di festa e di intrattenimento. (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.58).

Sono state aperte circa 180 chilometri di strade sterrate, ricoperte di ghiaia, tuttora in ottimo stato. Nonostante la loro percorribilità non sia esente da eventuali interruzioni a causa di condizioni climatiche avverse, queste strade hanno permesso di recuperare una vecchia tradizione commerciale tra la sierra ed il subtropico, ma soprattutto hanno reso possibile rompere l'isolamento di molti villaggi. In alcuni tratti come Salinas – Cuatro Esquinas e Salinas- Simiatug (in parte) si è ottenuta dalle autorità locali e nazionali l'asfaltatura delle strade, migliorando così sensibilmente la comunicazione tra le comunità presenti lungo il percorso di tali vie.



Alcune strade della *parroquia* di Salinas Foto, Bosetti, 2019.

Altra emergenza che richiedeva interventi immediati e rapidi era rappresentata dall' elevato tasso di mortalità infantile presente in Salinas (circa il 40%), che aumentava nelle comunità più isolate. “Quando domandavo quanti figli aveva una madre, la risposta più frequente era: “dieci: cinque vivi e cinque morti”. “Quattordici: sette vivi e sette morti”! (Polo, 2021, p. 85)

Le giornate dei campesinos e delle loro famiglie trascorrevano inesorabilmente scandite da un duro lavoro, mal retribuito, non sufficiente neppure per i bisogni basici della famiglia. E la sera si riunivano nella choza attorno al fuoco:

Al centro della casa, sopra alcuni pietroni, c'era il fuoco su cui bolliva per tutta la notte il pentolone del sale (...) intorno erano ammassati altri attrezzi, lungo i muri correvano i cuyes, i porcellini d'india, piatto prelibato delle occasioni speciali (ancora oggi) e fondamentale apporto proteico animale; si mangiavano le minestre con quasi sempre un base di patate in cui, se si poteva (ma spesso si tirava la cinghia), si cuoceva del riso bollito o del formaggio fresco (quello stagionato era sconosciuto) barattati con il sale al mercato di Guaranda o di Simiatug”. (Vaudagna, Montecchi, 2010, p.41).



Interno di una *choza* Foto, Bosetti, 2016

La desnutrizione la mancanza di igiene, o ricorrendo alle parole del *padrecito*, come lo chiamavano ormai i suoi fedeli, “la mancanza di tutto” si manifestava brutalmente con “la pancina gonfia dei bambini, le faccine butterate dagli eczema”

Una delle priorità era dunque l’accesso all’acqua, essenziale per introdurre nelle case l’abito dell’igiene personale e dell’ambiente, impresa che si portò a termine ricorrendo ad una básica rete idraulica che consentiva utilizzare le acque del torrente Tiahua. Un problema non ancora del tutto risolto in alcune comunità della sierra e del subtropico dove ad esempio Luis Cadena, segretario della Comunità di La Palma, fa presente in una intervista realizzata dalla scrivente (10-01-2020) l’assenza di un acquedotto che fornisca acqua non contaminata alle famiglie e di conseguenza il proliferarsi di malattie infettive soprattutto nei bambini.

Ma ritornando agli esordi è considerata necessaria ed indispensabile la costruzione di una casa comunale al fine di favorire l’aggregazione dei cittadini. Il progetto fu accolto, come ricorda padre Antonio, con gratitudine ed entusiasmo dalla popolazione, senza però una non celata preoccupazione, conseguenza di anni di soprusi ed ingiustizie.

Ora abbiamo una casa, una casa per noi, in libertà dai padroni cui dobbiamo accudire anche per problemi familiari. Ma loro troveranno il modo di impedirci di usarla. Ci hanno bloccato anni fa quando abbiamo iniziato la costruzione, troveranno il modo di bloccarci di nuovo e tutto tornerà come prima. (Polo, 2021, p.85)

I volontari italiani e tedeschi, i missionari salesiani costruirono case, scuole, aprirono strade con l'aiuto fondamentale dei locali con i quali però la comunicazione non era sempre fluida. Se infatti Salinas si caratterizzava, come adesso del resto, per una popolazione prevalentemente meticcia, che parlava lo spagnolo, le altre comunità erano indigene e parlavano *keichwa*, aumentando le difficoltà di comprensione tra i differenti attori di questa impresa che a poco a poco mostrava il suo aspetto innovativo ed in un certo senso rivoluzionario.

Tra i volontari c'era il già citato trevigiano Bepi Tonello, che avrà un ruolo decisivo in questo processo e così descrive quei primi mesi di ciò che è spesso definito “esperimento” Salinas:

Solitudine, fatica (...) freddo, mani rotte dal lavoro, come i muratori...Come abbiamo fatto a guadagnarci la fiducia della gente? Lavorando. Io credo anche che la gente di Salinas era all'ultima sponda. In pratica sarebbe sparita. Il sale non rendeva più. I giovani erano tutti fuori. Per dire la verità il paese non esisteva (...) Quando siamo arrivati noi, nelle liste elettorali c'era l'otto per cento della popolazione che sapeva leggere e scrivere (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.44).

L'assenza della scuola, di una istruzione che permettesse alle comunità di non vivere una vita politicamente e socialmente emarginata, con la maggioranza dei suoi membri impossibilitati ad esercitare il diritto al voto in quanto analfabeta, veniva risolta, con la creazione di una scuola comunitaria, nonostante lo scetticismo di chi temesse che le nozioni provenienti da un mondo estraneo a quello indigeno potessero in qualche modo causare la scomparsa o almeno l'allontanamento dalle tradizioni.

Ma si comprese ben presto che la difesa della propria identità passava proprio da una preparazione scolastica capace di promuovere una effettiva e dinamica partecipazione democratica. La piccola scuola comunitaria fu l'inizio importante del cambiamento, fu un punto di riferimento per le famiglie e allo stesso tempo un catalizzatore che favorì la unità ed il dialogo tra le differenti comunità.

Poco a poco lo stato si fece carico delle scuolette, ma il ricordo dei tempi “eroici” in cui un maestro (Roberto Allauca) dormiva nel corridoio esterno della *choza* che era completamente occupato dal

pagliericcio e si poteva accedere solo dal fondo), rimane vivo nelle prime generazioni. (Polo, 2021, p.88).

Come fa notare Liisa North, esiste una chiara correlazione tra crescita economica, benessere e una equa distribuzione delle terre, accompagnate da un accesso all'istruzione. Quest'ultimo è fondamentale per consentire ai piccoli produttori di acquisire e rafforzare le capacità necessarie per introdurre tecnologie moderne nella loro produzione e sviluppare adeguate attività commerciali. Un esempio è il caso della Costa Rica e dei risultati positivi raggiunti sul piano economico nei confronti degli Stati vicini del Centro America che fa di questo paese “ *el estado tropical del bienestar social*”. Tale esito è stato in gran parte favorito da un piano di alfabetizzazione che ha permesso ai piccoli e medi produttori di migliorare la produzione ed il commercio, giungendo a controllare più della metà della produzione ed esportazione del caffè, quando in El Salvador e Guatemala tale prodotto era monopolizzato dai latifondisti. ⁵⁹ (Martinez Valle, North, 2009, p. 31).

Ma sempre ascoltando le ammonizioni di Monsignor Rada, secondo il quale Salinas non potrà guardare mai avanti se prima non si libera della servitù verso i padroni, “ *Si no se liberan de la hacienda, los unicos verdaderos beneficiarios seran los Cordovez*”, si faceva impellente la distribuzione delle terre ai campesinos, ai loro padroni originali, iniziando proprio dalle terre di proprietà della Chiesa. (Polo, 2021, pp.91-94). Ma una volta avvenuta la distribuzione o, nel caso delle proprietà dei Cordovez, l'acquisizione delle terre dietro compenso, i *campesinos*, abituati nella maggioranza a prestare il proprio servizio alla *hacienda* si trovarono per così dire spiazzati, incapaci di pianificare possibili attività di produzione sostenibili.

Ed è qui che si rese imprescindibile organizzare le comunità adottando un modello di sviluppo indubbiamente europeo, con risvolti propri della spiritualità cristiana, ma facendo altresì leva su pratiche ancestrali che spontaneamente lo favorisse.

2.3.2. Organizzazione (1980-1990).

Secondo monsignore Rada superare le necessità primordiali era necessario, ma non sufficiente: “solo l'organizzazione garantisce la continuità del processo e la sua apertura alle sfide del futuro”.

La prima forma di organizzazione, dopo la Comuna di Matiavi Salinas, nasce dalla costituzione della *Cooperativa de Ahorro y Credito* (COAC), che si mostrò fin dall'inizio come uno strumento di

⁵⁹ Nel 1905 quando il 70% della popolazione in Costa Rica era rurale risulta che la metà dei costaricani fosse alfabetizzata.

sviluppo sostenibile della comunità, una vera scuola del "risparmio" attorno alla quale si formò un nuovo gruppo di leader comunitari. Con tale organizzazione si superò uno dei principali ostacoli incontrati dai contadini e allevatori locali ovvero la difficoltà di ottenere credito dal sistema bancario e pertanto dover ricorrere ai *chulqueros* ovvero gli usurai:

La titolatura 'risparmio e credito' indica d'altra parte uno stimolo alla mobilitazione delle persone e della comunità e al superamento del senso di passività e di immutabilità che sono ostacoli cardine al mettere in moto l'esperienza: le persone, i contadini, non devono aspettarsi prestazioni finanziarie gratuite, ma devono attivare le proprie capacità, contribuendo in prima persona col risparmio a mettersi in grado di utilizzare efficacemente le risorse prestate (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.56).

L'istituzione non bancaria finanziaria, la *Grameen Bank*, la banca dei poveri, ideata da Muhammad Yunus in Bangladesh, pur con meccanismi leggermente differenti da quelli messi in essere a Salinas, ha offerto a centinaia di migliaia di persone la possibilità di affrancarsi dall'usura ed avviare modeste attività economiche sufficienti per allargare la loro base economica, garantendo loro la sopravvivenza ed il riscatto della dignità.

Lo stesso Muhammad Yunus afferma che la motivazione che lo ha spinto ad iniziare un progetto non privo di alti rischi è stata

la speranza di un mondo basato su comprensione, empatia e cooperazione, dove la dignità non sia solo un concetto ma un diritto. La fiducia nel potenziale creativo e lavorativo e nella buona volontà dei poveri, offrendo loro gli strumenti per uscire dalla miseria, non da ultimo dimostrare che il senso di responsabilità dei poveri è molto più alto e sentito di quello dei clienti "normali" delle banche tradizionali. (Yunus, 1997, p.9).

La banca dei poveri punta a responsabilizzare i beneficiari intesi come gruppi. Infatti, il prestito viene concesso a clienti che riescano a creare un gruppo costituito da altre quattro persone, appartenenti a famiglie diverse ed in condizioni socioeconomiche simili. Di norma i due clienti più bisognosi ottengono subito i soldi, mentre gli altri controllano che tutto proceda secondo le regole e, solo successivamente, otterranno a loro volta il prestito. Il rimborso deve avvenire fin da subito, ogni settimana, attraverso delle piccole quote. In questa maniera, si inculca nei poveri l'idea del risparmio, ed inoltre per loro risulta più semplice effettuare piccoli pagamenti periodici, piuttosto che uno solo più consistente. È previsto oltre al prestito effettuato l'offerta di servizi

aggiuntivi a supporto dei beneficiari e delle loro attività imprenditoriali: formazione, aiuto nella gestione, creazione di reti commerciali, etc.

Il microcredito diventa così uno stimolo all'attività produttiva e alla dignità delle persone che riescono a ricevere un prestito, nonché si fonda sulla fiducia che viene data loro, una fiducia che nella maggioranza dei casi è ampiamente ripagata con la restituzione del prestito.

La cooperativa di risparmio e credito messa in pratica a Salinas si basa principalmente sul risparmio. Si chiede infatti ai soci di depositare i propri risparmi ed in seguito vengono loro concessi dei prestiti ad interessi bassi.

Tali esperienze, con i loro adattamenti a culture e tradizioni differenti, hanno in comune l'esercizio di una azione collettiva in grado non solo di superare barriere legislative ed istituzionali e a volte di modificarle, ma che soprattutto permetta ai suoi membri di guadagnare capacità individuali atte a combattere la emarginazione e ad innescare un graduale ma sicuro processo di sviluppo. Inoltre, incrementa nell'individuo la consapevolezza di far parte di un'una collettività, sviluppando una sensibilità ecologica-sistemica che accentui la interdipendenza dei destini.

Ritornando al concetto della reciprocità della cosmovisione andina, già esaminato, i primi passi di una cooperativa di risparmio e credito in una società non abituata ai soldi, se non agli scambi di prestazioni, non furono facili e l'irregolarità nella restituzione dei crediti accordati ne è una chiara dimostrazione.

Malgrado questo, tuttavia il COAC diviene insieme con il FEPP⁶⁰, la *Promoción Humana* della Diocesi di Guaranda⁶¹, il *Banco Interamericano de Desarrollo* e diverse organizzazioni internazionali di sviluppo, lo strumento finanziario di sostegno alle attività nascenti: dalla valorizzazione del patrimonio zootecnico, come i programmi di miglioramento genetico dell'allevamento ovino e di acquisto di bestiame, al lancio di una fabbrica di blocchi di cemento legata alla costruzione di alloggi in muratura per sostituire le *chozas*, all'inizio del programma educativo con la fondazione nel 1974 delle classi di base del *Colegio particular Nocturno*, ai progetti di utilità sia economica che personale e

⁶⁰ Il Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) è una istituzione privata non lucrativa di utilità sociale sorta, come abbiamo visto, nel 1970 per volontà di un gruppo di ecclesiastici e laici guidato da Mons. Cándido Rada, allora Vescovo della Diocesi di Guaranda, con gli auspici della Conferenza Episcopale Ecuatoriana. Il FEPP abbraccia la convinzione espressa nella Enciclica *Populorum Progressio* di Papa Paolo VI che ne ha ispirato la creazione: "per essere autentico, lo sviluppo deve essere integrale; il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo". L'istituzione si colloca pertanto al servizio di uomini e donne agricoltori, indigeni, afroecuadoriani, montubio, meticci, urbani marginali, poveri. Assicura un sostegno agli sforzi che compiono per realizzare le loro aspirazioni, affrontando tematiche riguardanti l'organizzazione, l'istruzione, l'accesso alle risorse finanziarie, alle fonti di lavoro e ai mezzi di produzione, di trasformazione e marketing, la conservazione dell'ambiente, l'equità di genere.

⁶¹ La *Fundación Promoción Humana Diocesana* iniziata da Mons. Raul Lopez nel 1975. Questa Fondazione ha posto le basi per un'azione che oggi abbraccia diverse Pastorali, Programmi e Progetti: la Pastorale delle Donne, che promuove l'uguaglianza di genere; l'Economia Popolare e Solidale e la Sovranità Alimentare, con banche, prestiti comunitari e microimprese; Ecoteologia, con campagne di rimboscimento, cura delle fonti idriche e altre attività a beneficio dell'ambiente. La sua azione si svolge in tutta la provincia di Bolívar. Viene data enfasi all'approccio ecoteologico gettando le basi di un lavoro ecologico più diretto, assumendo il mandato di essere custodi della creazione.

familiare come quello di portare l'elettricità a Salinas (dove arriva nel 1977) e alle comunità” (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.56-57).

Ma soprattutto i prestiti elargiti ai *campesinos* e alle comunità indigene furono essenziali all'acquisto delle terre della famiglia Cordovez e alla organizzazione delle terre della Chiesa.

Nel 1974 la COAC finanziava la prima fabbrica casearia grazie ai risparmi dei soci, una prima esperienza che non ottenne i risultati sperati, anzi fu un vero e proprio fallimento.

Alcuni *campesinos* avevano appreso le prime nozioni sulla produzione di formaggi nel piccolo caseificio dei Cordovez sorto utilizzando tecniche di lavorazione acquisite direttamente dal fondatore durante una sua permanenza in Svizzera (leggere intervista famiglia Cordovez).

Ma, come osserva padre Antonio nelle sue memorie, mancava l'accesso al mercato che avevano i Cordovez ed una esperienza amministrativa ed organizzativa. Il primo caseificio chiuse, lasciando però una lezione appresa che si rafforzò proprio grazie alla COAC.

Ancor oggi l'esperienza ci conferma che il 90% del problema non è il formaggio, ma l'organizzazione. Montare un sufficiente sistema amministrativo ed assicurare il mercato è compito del gruppo umano nel suo insieme (Polo, A., 2021, p.94).

Il modello cooperativo del caseificio garantisce e tuttora garantisce che gli utili generati dalla produzione e commercializzazione non si concentrino in poche mani, non basandosi su una ripartizione individuale. Gli impiegati percepiscono un salario mentre i produttori di latte sono retribuiti conforme ai litri di latte consegnati all'impianto di produzione dei latticini, ma con meccanismi che alla fine consentono una sorta di riequilibrio sociale. Infatti, i ricavi della vendita dei formaggi sono ridistribuiti alla comunità sotto forma di differenti servizi basilari, come infrastrutture, strade, sanità ed educazione. Ciascuna comunità che genera una eccedenza di capitale, si impegna ad aiutare i soci a superare situazioni di rischio o di povertà.

Indigeni e meticci cominciano così a convivere all'interno della stessa organizzazione, secondo quanto stabilito dal modello definito *campesino*, cioè di un fronte unico contadino egualmente aperto ad entrambi. Non si crea così una classe separata di percettori di reddito e di dividendi, la cui forza relativa li rende un gruppo sempre più piccolo finché qualcuno si impadronisce della cooperativa stessa (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.55).

Ma soprattutto la cooperativa è stata una scuola del risparmio che confermava il pensiero espresso da Bepi Tonello “*si un pobre no decide aborrrar al menos algo de dinero, nunca saldra’ de la pobreza*” (Polo, 2021, p. 98). Appresero come gestire un credito, come tenere aggiornato un libro di cassa, come emettere fatture e ricevute. Insomma, i primi passi di una cooperativa che non si limitava solo alla parte amministrativa, ma entrava nel cuore delle comunità, affrontando problemi come il furto di animali o tentando di venire incontro alle differenti necessità, acquisendo ben presto una identità ed una credibilità che ha permesso la sua replicabilità.

A poco a poco sorsero nelle differenti comunità della parrocchia di Salinas 28 cooperative (22 delle quali erano caseifici) e ciò spinse alla creazione di una organizzazione più articolata chiamata FUNORSAL (*Fundación de Organizaciones de Salinas*) per poter rispondere adeguatamente alle nuove domande generate dalla dinamica delle attività produttive e sociali.⁶²

Assisto spesso alla manifestazione di un marcato pessimismo riguardo alla vitalità di organizzazioni campesine nelle comunità indigene. Nascono, si mantengono in vita per un certo tempo, e finiscono per scomparire di fronte a problemi normali come la mancanza di una leadership positiva, difficoltà di amministrazione, mancanza di obiettivi, che motivino lo sforzo di camminare insieme (Polo, 2021, p.100).

Secondo Padre Antonio Polo la FUNORSAL, attraverso costanti visite dei suoi dirigenti e promotori ai villaggi della *parroquia*, ha mantenuto e mantiene una vicinanza alle problematiche comunitarie favorendo la

creazione di un ambiente collettivo costituito dalle 30 e più organizzazioni che presentano, insieme con la comunanza dei problemi, la similitudine delle possibili soluzioni” (Polo, 2021, p.100).

Allo stesso tempo le organizzazioni si diversificarono e oltre alla coordinazione della FUNORSAL si costituirono anche la Asociación de Desarrollo social de Artesanos TEXSAL per le donne artigiane (tessili e canaste) e la Fundación Grupo Juvenil (FUGJS) per i giovani delle comunità.

La TEXSAL risale al 1974 allorchè, in un periodo di quasi inesistenti opportunità di lavoro per gli abitanti del settore rurale, un gruppo, formato da 15 giovani donne, decise di organizzarsi attorno alla lavorazione della lana di pecora e di alpaca al fine di soddisfare in parte i fabbisogni della famiglia e della comunità. Un lavoro artigianale, all’inizio senza grandi pretese di mercato, che a poco poco ha incontrato l’interesse ed il sostegno di alcuni volontari ed acquirenti così da passare

⁶² La FUNORSAL è stata fondamentale per coordinare il lavoro dei salineri per l’apertura di vie sterrate, come quella Salinas – La Palma- Chazojuan che collega il capoluogo con la regione subtropicale.

da un filo filato a mano ad un filo filato a macchina. La difficoltà di approvvigionamento nelle filande di Ambato hanno inoltre motivato la creazione di una filanda dove sono stati utilizzati macchinari, prevalentemente di seconda mano, europei e di cui la TEXAL rappresenta il principale compratore.



Foto d'archivio della Texsal.

In una società prevalentemente patriarcale, dove le donne rappresentano insieme ai giovani i soggetti sociali più fragili, vittime spesso di una violenza domestica ancora tollerata dalla società e dalle stesse donne sulle cui spalle pesano i lavori domestici e del campo, oltre alla responsabilità di una famiglia spesso composta di 8 figli, abituate a tacere e a mantenere le mani occupate per creare sciarpe e maglioni, padre Antonio ravvede proprio in quelle mani instancabili ed abili una opportunità per garantire a questi soggetti silenziosi, rassegnati, delle entrate che sicuramente utilizzeranno per gli studi dei figli o altre esigenze della casa.



Campesinas nel mercato di La Palma, e a Pambabuela. Foto, Bosetti, 2019.

Gli inizi della TEXSAL non sono stati facili e tuttora l'associazione. incontra problemi per la realizzazione di un prodotto competitivo sia nel mercato locale che internazionale. Ma, come osserva il padre Antonio Polo:

(...)per una madre poter disporre di qualche spicciolo in proprietà, libera dal potere assoluto del marito, per le necessità dei figli o per qualche suo piccolo sogno per il bene della casa, ogni sacrificio era accettabile ed accettato (Polo, 2021, p. 101).

Attualmente la TEXAL conta su 110 socie artigiane di Salinas, Pambabuela, Verdepamba, Natahua, Pachanco, Yurakuksha, San Vicente, El Estadio e La Palma, che con il loro lavoro sono riuscite a riscattare la loro autostima ed a rafforzare il loro ruolo all'interno delle loro comunità, anche se la crisi causata dal Covid, accentuata dalle ragioni già indicate, stanno demotivando alcune artigiane.



Campesina di una comunità del paramo lavorando a maglia, Foto, Bosetti, 2019.

L'altro gruppo vulnerabile, come già accennato, era rappresentato dai giovani, che all'arrivo dei volontari della Operazione Mato Grosso stavano abbandonando la *parroquia* per raggiungere le zone rurali della Costa più vicine con un esodo che presentava punte dell'85%. Tale fuga viene arginata offrendo loro opportunità educative e di lavoro ovvero inserendoli attivamente nell'esperimento che gradualmente stava prendendo corpo, trasformando il loro territorio nel "caso Salinas".

L'associazione dei giovani inizia nel 1976 con la creazione di una panetteria e di una piccola fabbrica artigianale di marmellate. Sono, soprattutto, occasioni di aggregazione importanti che

permettono aprire nuovi orizzonti per i giovani della regione. Fondamentale sarà l'acquisto alla Curia Diocesana di un esteso terreno pagato a un prezzo favorevole e che prevede una convenzione per la piantagione di pini al fine di dare una risposta concreta all'intenso processo di deforestazione che ha drammaticamente impoverito le risorse naturali della regione. Le cause della distruzione dei boschi sono varie, come la tradizione tuttora vigente di bruciare le foreste per aprire spazi all'agricoltura o ai pascoli. Ma la legna nel passato era indispensabile non solo per riscaldare la *choza*, ma specialmente per la produzione del sale. Così per anni si sono distrutti ettari di bosco primario senza una politica di riforestazione, favorendo erosioni, smottamenti, oltre a mettere a rischio la sopravvivenza di molte specie animali e vegetali e alla fine anche delle popolazioni locali a cui si sono sottratte risorse vitali.

Padre Antonio ricorda:

C'è una foto, bellissima, del primo gruppo di giovani con il "machete" in alto, ma non per minacciare nessuno, serviva a pulire il terreno per far posto a questo regalo della natura che è il *pinus radiata*. Dopo pochi anni, una grande bella sorpresa è stata la apparizione incredibilmente abbondante di funghi commestibili. Il pino calunniato a lungo, come distruttore dell'ambiente, è servito a cambiare la mentalità secondo cui l'albero era un ostacolo al lavoro agricolo. Le piante native, all'ombra del pino, si sono finalmente liberate della costante minaccia del fuoco, che ogni anno le riduceva ai minimi termini. I rami della potatura servono a risolvere il problema della cucina a legna, gli aghi sono una ottima materia prima per l'olio essenziale di pino, e...sorpresa incredibile, al sesto o settimo anno, iniziarono ad affiorare in sempre maggiore quantità dei funghi.... (Polo, 2021, p.105).



Funghi posti ad essiccare in comunità del *paramo* della *parroquia de Salinas de Bolivar*, Foto, Bosetti, 2016.

E come non approfittare di questa nuovo dono della natura: 60.000 dollari in pochi mesi sono la media di profitto ricavato dalla raccolta dei funghi, una raccolta aperta a tutta la popolazione, senza restrizioni di proprietà, che vengono essiccati da una nuova impresa messa in essere dai giovani che così sono riusciti a riunire un capitale che è stato invertito nella creazione del primo hotel di Salinas, intuendo il potenziale della regione non solo in attività commerciali ma anche turistiche. Si è tra l'altro migliorata la nascente fabbrica di essiccazione di funghi, di frutta e di erbe medicinali ed è interessante come le iniziative produttive di Salinas siano state innovative a tal punto da portare sulla tavola degli ecuadoriani alimenti inusuali per la tradizione culinaria del paese come appunto i funghi, il torrone ed i formaggi maturi.

Il Gruppo Giovanile all'inizio si beneficiò della competente coordinazione di alcuni volontari e dell'entusiasmo degli stessi soci, assumendo in seguito la figura giuridica di Fondazione. Dopo svariate e sofferte discussioni si raggiunse il consenso dei soci che i beni accumulati negli anni dal Gruppo giovanile passassero alla menzionata Fondazione in qualità di proprietà collettiva, essendo quest'ultima l'unica forma giuridica in grado di garantire "il destino collettivo delle attività" (Polo, 2021, p.106). Il gruppo giovanile ha attraversato varie vicissitudini, dimostrando purtroppo scarse capacità di gestione ed organizzative che hanno causato alcune preoccupanti perdite tanto da spingere il *Grupo Salinas* ad intervenire al fine di creare una nuova direttiva.

Altra importante organizzazione, sorta principalmente per affrontare alcune tematiche come l'attenzione ai gruppi più vulnerabili (bambini con abilità differenti, anziani, ragazze madri.....) ed iniziative quali la radio comunitaria, la residenza studentesca, è stata la *Fundación Familia Salesiana Salinas- FFSS*. La fondazione, inoltre, auspica l'introduzione di nuove feste, veri e propri strumenti di aggregazione delle comunità, sostenendosi economicamente, allo stile salesiano, con i proventi di un panificio e della cioccolateria dove sono prodotti anche i torroni.

La radio comunitaria ha svolto e svolge un compito di informazione e di formazione fondamentale per le trenta comunità di questa regione conseguendo altresì il consolidamento delle sinergie sorte nell'ambito produttivo. Sorta come una esigenza puramente sociale, ricorrendo ad un mero altoparlante all'uscita della chiesa per annunciare le notizie di interesse della comunità, quali la nascita di un bambino, riunioni, *mingas*, feste, a poco a poco si è trasformata in una vera e propria radio comunitaria con frequenze che le permettono non solo di raggiungere le 30 comunità, ma anche la città di Guaranda e regioni limitrofe.



Radio comunitaria *Salinerito*, Foto, Bosetti, 2019.

Come fa notare un altro padre salesiano, Javier Herran Gomez, anche lui facilitatore nelle comunità *campesinas* del cantone di Cayambe di un cambiamento a favore di una società più giusta e con migliori opportunità di lavoro:

La comunicación para el desarrollo ofrece al aprendizaje social medio para motivar la población y acceder a procesos de participación y convertirla en actora de su propio desarrollo en camino que va desde el conocimiento ancestral al conocimiento innovativo. Es a través del proceso de comunicación que se logran transmitir las ideas entre las personas, desarrollar el proceso de enseñanza -aprendizaje de nuevos conocimientos y practicas, cambiar la actitudes y modificar los hábitos. (Herran Gomez, 2017, p.261).

È bene ricordare che la radio in America Latina è un mezzo di comunicazione tra i più seguiti ed il più diffuso nelle aree rurali. Non è dunque un caso che siano sorte numerose radio popolari che hanno attuato in progetti di sviluppo con l'obiettivo di favorire la costruzione di un conoscenza collettivo ed una pianificazione partecipativa, recuperando e valorizzando allo stesso tempo le radici culturali delle comunità.

Hanno soprattutto rinforzato il tessuto sociale comunitario

mediante el fortalecimiento de formas locales y endogenas de organizacion a través de una comunicación de tipo horizontal y participativa, permitiendo el desarrollo de los vinculos comunitarios, amplificando las voces de los marginados, y fortaleciendo las organizaciones de base y la participación democratica (Herran Gomez, 2017, p. 32).

Nel descrivere questi primi passi nella organizzazione di quello che è ormai considerato un modello di economia comunitaria è necessario rimarcare che da subito furono evidenti le differenze tra il capoluogo, con una popolazione principalmente meticcica, come già indicato, e le comunità in prevalenza indigene.

Ma fu proprio il tessuto sociale di Salinas, costituito da famiglie spesso imparentate tra loro, con una situazione economica autosufficiente, ad accogliere con maggior entusiasmo le proposte dei volontari e ad offrire la propria collaborazione a Padre Antonio. Per cui i primi dirigenti delle cooperative ed organizzazioni istituite nella *parroquia* appartengono ad un gruppo di famiglie che da sempre hanno ricoperto un ruolo di leader a Salinas come i Vargas, i Vasconez, i Chamorro, i Ramirez, i Lopez. Se da una parte quest'ultimi rappresentano una grande risorsa per il contributo dato alle differenti organizzazioni fin dal loro sorgere, nelle interviste realizzate i loro nomi sono oggetto di più o meno velate critiche cariche di sospetti e probabilmente di antichi rancori e gelosie.

Il fatto è che i tentativi di Rada e degli stranieri si trovano ad operare in un contesto di cultura e mentalità altamente disomogeneo con le esigenze di regolarità e continuità di un processo produttivo. (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.48).

Indubbiamente giocarono un ruolo importante nel porre in essere le cooperative e le prime microimprese, come già messo in luce, i principi della tradizione e della cultura indigene quali la *minga* e la reciprocità e non per ultimo il *compadrazgo*, ovvero una specie di padrino “ in cui un soggetto non parente veniva indicato e ritualmente sancito come padrino di un giovane, diventando così responsabile della sua educazione, crescita, operosità e mantenimento” (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.49).

Nonostante la presenza di questi valori che hanno permesso e permettono di portare avanti progetti comunitari, è bene non trascurare l'esistenza da sempre nel capoluogo e nelle stesse comunità di stratificazioni sociali, con una *élite* che ha raggiunto posizioni di influenza che sono all'origine di attriti passati e tuttora presenti, costantemente affiorati, come già evidenziato, durante le interviste realizzate a Salinas ed in diverse comunità.

Ma ritornando all'organizzazione che a mano a mano si sono formate, le stesse spesso non sorgevano da esigenze interne alle proprie comunità, bensì erano frutto di imposizioni esterne. È il caso della separazione resa obbligatoria dalla legge dei compiti relativi al risparmio, svolti dalla

già menzionata Cooperativa al risparmio che in seguito si trasforma nella *Cooperativa de Aborro y Credito, Salinas* (COACSAL), e le attività produttive. Nasce così la PRODUCOOP – *Cooperativa de Produccion Agropecuaria "El Salinerito"*. Una divisione, ricorda padre Antonio, "imposta dalla legge e un po' fuori dalla nostra mentalità comunitaria, ma che nel caso dei grandi numeri gestiti da ambe, ha avuto, dopo infinite discussioni, la sua realizzazione e ragione di essere" (Polo, 2021, p.114).

La produzione del formaggio, iniziata in un piccolo locale sotto l'abitazione di padre Antonio, gradualmente si espande fino a creare l'attuale ampia struttura circolare, che ricorda una forma di formaggio, alla quale ogni mattina si vedono giungere i *campesinos*, prevalentemente donne, provenienti da differenti zone limitrofe, per consegnare il latte appena munto e trasportato a dorso di mulo o di lama.

Un rituale che si svolge ogni mattina anche in altre comunità dove operano caseifici locali come Pambabuela, Yacubiana, Pumin, Pachancho, Natawa, La Palma, Chazojuan, tanto per citarne alcuni.



Caseificio del *Salinerito*, Salinas de Bolivar, Foto, Bosetti, 2019

Un'immagine che assume le dinamiche di un vero e proprio rito e non lascia indifferente neppure il più distratto visitatore, riuscendo a comunicare l'essenza di anni di sacrifici uniti ad una volontà di cambiamento ottenuto senza stravolgere le dinamiche comunitarie, ma al contrario rendendo quest'ultimo strumento di trasformazione.



Campesinas consegnando il latte al caseificio di Salinas, foto, Bosetti, 2015.

Sorgono così, gradualmente, nuovi caseifici nelle comunità più distanti da Salinas che si specializzano con la produzione di differenti tipi di formaggio, come ad esempio ricette che imitano il parmigiano o il camembert. A ciò si aggiunge il recentissimo progetto delle pecore da latte, un allevamento considerato più ecosostenibile e allo stesso tempo redditizio per alcune comunità delle aree più elevate che porterà ad immettere sul mercato un nuovo prodotto del Salinerito : il formaggio pecorino.



Campesino che porta il latte al caseificio de La Palma e caseificio comunitario a Pambabuela Foto, Bosetti, 2020 e 2016.

Ma ciò che è bene evidenziare in questo processo è il rispetto delle tradizioni comunitarie che si concretizza con l'uso degli eccedenti derivati dal formaggio, utilizzati per concedere prestiti e per coprire le necessità sociali quali lavori pubblici, feste cc..

Riflettendo sui principi del *Sumak Kawsay*, precedentemente esposti, non può sfuggire che la maggior parte di essi coincida con i principi ed i valori fondamentali del cooperativismo.

L'appoggio mutuo, la uguaglianza, la democrazia, la solidarietà, la centralità delle persone, il concetto di capitale come mezzo e non come fine, la prospettiva della produzione del bene comune e la sua amministrazione collettiva e democratica. A ciò si aggiunge la recente ma significativa incorporazione da parte delle cooperative di un nuovo principio riguardante la sostenibilità ambientale o responsabilità ecologica che ci riconduce ai valori ancestrali di una esistenza in armonia con la Natura (Arboleya, 2016, p.7).

Del resto, il *Sumak Kawsay* pretende superare una struttura di pensiero auto referenziale che non permette osservare il mondo al di là dei limiti della propria visione ovvero superare, come abbiamo visto, lo stesso concetto di sviluppo e negare le istituzioni culturali, politiche ed ideologiche che sostengono il sistema capitalista. Dar priorità alla vita, rigettando la violenza a favore di una ricerca del dialogo e la costruzione solidaria della gestione del collettivo, in cui la massima espressione si manifesta nel consenso.

Nonostante Padre Antonio e molti dei protagonisti del processo di trasformazione socioeconomica di Salinas de Bolivar si dichiarino culturalmente estranei al *Sumak Kawsay*, è indubbio che i valori cristiani si siano incontrati ed in qualche modo armonizzati con i valori ancestrali delle comunità del territorio.

Padre Antonio non ha dubbi che il credito ha svolto un ruolo decisivo nella crescita di Salinas e nell'esito dei suoi progetti unita alla passione delle persone, campesinos, volontari che hanno creduto nel cambio.

I progetti chiavi in mano non ho visto che diano altro risultato che di suscitare ambizioni di accaparramento. Bisogna iniziare con poco, con il minimo indispensabile economicamente e con il necessario sforzo dei soci (...) Per i progetti produttivi lo strumento migliore è stato il credito, perchè obbliga con l'impegno della restituzione a realizzare tutto lo sforzo necessario per pagarlo. Pagato il debito, l'eccedente costituisce la base di azioni sociali ulteriori e di nuovi progetti. La parte più importante di un progetto? La persona che se ne fa responsabile. La caratteristica principale di questa persona? La conoscenza? No, tutto, nelle nostre condizioni si può imparare... quello che è assolutamente indispensabile è: la passione, che bisogna averla dentro" (Polo, 2021, p.117).

La distribuzione e redistribuzione degli eccedenti considerati come un valore utile per soddisfare i bisogni della comunità e dei suoi singoli membri ci riporta nuovamente al concetto della solidarietà

che è inseparabile dalla corresponsabilità sociale, fundamenta di un sistema economico alternativo a quello neoliberale e capitalista predominante che assicuri la base per una società giusta ed equilibrata.

Ma questi primi passi sono costellati da episodi di violenza di cui padre Antonio non ne parla volentieri ed i discendenti dei Cordovez, più volte intervistati dalla scrivente, negano energicamente. Sono gli anni della riforma agraria del 1973 non da tutti gli *hacenderos* accolta favorevolmente e l'opposizione alla medesima non fu certo pacifica e non mancarono minacce da parte dei Cordovez e dei loro *capataz* che spesso si convertirono in azioni violente. E se a Salinas grazie al sostegno finanziario del FEPP e della COAC il passaggio delle terre ai campesinos e alle comunità si svolge senza problemi, in altre zone della *parroquia* si verificano gravi episodi di intolleranza. Lo stesso Bepi Tonello fu oggetto di un'aggressione con lo scopo di far comprendere allo "straniero" che le regole in questa terra non erano dettate dalla legge ma dalla tradizione del "buon tempo antico". Lo stesso padre Polo, recatosi a celebrare la messa nella comunità di *Talabua*, dove gli indigeni avevano occupato la terra dei Cordovez per protestare contro la vendita della medesima ad un compratore non del luogo, divenne, per fortuna senza conseguenze, bersaglio di alcune fucilate quasi sicuramente esplose ad opera di assoldati degli *haciendados*.

“Ma violenza, delitto, suicidio (ad esempio di ragazze incinte abbandonate), vendetta, sopruso e superchieria sono profondamente intessuti nella quotidianità della vita andina”, come segnalano gli autori di *Il vangelo e la Groviera* episodi spesso risolti dalla “giustizia” di cui tratteremo in un prossimo paragrafo. (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.65).

È indubbiamente emblematico il delitto occorso nel gennaio del 1974, riportato da alcuni membri della comunità indigena di Pachancho alla scrivente, non senza nascondere un certo imbarazzo e reticenza.

Nei pressi del passo dell'Arenal, nella comunità di alta quota di Pacobamba, venne ucciso il leader comunitario Cristobal Pacuña. Fu accusato di essere il mandante di tale omicidio Tobias Chavez, un ricco latifondista che con la morte del Pacuña sperava di impossessarsi delle terre e pecore della Comunità di Pacobamba, di cui la vittima era leader.

Si trattò di una vera e propria esecuzione portata a termine da sicari che, in piena notte, si introdussero nella casa del Pacuña e con un *machete* gli tagliarono la testa di fronte alla moglie ed ai suoi bambini. Un delitto che sollevò la indignazione delle comunità indigene e degli stessi volontari

italiani e la pressione, soprattutto da parte del *Centro Indígena Atocha*, fu tanta che Tobias Chavez venne arrestato e condannato a nove anni di carcere, condanna che venne considerata un esito senza precedenti. Infatti, si trattava di una delle prime volte che un *hacendero* veniva condannato in Ecuador per un crimine commesso ai danni di un indigeno.

Il destino di Tobia Chavez è ricordato da una stele funeraria che si incontra lungo il cammino all'Arenal, nel luogo dove fu rinvenuto morto dopo appena un anno dal suo rilascio. I sospetti degli investigatori ricaddero immediatamente sugli indigeni e in particolare sui fratelli Pacuña della comunità di Pachancho. I due fratelli vennero arrestati e trattenuti dalla polizia per ben due giorni durante i quali furono sottoposti a duri interrogatori fino a quando non risultarono del tutto estranei all'omicidio, che sembra sia stato organizzato da alcuni familiari della vittima per interessi economici.



Luogo dove fu rinvenuto il corpo sfregiato di Tobia Chavez, foto, Bosetti, 2016)

Il padre Antonio sostiene che, ad eccezione di alcuni episodi di intolleranza, il cammino di emancipazione di Salinas fu abbastanza pacifico grazie all'acquisto delle terre ai Cordovez, e senza ricorrere ad una occupazione delle medesime, prassi abbastanza comune in altre regioni dell'Ecuador. Una decisione, come sottolinea *el padrecito*

(...) economicamente e moralmente razionale. Fu morale perché fu una scelta antiviolenta. E rispose anche alla razionalità economica perché quando la gente la terra l'acquista, allora ha un interesse a renderla produttiva per loro stessi (per lo meno nel senso che hanno preso denaro a prestito e devono ripagarlo con l'interesse)". (Vaudagna, Montecchio, 2010, p. 83).

Ma i Cordovez videro nella vendita delle loro terre una soluzione, forse insperata, agli obblighi imposti dalle riforme agrarie del paese che, nonostante i loro limiti, stavano minando alla base il sistema della *haciendas*, le quali ormai non potevano più contare sullo sfruttamento dei *campesinos*, bensì avrebbero dovuto garantire loro contratti di lavoro regolari, a scapito dei profitti del *haciendado* che diventavano pertanto meno interessanti. A ciò si aggiungeva la minaccia di invasione delle loro terre da parte dei *campesinos*, come stava sempre più frequentemente accadendo in altre province. La resistenza dei Cordovez si attenuò principalmente per un calcolo economico che li portò a considerare non solo prudente, ma proficuo vendere ai *campesinos* le loro terre e reinvestire il capitale ottenuto in nuove attività produttive nei centri urbani. E di ciò ne parla padre Antonio nell'intervista riportata nella parte finale di questa tesi.

Non si può però disconoscere che le lotte campesine ed indigene a livello nazionale contribuirono ad una transizione in Salinas delle proprietà terriere abbastanza pacifica, tanto che padre Antonio suole ammettere che

Siamo in debito con questi movimenti anche se non li abbiamo potuti condividere a fondo e la nostra riconoscenza si deve tradurre nel restituire quanto ricevuto con il condividere l'esperienza produttiva che nel frattempo ci è stato concesso di realizzare. (Vaudagna , Montecchio, 2010, p.83).

2.4.3. Fonti di lavoro (1990-2000).

Bisognava pagare il debito della terra, bisognava far fronte alle necessità antiche di sopravvivenza e a quelle nuove, dello studio, della salute, dell'abitazione con nuovi criteri (...) (Polo, 2021, p. 126).

Così padre Antonio nella "Laguna dei sogni" introduce la terza tappa di questo processo solidario, caratterizzata principalmente dal consolidamento delle fonti di lavoro e dalla loro diversificazione.

La strategia produttiva adottata dai *salineros* per gestire le attività economiche è stata la implementazione di piccole e medie imprese articolate attorno alla FUNORSAL, ciascuna dedicata alla produzione specifica di un certo tipo di prodotto, ma tutte dirette a generare mezzi per venire incontro ai bisogni della comunità. Alcune di queste imprese si sono formate per soddisfare la domanda specifica di altre, come nel caso delle officine meccaniche che riparano o si occupano della manutenzione delle macchine utilizzate dalle associazioni e cooperative della *parroquia*. In altri casi sono sorte per dare un valore aggiunto ad alcuni dei prodotti della comunità, come la

filanda che fornisce i filati di lana di pecora e di alpaca alla già menzionata associazione delle tessitrici.

L'impegno nelle cooperative o nelle micro imprese non ha impedito ai *salineritos* di occuparsi del lavoro agricolo che incomincia all'alba con la mungitura delle mucche, le attività collegate alla pastorizia, a cui si aggiungono principalmente i lavori nei campi e la cura degli orti, dove sono coltivati ortaggi, erbe medicinali e piante ornamentali.



Immagini della vita *campesina* nel paramo, 2015, Foto, Bosetti, 2015

Poco a poco nella *parroquia* di Salinas de Guaranda si sono sviluppate attività di trasformazioni dei prodotti naturali (erbe medicinali, funghi ecc..) che hanno permesso un graduale miglioramento dei servizi basilari, della scolarizzazione, delle condizioni abitazionali sempre organizzate attraverso lo sforzo collettivo.

Sono sorte così varie attività produttive, spesso di forma spontanea, non da una programmazione, come fa notare padre Antonio nelle sue memorie, bensì da una bella storia, da una necessità, come il panificio, o da un ricordo venuto da lontano, come la produzione di torroni. E da semplici produzioni artigianali, utilizzando ricette di parenti, amici, volontari italiani e locali si è giunti ad inaugurare piccole imprese agroindustriali come il salumificio, una costruzione moderna che

ottempera alle esigenti leggi sanitarie, assicurando un prodotto di qualità grazie ad una ricetta messa a disposizione da un volontario veneto chiamato dal FEPP.

Mantenendo sempre ciò che rappresenta l'originalità del paradigma *salinero*, ovvero la solidarietà: autofinanziare con gli eccedenti le attività sociali non produttive.

Una originalità che, come spiega padre Antonio, non ha sempre incontrato il consenso e la comprensione dei burocrati ministeriali,

che i poveri li hanno conosciuti solo nel computer e ridotti possibilmente a numeri.” Così alla loro domanda “Se la Funorsal non ha fine di lucro, perché la filanda, il Centro de Acopio, il salumificio ecc. presentano utilità?” non si fa attendere la risposta del padrecito che evidenzia ancora una volta come “ Le utilità signor burocrate del ministero non vanno a beneficio dei membri della Fondazione, ma a coprire le spese dell'azione sociale, in questo caso a favore delle 30 e più comunità organizzate di Salinas (Polo, 2021, p.126).

E si potrebbe aggiungere che la solidarietà *salinera* ha ormai superato i confini del suo territorio per stendere la mano ad altre comunità.

Visitando i caseifici e le case di alcuni dei pionieri del Salinerito è facile imbattersi in una fotografia, nella quale un sorridente signore, con indosso un vestito tipico della tradizione svizzera, solleva una coppa di vino come per invitarci a brindare con lui, forse per una meta raggiunta, un prodotto ben riuscito. Si tratta di Josè Dubach, probabilmente la persona più rispettata ed amata a Salinas dopo padre Antonio.



“Fare un buon formaggio è il nostro vanto” era il suo detto. Fare buone cose, farle bene, mantenere il gusto della vita, di ciò che il contadino, indio e meticcio, sa fare e con sano orgoglio (Polo, 2006, p.37).

Un abile maestro casaro svizzero, giunto nel 1978, che ebbe un ruolo determinante per Salinas aprendo il primo caseificio e rendendo possibile una produzione diversificata di formaggi.

Come abbiamo già accennato, una prima esperienza di produzione del formaggio non aveva decollato e lo stesso Dubach, inviato dalla Cooperazione svizzera in Perù ed in seguito in Ecuador, era alquanto scettico sulla sostenibilità di un progetto di produzione casearia. La maggiore difficoltà da lui riscontrata riguardava la distanza dai centri urbani che avrebbe ostacolato la commercializzazione di prodotti molto deperibili come il latte ed i formaggi freschi. Per favorire il commercio del formaggio una *conditio sine qua non* era rappresentata dalla esistenza di vie di comunicazione sufficienti ad assicurare una costante mobilità delle merci con i centri urbani e soprattutto la volontà dei contadini di far arrivare il loro prodotto nelle città.

Dubach non aveva dubbi che per il successo dell’impresa fosse indispensabile garantire un mercato cittadino e non solo. Infatti, tale prodotto avrebbe dovuto essere quasi esclusivamente destinato ad un ceto medio cittadino e pertanto si sarebbe reso imprescindibile creare formaggi che soddisfacessero il palato di questo tipo di consumatore.

Una prima missione a Salinas, durante la quale visitò i pascoli ed alcune comunità della *parroquia* a cavallo di *El Solitario* di proprietà di Edgar Vasconez, e la disposizione del FEPP e di padre Antonio a creare imprese di economia comunitaria lo convinsero sulla possibilità di dar vita ad una cooperativa casearia.

Così nel 1978

(...) sullo slancio dato da Dubach, dal gruppo dei volontari italiani e da un gruppo locale che si era coinvolto, si apriva a Salinas la prima *quesera* che comprava latte dai campesinos a prezzi remunerativi per loro che in precedenza avevano ottenuto solo un ricavo bassissimo che o si vendeva immediatamente o andava a male (Vaudagna, Montecchio, 2010, p. 69).

Altra decisione vincente di Dubach è stata l'apertura a Quito di un primo negozio, punto vendita dei prodotti del *Salinerito*. L'esperto svizzero, come già affermato, nutriva la piena ed incrollabile convenzione che:

“alla città vanno molte delle risorse economiche del campo: per gli studi, per le cure mediche, per impegni civili e religiosi...” se dalla città non ritorna il denaro, attraverso un buon sistema di vendite, alla fine sarà il campesino ad andare in città. (Polo, 2021, p. 130).

E ai formaggi gradualmente si sono aggiunti nel negozietto di Quito le marmellate, le tisane, i funghi secchi, i maglioni della TEXSAL, i torroni, il cioccolato ed i salumi. Così il piccolo negozio si è ingrandito ed attualmente il *Salinerito* può contare su un edificio di quattro piani, adibito alle vendite dei suoi prodotti ed agli uffici.

Sarà con la venuta, nel '78, di Don José Dubach che apprenderemo una vera lezione di tutto ciò che significa dar valore aggiunto a una risorsa naturale: con lui imparammo non solo a fare un buon formaggio, ma anche come organizzare un processo coerente, dal miglioramento della produzione della materia prima, una corretta e svariata elaborazione dei prodotti e la sua efficace distribuzione per la vendita. La sua testimonianza va oltre e il suo ricordo non si riflette solo nel dinamismo del centinaio di caseifici comunitari, che da Salinas si sono diffusi nel paese” (Polo, 2006, p.37).

La trasformazione rappresenta indubbiamente una delle carte vincenti di Salinas de Bolivar, in un Ecuador solito ad esportare le materie prime, lasciando ad altri paesi i profitti derivati dalla lavorazione delle medesime. Così gradualmente oltre ai latticini si arriva alla trasformazione di altre materie prime, comprese alcune non presenti nella zona, come il cacao.

La produzione di cioccolatini prevalentemente al latte, superate le prime difficoltà, rappresenta attualmente una delle attività di maggior esito.

La trasformazione delle materie prime con il ricorrere al lavoro e alla creatività locali, facendo sì che i profitti derivati da tale trasformazione restassero sul posto a beneficio delle comunità, ha significato aumentare la fiducia dei *campesinos* nell'esperimento Salinas, rafforzando in loro la convinzione che stavano collaborando ad una impresa comune. Importante per chi nel passato aveva visto i suoi sforzi beneficiare un padrone senza ricadute positive sulla economia familiare e comunitaria.

Ma sono tanti i sogni che dalla laguna, rifugio e luogo di meditazione di padre Antonio, hanno preso forma e hanno dato vita a nuovi progetti. Primo fra tutti Salinas *Yuyay*, il museo che si sta

organizzando negli spazi della Casa giovanile ormai non pienamente operativa. Il museo rappresenterebbe una sorta di sistematizzazione del “caso di Salinas de Bolivar” che potrebbe rivelarsi utile nell’ambito di una cooperazione sud sud tanto auspicata dal padre Antonio.



La laguna dei sogni e Padre Antonio Polo, foto, Bosetti, 2018

Significa altresì trasmettere ai giovani di Salinas de Bolivar la memoria di quegli anni nei quali si sono prodotti dei cambiamenti significativi nella vita del suo popolo. Questi giovani, inseriti in un mondo globale, spesso non sono in grado di comprendere fino in fondo i sacrifici affrontati dai loro nonni e, anche se di forma più lieve, dai loro padri. Conoscono la Salinas di oggi ben diversa da quell’insieme di *chozas*, perfettamente integrate con il paesaggio, che un lontano luglio 1971 un preoccupato e giovane missionario salesiano, accompagnato da un gruppo di sette volontari della Operazione Mato Grosso, scorse dalla collina che domina da occidente il paese e istintivamente la sua mano tracciò una furtiva benedizione (Polo, 2006, p.27). Sono questi giovani, a volte critici verso le scelte prese nel passato, che dovranno appropriarsi di questa memoria e sentirsi parte integrante del processo che ha permesso il cambio, un processo ancora in andamento.

Il museo *Salinas Yuyay*, parola *kichwa* che significa “la memoria di Salinas” pretende riscattare la memoria del territorio fin dai tempi ancestrali delle culture preincaiche dei *Tomabelas* e dei *Puruhas*, di cui potranno essere esposti al pubblico importanti reperti archeologici, per giungere alla Salinas

dell'epoca della *hacienda* ed all'arrivo dei volontari italiani e del padre Antonio, comprovata da varie fotografie e documenti appartenenti a tale periodo.



Museo Yuyay. Foto, Bosetti, 2021



Museo Yuyay. Foto, Bosetti, 2021.



Al lato del museo sorge una delle poche *chozas* ancora esistenti, quella di mamma Lola, dove si continua a produrre, nella forma ancestrale, il sale nell'intento di mantenere viva la memoria di un lavoro e di una tradizione secolari.



Dolores Tualombo, ritiro dell' acqua dalla *salina*, 2015, foto, Bosetti, 2015

L'unica che rimane nel paese di Salinas é quella che appartene a Mamma Otilia: l'ultima rimasta in piedi, fino a quando, deceduta la titolare, i discendenti, nonostante le raccomandazioni, ce la fecero trovare al suolo. Ricostruita con il materiale originario, questa choza é destinata a perpetuare il ricordo del tipo ancestrale di abitazione, mediante l'uso tradizionale di cucinare l'acqua salata, all'inizio della discesa che porta a *las minas de sal*. (Polo, 2021, p.79)



La choza de mama Lola Foto, Bosetti, 2020



Preparazione del sale all'interno della *choza de mama Lola*, Sig.ra Dolores Tualombo. Foto, Bosetti, 2016

Padre Antonio descrive così *la choza*, che rappresentò il primo impatto visivo al suo arrivo a Salinas de Bolivar:

La *choza* é una capanna con le pareti di fango mescolato con paglia e sterco di cavallo ed il tetto di paglia. Si integra bene nell'ambiente, però manca delle condizioni attualmente essenziali per una vita normale: non c'è luce, né acqua, non ci sono separazioni, neppure per i cuyes (porcellini d'india) che scorrazzano liberamente in cerca di alimento. Guardando in alto si può scorgere una gran abbondanza di tenui pendagli fatti di fuliggine, lasciati dal fumo che filtra attraverso il tetto. Tonino Bello invita a considerare ogni minima abitazione o stanza, come aperta al cielo, sotto lo sguardo amoroso del nostro Padre creatore. E' un invito molto opportuno, ma in questo caso non c'è molta poesia: condividendo il cibo, in quei primi tempi, cercavo di evitare che i pendagli di fuliggine mi cadessero a condire la zuppa: una volta i gentili ospiti si affrettarono a cambiarmi il piatto, ma la seconda volta riuscii a dissimulare. La *choza* può considerarsi poetica, ma in realtà appena risulta possibile, si cercano alternative (Polo, 2021, p.79).



Interno della *choza* nella quotidianità di Salinas, Fot , Bosetti,2020, 2015.

Nell'intervista riportata al finale della presente tesi, padre Antonio ci offre una definizione della *choza* suggestiva: un rifugio. Per questo più che una casa dove trascorrere parte della propria vita, condividere momenti di lavoro o di svago con la famiglia, è considerato un riparo, una protezione contro insidie o pericoli esterni.

Alcuni giovani dissentono da questa opinione di padre Antonio ed in particolare Giovanni Yanchaliquin, il quale, rientrato dai suoi studi universitari nella natale Salinas, ha costruito su un suo terreno alle porte del paese un centro di meditazione e ospitalità con la tecnica della *choza*, sostenendo che la costruzione ancestrale, oltre ad integrarsi meglio al paesaggio andino, mantiene più a lungo il calore, quasi fungendo le sue pareti come una sorta di isolante termico.

2.4. Il paradigma di Salinas de Bolivar tra cooperativismo ed economia comunitaria.

Ricapitolando si può affermare che il paradigma di Salinas di Bolivar, basato sul principio di cooperativismo e della economia comunitaria, costituisce un *know how* innovativo per il settore agropecuario dell'Ecuador e della regione andina, le cui colonne portanti, come abbiamo potuto constatare, sono un gruppo umano organizzato per la produzione comunitaria, crediti produttivi a basso costo, e la non ripartizione degli utili tra i soci ma investiti in iniziative di carattere sociale a beneficio delle comunità.

Padre Antonio insiste molto nel definire l'economia di Salinas come comunitaria e non solidaria, termine molto utilizzato anche a livello costituzionale

Economia solidaria è un termine che attraversa ripetutamente la narrazione, ma ha stentato ad entrare nell'immaginario collettivo dei *salineros*. Per noi la maniera specifica di risolvere i problemi è sempre stata definita e vissuta come comunitaria. Abbiamo visto che non si tratta di una differenza da poco ed i problemi che ci incombono per la scarsa visibilità dell'ambito comunitario nella costituzione e nelle leggi che ne cercano la applicazione". (Polo, 2021, p.139).

Salinas propone una struttura di funzionamento, un modello associativo che si fonda sulle organizzazioni di base e sulla solidarietà, quest'ultima retaggio della *sabiduria ancestral*, una pratica presente nelle comunità andine. Lo sviluppo di questa economia comunitaria si concretizza nei principi del lavoro collettivo (*las mingas*) e del risparmio, che permette a poco a poco aumentare la produttività.

La creazione di strutture comunitarie di tipo cooperativista proporziona ai suoi membri la proprietà congiunta delle terre, ma soprattutto l'accesso alla proprietà collettiva dei mezzi di produzione e alla concessione di eventuali crediti, aumentando il loro benessere e quello delle loro famiglie, consentendo loro di partecipare attivamente nelle decisioni e far sentire per la prima volta la loro opinione. Parallelamente la creazione di una cooperativa permette un cambio di mentalità, promuovendo la costruzione del consenso e la rinuncia a piccoli benefici personali in cambio di maggiori benefici comunitari.

Del resto, questa struttura di stampo europeo trova un terreno fertile nelle comunità andine dove da secoli si pratica una forma di democrazia indigena nella quale le decisioni si prendono attraverso il consenso, assicurando così una convivenza armonica nella comunità, dato che tutti i suoi membri accettano e condividono una decisione presa mediante il dialogo. Ed è proprio dalla comunità, da questo vivere in armonia che sorge, come abbiamo visto, il senso comunitario, come sistema socioeconomico e politico, che in dicotomia con il liberalismo, si incentra sulla solidarietà, la reciprocità, l'uguaglianza e l'autogestione, promuovendo la partecipazione attiva di tutti i suoi membri.

Il senso comunitario, l'inclinazione a fare le cose insieme è certamente un punto positivo: uscire dalla povertà in modo individuale crea più tensioni che benefici e in ogni modo può risultare favorevole per pochi, lasciando gli altri in una situazione peggiore: nel settore rurale si avverte chiaramente il bisogno di un insieme di servizi che si giustificano solo nell'ambito di una collettività. L'aspettativa della reciprocità, nell'interscambio di favori, il noto *cambiamano*, costituisce un elemento positivo, caratteristico della cultura andina, perché apre spontaneamente al lavoro di gruppo per il bene di tutti (...) (Polo, 2006, p.140).

A Salinas, questo modello di sviluppo coniuga le logiche economico-produttive con la mobilitazione, il già menzionato *ayni* con l'afflato cristiano, il recupero di dignità e autostima in popolazioni a lungo umiliate con le pratiche ancestrali mai abbandonate, facendo sì che le logiche economiche e umanitarie coesistano e si rafforzino a vicenda. Tale modello si è costruito aumentando la produttività nelle imprese comunitarie e nelle piccole imprese a conduzione familiare, favorendo la creazione di fonti di lavoro autonomo, organizzando la produzione di forma comunitaria ed incoraggiando il risparmio delle famiglie, favorito peraltro dalla capacità degli indigeni di vivere sobriamente. Un risparmio che, oltre al suo valore economico, ha spinto i *salineros* ad apprendere ad autogestirsi, a pianificare e a prefiggersi degli obiettivi. A partire dal binomio lavoro-risparmio sono riusciti a programmare le loro spese ed investimenti. E proprio questi

risparmi permettono di concedere piccoli crediti ai soci della cooperativa per l'acquisto di mucche o altri animali domestici, migliorare i loro pascoli e metterli in grado di introdurre nuove tecniche nella coltivazione dei campi.

Dopo oltre 50 anni di lavoro, di progetti ed in base ai risultati positivi raggiunti ed anche grazie agli errori commessi sono sorte varie microimprese, cooperative ed entità di supporto che sono raggruppate sotto la figura giuridica del *Grupo Salinas* creato nel 2006.

Per questioni amministrative e di produzione a sua volta si divide in varie istituzioni già precedentemente descritte e qui di seguito elencate in una sorta di riepilogo

FUNORSAL. Come abbiamo già sottolineato si tratta di un organo di coordinamento delle distinte comunità della parrocchia di Salinas.

Fundación Familia Salesiana. Incaricata della evangelizzazione, della educazione, della salute e della tutela ambientale.

Fundación Grupo Juvenil. Offre appoggio ai giovani e promuove il turismo comunitario.

Cooperativa de Aborro y Crédito Salinas. - *COOPSALINAS* La sua missione è rafforzare la finanza popolare e solidale.

Cooperativa de Producción Agropecuaria El Salinerito.-*PRODUCCOOP* Copre la produzione di latticini.

Centro Artesanal de Mujeres Texsal. Si occupa della confezione artigianale della lana e del sostegno alla occupazione femminile.

Tre fondazioni (*FUNORSAL*, *FUGJS*, *FFSS*), due grandi cooperative (*COOPSALINAS* e *PRODUCCOOP*) ed una associazione (*TEXSAL*).

Come indica padre Antonio si è giunti con il tempo e con l'esperienza alla fase della "centrifuga" ovvero lasciare alle comunità periferiche, sia per una questione di distanza dal capoluogo, sia per caratteristiche culturali differenti, di creare un proprio stile di sviluppo, attorno a una *leadership* locale che tenesse conto degli interessi e necessità specifici delle comunità. Non tutte, come

vedremo nelle interviste, sono riuscite a raggiungere risultati soddisfacenti e di ciò spesso incolpano i dirigenti di Salinas che avrebbero voluto più vicini.

Il *Grupo Salinas* invece fa parte del movimento “centripeto” (sempre d’accordo alla definizione di padre Antonio), ossia di un necessario coordinamento per l’accesso a nuovi progetti, programmi perché il processo Salinas non si è concluso e sono tante le sfide a cui deve dare una risposta (Polo, 2021, p.118).

Attualmente si producono e commercializzano circa 150 prodotti differenti destinati sia al consumo locale sia a quello internazionale.

Le sue principali linee di produzione sono distribuite nei seguenti ambiti:

Latticini. Si producono differenti tipi di formaggi, utilizzando circa 6 700 litri di latte al giorno, con una capacità di 10 000 litri giornalieri. Tutto è iniziato processando 50 litri di latte giornalieri. Attualmente esistono 70 caseifici *El Salinerito*, anche fuori di Salinas e della provincia di Bolivar.



Caseifici a Pambabuela e a Yacuviana. Foto, Bosetti., 2016, 2020

Carni. Insaccati che si ottengono da differenti tipi di bestiame (bovini, suini, lama).

Confetteria. Torroni, cioccolatini, caramelle, marmellate. Si producono al mese sei tonnellate di cioccolato.



Ciocolateria Salinas. Foto Bosetti, 2016

Alimenti disidratati. Funghi secchi di qualità gourmet e té ed infusi di erbe .

Aromi. Olii, creme, saponi, shampoo 100% naturali.

Tessili. Accessori, borse, *ponchos*, maglioni e tappezzerie di lana di pecora e di alpaca.

Il **turismo** fa parte del portafoglio di prodotti che offre la provincia di Salinas de Bolivar, con varie località di interesse per i visitatori come le miniere di sale, le imprese comunitarie, i faraglioni rocciosi ed il museo di Salinas *Yuyay*.

La FUNORSAL, la *Mision Salesiana* e la *Fundacion Grupo Juvenil*, con l'appoggio della *Promocion Humana Diocesana de Guaranda* - PHD e del *Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio*-FEPP hanno implementato una struttura di Economia Solidale che, valorizzando l'autonomia organizzativa ed economica produttiva delle differenti comunità, le ha inserite in una rete di sinergie che permette loro di competere in termini di qualità e quantità con maggiore professionalità sul mercato nazionale ed internazionale. Sono sorti dei consorzi, di cui il più conosciuto ed attivo è la Fondazione "consorzio di Caseifici Rurali Comunitari" - la FUNCONQUERUCOM che riunisce 70 caseifici, con alcune centinaia di persone, tra uomini e donne, abilitate nel settore, e 5 principali punti di vendita con una produzione diaria media di 30.000 litri di latte che si trasformano mediamente in 3000 Kg di formaggi (Polo, 2006, p.74) .

Le piccole e medie imprese ben si distinguono in una rete che intende come punto principale la possibilità di una buona vendita e come complemento indispensabile l'assistenza tecnica e sociale.

Nessuno dei nostri caseifici potrebbe affrontare individualmente la concorrenza dei grandi (Nestlé, Toni ecc), ma insieme camminano veloci e dimostrano che il futuro non è inevitabilmente soggetto al dominio assoluto delle multinazionali. (Polo, 2021, p. 121)

I consorzi rappresentano quindi una soluzione anche per gli altri settori produttivi del *Grupo Salinas*, il cammino da seguire per assicurarsi l'accesso ai mercati sia nazionali che internazionali. Operare in sinergia è l'unica soluzione che l'esperienza della FUNCONQUERUCOM nel settore dei latticini ha dimostrato praticabile.

Padre Antonio Polo evidenzia che

i posti di lavoro comunitario, i nuovi canali commerciali, le facilitazioni creditizie, i progressi tecnici in agricoltura e allevamento, i gradualmente miglioramenti delle infrastrutture, creano in generale un saldo attivo non solo a livello di organismi, ma- e in forma più consistente – in ambito familiare: si traducono in un miglioramento delle abitazioni, del livello di studio e di attenzione alla salute (Polo, 2006, p.171).

Ma il *padrecito* non nasconde la preoccupazione per alcuni indicatori negativi che rilevano uno squilibrio tra il capoluogo ed i villaggi sia andini che del subtropico, divario che si è potuto cogliere attraverso le interviste realizzate nel corso di questa ricerca di cui tratteremo nel prossimo capitolo.

Un effetto positivo prodotto dal “modello” di Salinas è una emigrazione dei giovani abbastanza marginale. “(...) sembra che tra i nostri giovani si respiri ancora un'atmosfera positiva di fiducia nel futuro della loro terra: costruiscono nuove abitazioni” (Polo, 2006, p.171). Nei giovani intervistati si è riscontrato il desiderio, spesso frustrato da vari fattori che esamineremo di seguito, di avere più voce in capitolo nelle organizzazioni del *Grupo Salinas* e allo stesso tempo si è mostrato abbastanza diffuso l'interrogativo riguardante l'identità culturale accompagnato dall'aspirazione di recuperare i valori ancestrali.

Una delle sfide di questo paradigma è accelerare il processo di modernizzazione dei sistemi di produzione, con l'introduzione in alcuni settori, come ad esempio la Texsal, di tecnologie più avanzate assieme ad una adeguata professionalizzazione del personale anche nel campo commerciale e far sì che tali innovazioni non interessino solo il capoluogo, bensì raggiungano i villaggi, anche i più periferici, favorendo una specializzazione territoriale, processo in parte già in atto.

Altra meta è rafforzare ed ampliare la esportazione attraverso la implementazione di nuovi consorzi ed il consolidamento di quelli esistenti, sull'esempio positivo del FUNCONQUERUCOM.

Ancora una volta si tratta di coniugare motivazione e servizio. Motivazione che parte da una idea di sviluppo che non cada nella trappola neoliberale della supremazia del denaro. Ma anche servizio: dimostrare con i fatti che uno sviluppo solidario non frena l'azione economica, ma la dirige, non porta alla paralisi, ma suscita energie, locali ed esterne, che portano frutti abbondanti”(Polo, 2021, p.141).

Ma soprattutto è condividere l'esperienza iniziata oltre 50 anni fa e i risultati raggiunti. “Condividere è una parola chiave nella cultura andina (...) ed è una parola magica per quanti sono stanchi dell'esasperato competere del mondo progredito” (Polo, 2006, p.196).

2.5. Le feste: rottura con la quotidianità ed opportunità di unione e di riscatto della identità di un popolo

Gli esseri umani fin dai tempi più remoti hanno concepito la loro esistenza, la loro relazione con il tempo e con lo spazio, come un trascorrere tra avvenimenti straordinari, eccezionali e i momenti della quotidianità: tra un tempo sacro ed uno profano (Guerrero Arias, 2004, p. 19).

Ed è nella festa che questi tempi si incontrano. Durante tutto il processo della vita, dalla nascita alla morte, l'essere umano è accompagnato dalla festa che ha la capacità di trasformare l'ordine quotidiano della vita ed è grazie al carattere trasgressore della festa che i settori subalterni incontrano nella medesima la possibilità di creare un mondo al contrario, dove le dimensioni del potere sono temporaneamente alterate.

Nella festa, secondo Bajtin, il popolo sviluppa una specie di cosmovisione parallela, come una seconda vita, un secondo mondo, che oltrepassa il mondo dominante, rompe le relazioni gerarchiche, i suoi privilegi e proibizioni, anche se solo temporaneamente (Bajtin,1999, p15).

In alcuni versi di una poesia, musicata nel 1958 da Tom Jobim, Vinicius de Moraes esprime con chiarezza tale concetto, descrivendo l'illusione vissuta durante il carnevale dalle persone più umili che assumono transitoriamente posizioni sociali più elevate:

*A felicidade do pobre parece
A grande ilusão do carnaval
A gente trabalha o ano inteiro
Por um momento de sonho
Pra fazer a fantasia
De rei ou de pirata ou jardineira
E tudo se acabar na quarta-feira (Vinicius de Moraes, A Felicidade, 1958).*

La festa ha pertanto la capacità di cambiare l'ordine quotidiano della vita e per la sua ritualità mette in discussione l'appartenenza o meno ad un gruppo.

(..)es el tiempo en que sus construcciones imaginarias, sus practicas y discursos de identidad y alteralidad, que construyen sentidos de pertenencia y diferencia, estan siendo fundados y refundados, reconstruidos y deconstruidos, resemantizados, por lo que la fiesta al evidenciar esta ruptura es tambien, no solo el momento de los encuentros, sino de los desencuentros; es un espacio para los conflictos materiales o simbolicos, pues la fiesta como un dispositivo simbolico construido por una cultura deviene escenario en el que se expresan diversas luchas de sentidos, pues como todo hecho de la cultura esta atravesada por relaciones de poder (Guerrero Arias, 2004, pp. 21-22).

A Salinas si celebrano varie feste, la maggioranza di carattere religioso, altre profane come il carnevale ed il *Festival del Queso Multicultural*, istituito da circa dieci anni per promuovere il turismo e dinamizzare l'economia della provincia de Bolivar.

Indubbiamente una delle feste più attese dalle comunità è quella dei *Reyes*, che corrisponde alla Epifania. Una festa che va al di là di una celebrazione religiosa, rappresentando uno di quegli eventi straordinari che danno un senso alla quotidianità e che mettono in interazione vari simboli con un contenuto estetico, capace di catturare la dimensione immaginaria, magica del momento.

Ma è anche una festa che riscatta l'identità delle comunità di Salinas attorno a un'appartenenza religiosa e tradizioni culturali comuni che spingono a riprodurre modelli ideologici attinenti alla religiosità e a rinsaldare una unità o una alleanza in atti e spazi cerimoniali. Rappresenta la commemorazione di avvenimenti e personaggi che sono penetrati nello spirito delle popolazioni attraverso una presenza di riti significativi nei quali si fa presente il sincretismo causato dalla sopravvivenza di credenze e pratiche ancestrali.

Ma in un certo senso può significare anche una tradizione inventata, fatta da un insieme di pratiche governate da regole simboliche o rituali dirette ad instillare valori o norme di comportamento.

La preparazione della festa di *Los Reyes* inizia con la designazione del *prioste* ossia colui che pagherà la festa religiosa. Vengono create commissioni incaricate di diversi aspetti della festa che attuano sotto la supervisione del *prioste* che a sua volta si coordina con il parroco. Il *prioste* normalmente investe con prodigalità per ottenere una festa grandiosa che susciti l'ammirazione degli integranti della comunità. Si tratta di una questione di prestigio che acquisirà il *prioste* non solo a livello della sua comunità, ma dell'intera *parroquia*.

La caratteristica forse più significativa della festa è il suo potere di integrazione all'interno della comunità, rafforzando la coscienza di identità e appartenenza al gruppo, consolidando e corroborando i legami di solidarietà e reciprocità tipici questi della cosmovisione andina.

La selezione di un *prioste* avviene tra persone benestanti della comunità che spesso, nel desiderio di eccellere nell'organizzazione dell'evento, sono costrette a vendere animali o terre e a volte si ritrovano sommersi di debiti. Essere nominato *prioste* è considerato un onore ed è una aspirazione nutrita da quasi tutti i membri della collettività. Una responsabilità ed un sacrificio economico che però viene affrontato con determinazione, nella certezza che se la festa risulterà indimenticabile il *prioste* sarà ricordato a lungo con rispetto ed ammirazione, in caso contrario sarà emarginato e oggetto di critiche. L'assumere tale incarico implica quindi esternare e corroborare davanti alla comunità la propria posizione sociale, nonché il suo potere economico. Significa anche la consapevolezza di appartenenza ad una collettività, ed il prestigio conseguito nella comunità.

Nella processione della festa che si snoda presso le principali strade di Salinas de Guaranda fino alla piazza principale davanti alla chiesa, il *prioste* che rappresenta con il suo rosso costume il Re magio occupa un posto di spicco e durante la messa riceve i ringraziamenti da parte del parroco.



La Fiesta de los Reyes, Foto, Bosetti, 2016

La *fiesta de los Reyes* affonda le sue radici nelle antiche tradizioni spagnole, precisamente nella *Cabalgata de Reyes Magos*, che ancora oggi rappresenta il punto focale delle feste natalizie in Spagna con cortei di carri e sfilate sontuose i cui protagonisti sono appunto i Re Magi. E' pertanto un retaggio della colonizzazione, dato che furono gli spagnoli ad introdurre a Salinas ed in altre regioni la *Cabalgata de Reyes Magos* che, come sempre è accaduto in Ecuador soprattutto nel campo religioso con il sincretismo, ha terminato con il compenetrarsi e fondersi con la cosmovisione andina, e da tale fusione è apparsa la figura del *prioste* circondato dai fedeli vassalli, che distribuiscono la *chicha* o l'*aguardiente* ai partecipanti.

Il padre Antonio ricorda il signor Melchor Paucar della comunità di Pachancho, che in un lontano 5 gennaio 1972 si presentò con un vestito rattoppato e scolorito, lamentandosi che si trattava ormai della ultima Fiesta de los Reyes organizzata dalla sua comunità, dato che nessuno collaborava. A ciò si aggiungeva lo scarso interesse manifestato dagli abitanti di Salinas de Bolivar e la difficoltà per le comunità del sub tropico di prender parte alla festa a causa delle vie alquanto precarie che permettevano solo spostamenti a cavallo. Sicché la festa si limitava quasi esclusivamente agli indigeni delle comunità alte della parrocchia.

Assistendo a quella che avrebbe dovuto essere l'ultima *Fiesta de Los Reyes*, padre Antonio intuì il potenziale di aggregazione ed integrazione insito in tale evento, e ciò lo motivò ad incoraggiare i suoi parrocchiani a partecipare e nel 2000 la iniziativa crebbe a tal punto che si rese necessaria la realizzazione di una seconda festa a Chazojuan per le comunità del sub tropico, la quale si celebra la settimana successiva al 6 gennaio.



Fiesta de los Reyes a Salinas. Foto ,Bosetti, 2016.

A poco a poco le comunità di Salinas de Bolivar si sono appropriate di una festa venuta da lontano, la sentono ormai parte delle loro tradizioni e si impegnano anno dopo anno a mantenerla mediante un processo di organizzazione e preparazione abbastanza complesso. Ed è interessante notare come finora nessuna comunità ha rinunciato a partecipare all'evento.

Con almeno due mesi di preparativi, riunioni nelle varie comunità, coordinamento tra le stesse e la pastorale ed il tenente politico si giunge al 6 gennaio quando una festosa e coloratissima sfilata percorre le strade di Salinas, iniziando quasi sempre dalla Unità educativa del Millennio, situata nella periferia del paese fino a raggiungere la piazza centrale dominata dalla Chiesa. Le comitive che si susseguono uno dopo l'altra, d'accordo ad una lista elaborata in ordine alfabetico dal tenente politico seguendo un percorso stabilito dallo stesso.

Il tenente politico, nominato dal governatore, tra le sue innumerevoli funzioni, esercita, in coordinamento con le forze dell'ordine, una sorta di controllo della criminalità e supervisiona la realizzazione di spettacoli pubblici.

Le riunioni che precedono la festa, oltre a definire il comitato organizzativo, ossia le persone facenti parte della comitiva che parteciperà a Salinas come in altre comunità e quelle incaricate della preparazione degli alimenti o della *minga* per la pulizia della piazza e l'innalzamento e costruzione del palchetto di Erode, rappresentano importanti momenti di aggregazione delle

rispettive comunità, occasioni in cui si affrontano problemi irrisolti sia a livello individuale che collettivo, tensioni rimaste latenti durante l'anno. Ma al finale tutto si appiana, perché l'interesse principale è l'esito della festa e di conseguenza il riconoscimento alla comunità e al suo *prioste* della capacità di adempiere con i compiti loro affidati, un riconoscimento non solo da parte degli abitanti della parrocchia, bensì di tutte le persone che assisteranno all'evento.

Ma ritorniamo alla festa e ad una sua breve descrizione ed analisi. La comitiva in rappresentazione delle diverse comunità della parrocchia di Salinas de Bolivar è composta dal re, dagli ambasciatori (di solito tre o cinque) dalla famiglia del re o dei re che portano una statua del bambino Gesù che sarà benedetta durante la messa.



Fiesta de Los Reyes a Salinas . Foto, Bosetti, 2016.

Non sempre il re è rappresentato da un uomo. Da alcuni anni è sempre più frequente la presenza di re impersonati da donne, che vestono lo stesso costume di foggia maschile ormai imposto dalla tradizione. Un costume normalmente rosso, colore che si identifica con il sangue di Gesù sparso sulla Croce e con i vestiti tradizionali degli indigeni, con fili d'oro, che rappresenta la ricchezza del re che al finale sarà offerta al Gesù Bambino, e gli specchietti che, come mi spiegò un re intento a ricamare il suo manto, riflettono la luce del sole e pertanto contribuiscono a rendere più magico il vestito, ma che rappresenta anche una specie di protezione contro il malocchio dato che riflette l'immagine delle persone che si avvicinano al re.



“Re” intento a cucire il suo costume. Foto, Bosetti, 2016.

Naturalmente completa il costume più o meno ricco, dipendendo dalle disponibilità economiche di ciascun priore (non dimenticherò mai l’immagine di un re che sulla soglia della sua modesta dimora in una delle comunità alte della parrocchia, cuciva con attenzione gli specchietti ad una cappa che mostrava ormai gli inevitabili segni del tempo) la corona, di differenti dimensioni e forme, ma sempre piena di orpelli.



La fiesta de los Reyes. Foto. Bosetti, 2016.

Gli ambasciatori a cavallo sventolano la bandiera dell’Ecuador o della provincia di Bolivar ed indossano normalmente i vestiti tipici della zona. Hanno il compito di guidare il re ed uno di loro si rivolgerà ad Erode per chiedere l’autorizzazione al passaggio, giustificando con toni retorici le finalità del loro viaggio per passare spesso all’invettiva ed a vere e proprie minacce.



La fiesta de los Reyes a Salinas. In primo piano un “ambasciatore”. Foto, Bosetti, 2016.

Los monos, ovvero i vassalli del re, indossano le maschere più svariate e grottesche, da quelle che raffigurano animali o mostri, o semplicemente una calza di nylon sul volto per alterarne le fattezze. Di solito indossano tute mimetiche, gonne o abiti da donna, con in mano un *machete* o altro oggetto capace di spaventare le persone, come piccoli animali imbalsamati, o una bottiglia di aguardiente che sono soliti offrire agli spettatori. Il loro comportamento è caratterizzato dal gusto della trasgressione, della continua ricerca dello scherzo e della confusione, un atteggiamento provocatorio che mantengono durante le varie tappe della festa, inclusa la messa.



La fiesta de los Reyes a Salinas. Foto, Bosetti, 2016.

Ma la figura centrale, a cui si rivolgono a turno gli ambasciatori delle varie comunità per chiedergli il permesso di raggiungere Betlemme al fine di adorare un re è appena nato, è il re Erode che con

una veste lussuosa arriverà su un cavallo, quasi sempre bianco, al palchetto. Sarà scortato e difeso durante tutto l'evento da un suddito che per evitare ai vassalli di avvicinarsi al trono non esita a lanciare secchi d'acqua.



Il personaggio di Erode nella *Fiesta de los Reyes* a Salinas. Foto, Bosetti, 2016

Si svolge il primo percorso come stabilito dal Tenente politico fino a giungere alla chiesa dove sono ricevuti dal padre Antonio e dove si svolgerà la messa solo al termine della quale inizia il programma culturale annunciato dallo schiamazzo provocato dai vassalli.

I re entrano nella piazza rispettando l'ordine di iscrizione che consta nella lista del Tenente politico di Salinas. Erode dall'alto del palco installato nel balcone di un edificio si dirige al popolo e riceverà a turno gli ambasciatori, alcuni dei quali tenteranno di raggiungere il trono o di abbattere l'impalcatura con l'aiuto dei vassalli, mentre dall'alto la guardia di Erode li colpisce con secchiate di acqua. Mentre si svolge il confronto fra Erode e gli ambasciatori, i vassalli difendono i loro padroni, creando attività di diversione, per lo più scherzi, e offrendo al pubblico sorsi di una bevanda alcolica che portano con sé in una *shigra* -borsa.

Tutti i re sono accompagnati da una banda musicale che ha come obiettivo rallegrare la festa. Nel frattempo, si svolge una vera e propria rappresentazione teatrale, con toni drammatici e allo stesso tempo comici. Erode dal suo trono si mostra determinato ed intenzionato a mostrare e a difendere il suo potere di fronte alla folla che si riunisce sotto il palco ed alla quale rivolge un discorso pieno di presagi.

Alguna traición que un mal intencionado/ que con aquella facción -pandilla- se balla inquieto mi corazón/ Esta noche todo en mí/ era un continuo sufrir y en mi lecho de dormir ha sido una desdicha en mí. Adelanto secretario/ secretario de mi confianza/ defiendes mi martirio y ante todo mi esperanza/ Diles que se presenten sin temor ni

descontento/ a todos los que aquí vengan los recibiré con mucho afecto. ¡Arriba! ¡todos arriba! ¿qué es lo que quieren hablar? Sino entienden ustedes plebeyos/ pues aquí nos van a entender.



Erode legge il suo discorso. *Fiesta de los Reyes*, Salinas. Foto, Bosetti, 2016

Con questo messaggio Erode concede la parola agli ambasciatori dei rispettivi re che a loro volta si mostrano determinati a raggiungere Betlemme e rivolgono la seguente petizione :

Herodes te pido yo / Le paso libre pasar./ Adorar al que ha nacido/ Y mi ley ha conquista/r(...) Anoche cuando salimos/ Ha oscuras del oriente/ Por una estrella guiados/ En busca del rey potente. (...)Vuelvo señor Herodes/ De nuevo ha preguntar/ Cual será el motivo/Que paso no quieres dar/ Tu no tienes el porque/ Nuuestro camino es pedir/ A la grande majestad./ Solo Dios puede esgrimir. ¿Qué dices Herodes?

Tutti i dialoghi sono in versi che i differenti gruppi apprendono a memoria e declamano immedesimati nel personaggio e normalmente: gli ambasciatori volteggiando in sella ai loro cavalli ed Erode dal palco. Mentre avvengono queste declamazioni, i vassalli dietro le loro maschere di scimmie o mostri cercano di abbattere l'impalcatura che sostiene il trono di Erode e allo stesso tempo mantengono l'ordine evitando che il pubblico invada l'area di attuazione dei differenti personaggi.



Fiestas de los Reyes Salinas. Foto, Bosetti, 2017

Quando l'ambasciatore termina il suo discorso ed ottiene l'autorizzazione di Erode a proseguire il suo cammino alla volta di Betlemme solleva la bandiera ed il re e la sua comitiva passano rapidamente sotto il palco seguiti dalla banda. Naturalmente la sceneggiatura di tale rappresentazione assegna un tempo a ciascuna comunità.

La rappresentazione termina con la sconfitta di Erode che è trascinato via dal trono ed a volte collocato in una bara che tra gli applausi del pubblico viene trasportata in un percorso inverso da quello seguito dai re. La festa continua con balli nella piazza e con la scelta dei nuovi re per l'anno seguente.



Fiestas de los Reyes a Salinas. Foto, Bosetti, 2017

La *fiesta de los reyes* come abbiamo visto riunisce due aspetti: quello della fede, con la commemorazione della nascita di Gesù Bambino e della Epifania e quello della unione delle comunità di Salinas de Guaranda. Una unità che cela alcune problematiche, prima fra tutte la eterogeneità tra le varie comunità ed una sorta di conflitto tra il capoluogo e le comunità, un conflitto che principalmente traspare dalla diffidenza nutrita da quest'ultime nei confronti di Salinas de Bolivar e delle famiglie che detengono il controllo delle principali organizzazioni del *Grupo Salinas*. Un aspetto che costantemente è emerso nelle interviste realizzate ai rappresentanti di varie comunità, dal *paramo* al sub tropico, e di cui tratteremo nel prossimo capitolo.

Ma è indubbio che la *Fiesta de los Reyes*, più delle altre ricorrenze già menzionate, rappresenta un'affermazione della identità delle comunità della parrocchia di Salinas de Bolivar e degli individui che esistono all'interno delle medesime dove sempre si genera un doppio scambio, dalla comunità al soggetto e viceversa. L'appartenenza religiosa, la produzione di narrative religiose svolgono un ruolo determinante affinché la comunità possa riconoscere e riappropriarsi della sua identità storica. La religione a sua volta accompagna la collettività e l'individuo ricorrendo ai miti ed alle tradizioni dei medesimi.



Il re di Pachanchico e il re del Rincon de los Andes cavalcano dandosi la mano in segno di alleanza nella festa de los Reyes celebrata il 7 febbraio 2016 nel paramo. Foto di Cuichan, A., Universidad Politecnica Salesiana, Carrera de Comunicacion, 2016.

Così la festa va al di là di comportamenti meramente ascrivibili al folklore tradizionale, confluendo in una forma complessa di devozione, che rappresenta

la “rielaborazione e l’adattamento in chiave popolare di temi della cultura cristiana ufficiale”, una categoria definibile come religione popolare che spesso esprime il bisogno di “esperienze religiose tese più alla soluzione di problemi mondani che alla salvezza dell’anima” aspirando alla costruzione d’un rapporto col sacro e col divino più diretto, personale, emozionale. (Rivera, 1988, pp 19-23).

2.6. La Giustizia indigena

Durante le interviste realizzate nelle differenti comunità della *parroquia* di Salinas è stato affrontato il tema della giustizia indigena, sulla quale le reazioni dei nostri interlocutori sono state delle più svariate e a volte sorprendenti. È sempre apparsa una certa reticenza, forse un pudore provocato dal timore di essere giudicati da persone estranee alla loro cultura. Solo dopo una terza o quarta domanda, formulata con parole che dimostrassero una volontà di capire e non di giudicare, la maggior parte si è aperta manifestando in generale la loro approvazione al ricorrere alla giustizia indigena, riconosciuta dalla Costituzione ecuadoriana come una alternativa alla giustizia ordinaria.

Dal 1830 si sono susseguite in Ecuador ben 20 costituzioni, ma solo la summenzionata *Constitución de la República* del 2008, elaborata dall’*Asamblea Nacional Constituyente* riunitasi a Montecristi e approvata con un referendum, riconosce alle nazionalità indigene ampi diritti, tra i quali una sorta di indipendenza giuridica all’interno dello stato ecuadoriano. L’articolo 1 della costituzione ribadisce che

El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico (...)

Ciò riconosce di fatto l'esistenza di *comunas*, comunità, nazionalità indigene e afro-discendenti che possiedono lingue, costumi, tradizioni proprie che devono essere rispettati, permettendo a tali popolazioni di vivere armonicamente ed in pace secondo le loro "norme".

La Dichiarazione dei Diritti dei Popoli Indigeni delle Nazioni Unite adottata il 13 settembre 2007 ed il Convegno 169 della Organizzazione Internazionale del Lavoro del 2014, oltre a riconoscere una serie di diritti per le comunità, popoli e nazionalità indigene, hanno difeso il diritto di applicare le pratiche tradizionali per la soluzione di conflitti interni.

L'articolo 171 della Costituzione dell'Ecuador sancisce la pratica e il riconoscimento della giustizia indigena stabilendo che

(...) las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial(...) el Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas..

La giustizia indigena, come osserva il sociologo Bonaventura de Sousa Santos, contrariamente alla plurinazionalità, non è un progetto, qualcosa da costruire, qualcosa di nuovo. È una realtà che, riconosciuta o meno dallo Stato, si è formata e fa parte della vita delle comunità. (Sousa Santos, Grijalva Jiménez, 2012, p.16).

Ma se la giustizia indigena, integrata in un progetto di costruzione plurinazionale, può essere considerata l'avanguardia di questo progetto, perché qualcosa che è già sul terreno, come dimostrazione viva e realistica delle possibilità create dalla plurinazionalità, allo stesso tempo può rappresentare il suo "tallone di Achille"? Come vedremo in questa breve analisi, l'esercizio della medesima si presta a dure critiche da parte della politica più conservatrice, perché la sua pratica sul terreno la espone ad interpretazioni ostili e non prive di pregiudizi da parte degli oppositori ad un sistema plurinazionale.

La principale controversia sorge dall'includere la giustizia indigena, insieme alla giustizia ordinaria o statale di ispirazione eurocentrica, nella teoria giuridica, nei piani di studio e nella formazione professionale dei giuristi nelle scuole di diritto, insomma, nella cultura giuridica dominante.

Pur essendo la giustizia indigena antica, nel campo del diritto si può affermare che manca di un ordinamento giuridico scritto. Non esiste un procedimento processuale previsto da un codice, da una norma giuridica, da uno statuto o da un regolamento. Si basa unicamente sul proprio diritto

consuetudinario, questo perché la giustizia indigena non trae origine da una legge scritta, bensì nasce dalla saggezza o dal buonsenso della comunità, avvalendosi di una procedura rapida portata avanti dalle assemblee comunitarie, la cui pratica è primitiva e in molti casi può essere considerata esagerata. Infatti, spesso le autorità ed i membri delle comunità indigene nell'applicazione della giustizia per risolvere i conflitti interni utilizzano forme e mezzi che per molti possono essere degradanti, arbitrari e lesivi della dignità umana. (Diaz Ocampo, Antunez Sanchez, 2016, p.13). Indubbiamente a chi conosce la realtà degli Istituti di riabilitazione dell'Ecuador, non sfugge che una sola notte passata in carcere può risultare un'esperienza molto più denigrante rispetto ai “castighi” imposti dalle assemblee indigene.

La giustizia indigena, inoltre, si presenta molto diversificata all'interno delle differenti nazionalità indigene e a volte da comunità a comunità. Esistono spesso enormi disparità nel tipo di autorità che amministra la giustizia, nel modo in cui viene applicata, negli indirizzi normativi che presiedono alla sua applicazione, nelle tipologie di contenzioso per le quali si ritengono competenti ad intervenire, nelle sanzioni inflitte, nel rapporto tra oralità e scrittura e nella collaborazione instaurata con la giustizia ordinaria.

Ci sono comunità in cui le autorità indigene risolvono tutti i casi rilevanti. Ce ne sono altre che dialogano e si coordinano con i tribunali ordinari per risolvere problemi che, a loro avviso, non sono di loro competenza o sono complessi al punto di creare difficoltà, e quindi ritengono più opportuno ricorrere ai tribunali ordinari o statali.

Questa diversità rende più realistico parlare di giustizia indigena al plurale, cioè di una giustizia con “regole e procedure proprie”, esercitata all'interno di una comunità da autorità proprie (Sousa Santos, Grijalva Jiménez, 2012, p.21). Si può, pertanto, definire la giustizia indigena come un pluralismo giuridico.

La visione andina del mondo, come abbiamo precedentemente esaminato, considera imprescindibile salvaguardare l'armonia con la natura e con i suoi differenti membri umani e non umani.

I principi su cui si basa un rapporto armonico dei membri di una comunità, sono: *Ama Quilla* = non essere ozioso, *Ama Lulla* = non mentire, *Ama Shua* = non rubare.

Qualsiasi conflitto o azione che possa rompere tale equilibrio richiedono dunque un intervento da parte delle autorità locali che sia esemplare per l'intera comunità: può trattarsi di un risarcimento per il danno apportato o di una punizione fisica, rammentando che quest'ultima, per le comunità indigene, ha un significato di purificazione.

Ma allo stesso tempo, dalle interviste affiora una quasi totale sfiducia nella giustizia ordinaria, sentita geograficamente e culturalmente distante dalle comunità indigene, un sistema che non funziona, con procedimenti considerati lenti, farrinosi, costosi, spesso incomprensibili, anche per un problema linguistico. Gli avvocati ed i funzionari sono reputati dalla maggioranza degli intervistati personaggi corrotti, ingiusti e razzisti. La giustizia indigena, al contrario promuove la mediazione e la riconciliazione del reo con la comunità. Infatti, il colpevole, a differenza della giustizia ordinaria, non riceve una pena che origina nella maggior parte dei casi una emarginazione, ma viene reinserito attraverso la punizione, considerata come strumento di purificazione, nella armonia comunitaria.

La giustizia indigena, come evidenzia Boaventura de Sousa Santos, sembra inoltre opporsi all'autonomia del diritto frutto del pensiero giuridico liberale moderno. Un'autonomia intesa come protezione del diritto reputato ormai vulnerabile, in quanto monopolio dello Stato, e soggetto a facili interferenze politiche, economiche e sociali.

“Para la justicia indígena el problema de la autonomía del derecho no se plantea puesto que ella no se imagina como una dimensión separada de la regulación social de las comunidades. Las autoridades que administran la justicia tienen con frecuencia otras funciones que, a la luz de la lógica de la regulación social moderna, podríamos considerar políticas o económicas” (Sousa Santos, Grijalva Jiménez, 2012, p.22).

A ciò si aggiunge la dimensione spirituale ben lontana dalla cultura del diritto ordinario. È indubbio che la giustizia indigena non può essere considerata una semplice alternativa per risolvere litigi, come il giudice di pace, l'arbitraggio, la conciliazione giudiziale. Si tratta di una forma di giustizia ancestrale dei popoli autoctoni che, come abbiamo già enfatizzato, è strettamente connessa alla loro cosmovisione, ai cui principi si ispirano al momento di emettere una sentenza.

Un altro aspetto è il controllo da sempre esercitato dalla giustizia indigena sul suo territorio, sui diritti della *Pachamama* allorché gli stessi governi dell'Ecuador e della Bolivia, nonostante siano stati i promulgatori delle due costituzioni che ricorrono a concetti espressi nelle lingue autoctone come *sumak kawsay* o *suma qamaña*, stanno collocando in serio pericolo la natura attraverso il cosiddetto

neo estrattivismo. Quest'ultimo, paradossalmente, è giustificato dai governi come una sorta di necessità congiunturale, una tappa di transizione per raggiungere a lungo termine una piena sostenibilità del processo produttivo ed il raggiungimento del *Buen Vivir* o del *Vivir bien*.

Tra i dieci punti presentati dalla Confederazione delle nazionalità indigene dell'Ecuador - CONAIE all'attuale governo del presidente Lasso, che li ha disattesi innescando lo sciopero nazionale ad oltranza proclamato dalla suddetta Confederazione il 13 giugno 2022, vi è la richiesta di non espandere la zona estrattiva e petrolifera, garantendo la tutela dei territori indigeni, delle fonti idriche e degli ecosistemi fragili.

Si dimentica forse che il *Sumak Kamsay* e il *Suma qamaña*, presenti nelle due Costituzioni, considerano che la proprietà dovrebbe essere gestita dalla comunità sulla base dei principi di reciprocità, complementarità e rispettando i diritti della natura come madre terra, origine e garanzia della vita umana e non umana. Questi principi sono molto vicini alle realtà regolate dalla giustizia indigena ed estranei a quella ordinaria. Ciò porterebbe a supporre che la giustizia indigena sia apprezzata proprio perché le sue logiche di azione sono adattate ai disegni costituzionali ed in effetti da sempre regola la gestione della terra, delle risorse e del territorio all'interno delle comunità indigene.

La verità, come argutamente rileva Boaventura de Sousa Santos, è che nulla di tutto ciò sta accadendo e, al contrario, la giustizia indigena è messa in discussione, tra l'altro, per essere un presunto ostacolo alla crescita, impedendo così alle popolazioni indigene di partecipare pienamente al nuovo ciclo di sviluppo. Uno sviluppo sul quale ci sarebbe molto da ridire e che indubbiamente contraddice la stessa logica dei due processi costituzionali.

Ampi segmenti della popolazione credono che non sia saggio perdere tale opportunità e che il neo estrattivismo possa davvero garantire la crescita del paese e l'implementazione di politiche pubbliche soprattutto nell'area della salute e dell'educazione a favore dei settori più vulnerabili. Ciò determina l'isolamento politico dei popoli indigeni che si oppongono a tale pratica prevedendone i costi sociali: occupazione delle loro terre senza consultarli, contaminazione delle acque, distruzione ambientale, violazione dei diritti della *Pachamama* con lo sfruttamento delle miniere a cielo aperto, assassinato di dirigenti e dislocamento forzoso delle popolazioni autoctone, come il caso Sarayaku, precedentemente esaminato, comprova. (Sousa Santos, 2012, p. 32).

La conseguente resistenza dei popoli autoctoni al neo estrattivismo si appoggia alla giustizia indigena che da sempre ha amministrato l'accesso alle terre. Naturalmente tale lotta, portata avanti

da una minoranza, spesso non compatta a causa di divisioni interne al movimento indigena, viene facilmente stigmatizzata dalla maggioranza degli ecuadoriani come un ostacolo al progresso del paese, un termine utilizzato secondo i canoni “occidentali”. Nel frattempo, lo Stato al fine di isolare e rendere inefficace l’opposizione indigena ricorre a varie misure tra le quali riconoscere come territorio indigeno solo la superficie, escludendo il sottosuolo che viene considerato un bene comune, quindi sotto la sua giurisdizione. Tra le conseguenze più eclatanti vi è la criminalizzazione della giustizia indigena per cui sono stati perseguiti con azioni penali ben 200 dirigenti indigeni, accusati di terrorismo o di sabotaggio solo per aver difeso le loro terre. (Sousa Santos, 2012, p.34).

Non sempre esiste una collaborazione tra la giustizia ordinaria e quella indigena, anche se il riconoscimento costituzionale di quest’ultima dovrebbe garantire la legittimità dei suoi provvedimenti. Innegabilmente nella cultura giuridica e politica proveniente da una cultura eurocentrica prevale una attitudine alimentata dal sospetto e dalla sfiducia nei confronti della giustizia indigena, la quale si basa su una simbologia ed un bagaglio di nozioni considerate spesso folkloriche, ma sicuramente estranee agli operatori della giustizia ordinaria. Infatti, tra le critiche mosse non solo dalla giustizia ordinaria, ma anche da organismi preposti alla difesa dei diritti umani, vi sono le contraddizioni tra i concetti della cosmovisione ancestrale e alcune pratiche che violano gli stessi principi tutelati dalla Costituzione e dalla DIDH.

Un esempio è il concetto di *cari-warmi* (uomo-donna), concetto presente nella cosmovisione andina, in particolare nelle culture *aymara*, *kichwa* e *uru*, che si basa sul dualismo e sulla complementarità. Per quanto riguarda il concetto simbolico di dualità, specificamente legato alla relazione *cari-warmi*, si enfatizza che nella cosmovisione indigena non è concepibile una vita al di fuori della coppia.

La complementarità è un concetto simbolico, inteso a partire dalla relazione uomo-donna come componenti inclusive-esclusive e produttive per il bene comune e con un obiettivo comune. Sia gli uomini che le donne non sono uguali, ma sono inclusivi nel senso che entrambi sono necessari per produrre un bene comune. Del resto, nel pensiero indigeno, cielo e terra, sole e luna, chiaro e oscuro, vero e falso, giorno e notte, bene e male, uomo e donna non sono contrapposizioni che si escludono, bensì complementi necessari per l’affermazione di un’entità superiore. La complementarità così si manifesta in tutti gli ambiti della vita: nel cosmo, nella antropologia come nella etica e nel sociale. Si tratta di una integrazione armoniosa degli opposti (Estermann, 1998, p.130).

Ma esiste come sempre una discrepanza tra il concetto e la pratica, e da ciò non è esente la cultura indigena, e pertanto la giustizia che si ispira ad essa. Ed in effetti il concetto indigeno di complementarità *cari-warmi* spesso nasconde la subordinazione delle donne. Ciò è particolarmente evidente sotto tre aspetti: partecipazione politica, violenza familiare ed accesso alla terra. Non per questo dobbiamo misconoscere che, nonostante la parità di genere sia sancita dalle costituzioni europee, sussistono ancora in molti paesi differenze inspiegabili in ambito professionale e salariale a discapito del sesso femminile.

E cosa dire delle punizioni corporali adottate dalla giustizia indigena in sostituzione della detenzione, come il *hortigazo*, il *baño*, i *chicotazos*, di cui ci hanno parlato con un velato orgoglio alcuni intervistati? Sono torture che violano i diritti umani o è una purificazione alla quale sono sottoposti i rei per favorire una loro reintegrazione nella società? Forse, come afferma de Sousa Santos, è indispensabile ricorrere a forme di traduzione interculturale per definire che cosa siano una tortura o l'uguaglianza di genere, combattendo gli eccessi e stabilendo un dialogo costruttivo tra giustizia indigena e giustizia ordinaria.

La parola diritto nella lingua *kichwa* è tradotta con l'unione di due parole: *Camac*, che significa potere, spirito, energia o *Chic*, ovvero movimento, azione, trasformazione, cambio. Per gli indigeni il diritto assume quindi il concetto di potere per cambiare, correggere. Al sorgere di un male bisogna intervenire con la finalità di correggere l'infermità sociale e ritornare allo stato naturale di equilibrio, per questo la giustizia indigena ricorre a procedimenti correttivi e ad azioni preventive dirette a ristabilire l'armonia perduta o in pericolo. Una visione diversa da quella della giustizia ordinaria, una visione che prima di essere giudicata o condannata, dovrebbe essere compresa con necessarie traduzioni interculturali.

El reconocimiento del sistema jurídico originario, más antiguo incluso que el predominante, es justo, legítimo y necesario para una convivencia equilibrada de los pueblos a la luz del principio de la diversidad que sustenta la interculturalidad. (Perez Guartambel, 2006 p. 43).

Un diritto che ha resistito nei secoli alle pressioni provenienti da differenti dominazioni e governi, riuscendo a conservare chiari i suoi principi, le sue tradizioni e forme di convivenza comunitaria, adattandosi alle norme stabilite dai differenti governanti, senza mai trascurare la propria essenza indigena. Così con il trascorrere del tempo “*los sistemas no oficiales han sobrevivido en condiciones de ilegalidad estatal, subordinación social y política, adquiriendo formas de vida clandestina y marginal*” (Perez Guartambel, 2006 p.43).

Ma qual è il concetto di male nella cosmovisione indigena?

L'etica andina è una “*ética del deber*”, tratta “*lo que hay que hacer*”. È una etica del cosmo, dato che ogni atto o comportamento ha conseguenze cosmiche, ragion per cui l'attuare dell'uomo contribuisce all'equilibrio cosmico, al vivere in armonia con la natura (Estermann, 1998, p. 229).

L'etica andina può quindi essere così intesa: “*Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo*” (Estermann, 1998, p. 231).

L'essere umano in tale visione ha pertanto la responsabilità di tutelare l'armonia del cosmo e non è indipendente e autosufficiente, ma è parte integrante di una comunità: “*sino que el verdadero sujeto ético es el “nosotros” colectivo y comunitario*” (Nieves Loja, 2015, p.83).

Un atto eticamente buono è inoltre quello che rispetta il principio della reciprocità, mentre un atto eticamente cattivo nasce dalla sua violazione. Il male è un fallimento, è una rottura di relazioni vitali, ed è associato a qualsiasi atteggiamento distruttivo nei confronti dell'armonia cosmica.

Uno dei principi fondamentali è dunque quella reciprocità di cui abbiamo già trattato nel paragrafo dedicato al *Sumak Kawsay* che può essere così sintetizzata “*actúa de tal manera que tu obrar sea una restitución correspondiente de un bien o favor recibido, o que apunte a que los benefactores puedan restituir en forma proporcional al bien o favor hecho*” (Estermann, 1998, p. 239).

La giustizia indigena inserita in tale cosmovisione quale compito deve svolgere? Come contribuisce a tutelare l'armonia delle comunità con la natura, con il cosmo?

La giustizia indigena non può essere ridotta ad un mero rituale, in quanto riesce a penetrare nel “fondo de la persona”, “*una cura espiritual*”, che permette riconciliarsi nuovamente con se stessi e la collettività. (Nieves Loja, 2015, p.86).

Alle nostre numerose domande su come la giustizia indigena riesca ad avere la certezza della colpevolezza di una persona sospetta o sulla corretta punizione da infliggere al reo i nostri interlocutori ci hanno assicurato che il sistema è efficace e sicuro, condotto da membri della comunità che conoscono la natura umana e sanno di conseguenza come procedere negli interrogatori e nelle decisioni da prendere.

Tutto inizia dalla richiesta, chiamata *willachina*, presentata dalle vittime alle autorità competenti affinché siano risolte delle divergenze o dei veri e propri reati.

Comienza el presidente preguntando al “demandante”: “dígame la verdad, sin mentir y sin hacer daño a otra persona”. El demandado o acusado, juchachiska, puede aceptar lo que dicen de él, o puede negarlo y defender su inocencia (Llásag, 2012, p. 338).

Si svolge pertanto un'indagine o interrogatorio, il *Tapuykuna*, durante il quale, a detta dei nostri intervistati, prevale sempre la competenza e la saggezza dei “giudici” nell'intento di arrivare ad un accordo e al perdono. Solo in casi più complessi si creano delle commissioni dove rivestono un ruolo fondamentale gli anziani che, facendo tesoro delle loro conoscenze e della loro “*sabiduria*”, orientano le indagini utilizzando differenti metodi, come controllare i precedenti del sospetto, convocarlo e, in caso di una sua fuga, gli indizi si trasformano in prove.

Quando la persona sospettata di un reato si dichiara innocente si ricorre al *Ñaminchi*, che significa “*traer o sacar a los ojos la claridad*”, il cosiddetto faccia a faccia ovvero un confronto tra tutte le persone a conoscenza dei fatti o che possono apportare elementi validi per far chiarezza e svelare la verità.

Infine, si giunge al *Kishpichirina* ovvero alla sentenza ed al *Paktachina* y *Chikiyashka* ovvero alla sua esecuzione di maniera quasi sempre immediata.

Una giustizia, tra l'altro, che risulta non costosa (a volte è solo richiesto il rimborso delle spese di trasporto per i rappresentanti del *Cabildo*), comprensibile ai membri della comunità, in quanto in generale viene utilizzata la lingua *kichwa*, senza ricorrere a una terminologia tecnica giuridica, con una sentenza emessa in tempi brevi, al massimo una settimana, flessibile, soprattutto olistica ed effettiva perché provoca il cambio della persona colpevole

Il reo o presunto tale è libero di optare per essere giudicato dal tribunale indigeno o da quello ordinario ed alcune persone, in prevalenza i giovani, preferiscono spesso la giustizia ordinaria per evitare la vergogna di affrontare alla presenza della comunità le misure punitive previste dalla giustizia indigena. Una giustizia che promuove la “*reflexión y el entendimiento de las partes*” al fine di favorire il perdono, la riconciliazione tra le parti e quindi la già citata ricostruzione. (Nieves Loja, 2015, p.86).

La ricostruzione dell'armonia all'interno della comunità *ayllukuna alli kamsay* è l'obiettivo da raggiungere, rammentando che uno dei principali doveri degli esseri umani per la cosmovisione

indigena è il *apanakuna*, ossia tollerare, andare d'accordo con tutti, pertanto evitare di fare danni ad altri membri della collettività e alla stessa natura.

La justicia indígena es, entonces, la búsqueda del bien vivir en comunidad: el sumak kawsay, que comprende los seres humanos, la Madre Tierra, Pacha Mama (las plantas y animales, todo lo que existe). La vida plena, Sumak, lo bello y hermoso, que constituye un derecho de todas las personas” (Nieves Loja, 2015, p.87) e quindi ben lontana da adottare metodi violenti come pestaggi o torture.

Il sospettato ha diritto ad una difesa capace di far rispettare i suoi diritti e quelli della sua famiglia e della sua comunità. Il “processo” avviene pubblicamente, usualmente nella casa comunale, o in una chiesa, piazza o nel paramo.

Lo que está en el trasfondo de la justicia indígena es la defensa y el derecho a la vida individual y colectiva, es por eso que no se considera la cárcel como el fin último para el culpable, lo que se busca es su corrección, la reconstrucción como persona, como integrante de la comunidad.” (Nieves Loja, 2015, p.88).

I nostri intervistati, dopo aver superato i primi momenti di un comprensibile disagio, ci hanno descritto le pene più comuni inflitte a chi viene giudicato colpevole, come i già menzionati *hortigazo*, il *baño*, i *chicotazos*, che consistono nell'immergere la persona nell'acqua gelata e poi colpirlo con foglie di ortica.

L'acqua, *yaku*, è un elemento purificatore e versare abbastanza acqua fredda sulla testa serve a "pulire" l'energia cattiva, *llaki*, che ha causato il reato. È necessario tornare all'innocenza dell'infanzia, recuperando il bambino sano, buono e vitale che è dentro ad ogni essere umano. L'ortica serve a correggere la malizia e come la frusta, usata per reati maggiori, ha il compito di risvegliare le energie positive che sono sopite nella persona.

Coloro che sono caduti in disgrazia sono dunque considerate persone dominate da energie negative che non hanno permesso loro di riflettere evitando il male. È in questo contesto che vanno intesi i rituali di purificazione che in prevalenza "*cumplen la función de regulación de los canales energéticos del cuerpo físico que logran armonizar con el cuerpo espiritual y astral*" (Llászag, 2012, 341

Le comunità hanno il dovere di punire (*makai o wanachi*), perché chi commette un crimine (*llaki*) colpisce non solo la vittima (*llakita apak*), ma anche la sua famiglia e la stessa comunità. La sanzione o punizione viene eseguita in modo che la persona che ha agito male, attraverso il dolore fisico e l'umiliazione si pente, riconosca la sua colpevolezza con la volontà di correggere la sua condotta evitando di ricadere nell'errore. Solo così potrà recuperare la fiducia ed il rispetto della comunità.

Esistono altri castighi, come trasportare terra e pietre della *Pachamama* nella piazza pubblica o in una salita o camminare a piedi nudi sulle ortiche. Tra i reati per i quali sono inflitti i castighi più duri si enumerano quelli a sfondo sessuale, il tradimento, l'infedeltà, l'abbandono della famiglia e la violenza domestica. Ma sempre l'intento non è quello di generare altro dolore, ma correggere i comportamenti scorretti o violenti per realizzare il *alli sumak kawsay* ovvero la vita nella sua pienezza.

Obiettivo principale della giustizia indigena è riparare il danno causato alla vittima, e quindi garantire la riabilitazione dell'imputato attraverso l'assunzione di responsabilità da cui ne consegue una giusta compensazione. Ad esempio, se si è verificato un furto, l'autore del reato deve restituire tutto ciò che ha indebitamente sottratto. “*No es un asunto de un simple encarcelamiento, de separar de su familia y la comunidad. Estas experiencias no rehabilitan ni reconstruyen la persona y la comunidad*”. (Nieves Loja, 2015., p.94)

Allo stesso modo, in caso di morte, il colpevole deve assicurare la sopravvivenza dei familiari della vittima, evitando tra l'altro eventuali vendette e ritorsioni che impedirebbero di ristabilire l'armonia nella comunità.

Come condanna estrema vi è l'espulsione dalla comunità, considerata al pari della morte come lo spiega esaurientemente nel suo film, “La nazione clandestina”, il regista boliviano Jorge Sanjinés.

Il protagonista, Sebastián Mamani, espulso dalla sua comunità *aymara*, indossa la grande maschera della morte o del diavolo, per danzare fino all'ultimo respiro, in una sorta di espiazione per i peccati che lo hanno portato all'esilio e come cammino di rinascita nella sua identità culturale perduta.

Così, la sua esistenza segnata dal disprezzo provato nei confronti delle sue radici indigene e poi dal tradimento, viene sacrificata con la speranza del perdono e della reintegrazione nella comunità, attraverso una danza antica, che la maggioranza dei boliviani non ricorda, una danza che si conclude con la morte di Mamani, esausto in abiti colorati e la sua pesante maschera.

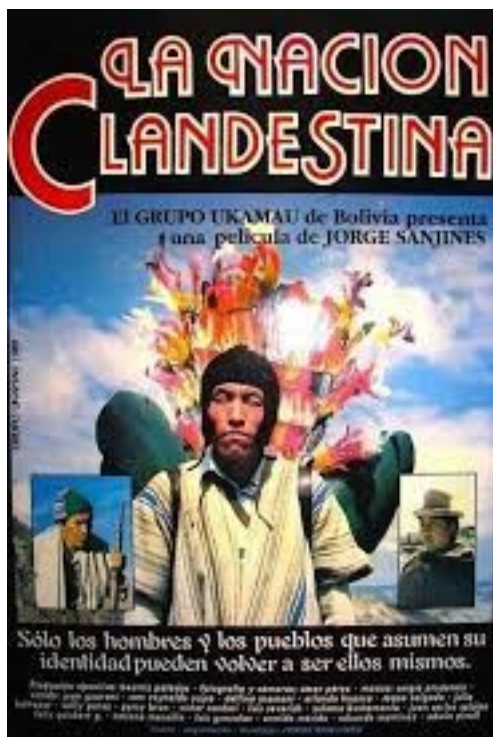


Foto di archivio. Locandina del film *La Nación Clandestina*, Diario Pagina Siete, 2016⁶³

Fa riflettere la frase che appare nella locandina del film e che riassume la filosofia che muove la stessa giustizia indigena “*Solo los hombres y los pueblos que asumen su identidad pueden volver a ser ellos mismos*”.

Le espulsioni dalle comunità sono rare e normalmente riguardano casi di omicidio o di furto ripetuto che normalmente sono trasferiti alla giustizia ordinaria, anche al fine di evitare eventuali rappresaglie. Si applica l'espulsione dalla comunità quando si sono esauriti tutti i tentativi di purificare e riabilitare il colpevole ovvero quando non esiste da parte di quest'ultimo un sincero pentimento e la volontà di redimersi.

⁶³ Questa locandina del film di Jorge Sanjines venne prodotta dalla *Fundacion Grupo Ukamau*, tra i cui fondatori appare lo stesso regista, e venne presentata in una mostra di locandine del cinema boliviano realizzata a La Paz nel 2016. “*Empezamos a hacer cine con un propósito deliberado de participar y de contribuir a la lucha de los sectores empobrecidos de nuestra sociedad boliviana y, paralelamente, llamar la atención de esa misma sociedad sobre los valores culturales de las mayorías indígenas que constituyen la presencia cuantitativa humana más grande de Bolivia (...). Así al utilizar un medio tecnológico moderno como el cine, pero al elaborar una manera diferente del lenguaje cinematográfico, más afín con la cosmología, más cerca de los “ritmos internos” de esa mayoría culturalmente diferenciadas del grupo social dominante criollo de cultura occidental, estábamos concretando en la forma del instrumento cinematográfico, es decir en el lenguaje narrativo, lo que en teoría proponíamos fortalecer y desarrollar: una identidad nacional propia que sin renunciar a los avances tecnológicos, científicos, sociales modernos, pudiera recoger su memoria cultural, rescatada y desarrollada, para constituir una nueva entidad social boliviana impregnada de una propia manera de componer su propia realidad, capaz de generar un estilo que le perteneciera desde el fondo de los tiempos(...)* Nuestro cine, creo que logró esa simbiosis en las limitaciones de su especificidad: al desarrollar el “plano secuencial integral” como mecanismo narrativo que se funda en la concepción cíclica del tiempo -propia del mundo andino- al priorizar el protagonista colectivo sobre el protagonista individual, correspondiendo a la concepción andina de la armonía social(...)” (Jorge Sanjines, *Que es y que ha sido el cine del grupo Ukamau?*, Red Voltaire, 2004).

La giustizia indigena, a quanto pare, registra una percentuale minima di recidività, dimostrando così la sua capacità di ottenere attraverso la riabilitazione dei colpevoli e la ricostruzione del loro rapporto con la comunità, nonché il superamento di sentimenti di vendetta e rancori, una loro reintegrazione nella società più efficace di quella ottenuta dai metodi adottati dalla giustizia ordinaria.

Nella giustizia indigena esistono quattro differenti gradi di giudizio a cui possono essere presentate istanze corrispondenti a casi più o meno complessi. La prima istituzione che è competente per cause quali adulteri, paternità o piccoli furti è la famiglia, composta dai genitori, suoceri, fratelli maggiori ed amici del presunto reo.

La seconda istituzione è rappresentata dall'Assemblea della comunità, alla quale partecipano membri del *Cabildo*, autorità ancestrali, dirigenti di settori della comunità, oltre alle parti in causa.

Il terzo organismo al quale ci si rivolge per casi di maggiore conflittualità è l'assemblea di comunità limitrofe.

L'ultima è l'assemblea composta dalle organizzazioni locali o parrocchiali di tutta la provincia alla quale appartiene la comunità interessata al caso in esame. Normalmente quest' ultima istanza riguarda controversie tra comunità di una stessa provincia.

Comunque, tutti questi gradi di giudizio prevedono il perdono: il colpevole chiede perdono alla vittima, assumendo così la sua responsabilità e a sua volta la vittima accetta le scuse per salvaguardare la pace della comunità. Ed è sempre *“la comunidad la que señala si un acto es malo, como también las autoridades, apukuna, que de acuerdo a las tradiciones propias, señalan si se trata de un delito”*. (Nieves Loja, 2015, p.92).

Si giunge così al momento tanto atteso in cui la comunità recupera la concordia e l'armonia perduta, allorché chi ha agito male chiede perdono alla vittima e, se possibile, si scambiano le benedizioni per ristabilire un rapporto privo di odi o risentimenti.

È vero che nel passato si sono a volte verificati degli eccessi, come testimonia padre Antonio riferendo di una condanna che terminò con la morte del presunto colpevole sepolto vivo dalla comunità o il caso descritto dal summenzionato film boliviano. Ma da quanto emerge dalle interviste realizzate si tratta di eccezioni che non invalidano il principio etico e di riabilitazione di tale sistema.

La giustizia indigena ha incontrato da vari anni la protezione da parte di Organismi internazionali come l'International *Human Rights Law* o la OIT (Organizzazione Internazionale del Lavoro) attraverso il Convegno N.169 sui popoli indigeni e tribali nei paesi indipendenti (1989) e la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti dei popoli indigeni (2007).

Il Sistema interamericano dei diritti umani e le sue due principali istituzioni, la Commissione interamericana sui diritti umani e la Corte interamericana dei diritti umani hanno preso importanti decisioni, soprattutto nell'ultimo decennio, a favore del riconoscimento del principio di autodeterminazione dei popoli autoctoni con un impatto diretto sulla giustizia indigena, considerata una componente essenziale dell'autonomia interna di questi popoli e del controllo esercitato sui loro territori. Un caso rappresentativo è la già menzionata sentenza emessa dalla Corte interamericana dei diritti umani a favore del popolo *Sarayaku*.

È innegabile che il riconoscimento costituzionale della giustizia indigena si traduca in un importante riconoscimento ai popoli autoctoni che assume il valore di un risarcimento per i processi di acculturazione, per fortuna non pienamente raggiunti, a cui sono stati sottoposti per secoli. Finalmente viene loro concesso una sorta di “bilinguismo giuridico” (Sousa Santos, 2012, p.46) ossia parlano due diritti, hanno accesso a quello peculiare delle loro comunità e come cittadini ecuadoriani al diritto ordinario. Un pluralismo giuridico che innegabilmente rafforza il pluralismo in altre aree, come quelle della cultura, dell'economia, della politica.

I rapporti tra la giustizia indigena e la giustizia ordinaria sono dettati da due visioni diverse, una che possiamo definire indocentrica e l'altra eurocentrica, ambedue parte di contesti politici, sociali e culturali diversi e di un progetto costituzionale unico, innovatore e proprio per questo vulnerabile. Il successo di tale progetto è, pertanto, legato al prevalere o no della volontà politica di mettere in pratica il *Sumak Kawsay*, opponendosi ad un modello neocapitalista e neo estrattivista.

CAPITOLO 3

La storia di Salinas de Bolivar attraverso le parole dei protagonisti.

Testimonianze

In questo capitolo si riporteranno le parti più salienti delle interviste realizzate in differenti momenti dalla scrivente a *leaders* comunitari, alla famiglia Cordovez, al padre Antonio Polo e ad altri attori di questo processo di trasformazione che ha permesso, in un percorso durato oltre cinquant'anni, di costruire un modello di economia comunitaria diretto a migliorare la qualità di vita degli abitanti della *parroquia* de Salinas de Guaranda.

Ma tali miglioramenti sono realmente quantificabili e sono equamente distribuiti sul territorio? E quali sono state le ripercussioni a livello sociale e culturale derivanti da questo processo di trasformazione non solo economica?

Saranno gli intervistati, alcuni artefici di tale processo, altri meri spettatori che attraverso i loro racconti ci forniranno gli elementi per approfondire la storia degli ultimi cinquant'anni di questa regione ai piedi del Chimborazo. Attraverso le loro parole sarà possibile comprendere l'impatto di questo processo e quanto delle tradizioni, credenze per secoli mantenute sopite, occultate abbiano avuto e hanno un ruolo determinante nel riscatto della dignità di queste popolazioni.

Senza dubbio, pensando agli inizi di questo percorso, si può affermare che Salinas è uscita da una povertà estrema che ha caratterizzato questa regione fino agli inizi degli anni Settanta. I dati recenti ci mostrano come la mortalità infantile sia drasticamente diminuita, la scolarità è aumentata, l'emigrazione è bastante contenuta e la maggioranza degli abitanti ha la sicurezza di una casa di proprietà e di un lavoro.

Ma visitando le comunità periferiche sono evidenti gli squilibri esistenti tra il capoluogo ed i villaggi che ruotano attorno ad esso e tali squilibri sono ampiamente messi a fuoco dagli intervistati con differenti giustificazioni, che spesso affondano le loro radici in rancori non ancora risolti e a volte in riflessioni più obiettive.

Ci sono poi i giovani, influenzati da modelli esterni, con una visione spaziale più ampia, che spesso non conoscono la storia della loro terra, i suoi valori, le sue tradizioni, e sono attirati ormai da migliori opportunità professionali lontane da Salinas. Ed è a questi giovani che il padre Antonio si

è sempre rivolto con iniziative quali il JES (*Juventud Emprendedora Salinera*)⁶⁴, il lancio della Radio *Salinerito* che si è rivelata subito un importante strumento culturale, di informazione e di formazione⁶⁵ e l'attuale museo *Yuyay* che pretende far loro conoscere il lungo cammino intrapreso con sacrifici dai loro nonni e dai loro padri per assicurare una vita dignitosa ai loro discendenti.

Una gioventù presente nella preghiera di Padre Antonio che appare ai piedi della statua di *Aguacachi*, la *Virgin del Aguasal* eretta nella miniera di sale.



La statua del *Aguacachi* la *Virgin del Aguasal*, Foto Bosetti, 2022.

(...) *Nuestra juventud que no ha conocido la dureza de la vida de antes, pero tiene que enfrentar los engaños del tiempo presente (...).* (Padre Antonio Polo)

E non sono pochi i giovani intervistati che hanno espresso la loro volontà di restare per intraprendere nuovi percorsi, alcuni verso la riappropriazione delle tradizioni ancestrali, altri diretti allo sviluppo del turismo visto come risorsa economica e socioculturale.

⁶⁴ Iniziativa promossa nel 2008 con l'appoggio del Ministero degli Affari Esteri della Finlandia che ha permesso realizzare corsi serali di formazione imprenditoriale che nel 2010 si è estesa anche ai bambini con il NES (*Ninos Emprendedores Salineros*)

⁶⁵ Padre Antonio Polo sostiene che “in questi anni Salinas ha perseguito determinati obiettivi economici e culturali di cooperativismo e sviluppo. Abbiamo compreso che con lo strumento radiofonico possiamo rinnovare questo impulso, comunicando ciò che in questo periodo abbiamo appreso” (Vaudagna, Montecchio, 2010, p.215).

Senza dubbio un turismo che si sta rivelando sempre più un settore non marginale dell'economia della regione, frutto del successo conseguito dal modello economico di Salinas⁶⁶ che invoglia molti ecuadoriani e stranieri, per lo più studenti, economisti, operatori commerciali, o semplici curiosi a visitare le imprese comunitarie principalmente del capoluogo. Molti sono anche i ricercatori che si sono avventurati in queste montagne, provenienti da Università di tutto il mondo, per capire se il caso Salinas sia una utopia o una speranza per il mondo.

Molti giovani stanno organizzando itinerari rivolti a valorizzare anche le risorse paesaggistiche della zona.

Una delle iniziative più significative è la Cooperativa di servizi turistici *Aya Uma*, che opera per promuovere i principi dell'economia popolare e solidale attraverso l'offerta turistica delle comunità della *parroquia* di Salinas, una offerta che punta sulla convivenza con famiglie provenienti da comunità rurali, agriturismo, passeggiate nel paramo e nelle regioni subtropicali. Un turismo equo, diretto a favorire e rafforzare nella società il consumo responsabile e allo stesso tempo permettere ai piccoli produttori ed artigiani della zona un migliore accesso ai mercati.

Un progetto che ha subito uno stop forzato a causa del COVID, ma che è pronto a ripartire una volta superato lo stato di emergenza creato dalla pandemia.

Ma al centro di tutte queste iniziative continua ad esserci la prima impresa, quella che ha reso possibile il caso Salinas: la produzione del formaggio, di cui ci parlano con insistenza ed orgoglio la maggioranza degli intervistati. Ed in effetti il marchio del *Salinerito*, con i suoi 26 caseifici (dato 2018), rappresenta attualmente una delle attività più produttive del paese e ha adottato con successo una strategia di diversificazione sviluppando, oltre al formaggio, nuovi prodotti quali funghi disidratati, erbe medicinali, cioccolato, marmellate, torrone, latte, insaccati, birra (*Tayta-berr* ovvero la birra del papà) ecc (...)

Dalle interviste si impone soprattutto un comune denominatore che si chiama solidarietà. Un valore che non si è perso con l'esito raggiunto, perché è parte integrante di un concetto di economia ben distante da quella imperante nel mondo capitalista. Un'economia al servizio di fini sociali e

⁶⁶ “Il turismo a Salinas, come afferma Pedro Cantero Martin, è di importanza centrale tanto per il suo peso economico come sociale. Più di 15.000 visitatori all'anno a un angolo sperduto delle Ande cui non arriva una strada degna di questo nome, è un vero miracolo. Tutti costoro vengono a comprare, mangiare e consumare quello che Salinas produce (...), ancora più importante, essi sono un amplificatore efficace per riprodurre il successo di questo angoletto delle Ande e l'ideale portavoce per diffonderne il marchio in tutto il paese. Se il peso economico del turismo è importante non lo è meno l'impatto sociale che i turisti realizzano, dato che in certi fine di settimana tutto il paese è pieno e c'è grande animazione nelle strade” (Vaudagna, Montecchio, 2010, pp.216-217).

spirituali, che affonda le sue radici nelle antiche tradizioni di un popolo che ha resistito alla acculturazione del colonialismo e post colonialismo, mantenendo intatti i suoi valori sociali ed etici. Come vedremo, la maggior parte degli intervistati non si rispecchiano direttamente nel *Sumak Kamsay*, che spesso confessano di conoscere solo per “sentito dire”, in quanto entrato a far parte della costituzione del 2008, ma a poco a poco, quasi inconsapevolmente, riemerge dalle loro parole, un concetto che si rivela parte integrante della loro esistenza, praticato spontaneamente senza necessità di slogan o di dichiarazioni eclatanti.

Le interviste sono state realizzate in tre differenti momenti: il primo si è svolto nell’ambito di un progetto audiovisivo del Dipartimento di Comunicazione della Università Politecnica Salesiana nel 2015-2016, dove la scrivente ha integrato un gruppo di ricercatori della summenzionata Università. Il secondo momento riguarda le interviste realizzate nel 2019 e nel 2020 insieme al Prof. Giuseppe Scandurra dell’Università degli Studi di Ferrara, Tutor della presente tesi di ricerca.

La terza ed ultima tappa di interviste è avvenuta nel maggio 2022, di cui alleghiamo il *link* delle riprese effettuate dal Prof. Paolo Barberi dell’Università degli Studi di Ferrara e dal Prof. Riccardo Russo dell’Università degli Studi di Roma La Sapienza. Le suddette interviste sono state condotte dalla scrivente di forma semistrutturata.

Attraverso le parole delle persone intervistate abbiamo voluto raccogliere materiale utile per scrivere la storia di Salinas in questi ultimi cinquant’anni. Si è, inoltre, tentato di ottenere un equilibrio tra discussioni di supporto al tema centrale della tesi e domande più ampie che hanno permesso di esplorare nuovi temi. Sono state privilegiate domande aperte, facendo sì che l’intervista fosse fondamentalmente una conversazione che mettesse a suo agio l’interlocutore e, allo stesso tempo, permettesse di raccogliere informazioni utili per questo lavoro e per la costruzione della sceneggiatura di un futuro lungometraggio, un progetto ambizioso che è stato una delle motivazioni di questa ricerca dottorale. Un documentario che ha come obiettivo principale diffondere l’esperienza di Salinas de Bolivar, il suo modello di economia comunitaria al fine di favorire una riflessione su nuove alternative di sviluppo ed una eventuale cooperazione sud-sud.

In questo capitolo sono riportate solo alcune delle interviste realizzate che, nella loro totalità, fanno parte di un ampio archivio audio-visuale registrato in gran parte dalla scrivente.

Ma diamo la parola a *los salineros*.

3.1. Intervista a Samuel Ramirez (Salinas, 12/2015).



Samuel Ramirez seduto davanti alla sua casa con la fotografia della madre. Foto, Bosetti, 2015

Tra le prime famiglie che hanno accolto il padre Antonio Polo ed i volontari del Mato Grosso vi era la famiglia Ramirez. Samuel Ramirez, stimolato dalle nostre domande, ricorda la Salinas della sua infanzia, un agglomerato di *chozas*, quando la maggioranza degli abitanti lavoravano nella miniera di sale per mantenere le loro famiglie.

La miniera all'epoca era dei Cordovez e durante l'estate la gente lavorava lì e pagavano con un *amarrado*, ossia il sale era modellato sotto forma di 2 sfere, le stesse che vengono avvolte nella paglia formando il cosiddetto *amarrado de sal*. Per ciascun giorno che lavoravano nella miniera dovevano pagare con un pugno di sale ovvero con un *amarrado di sal* i Cordovez e ogni 15 giorni ritiravano i 15 *amarrados* che avevano prodotto. Più che vivere si trattava di sopravvivere. Gli anziani raccontano che si recavano a cavallo ad Ambato dove potevano vendere il sale. Alcuni andavano a Riobamba, altri a Simiatug. (...) I Cordovez non erano del nostro Paese, credo fossero colombiani. La mia famiglia ha lavorato unicamente nella miniera di sale. Per mantenersi producevano il sale e con questo prodotto hanno pagato l'affitto ai Cordovez. Se avessero avuto una mucca o un cavallo per l'uso del pascolo avrebbero dovuto pagare ai Cordovez due o tre giorni di lavoro. La situazione è

cambiata con l'arrivo del padre Antonio. Prima si lavorava esclusivamente il sale e le attività agricole erano pochissime. Il cambio è avvenuto con l'arrivo del padre Antonio (Ramirez, Salinas, 2015).



Amarrado de sal. Foto, Bosetti, 2015

Ma gli inizi non sono stati facili, in quanto alcune persone si sono opposte al padre, come ci riferisce con una punta di tristezza il Signor Ramirez:

Alcune persone non accettarono il padre, dicevano “sono venuti a rubare le terre, sono comunisti”, ed io del comunismo quasi non sapevo niente (...) A quell'epoca non avevamo strade e c'era un signore che si occupava del trasporto e della consegna del formaggio che a volte si rovinava. Riuscimmo lo stesso a creare la cooperativa composta da 15 persone, inclusi alcuni compagni del padre (...) Venne il gruppo del Mato Grosso che affittarono una piccola casa e abbiamo incominciato a lavorare con loro. Ciò che più mi piaceva era la costruzione delle strade a cui partecipava tutta la popolazione attraverso la *minga*. Padre Antonio ed il tenente politico convocavano alla *minga* e a poco a poco la gente si abituò. Il padre aveva inoltre conseguito una macchina per blocchi di cemento con i quali abbiamo incominciato a costruire le prime case. Così è iniziato il cambiamento (Ramirez, Salinas, 2015).

La sposa del signor Ramirez, che assiste all'intervista, ricorda che, a causa delle accuse di comunismo rivolte al padre Antonio, molte persone si rifiutarono di ospitarlo. I genitori della signora invece non dettero importanza a queste voci e gli affittarono una *choza*. Ben presto si

aggiunse al gruppo Bepi Tonello che dette un importante contributo a Salinas. Ma la sposa del signor Ramirez ricorda con allegria l'invito di padre Antonio ai *salineros*, “a la *minga*, a la *minga*”, un grido di battaglia contro la povertà, lo sfruttamento, la mancanza di igiene, l'assenza di scuole, di ambulatori.

I Ramirez serbano il ricordo della costruzione delle strade, con il trasporto a spalla delle pietre. Tutto si realizzava attraverso la *minga* con la distribuzione del cibo ai partecipanti. Quando arrivò padre Antonio per raggiungere Guaranda a cavallo si impiegava dalle due alle due ore e mezzo di viaggio. La strada era sterrata, quindi impraticabile durante i sei mesi delle piogge.

Erano gli anni che per andare a Guaranda in inverno si doveva camminare 6 ore e quando uno stivale rimaneva affondato nel fango, qualcuno doveva aiutarti per toglierlo e non affondare anche con l'altro (Polo, 2006, p.41)

Riguardo ai primi passi della produzione del formaggio, Samuel Ramirez rammenta che a Salinas esisteva un piccolo caseificio, ma i problemi di trasporto e commercializzazione del prodotto, che spesso giungeva ai mercati avariato, furono la causa della sua rapida chiusura. Padre Antonio e Bepi Tonello convinsero José Dubach, l'esperto della cooperazione svizzera, a visitare Salinas per analizzare la possibilità di creare un caseificio.

Quando José Dubach arrivò a Salinas un compagno, Edgar Vasconez, aveva un bellissimo cavallo che era solito cavalcare, El Solitario. Il tecnico svizzero si fece prestare il cavallo, un esemplare molto veloce, e visitò le comunità circostanti. Al suo rientro disse che il cavallo era buono e che anche Salinas era un luogo buono per lui. Lui che aveva conosciuto varie provincie, dichiara di volersi fermare qui, con la gente del campo, gente povera, “ma io non sono qui per lavorare con i proprietari terrieri” Parlò con padre Antonio e decise di fermarsi a Salinas (Ramirez, Salinas, 2015).

Il signor Ramirez attraverso i suoi ricordi ci descrive le feste tradizionali della parrocchia che hanno sempre avuto la capacità di rafforzare l'unione tra i membri di una stessa comunità e tra le comunità della parrocchia.

Le feste erano feste tradizionali. All'epoca non c'era un parroco a Salinas, il parroco veniva da Simiatug ed in occasione della festa veniva anche la banda, mentre *los priostes* erano di Salinas e la festa durava tre, quattro giorni. Il padre a volte doveva celebrare due messe al giorno e restava a

digiuno, senza prendere neanche un caffè. La festa era bella, con giochi, con i tori (...) Il 6 gennaio si celebra la festa de *Los Reyes*, i re vengono a cavallo con 4 vassalli, c'è un angelo che va davanti guidando ciascun re: è l'angelo del Signore che guida il re. Così percorrono tutto il paese, giungono alla piazza dove a turno gli ambasciatori dei re affrontano Erode. Dunque, Erode si colloca contro l'ambasciatore, contro il Bambin Gesù e l'ambasciatore a favore del Bambino Gesù. Così si svolge la festa che inizia il 5 gennaio. Prima c'erano solo tre re, erano di Salinas, ora invece vengono da tutte le comunità che si riuniscono qua. Vi sono quindi 20-15 re, ed i vassalli sempre vanno con una bevanda alcolica che offrono agli amici, ballando, scherzando (...)

La nomina per l'anno successivo dei *prioste* e dei re avviene alla fine della festa de *los Reyes* ogni 6 gennaio. Vengono scelti e ciascuno decide se accettare o meno. Ci vuole buona volontà per essere re. Quando accettano si collocano in testa la corona ed il mantello del re, montano sul cavallo e girano per le strade del paese con i quattro vassalli. Così sono scelti i re per l'anno successivo (Ramirez, Salinas, 2015).

Sulle nuove imprese produttive di Salinas, l'intervistato enfatizza che dal formaggio si è passati alla produzione di cioccolato, torroni, salumifici, nonché alle attività relative al turismo. Ricorda di essere stato uno dei primi a lavorare nel caseificio, ed ora che è pensionato si dedica a un suo terreno dove coltiva le patate ed alleva alcune mucche di sua proprietà. “Adesso sono i giovani a portare avanti queste attività, tocca a loro”.

La moglie del signor Ramirez interviene, informando che suo padre era un discendente dei Cordovez, creando un momento di imbarazzo in suo marito che ci tiene a ribadire:

Salinas è migliorata con l'arrivo del padre Antonio. Se non fosse arrivato lui con il gruppo del Mato Grosso, non so cosa sarebbe successo al paese e a noi, se ci sarebbero stati dei miglioramenti, ma non credo che sarebbe avvenuto questo cambiamento. Hanno creato piccole scuole, (...) hanno fatto venire dei volontari, professori per insegnare agli abitanti. Padre Antonio, Padre Matteo e tutti quelli che li hanno accompagnati hanno indubbiamente dato un importante contributo a Salinas (...) mentre le autorità di Guaranda hanno fatto pochissimo (Ramirez, Salinas, 2015).

Si chiede all' intervistato quali siano stati i cambiamenti principali di Salinas e il signor Ramirez mette in rilievo il ruolo svolto dalla cooperativa, un modello che padre Antonio ha portato dalla sua terra

Grazie alla cooperativa sono stati concessi prestiti a tutti i soci della medesima affinché costruissero piccole case di blocchi di cemento fabbricati quest'ultimi dagli stessi volontari italiani che avevano portato una macchina per fare mattoni di cemento e dei maestri per insegnarci il mestiere della costruzione, perché non eravamo muratori, non sapevamo niente (...) Venivano realizzate riunioni in una casa comunale, e conversavamo su ciò che si doveva fare. Oggi esiste una radio che facilita la comunicazione e le convocazioni ad eventuali riunioni, anche se attualmente sono meno frequenti di prima (Ramirez, Salinas, 2015).

Attraverso le reminiscenze di Samuel Ramirez possiamo ripercorrere il cammino di padre Antonio, dei volontari del Mato Grosso e dei *salineros* per giungere alla Salinas di oggi, non certo perfetta, ma che ha saputo in questi cinquant'anni costruire una sua identità, conseguendo importanti risultati nel campo della salute, educazione e del lavoro. Nelle parole del nostro interlocutore traspare una profonda e sincera riconoscenza nei confronti di Padre Antonio che ha reso possibile un cambio radicale nelle comunità della parrocchia, una riconoscenza che si estende a Bepi Tonello, a José Dubach, a padre Mateo, ai volontari del Mato Grosso e a tutti coloro che contribuirono con le loro idee, la loro professionalità a costruire questo modello di economia comunitaria.

3.2. Intervista alla famiglia Cordovez (El Sinche,12/2015).

Il cognome Cordovez ci riporta immediatamente alle parole di Mons. Rada rivolte al giovane missionario salesiano appena giunto a Simiatug con un gruppo di volontari del Mato Grosso: “se non vi liberate della *Hacienda*, gli unici veri beneficiari del vostro lavoro saranno... i Cordovéz” . Queste parole erano ben lontane dal rappresentare un suggerimento alla rivolta, dato che il vescovo di Guaranda, pur riconoscendo agli indigeni che “Nessuno avrebbe più diritto di voi a recuperare gratuitamente le terre che vi appartenevano”, ammoniva che “quello che si ottiene con la violenza, con la violenza si cerca poi di accaparrare da parte dei più forti, creando divisioni e impedendo qualsiasi forma di utilizzo” (Polo. 2021, p.94).

Ma chi erano i Cordovez proprietari della *haciendas* Talahua nella *parroquia* di Simiatug, El Sinche nella *parroquia* di Guanujo e di Pumin, Apahua e la Moya che occupavano una buona parte del territorio della *parroquia* di Salinas de Bolivar?

Nel 1861 fu registrato un atto di vendita tra il generale Juan José Flores e sua moglie, la signora Mercedes Jijón, a favore del signor Domingo Cordovez, originario della Colombia, per le terre denominate Talahua, Mondogueta e Sinde, situate nella giurisdizione del cantone di Guaranda; nello stesso anno si registrava l'affitto allo stesso sig. Cordovez dei possedimenti denominati Sinchig e La Chima nello stesso cantone. La proprietà della famiglia Cordovez fu successivamente ampliata mediante l'esecuzione di ipoteche non annullate, nonché l'iscrizione di falsi confini che diedero luogo a continue cause legali da parte delle comunità indigene e della Chiesa, che possedeva anche vaste aree nella zona.

I primi decenni del XX secolo videro il definitivo consolidamento dei possedimenti della famiglia Cordovez, che comprendevano il 58,3% dell'ex parrocchia di Simiatug, inclusa l'attuale parrocchia di Facundo Vela (circa 300 km², dei 514 km² di entrambe), aggiungendo a questa, la proprietà di Apahua e Sinche (circa 8.000 ettari) distribuita tra le attuali parrocchie di Salinas e Guanujo.

Nonostante la Riforma Agraria avesse modificato dal 1950 la mappa del latifondo in Ecuador, l'*hacienda* dei Cordovez rimase intatta. Fu solo nel 1976, con la morte del Sig. Alfredo Cordovez, che iniziò il processo di smantellamento per motivi di successione e contenziosi familiari. Si genera così il passaggio di proprietà a mani private, ma soprattutto, grazie al saggio consiglio di Mons. Rada, alle comunità della *parroquia* de Salinas de Bolivar, che senza ricorrere al metodo abbastanza diffuso all'epoca di una occupazione abusiva delle terre e ad atti di violenza, acquistarono buona parte dei terreni di proprietà dei Cordovez con l'aiuto di prestiti concessi dalla già menzionata Cooperativa di risparmio e credito ed in seguito dal FEPP.

I *salineros* furono certamente favoriti, come già precedentemente indicato, anche dalla minaccia costituita dalla riforma agraria e dalle lotte intraprese in altre regioni dal movimento indigena per l'attuazione della medesima. Ma malgrado gli anni di sfruttamento del lavoro degli abitanti della regione da parte della famiglia Cordovez e di numerosi episodi di violenza perpetrati da parte dei loro *capataces*, al momento del tanto agognato passaggio di proprietà non mancarono parole di nostalgia verso gli antichi padroni, come ci rammenta nella sua intervista padre Antonio: "Poverini, come faranno ora senza terra? Non erano cattivi, ci regalavano le caramelle per Natale e a volte ci portavano a Riobamba dal medico, e parlavano loro, perché noi non sapevamo parlare!".

Non è stato facile intervistare i discendenti di Alfredo Cordovez, che si sono mostrati da subito diffidenti nei nostri confronti, sicuri di diventare, come d'abitudine, il facile bersaglio di dure critiche da parte dei ricercatori. Ottenuta la loro fiducia, dopo reiterate assicurazioni sulla imparzialità della presente ricerca, si sono aperti, mostrandoci tra l'altro il citato documento di acquisto della proprietà e concedendoci un'intervista di cui riportiamo i punti considerati più salienti.

Jimena Cordovez Alto de Chiriboga, attualmente residente con il marito nella hacienda del Sinche, ricorda che durante l'infanzia il padre la portava a visitare le miniere di sale, a mostrarle come vivevano i *campesinos* che in buona parte lavoravano le terre di proprietà della famiglia.

Sostiene che ancora oggi con gli abitanti di Salinas intercorrono ottimi rapporti, principalmente di carattere economico, attraverso la vendita e l'acquisto del latte ed altri prodotti come ad esempio il formaggio *Gruyere*, fabbricato dal Salinerito e molto apprezzato dalla famiglia. Ricorda che il territorio della *parroquia* de Salinas facente parte della proprietà della hacienda dei Cordovez andava dalla odierna hacienda del Sinche fino a Ventana.s (provincia de Los Rios),

Si trattava di una hacienda di vaste dimensioni che fu successivamente divisa in differenti *haciendas* di cui rimane attualmente ai discendenti dei Cordovez la *hacienda* de El Sinche di cui Jimena Cordovez ne parla con molto affetto, manifestando la volontà di volerla rendere produttiva e sostenibile. La *hacienda* appartiene in realtà alle tre sorelle Cordovez, ma solo Jimena, che afferma con orgoglio di essere nata in questa terra e pertanto "*lleva la sangre campesina*", si occupa attivamente di questa ultima proprietà situata nella *parroquia* di Guanujo. I suoi ricordi del passato sono legati, usando le sue parole, ai lavori del campo "molti *campesinos*, indigeni, che mio padre supervisionava nella raccolta delle patate, alla quale ci faceva partecipare, affinché ci affezionassimo e conoscessimo ciò che produce la terra, i frutti di cui viviamo e ci nutriamo".

Una hacienda produttiva, dedicata non solo all'allevamento del bestiame, ma anche all'agricoltura. Jimena ricorda infatti che

tradizionalmente si coltivavano le patate per poi seminare il pascolo per il bestiame. Oggi è cambiato perché le condizioni sono più difficili: solamente ci si dedica al pascolo e alleviamo il bestiame per il latte e produrre il nostro formaggio. (Cordovez, El Sinche, 2015).

Il passaggio dall'agricoltura ad una attività esclusivamente legata alla produzione di latticini è relativamente recente, tanto che l'ultima raccolta di patate risale a circa dieci anni fa.

I ricordi di bambina di Salinas sono a detta di Jimena Cordovez come

magici, misteriosi, un villaggio tanto nascosto ma allo stesso tempo attrattivo per i suoi abitanti e per chi viene da fuori. Quello che mi ricordo sono *las chozas*, le casette, erano *chozas* di paglia e c'era molta povertà fino a quando non sono giunti il padre Antonio Polo e il Signor Dubach che motivarono gli abitanti a creare delle cooperative, a produrre il formaggio. Si instaurarono rapporti con i lavoratori del Sinche che hanno collaborato affinché il formaggio non solo fosse di buona qualità, ma soprattutto si adattasse alle caratteristiche della zona. Mio nonno era andato in Svizzera dove aveva appreso a fare il formaggio e trasferì la tecnica qui, dove si iniziò a produrre formaggio non a livello industriale, ma artigianale per commercializzarlo. Pertanto, fu richiesto che i lavoratori della *hacienda* collaborassero con Salinas al fine di garantire una buona qualità, perché loro già conoscevano la tecnica adatta all'altitudine, al tipo di pascolo presente in questa regione per ottenere risultati soddisfacenti (Cordovez, El Sinche, 2015).

Jimena Cordovez pertanto ribadisce l'esistenza, fin dagli inizi del "caso Salinas", di una cooperazione tra la *Hacienda* del Sinche e quello che sarebbe divenuto il *Salinerito*.

La *casa rosada*, che appare durante l'intervista alle spalle della Signora Cordovez, ha approssimativamente 160 anni ed è stata la prima casa di questa *hacienda*. All'interno sono tanti i cimeli che appartengono alla storia della famiglia Cordovez e dell'epoca della *hacienda*.



Hacienda El Sinche, Fotografia, Bosetti, 2015

Jimena Cordovez afferma che “fosse appartenuta al presidente Flores⁶⁷, che a sua volta l’aveva venduta a dei cugini per poi essere acquistata dal nonno della Signora Cordovez.

Ritornando al passato più prossimo, la signora Cordovez ricorda come appena trent’anni fa il *Kichwa* fosse la lingua più utilizzata nella regione e suo padre lo parlava fluidamente e a tale riguardo ci racconta un aneddoto. “Mio padre aveva partecipato ad un raccolto di patate con i *campesinos*, ascoltando i loro racconti in *kichwa* senza parlare. Solo al finale rivolse loro dei commenti in tale idioma sorprendendoli.” Comunque, ancora oggi nella *hacienda* ci sono persone tra i lavoratori che parlano *il kichwa*.

Nata in Angamarga, nella provincia del Cotopaxi dove il padre possedeva alcune *haciendas*, Jimena Cordovez studiò a Latacunga, per poi trasferirsi a Quito, ma sempre mantenendo un rapporto con Salinas che visitava durante le vacanze e da quasi nove anni ha deciso con il marito di trasferirsi nella *hacienda* del Sinche per dedicarsi alla produzione del formaggio. I suoi obiettivi sono mantenere questa *hacienda*, dando lavoro ai *campesinos* della zona, continuare con la produzione del formaggio, riprendere la coltivazione della patata, implementare con i figli un agroturismo e rendere la *hacienda* “auto sostenibile”.

Alla domanda “come vede Salinas oggi”, risponde che:

la trovo trasformata (...) esiste uno spirito di unità, di collaborazione tra gli abitanti che è un esempio per la zona, una zona turistica dove i contadini si sono uniti generando lavoro per molte persone, nel campo alberghiero, della ristorazione, guide turistiche per le visite alle miniere di sale. Abbastanza interessante per la popolazione ed un modello che può essere replicato in altre comunità, nonostante esistano ancora delle difficoltà, e forse sarebbe auspicabile l’aiuto di alcuni organismi per permettere di continuare a crescere di forma più ordinata (Cordovez, El Sinche, 2015).

La speranza è mantenere un rapporto commerciale con Salinas attraverso l’acquisto e la vendita del latte, un vincolo che in qualche modo è considerato naturale, quasi affettivo. Sul padre Polo non mancano parole di elogio e viene definito “il padre di Salinas “colui che ha motivato i suoi abitanti a “lavorare uniti e non individualmente” e “ha ricordato loro che erano parte della *hacienda* e che devono mantenere un rapporto con la medesima in quanto prima eravamo un’unica *hacienda*”

⁶⁷ Juan José Flores è stato il primo presidente della Repubblica dell’Ecuador con ben tre mandati (dal 1830 al 1834, dal 1839 al 1843 e dal 1843 al 1845). Nato in Venezuela, si sposò con una giovane aristocratica e latifondista otavaleña, Mercedes Jijón de Vivanco, di cui Simón Bolívar mostrava la sua ammirazione con queste parole «no sé si es más discreta que bella, o más bella que discreta». Sotto la sua presidenza venne promulgata nel 1830 a Riobamba la prima Costituzione dell’Ecuador e proclamata Quito capitale del paese.

Considera pertanto una “buona attitudine da parte del padre mantenere questa unità, questa comunione” tra i *salineros* e l'*hacienda*. Parole che lasciano un po' perplessi, ma che rispecchiano la posizione del padre di superare i conflitti del passato, senza per questo perdere la memoria. Del resto, il progetto del museo *Yuyay* rappresenta una chiara conferma di questa volontà di andare avanti senza dimenticare.

Altro interessante aspetto è l'orgoglio manifestato dalla famiglia Cordovez di essere entrata in possesso di una proprietà appartenuta a un importante personaggio della storia ecuadoriana, Juan José Flores e di qualche forma averne mantenuto la tradizione. Sostiene che la hacienda è stato un punto di riferimento per il settore produttivo della regione, che la sua famiglia era molto famosa e rispettata “ mio padre è stato come un capo politico, risolveva i problemi degli abitanti, aiutava socialmente, era una persona molto generosa, dava lavoro ed era molto giusto”.

Il figlio Javier Nestor Chiriboga Cordovez attraverso il suo racconto ci trasporta ai tempi della sua infanzia, giornate trascorse nella *hacienda*, giocando con i figli dei domestici e dei *campesinos*, apprendendo i ritmi dettati dalla vita rurale, dai raccolti, dalla mungitura, dalla lavorazione del formaggio. Dalle sue parole trapela un forte sentimento di appartenenza ad una famiglia, o meglio ad un ceto che nel passato ha avuto un ruolo decisivo nella storia del paese. E tutto parte da questa *casa rosada*, dove si sono intrecciati i destini di generazioni della famiglia Cordovez, dove le pareti hanno protetto i segreti, l'intimità di questa famiglia, che dalla Colombia è giunta ai piedi del Chimborazo diventando in poco tempo proprietaria di un vasto territorio, una proprietà che dagli atti notarili del tempo includeva capi di bestiame e indigeni. Rammenta come uno dei componenti della famiglia Cordovez venne inviato in Svizzera per apprendere l'arte casearia e al suo rientro introdusse una nuova tecnologia e così

dall'anno 1894 si produce il formaggio Cordovez Sinche che ancora oggi siamo orgogliosi che si mantenga sul mercato come un prodotto artigianale apprezzato dai clienti, perché al di là della qualità, stanno consumando un prodotto che ha oltre 100 anni di tradizione” (Chiriboga, El Sinche 12/2015).

Javier ha studiato ingegneria agro industriale per poter seguire la produzione del formaggio, facendo tesoro delle tradizioni ed introducendo i cambiamenti che con il passare degli anni si sono resi necessari. Ma i suoi ricordi indugiano sul latte appena munto e consegnato dai *campesinos*, versato in un ampio recipiente, come una specie di vasca, per poi essere scaldato fino a raggiungere una temperatura ottimale. Una preparazione che rispettava le tecniche tradizionali, ma che era anche un momento di socializzazione che il giovane Cordovez ricorda con una punta di nostalgia.

La commercializzazione era realizzata di forma familiare: impacchettato il formaggio era la stessa famiglia Cordovez, con l'aiuto dei loro figli a trasportarlo in città per venderlo.

Quando con mio fratello vivevo al quarto piano di un edificio a Quito e arrivava mio padre da Guaranda con la camionetta piena di formaggio, scendevamo le scale e trasportavamo nel nostro appartamento le cassette di legno, ciascuna con almeno 15 forme di formaggio del Sinche che dovevamo impacchettare. Il giorno seguente accompagnavamo i nostri genitori per distribuire le forme nei supermercati di piccola o media dimensione. È così che abbiamo ereditato e dato continuità al lavoro del mio nonno. Uno stile di vita di cui abbiamo preso coscienza fin da piccoli, comprendendo da subito il nostro futuro ruolo (Chiriboga, El Sinche 12/2015).

Con il passare del tempo sono state gradualmente apportate delle variazioni, senza alterare la qualità artigianale del prodotto.

Sono cambiate molte cose anche a causa della normativa imposta dal Ministero della Salute (...) come, ad esempio, a differenza dell'Europa dove si continuano ad utilizzare tavole di legno, l'obbligo di collocare piani in acciaio inossidabile, o usare buste con colori ed etichette standard. (Chiriboga, El Sinche 12/2015).

Ma ci tiene a sottolineare che “abbiamo mantenuto un prodotto artigianale con una lavorazione di 3000 litri di latte” Una produzione artigianale che naturalmente obbliga a confrontarsi con il modello di economia comunitaria che in questi anni si è sviluppata attorno alla hacienda del Sinche. Cosa ne pensa Javier Cordovez? Quali sono gli attuali rapporti tra la hacienda e le comunità della *parroquia* de Salinas de Bolivar?

Dare lavoro agli abitanti della zona. La produzione del formaggio del Sinche impiega 15 persone, quando una fabbrica di 100.000 litri grazie all'automatizzazione arriva ad avere solo 20 impiegati. Noi pretendiamo che i nostri operai siano della zona, compriamo il latte dalle comunità limitrofe, dalla stessa Salinas con cui abbiamo un accordo non scritto di collaborazione commerciale. Quando loro hanno bisogno di latte, lo forniamo e viceversa (Chiriboga, El Sinche 12/2015).

Tali rapporti commerciali si realizzano per Javier Cordovez nell'ambito di “un lavoro comunitario”.

Quando eravamo bambini andavamo spesso a Salinas de Bolivar, che era stata importante, era parte della hacienda (...) qualcosa però stava cambiando. Quando andavamo a scuola si creò il caseificio, poi la fabbrica di insaccati. Portavamo i nostri amici a visitare le miniere di sale, mostrare come gli

abitanti avevano progredito (...) i primi ricordi di Salinas (...)i nostri genitori ci volevano far conoscere Salinas perché apprendessimo qualcosa (Chiriboga, El Sinche 12/2015).

Quel qualcosa forse è il modello di economia comunitaria che ha reso possibile i progressi nel campo della salute, dell'educazione e del lavoro dei *salineros*. L'intervista alla famiglia Cordovez è stata realizzata alla vigilia della festa de *los Reyes* a cui questa famiglia non ha mai preso parte, nonostante si tratti di una festa molto seguita dai suoi dipendenti.

Sul futuro della hacienda ancora ribadisce che lo stesso “cognome Cordovez è uno stile di vita legata alla campagna che si porta nel sangue”:

Per noi mantenere la proprietà di questa terra significa assumere una responsabilità con tutta la nostra tradizione, porre tutto il nostro impegno per far sì che queste terre producano il necessario per la nostra famiglia, per la zona, per la comunità, che non sia una isola, ma un sostegno per la regione attuando in collaborazione con le altre comunità (Chiriboga, El Sinche 12/2015).

3.3. Intervista al presidente del *Cabildo* Luis Alonso Chisag (Pambabuela, 01/2020).

Originario della comunità di Pambabuela, Luis Alonso è stato eletto presidente del *Cabildo* nell'anno 2020. Il *Cabildo* anticamente era l'organismo incaricato del governo e dell'amministrazione delle città e aveva giurisdizione su tutto il territorio. Attualmente il *Cabildo* è l'organo ufficiale e rappresentativo della *comuna*⁶⁸, ed è composto da cinque membri, che svolgono le funzioni di presidente, vicepresidente, tesoriere, fiduciario e segretario, che si riuniscono obbligatoriamente la prima domenica di ogni mese, con la possibilità, se fosse necessario, di indire altre riunioni. Come enuncia l'articolo 14 della *Codificación de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas*:

⁶⁸ Le *comunas*, d'accordo alla *Codificación de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas* 2004-04 sono “Todo centro poblado que no tenga la categoría de parroquia, que existiera en la actualidad o que se estableciere en lo futuro, y que fuere conocido con el nombre de caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad, o cualquiera otra designación, llevará el nombre de comuna, a más del nombre propio con el que haya existido o con el que se fundare. “. Ed inoltre la “ comuna estará sujeta a la jurisdicción de la parroquia urbana o rural dentro de cuya circunscripción territorial se encuentre”.

Debiendo el cabildo representar judicial y extrajudicialmente en todos los actos y contratos a la comuna, y teniendo, en particular, el manejo y administración de los bienes en común, no podrá ser miembro del cabildo sino la persona de reconocidas honradez y solvencia moral. El Ministro de Agricultura y Ganadería puede remover al miembro del cabildo que no llene estos requisitos, y, en tal caso, designará al reemplazante.

Luis Alonso si presenta come il nuovo presidente eletto dalla Asamblea generale della comuna di Matiavi Salinas, presieduta dal *Teniente político*, e nomina gli altri membri eletti: Gonzalo Ramos di Pambabuela, vicepresidente, Flavio Chunir, avvocato in rappresentanza della parrocchia di Salinas, con la funzione di *sindaco*, l'ingegnere Raira Guilar responsabile per la contabilità in rappresentanza delle comunità del subtropico e Berta Pico di Salinas con la funzione di segretaria.

La *comuna* di Matiavi Salinas ha quasi 82 anni, come ci informa Luis Alonso, e conta con un suo regolamento interno a cui i membri eletti si rifanno per risolvere eventuali conflitti o problemi sorti all'interno del territorio di competenza. Il nuovo *Cabildo* era intenzionato a fare la riforma del regolamento interno della comuna, al fine di adattarlo alle necessità attuali delle comunità, non sappiamo se il sopraggiungere del Covid abbia permesso di realizzare tale progetto.

Una delle priorità manifestate dal presidente era quella di realizzare un censimento per conoscere il numero esatto dei *comuneros* appartenenti al momento alla *comuna* de Matavi Salinas.

Oltre a rispettare e far rispettare il regolamento interno della *comuna*, il presidente ci tiene a sottolineare l'osservanza da parte del *Cabildo* dell'articolo 171 della Costituzione relativo alla giustizia indigena:

Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.

El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.

Ci spiega che:

facendo, pertanto, riferimento a questo articolo costituzionale, siamo in grado di risolvere qualsiasi tipo di inconveniente. Attuando sempre in coordinamento con l'assemblea della *comuna*, nel caso di una qualsiasi trasgressione o reato convochiamo una riunione e se la maggioranza dei *comuneros*

riuniti in assemblea ritiene colpevole un indiziato noi ratifichiamo la condanna (Chisag, Pambabuela, 2020).

All'indomani dell'intervista era prevista una riunione dell'assemblea per giudicare un sospettato di un reato commesso all'interno di una comunità. Purtroppo, non siamo stati autorizzati ad assistere a tale "processo" e sono comprensibili le ragioni di tale rifiuto, considerando le riserve espresse da molti ecuadoriani sulla giustizia indigena, già ampiamente indicati nel precedente capitolo.

Il presidente ci tiene a chiarire la sua area di competenza, informando che

noi solo attuiamo all'interno della *comuna*, tentando di risolvere qualsiasi tipo di conflitto che si generi all'interno della medesima. Nel caso fossero coinvolte persone appartenenti ad un'altra parrocchia o provincia, non possiamo realizzare questo tipo di riunione, ma solo partecipare ad un eventuale processo in caso fossimo convocati (Chisag, Pambabuela, 2020).

I principali problemi affrontati dal *Cabildo* riguardano, a detta dell'intervistato, controversie tra vicini sui terreni.

Noi come *Cabildo* dobbiamo occuparci di queste problematiche, come ad esempio la perdita di alcuni animali. I presunti colpevoli sono giudicati d'accordo al regolamento interno della *comuna* al fine di trovare una soluzione adeguata ad assicurare che in futuro non si commetta lo stesso errore. (Chisag, Pambabuela, 2020).

Parole che rimandano alle sentenze e alle pratiche di purificazione dei colpevoli già precedentemente commentate.

Il presidente ci tiene però ad enfatizzare che esistono pochi casi di furto ed i problemi che sorgono nella *comuna* di Matavi Salinas riguardano principalmente "questioni di terreno ovvero una persona che sposta il suo confine a danno del vicino, o problemi di tipo familiare".

Geograficamente la *comuna* di Matavi Salinas si estende dalle Ande al subtropico, includendo la zona della sierra, la zona intermedia caratterizzata da un clima più mite e la zona del subtropico.

Sono in tutto 22 comunità che fanno parte della giurisdizione di questa *comuna* e sulle quali può intervenire il *Cabildo* per sanare eventuali discordie.

Alla domanda sulla visione di padre Antonio, considerata da alcuni troppo pragmatica, in prevalenza di tipo imprenditoriale, il giovane presidente ricorda che il *padrecito* viveva già a Salinas quando lui era bambino e, come tanti suoi coetanei, è affascinato dai racconti sul suo arrivo, sui volontari che hanno sostenuto le sue opere, e dal graduale e radicale cambiamento della *parroquia* con il sorgere di varie imprese.

“Il padre Antonio ha dedicato tutti i suoi sforzi per creare queste micro imprese che esistono in Salinas ed anche nelle altre comunità”. Ma ci tiene a sottolineare che nelle comunità periferiche la implementazione di microimprese è avvenuta di forma ridotta rispetto al capoluogo. Ad esempio, in Pambabuela esiste solo un caseificio.

Però padre Antonio è stata soprattutto una guida ed è stato sempre disponibile ad aiutare, in qualsiasi evento che si organizzava, o conferenza per i giovani, è sempre stato molto presente, a mio parere, anche se per alcuni è parso distante (Chisag, Pambabuela, 2020).

La raccomandazione di Luis Alonso è quella di agevolare l’inserimento dei giovani in nuove attività imprenditoriali:

Tutti sostengono che viviamo in un paese ricco, ma difettiamo di conoscenze e ciò non ci permette di avanzare. Così desideriamo che qualcuno ci aiuti ad offrire nuove opportunità imprenditoriali alle comunità, ai giovani, perché ci sono molti di loro che improvvisamente emigrano in altri luoghi per lavorare e dunque nella comunità resta questo vuoto, restano solo gli anziani (Chisag, Pambabuela, 2020).

E ritorna nuovamente alla disparità esistente per quanto riguarda l’incremento di nuove imprese tra il capoluogo e le comunità periferiche.

In Salinas abbiamo alcune microimprese che forse avete visitato e vi sono molti giovani che vi lavorano, ma nelle comunità quasi non c’è niente e principalmente viviamo di allevamento del bestiame. Abbiamo un caseificio dove possono essere impiegate solo due persone e non serve per più persone e dunque per tale ragione i giovani emigrano in altre province (Chisag, Pambabuela, 2020).

La retribuzione ai membri del *Cabildo*, d'accordo a quanto ci riferisce Luis Alonso, è saltuaria e di norma non supera i 50 dollari mensili, dato che le entrate su cui può contare la *comuna* sono minime e provengono dai tramiti burocratici svolti dal *Cabildo*.

Per la documentazione relativa ad ogni terreno nella quale vengono delimitati i confini, stabilito il nome del proprietario, viene pagato un compenso di 23 dollari. Sono pertanto entrate non sufficienti a garantire una retribuzione ai cinque membri del *Cabildo* (...). Inoltre, spesso dobbiamo elargire donazioni alla comunità, per esempio per le attività sportive, per alcune iniziative proposte dai giovani (...) Collaboriamo con le summenzionate entrate, ed anche manteniamo l'ufficio fornendo la cancelleria e assicurando la manutenzione delle attrezzature dell'ufficio.

Rimaniamo quasi a zero (Chisag, Pambabuela, 2020).

Ogni lunedì si realizza a Salinas una riunione chiamata di riflessione che per il presidente rappresenta un'occasione importante per confrontarsi con i dirigenti delle organizzazioni del capoluogo e valutare nuove possibilità di progetti o iniziative che siano in grado di beneficiare le comunità appartenenti alla *comuna* di Matavi Salinas.

Per quanto riguarda il museo Yuyay, di cui il presidente confessa di avere poche informazioni, evidenzia l'importanza di conoscere il cammino percorso per giungere alla Salinas odierna, modello di economia comunitaria che ha raggiunto significativi risultati e pertanto non esita a collocarsi "a disposizione per collaborare, lavorare e insieme con il padre vedere a quali necessità possiamo sopperire"

E ritornando nuovamente al ruolo centrale avuto dal padre Antonio in questo cammino verso il progresso sostiene:

Si, in molti pensiamo che padre Antonio sia stato un attore fondamentale, che ha portato molto lavoro qui a Salinas e alle sue comunità ed è riconosciuto chissà a livello nazionale ed internazionale. Padre Antonio e dopo di lui: in particolare come presidente attuale, considero che dobbiamo stare più vicini a lui per poter saper come dobbiamo lavorare, perché quando lui non ci sarà chi si incaricherà di tutte queste attività, chi le porterà avanti? Noi come giovani, come autorità di ciascuna comunità, della parrocchia, delle istituzioni, abbiamo ancora molto da imparare da lui per essere in grado di seguire il cammino tracciato (Chisag, Pambabuela, 2020).

E sui rapporti con la *Fundacion Familia salesiana* o la FUNORSAL Luis Alonso non nasconde il suo rammarico:

Potrei dire che avrebbe potuto essere un po' più stretto il rapporto, ma alla fine tutto dipende dai dirigenti che stanno in prima linea...per poter ampliare i rapporti così che siano beneficate anche le comunità, perché non può risultare solo avvantaggiato il capoluogo della *parroquia* (...). Penso che noi come autorità dobbiamo esigere che eventuali aiuti non siano solo per Salinas ma siano estesi alle comunità (Chisag, Pambabuela, 2020).

Sulle tradizioni e l'uso della lingua *kichwa* si mostra abbastanza diretto, sostenendo come la maggioranza dei giovani si stiano gradualmente allontanando dai costumi ancestrali ed un esempio è rappresentato dall'abbigliamento sempre più condizionato dalla globalizzazione. Lo si può constatare dal fatto che la maggior parte dei giovani hanno abbandonato l'uso del *poncho* ed i consueti copricapi. Anche per quanto riguarda la lingua, si utilizza sempre più il *castellano* a detrimento del *kichwa*, però esiste la volontà da parte di alcuni giovani e dei *leaders* comunitari di “riscattare, recuperare la *leadership* indigena, l'educazione indigena, perché stiamo perdendo la nostra cultura, la nostra tradizione, le nostre consuetudini, e dunque vogliamo recuperarle ad ogni costo”:

mi considero indigeno e i miei vestiti sono come questi che sto indossando (ndt. Sta indossando dei jeans ed una felpa). Pertanto come dicevo stiamo perdendo l'uso degli abiti tradizionali e della nostra cultura. Ma forse ci sono giovani, anche se pochi, che mantengono viva questa cultura, soprattutto qui a Salinas. E dunque si è cercato e si cerca di riscattare le tradizioni (...). Il dovere di un appartenente alla comunità è quello di assistere alle riunioni, alla *minga* comunitaria, partecipando attivamente, ma molti dei giovani non danno la dovuta importanza a tale partecipazione. Noi di qualche maniera vogliamo riscattarla (Chisag, Pambabuela, 2020).

E sul *Sumak Kawsay* esiste lo stesso desiderio di riappropriazione?

Nella *comuna* Matavi Salinas parliamo del *Sumak Kawsay*, ma molti non sanno cosa significhi, ed è imprescindibile far capire ai giovani cosa significhi il *Sumak Kawsay*, spiegare alle persone cosa sia il *Sumak Kawsay*, il *buen vivir*, vivere in famiglia, in comunità, vivere insieme, avere rispetto delle tradizioni, mantenere viva questa cultura, i suoi valori, se questo vogliamo riscattare. Non potrà

chiaramente accadere da un giorno all'altro, ma nel trascorrere del tempo possiamo continuare a poco a poco a riappropriarci dei nostri valori (Chisag, Pambabuela, 2020).

E sulla educazione e sul suo ruolo nella difesa della cultura ancestrale Luis Alonso spiega che:

Qui solitamente abbiamo due tipi di scuola: una statale mista e una bilingue. Pertanto nella scuola bilingue si mantiene la cultura, la tradizione indigena, e naturalmente la lingua. Dunque se vogliamo recuperare i nostri valori dobbiamo rivolgerci a chi sta a capo dell'educazione perché ampli questo tema non solo nella scuola bilingue, ma anche in quella statale, ossia introdurre lo studio del *kichwa* perché dobbiamo conoscere la lingua dei nostri antenati, oltre all'inglese (...) (Chisag, Pambabuela, 2020).

A Pambabuela, come ci informa il presidente del *Cabildo*, 5 anni fa esisteva una scuola bilingue con 180 studenti, attualmente chiusa e sostituita dalla già citata scuola del *Millenium*, dove non è previsto l'insegnamento del *kichwa*. E con questa preoccupazione sul recupero delle tradizioni e della cultura del suo popolo ci congediamo da Luis Alonso con la chiara sensazione che il caso Salinas non è un *puzzle* del tutto completato, che mancano ancora alcuni tasselli da collocare per ottenere una armonica e chiara immagine.

3.4. Intervista a Luis Cadena, segretario de la Comunità di La Palma (La Palma, 01/2020).



Il sig. Luis Cadena. Foto, Bosetti, 2020

Questa intervista dovrebbe aiutarci a comprendere la realtà di una delle comunità collegate alla *comuna* di *Matavi Salinas*, le problematiche che deve affrontare e se il cambio vissuto da Salinas è giunto anche in questa regione distante dal capoluogo, non solo per questioni di chilometri da percorrere su una strada sterrata, con paesaggi mozzafiato, ma per un ecosistema differente. Il signor Luis Cadena è attualmente il segretario della comunità di La Palma, che conta con un'amministrazione composta da un presidente, un tesoriere, un segretario e sei consiglieri, nel totale 9 persone. Il presidente indice e coordina le riunioni, gli eventi sociali ed eventuali progetti, mentre il compito del segretario è quello di elaborare i verbali, le delibere dell'assemblea, svolgere pratiche amministrative. L'assemblea si riunisce ogni fine del mese per esaminare le priorità della comunità e trovare delle soluzioni.

E in caso che sorgano dei conflitti all'interno della comunità?

Noi attuiamo nella giurisdizione della nostra comunità, tutto ciò che è *comuna*. Esistono accordi, ovvero attraverso l'assemblea si stipulano accordi tra le persone e nel caso non fossero rispettati, verrebbe applicata una sanzione, i colpevoli sarebbero castigati non con la frusta. Al massimo li trattiamo (ndt. mostra una stanza adiacente) perché possano riflettere un attimo, perché comprendano le ragioni del loro comportamento scorretto. Qui non abbiamo molti casi da presentare come esempi. Per un eventuale conflitto sociale si invita ad un chiarimento convocando le parti interessate affinché si confrontino e noi, come autorità, prendiamo le misure che riteniamo giuste. Ci poniamo come mediatori e possiamo così aiutare a risolvere i conflitti, cercare una soluzione. Una volta risolto il problema viene redatto un verbale e le persone devono firmare gli accordi presi qui dentro. A ciò si deve adempiere, altrimenti viene applicata una multa che deve essere pagata e se ciò non venisse ottemperato, il caso diventa di competenza del tenente politico ed in seguito di Guaranda. Naturalmente se si tratta di un caso grave. Nei casi risolvibili, appianiamo la controversia qui, nella stessa comunità. Sottoponiamo il caso all'assemblea che si impegna a trovare la soluzione e normalmente la troviamo. L'autorità centrale interviene solo nei casi più gravi e, ad esempio, reati relativi ad incidenti di transito, omicidio, stupro passano direttamente alle autorità competenti. La competenza è del tenente politico della *parroquia*. Il nostro mandato è per lo più di carattere sociale, coordinare tutto ciò che avviene dentro la nostra comunità. Ed i conflitti che non siano abbastanza gravi (...)

Noi sempre operiamo in collaborazione con il *cabildo*. (...). Per applicare la legge indigena devono esserci il presidente della Comunità, il quale deve avere una nomina, il presidente del *Cabildo*, rappresentando la norma giuridica, il tenente politico ed il presidente della giunta parrocchiale. Queste quattro autorità sono in grado di comporre una controversia all'interno della comunità,

tutelati dalla Costituzione. Nessuno può opporsi perchè lo prevede la costituzione del 2008. Noi possiamo risolvere una contesa attraverso la legge indigena (Cadena, La Palma, 2020).

La difesa della legge indigena da parte del segretario di La Palma ci induce a rivolgere alcune domande su eventuali torture o punizioni corporali inflitte ai presunti colpevoli, pratiche non certo contemplate dalla Costituzione ecuadoriana e dalla Dichiarazione Universale dei diritti umani. Ma la risposta di Luis Cadena vuole forse dissipare ogni nostro sospetto:

Noi, per esempio, siamo qui abituati ad amministrare la giustizia, qui facciamo i processi ed al termine dei quali emettiamo un verdetto finale. Possono trascorrere un giorno, due giorni ma sempre lasciamo risolto un caso, sempre salvaguardati dalla costituzione. Ciò è riconosciuto dalla legge ordinaria ed è pertanto rispettato. La polizia ha eseguito dei controlli, abbiamo consegnato le nostre relazioni, abbiamo avuto persone detenute (ndt. indica la stanza). Si è realizzata una verifica d'accordo alla legge ordinaria. Non è esistito alcun maltratto (Cadena, La Palma, 2020).

E alla domanda su quanto tempo i presunti colpevoli restassero nella minuscola stanza più volte mostrataci, il segretario risponde:

Fino a quando non si chiarisca, non si comprenda la causa del problema: dove e come sia sorto. Per esempio, c'è un furto, hanno sottratto una decina di capi di bestiame, esiste un sospetto: portiamo qui la persona accusata e la tratteniamo in stato di fermo (...). Si procede ad una investigazione "psicologica", niente percosse, ma psicologica ovvero domande sopra domande, attraverso le quali la persona interrogata crolla e se risultasse colpevole convochiamo i testimoni, formalizziamo, arriviamo ad un accordo e risolviamo. Così operiamo noi.

Nel caso comprovassimo che è estraneo ai fatti, stendiamo un verbale e la persona se ne va. Se non sono colpevoli non ci sono ripercussioni. Qui ci sono persone capaci di portar avanti un colloquio psicologico con un sospettato e di investigare. Si fanno dichiarazioni, domande su domande, esistono testimoni si possono ricostruire i fatti. Ad esempio, nel caso si comprovasse che i capi di bestiame siano stati caricati su un camion, si procede ad interrogare l'autista che potrebbe affermare che stava eseguendo il trasporto su incarico di una persona. Si convoca la persona che ha acquistato i capi di bestiame. Deve dimostrare con un certificato la provenienza di ciò che ha comprato. Si firma un verbale tra la parte involucrata, con il presidente della comunità, il presidente del *cabildo* che è una persona giuridica che può assumere tali attribuzioni più il tenente politico della parrocchia di Salinas. Queste autorità firmano il verbale di accordo. Non ci sono pertanto gli estremi per eventuali denunce e così termina il problema (Cadena, La Palma, 2020).

Passando alla parte produttiva e alla nostra visita al caseificio di La Palma il signor Cadena ci illustra brevemente la storia di questa impresa, dai suoi primi passi fino all'attuale associazione:

Il caseificio (...) all'inizio esisteva un gruppo di persone, si può definire una pre-cooperativa (...) formata dai primi lavoratori del caseificio, che fu installato in una casa, poi in un edificio qui vicino dove rimase per alcuni anni sempre con l'appoggio del consorzio. Padre Antonio stava sempre supervisionando insieme a Bepi Tonello. Sono stati loro gli artefici di questo progetto di latticini. Ci siamo beneficiati di questa tecnica svizzera. Dunque ci formavano attraverso la fondazione della FUNORSAL, appoggiavano i progetti, ci aiutavano e così abbiamo avanzato e ora produciamo di forma indipendente e contiamo su un caseificio comunitario, dove tutte le entrate devono essere rendicontate ai soci. Ora esiste una associazione *Asociación de Desarrollo de la Comunidad de La Palma*. Si tratta di un gruppo di persone che devono adempiere agli obblighi in materia contabile e della produzione, devono assicurare tutti i permessi di funzionamento. Di ciò si occupa la direzione della Associazione (Cadena, La Palma, 2020).

E sembrerebbe, dalle parole dell'intervistato, che i rapporti con la FUNORSAL si appoggino su una costruttiva ed effettiva collaborazione.

Noi apparteniamo ad un Consorzio. Per rafforzare il caseificio dobbiamo appartenere ad un consorzio, essere uniti: ciò favorisce il commercio dei prodotti. Contiamo su un consorzio, un negozio a Quito il quale compra i formaggi a tutte le comunità, a tutte quelle che appartengono al consorzio. È un consorzio di vendita. Abbiamo un prezzo già determinato, ma ciò non ci impedisce di commercializzare in altri luoghi con un registro sanitario proprio. Noi vendiamo a Salinas il formaggio, che viene adeguatamente conservato e gli viene applicata il marchio del Salinerito. Ma noi in altri posti vendiamo con il marchio del nostro caseificio. La tecnica è la stessa, i formaggi sono ben processati. Tutti i soci consegnano il latte, così la materia prima è trasformata in un prodotto determinato. Esiste un impiegato che lavora a tempo completo secondo la legge, rispettando le norme giuridiche, e dichiarando le tasse al governo. Deve essere tutto legale. C'è un amministratore, c'è un gruppo direttivo dell'associazione che controlla. Un amministratore che è a capo, che commercializza il formaggio, riscuote i pagamenti e paga i soci ogni 15 giorni. Le entrate sono nuovamente investite nella comunità, nel caseificio e per opere sociali. Ovvero il guadagno si utilizza per progetti comunitari, ad esempio, per la costruzione di un campo di calcio, o per migliorare la strada affittando un trattore perché la strada non riceve una manutenzione da parte dello Stato (Cadena, La Palma, 2020).

Il museo *Yuyay* riscuote l'interesse e l'approvazione del segretario de La Palma, che ritiene essenziale salvaguardare la memoria del "caso Salinas", alimentata da un senso di appartenenza delle comunità a questo processo di carattere non solo economico, ma anche sociale e culturale, considerando che molti degli attori principali sono scomparsi. Sulla lingua non ha dubbi ad affermare che il *kichwa*, nonostante il prevalere del *castellano*, già a partire dai tempi della colonizzazione, è la lingua delle comunità della *parroquia*, è parte della loro storia.

Ma purtroppo il nostro intervistato non parla la lingua dei suoi genitori ed ammette che nel villaggio si parla meglio l'inglese del *kichwa*.

L'economia di La Palma è prevalentemente legata ai latticini ed allevamento di bestiame:

Scendendo a La Palma avrete notato che non ci sono coltivazioni, un po' di more, *naranjilla*, qui tutto gira attorno all'allevamento. Si possono osservare i pascoli, i campi dove si pratica l'allevamento, principalmente per la produzione di carne e di latte. Ciò è sostenibile, di ciò vive la gente. Padre Antonio ha voluto che creassimo il nostro caseificio ed è così per tutte le comunità del subtropico. In altre comunità non ci sono caseifici, ma qui sì. A 5 minuti da qui esiste un caseificio comunitario e così nelle comunità vicine. Abbiamo punti di vendita affiliati al consorzio. Noi apportiamo al consorzio dando l'1% delle vendite che realizziamo, con questo possiamo contare su un mercato sicuro, così è il nostro processo qui (Cadena, La Palma, 2020).

E sui Cordovez, più che sui ricordi personali, vista la sua età, il signor Cadena fa riferimento ad una ricerca realizzata nell'ambito di un progetto. Ci parla di come mantenessero soggiogati gli abitanti, facendoli lavorare duramente nei loro terreni, "mal retribuiti e con il diritto solo ad una minima parte del raccolto". Nel caso possedessero degli animali, i campesinos erano costretti a lavorare gratuitamente per ripagare l'accesso alle zone di pascolo. Il cambio, come enfatizza il nostro intervistato, avviene grazie al vescovo Candido Rada, con la distribuzione delle terre della curia ed in seguito con l'arrivo i Padre Antonio e dei volontari italiani.

E su La Palma di ieri e di oggi ci fornisce informazioni di interesse storico e culturale che riportiamo di seguito utilizzando le sue stesse parole che non nascondono un certo orgoglio sui cambiamenti avvenuti negli ultimi anni:

Le case erano di legno con tetto di canne, dopo sono state sostituite con le case di blocchi di cemento. Ora si costruiscono palazzine.

Si chiama La Palma perché prima esistevano delle palme (...) Tra gli abitanti esiste sempre uno spirito di collaborazione, lavoriamo insieme. Ad esempio, desideriamo costruire un campo di calcio, le autorità, il governo contribuiscono con i materiali, noi facciamo la *minga*, assicurando l'alimentazione per chi lavora (Cadena, La Palma, 2020).

La situazione dei giovani di La Palma rappresenta una delle maggiori preoccupazioni dell'intervistato:

C'è molta emigrazione, molti giovani se ne vanno a causa degli studi perché qui abbiamo un collegio che arriva fino alla licenza media, chi vuole frequentare le superiori deve trasferirsi in città. Per questo esiste un flusso emigratorio. Ci sono molte persone che emigrano anche per la mancanza di fonti di lavoro. Perché non esistono molte opportunità di lavoro qui per le giovani generazioni. Non tutti lavorano. Perché il lavoro per quanto riguarda il caseificio e l'allevamento non richiede l'apporto di molte persone, al massimo di due o tre persone e in cambio ci sono molti giovani e poi ad alcuni giovani piace studiare, dopo lo studio si dedicano a lavorare nel campo, ma per migliorare la loro istruzione emigrano e ritornano a volte per servizi puntuali (Cadena, La Palma, 2020).

Tra le priorità indicate dal segretario per la sua comunità, oltre alla creazione di microimprese per contenere l'emigrazione dei giovani, vi sono i progetti riguardanti la costruzione delle fognature, l'acqua potabile, l'asfalto della strada al fine di migliorare il trasporto dei loro prodotti.

Se la comunità non funziona la colpa è dei *leader* dice padre Antonio. E' vero?

Per essere *leader* bisogna essere istruiti, preparati E quello che stavo menzionando prima. Noi siamo incapaci di elaborare un progetto. Perché è difficile fare un progetto anche per la mancanza di veri *leader*. A volte sono leader che entrano per servire e niente più (Cadena, La Palma, 2020).

L'intervista termina con una riflessione ed una preoccupazione che fa comprendere che c'è ancora molto da fare per garantire agli abitanti di La Palma favorevoli condizioni di vita, soprattutto introducendo servizi efficienti e venendo incontro alle aspettative dei più giovani.

Ci consideriamo meticci siamo discendenti un po' di Nacimiento, Salinas, di Guaranda, siamo mischiati per questo non parliamo il *kichwa*, quelli di Nacimiento si.

Così cari amici è la storia di La Palma. Speriamo nel progetto delle fognature e dell'acqua potabile perché esiste molta contaminazione e di conseguenza malattie infettive, soprattutto tra i bambini.

Contaminazione causata dagli animali: in inverno quando piove molto le acque delle fognature contaminano l'acqua (Cadena, La Palma, 2020).

3.5. Intervista a Gustavo Ruiz, presidente della Comunità di Chazojuan (Chazojuan, 01/2020).

Ci troviamo a Chazojuan, la comunità più a sud della parrocchia de Salinas, composta da 93 famiglie, con circa 400 abitanti, situata a 1050 metri sul livello del mare, considerata la “capitale del subtropico”. Ci accoglie nella sua piantagione di canna da zucchero Gustavo Ruiz, presidente della Comunità. Immediatamente ci spiega che la direzione, come nelle altre comunità della *parroquia* de Salinas è composta da un presidente, vicepresidente, tesoriere, segretario ed uno o più consiglieri.

La prima domanda che ci sentiamo di rivolgere al nostro intervistato, incuriositi forse dalla veemente difesa del segretario di La Palma sulla efficacia degli interrogatori a presunti colpevoli condotti da membri autorevoli della comunità, riguarda la legge indigena ed il suo rapporto con quella ordinaria.



Gustavo Ruiz nella sua piantagione di canna da zucchero. Foto Bosetti, 2020

Questo sistema l'abbiamo conseguito attraverso la lotta del popolo che ha permesso che il governo ci ascoltasse. Quando c'era Rafael Correa come presidente, ci ha concesso questo spazio nella nuova costituzione del 2008, articolo 171, che riconosce la legge indigena. La definiamo indigena, ma può essere degli afro-ecuadoriani, *montubios* (I montubi ecuadoriani sono una popolazione meticcia di origine contadina che abita nelle zone rurali delle regioni costiere del paese n.d.a.), dei contadini come noi. Quando ci sono persone che ci sottraggono le nostre cose, meglio detto

rubano, o sorgono conflitti tra gli abitanti di una stessa comunità, allora interviene il dirigente, in questo caso chi detiene maggior potere è il presidente del *Cabildo*, che rappresenta il nostro giudice e con il dirigente della comunità è in grado di risolvere tutti i tipi di problemi che si originano nella comunità. Più o meno funziona così, perchè non abbiamo molta fiducia nel sistema giudiziario del paese, che normalmente funziona solo con i soldi. I giudici ed i magistrati non attuano come dovrebbero, e pertanto non crediamo nella giustizia ordinaria. Consideriamo quella indigena più giusta. Ad esempio, qui siamo una novantina di famiglie con circa 150 – 200 persone anziane ed ognuna dà il suo criterio. Noi dirigenti troviamo così la risposta di come comportarci con quelle persone che infrangono la legge e soprattutto noi non chiediamo soldi, laddove, i giudici spesso si fanno pagare sottobanco. Una persona commette un reato, ma ne esce impune perchè ha i soldi, ha il potere, in cambio con la legge indigena ciò non accade. Se ,ad esempio, ha rubato un capo di bestiame o un toro del valore di 800 dollari deve rimborsare tale prezzo, dobbiamo giungere ad un riequilibrio. D'accordo ai nostri antenati il più anziano deve consigliare come si deve vivere senza rubare, imbrogliare. Gli facciamo un bagno, con le ortiche lo frustiamo o flagelliamo perchè non lo rifaccia, se lo rifà dobbiamo infliggere un castigo più severo. Ma se lo fa per la prima volta non lo consegniamo alla legge ordinaria, lo liberiamo perché si riabiliti da solo. Siamo riusciti così a controllare la criminalità. In questa maniera non ci sono problemi quotidianamente come nelle città grandi, ma solo saltuariamente (Ruiz, Chazojuan, 2020)

Le parole del presidente sono chiare: non esiste una fiducia nella magistratura ordinaria, considerata corrotta e soprattutto incapace di garantire ai detenuti un percorso di reinserimento nella società, non dando corpo così alle finalità rieducative e risocializzanti della pena detentiva prevista dagli ordinamenti dello Stato. E' interessante notare che il dirigente che difende con tanto slancio la legge indigena sia in realtà un meticcio.

Nel caso di una persona recidiva il castigo inflitto dai dirigenti della comunità è più severo

Ci comunichiamo tra le differenti comunità ed i compagni del Pachancho, comunità situata quasi ai piedi del Chimborazo, dove l'acqua è più fredda e noi del subtropico abbiamo orrore al freddo. Bagnarsi alle 4 del mattino è molto duro, inoltre l'ortica deve migliorare questo giovane o se ne va dalla comunità, per forse non ritornare. Partecipa al castigo tutta la popolazione (Ruiz, Chazojuan, 2020).

L'intervistato non nasconde la sua sfiducia nella polizia e nella magistratura, affermando che la comunità non sempre consegna alle forze dell'ordine un reo, bensì lo nasconde, preferendo applicare la giustizia indigena che considera più efficace.

Le seguenti domande riguardano, Padre Antonio ed il suo contributo alla comunità:

Padre Antonio è giunto a Chozojuan attorno al 1972, io avevo circa otto, nove anni quando ho conosciuto il padre, Bepi Tonello ed una signorina che si chiamava (...), non mi ricordo il suo cognome. Loro incominciarono qua e in quel periodo non avevamo i servizi basilari come l'acqua - dovevamo recarci al fiume, allo stagno-, le fogne, l'energia elettrica. Il padre ha cominciato ad organizzarci. Nonostante esistesse un gruppo direttivo non avevamo molte conoscenze, avevamo un po' di timore a riunirci con le autorità di Guaranda, la nostra capitale cantonale. La comunità forse oltrepassa i 100 anni dalla sua creazione. A partire dal 1982 avevamo già conseguito la costruzione della strada, l'energia elettrica negli anni 1989-1990, già cominciavamo a vedere i primi cambiamenti in questa comunità. Ma il nostro motore è stato il padre (Ruiz, Chazojuan, 2020).

Sulla vita a Chozojuan e le difficoltà che si sono e si devono affrontare, Gustavo Ruiz ci tiene a ribadire che oltre al caseificio si sono concretizzate altre iniziative, come il Centro femminile che gestisce un negozio o la coltivazione della canna da zucchero, dalla cui spremitura e raffinazione si ottiene la cosiddetta *panela*⁶⁹. Ma non tutto è andato come si sperava, principalmente a causa di una pianificazione non adeguata, per cui si cerca, con l'aiuto del governo cantonale di Guaranda, di riattivare ed industrializzare la produzione della canna. Sono state inoltre implementate alcune attività produttive che hanno permesso di contenere l'emigrazione.

I giovani sono quelli che maggiormente emigrano per cercare un lavoro o per studiare. Ad esempio, i miei tre figli studiano nella capitale e credo che difficilmente vorranno ritornare, perché le offerte di lavoro qui sono differenti. Non ho preteso che studiassero materie inerenti alle attività agricole e hanno pertanto frequentato altre facoltà che non hanno niente a che vedere con la campagna e sono abbastanza preoccupato perché del poco che abbiamo non sappiamo che farne quando saremo anziani. Uno è chimico, un altro studia scienze politiche (Ruiz, Chazojuan, 2020).

⁶⁹ La *panela* è un prodotto dolce tipico del Centro-Sud-America, derivato da una particolare lavorazione della canna da zucchero (*Saccharum officinarum*). A seconda delle zone la panela può essere un panetto di forma conica, cilindrica o rettangolare di colore marrone ambrato, conosciuto con differenti nomi: *rapadura* in Brasile, *piloncillo* in Messico e in Spagna, *papelón* in Venezuela. La lavorazione della *panela* nell'America Latina è molto antica, frutto di una lavorazione contadina fin dal Settecento. Per la sua produzione viene utilizzato un metodo artigianale: si spremono meccanicamente le canne e si concentra il succo che viene fatto bollire a 110°C utilizzando come combustibile i residui di canna (*bagaso*). I panetti di zucchero di canna venivano creati così solidi e compatti per avere un modo più semplice per trasportare lo zucchero.

Riguardo al museo *Yuyay* creato da padre Antonio, Gustavo Ruiz sostiene l'importanza di salvaguardare la memoria, ma allo stesso tempo ammette di non voler consegnare un antico calderone, ereditato dalla sua bisnonna, sottolineando come le tradizioni di Salinas e Chazojuan siano diverse, tanto che sarebbe opportuno creare un museo della memoria nel suo villaggio.

Personalmente sono d'accordo che si crei un museo della memoria a Salinas, ma per esempio io ho un calderone antico che era della bisnonna, che possibilmente risale a 130-150 anni fa. Il padre mi ha chiesto di darglielo per esporlo nel museo. Non lo darò perché è un ricordo della mia famiglia, non sono d'accordo che stia in Salinas quando assolutamente deve rimanere qui con ciò che mi appartiene, come questo piccolo *trapiche* (Torchio ligneo per spremere la canna da zucchero. n.d.a.) lo sostituirò e lo conserverò come una reliquia. Altre piccole cose possiamo darle, però queste no perché hanno un valore sentimentale, sono un ricordo di famiglia, anche se si tratta del Padre non posso.

(...) Salinas, ad esempio ha il sale la cui preparazione è simile a quello della *panela*. Se desidero mostrarla in Chazohuan, andrei contro Salinas perché non centriamo niente con questa produzione. A Salinas dicono che vogliono mostrare la preparazione della canna da zucchero e non hanno niente a che vedere con la nostra tradizione. Quando il 6 gennaio stavo in Salinas, il padre mi ha manifestato tale proposito (...) Rispetto molto il padre, ma in questo caso non son d'accordo con lui. Desidero che il torchio resti qui e ciò che appartiene alla tradizione di Salinas resti a Salinas. Possiamo condividere alcune cose. I miei compagni hanno detto che faremo il museo qui, a Chazohuan al fine di tutelare l'identità di ciascun popolo (Ruiz, Chazojuan, 2020).

E dalla questione del museo traspare un certo risentimento che a poco prende forma: i volontari, i turisti prediligono Salinas, dove si fermano per visitare i differenti centri di produzione, senza visitare le altre comunità.

Chiaro che Salinas ha guadagnato il suo spazio direi a livello internazionale, non voglio andare contro di loro. Si sono sforzati e soprattutto la testa che è il padre sta lì; qui noi abbiamo fallito, principalmente perché la gente non ha voluto ascoltare, a volte hanno fatto cose non adeguate e abbiamo fallito. Al contrario a Salinas il padre dice "bisogna fare questo" e controlla, controlla e al finale tutto finisce bene (...). Come ho affermato non posso disconoscere che cosa è Salinas. Noi come comunità ci sentiamo uniti, ma non viviamo alla stessa maniera. A livello internazionale

vendono Salinas, ma non dicono Salinas e Chazohuan. Se per esempio da qui va via il calderone, terminerà appartendo a Salinas e diranno che è di Salinas (Ruiz, Chazojuan, 2020).

Pensando sul fondamentale ruolo ancora esercitato da padre Antonio in Salinas, il ricordo di Gustavo Ruiz va ad un *leader* scomparso del villaggio, Juanito Veloz, la cui capacità di coordinare ha permesso di portare avanti con esito “una impresa di insaccati, un caseificio, un gruppo giovanile, una fabbrica di mangimi” imprese attualmente non produttive come nel passato, probabilmente per l’assenza di un grande facilitatore come il signor Veloz.

La mancanza di un *leader* come padre Antonio potrebbe creare una situazione simile a quella di Chazohuan? “Salinas dopo il padre non voglio pensare cosa possa accadere, ma qualcosa succederà”. Una frase lasciata in sospeso, ma che allo stesso tempo non nasconde un forte pessimismo, una sfiducia in chi dovrà mandare avanti le differenti imprese e organizzazioni create dal padre Antonio Polo.

Passando alle tradizioni comunitarie non possiamo non parlare della festa de *Los Reyes*, una festa alla quale la comunità di Chazohuan partecipa grazie all’ incoraggiamento del padre Antonio che in tutti questi anni non ha mai cessato di motivarli.

Ma al di là della festa il signor Ruiz manifesta la sua preoccupazione per le condizioni delle nuove generazioni del villaggio, i fattori che ne comprimono le aspirazioni, i loro disagi.

La mia comunità prima era molto sana, non si parlava di droghe e l’abuso di alcol era limitato. Ma ora abbiamo problemi di droga ed alcolismo. Dunque la gioventù è attualmente incontrollabile. Vorrei un maggiore sostegno da parte del governo che si interessasse maggiormente dei villaggi e non solo delle città con programmi per i giovani (Ruiz, Chazojuan, 2020).

E per quanto riguarda i rapporti con le altre comunità sostiene che non vi siano conflitti.

Come ho detto siamo 30-32 comunità. Si è instaurato un buon rapporto. Il *Cabildo* organizza le riunioni. Quando veniva padre Antonio, era la FUNORSAL che controllava tutte le comunità. Dovevamo presentare la relazione economica. Io per esempio sono stato gerente per due volte della cooperativa di *Ahorro y Credito* ed amministratore del caseificio. Il 4 massimo il 5 di ciascun mese dovevamo consegnare la relazione economica. Tale relazione era predisposta da un

promotore della comunità che preparava la contabilità e poteva collocare delle osservazioni se erano stati insufficienti i soldi o se erano avanzati. Il parco del nostro villaggio è stato chiamato Victor Lopez in onore a questo signore che, senza ricevere alcuna retribuzione, realizzava queste verifiche.. La FUNORSAL ha perso questo controllo. La FUNORSAL è ora una istituzione più economica che solo pensa ai soldi. Il padre diceva che l'uomo è schiavo dei soldi, quando devono essere i soldi che devono essere schiavi dell'uomo.

Credo che stiamo male, il mondo sta male. Alla direzione della FUNORSAL, come le ho detto c'è un mio buon amico, Vinicio Ramirez, prima di lui c'era Flavio (...) Purtroppo questo signore non ha mai realizzato riunioni con le comunità, con le organizzazioni. Ho sempre detto a padre Antonio che la FUNORSAL, non il *cabildo*, deve essere l'elemento portante della *parroquia* di Salinas, perché così è nata. Quando la FUNORSAL esercitava un controllo tutte le comunità avevano raggiunto degli ottimi risultati, però oggi senza il controllo della FUNORSAL credo che tutti abbiamo fallito. Ad eccezione di Salinas che è un'altra cosa, non abbiamo conseguito una crescita come nella decada ottanta e novanta (Ruiz, Chazojuan, 2020).

Il rammarico del nostro intervistato è rivolto ad un preoccupante cambio di mentalità nella comunità: dare priorità ai soldi, ai beni materiali.

Penso che i soldi siano importanti, ma non indispensabili. Se io ho la salute posso fare i soldi, ma se non ho la salute cosa posso fare con i soldi? Dunque dobbiamo aver cura del fattore umano e non del fattore economico. Nel caso di una malattia: posso avere milioni di dollari, ma non mi serve perché già non posso comprare la mia salute, la mia vita, mi sono ammalato e muoio.

Ma se prima avessimo cura dell'uomo e poi dei soldi ritengo che sarebbe meglio (Ruiz, Chazojuan, 2020).

Gustavo Ruiz si congeda da noi con una lieve nostalgia di un passato dove uomini come Victor Lopez o Juanito Veloz, con la loro dedizione e generosità, avevano assicurato il benessere della comunità e dove la presenza più assidua di padre Antonio e della FUNORSAL ha reso possibile la crescita di Chazohuan. Forse valori come la solidarietà e la reciprocità sono stati sostituiti da un nuovo culto, quello del denaro? Indubbiamente dalle parole del nostro interlocutore traspare una critica alla centralità di Salinas, ad un benessere non condiviso con le altre comunità.

3.6. Intervista a Angel Gualan, presidente della Comunità di Mulidiahuan, e a Dani Ruiz segretario. (Mulidiahuan, 01/2020)



Angel Gualan y Dani Ruiz. Foto, Bosetti, 2020.

La comunità di Mulidiahuan, il cui nome significa a groppa di mulo, ha una storia collegata alla produzione della *panela*, una produzione antica, ancora di tipo artigianale che finora non ha permesso di ottenere una qualità adatta ad introdurla sui mercati sia nazionali che internazionali. Il villaggio conta su circa 250 abitanti e fino a pochi anni fa, si ricorreva al baratto, utilizzando come principale bene di scambio proprio la *panela*.

Prima il commercio funzionava mediante il baratto, percorrendo con i muli il cammino che da Mulidiahuan attraverso La Palma arriva a Salinas, all'epoca un percorso praticamente della durata di un giorno. Si barattava con il sale estratto dalle miniere di Salinas, le cipolle, patate prodotti che si coltivano in quell'area. Questi erano i rapporti tra Mulidiahuan e Salinas. Posteriormente sono trascorsi gli anni ed è arrivato padre Antonio Polo, persona di riferimento, che si è interessato alla nostra comunità. Con i precedenti dirigenti, ha lavorato su vari aspetti tra i quali la creazione

del caseificio comunitario che rappresenta l'origine, per me la colonna portante dell'economia comunitaria e solidale, non solo per questa comunità (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Ma cosa esisteva prima dell'arrivo di padre Antonio e dei volontari del Mato Grosso? Naturalmente i nostri interlocutori sono troppo giovani per poter testimoniare un cambiamento avvenuto o una strategia adottata. Ripescano pertanto nei ricordi dei loro nonni.

(...).come ci raccontavano i nostri antenati, esisteva l'allevamento del bestiame e producevano a mano alcuni formaggi, ma mai si era giunti alla organizzazione di una associazione. Con questa idea, dunque, con questo tipo di progetto è stato possibile lavorare insieme con il marchio Salinerito, ed è stato possibile far conoscere il nostro prodotto che è parte della parrocchia de Salinas con il marchio Salinerito (...) (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Ed ultimamente sono sorti altri progetti che hanno permesso ai giovani di Mulidiahuan, a partire dagli ultimi mesi del 2017, di lavorare insieme alla *Fundación Familia Salesiana* di Salinas e al Gruppone, una organizzazione italiana di volontariato:

Questo progetto, questo vincolo ha rappresentato un legame molto forte tra la comunità e la parrocchia di Salinas. Abbiamo avuto la fortuna di avere tre fratelli italiani qua, prima per sei mesi poi, credo nel 2018 per un mese circa, cinque o sei persone. Ma per noi sono stati fondamentali questi ultimi sei mesi del 2019. Siamo stati impegnati in diversi progetti, diverse iniziative imprenditoriali in aree come il turismo, l'artigianato in bambù. Sono stati elaborati nuovi prodotti, introducendo buone prassi di igiene, come la panela granulata, il miele e derivati dello stesso come la *melcocha* (ndt tipo di pasta basicamente costituito di miele spesso di panela, di consistenza elastica con la quale principalmente si preparano caramelle), una varietà di prodotti che abbiamo sviluppato assieme ad un volontario, Damiano Misto, un volontario che praticamente è stato il secondo padre Antonio qui in Mulidiahuan. Dunque continuando ad approfondire l'artigianato in bambù contiamo su un progetto realizzato insieme a Damiano Misto e l'appoggio de la *Fundacion Familia Salesiana* e la *Junta Parroquial de Salinas*. Un signore di Playa de Benjamin ci ha facilitato un macchinario che attualmente si trova in Salinas per manutenzione ed adeguamento del motore il quale ci permetterà iniziare un importante progetto per la industrializzazione della lavorazione della canna di bambù non solo per questa comunità, ma per tutta la regione del sub tropico (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Altra iniziativa prevista da questi dirigenti comunitari riguarda il turismo, approfittando che Mulidiahuan si trova alle pendici del bosco protetto *Peña blanca*, la riserva più grande della provincia

Bolivar, che appartiene alla *parroquia* di Salinas. All'epoca della intervista era programmata la realizzazione di un documentario per promuovere le meraviglie naturali presenti nella riserva, come cascate, bosco primario, uccelli, animali silvestri. Tutte attività da svolgere, come ci tengono a chiarire sia il presidente che il segretario, in sinergia con Salinas e nell'ambito di una economia popolare e solidaria. Purtroppo, il Covid ha rallentato l'esecuzione di questi progetti.

Sulla giustizia indigena, altro tema che attraverso le interviste cerchiamo di approfondire, Angel Gualan sottolinea la collaborazione esistente tra questa e la magistratura ordinaria, nonché con le forze di polizia, contraddicendo così il presidente della comunità di Chazohuan.

Ci si sofferma sulla espulsione dalla comunità, che, come abbiamo potuto appurare nel precedente capitolo, è una misura adottata in caso di recidività del reo.

. Ciò è stabilito sempre dall'assemblea dei *comuneros* alla quale si uniscono membri di altre comunità, il tenente politico, il *cabildo*, il ministero di Agricoltura e Allevamento ente regolatore del *Cabildo*. E mediante tale strumento si giunge all'espulsione. Sempre sappiamo noi *comuneros* di questo rischio. Prima si riceve un avvertimento. La seconda volta è una multa pari a uno o a due salari minimi, non sono tanto sicuro, però per un processo più grave, sommamente più grave vi è il rischio che un individuo resti senza niente, niente, praticamente espulso (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Con il trascorrere degli anni, una persona può essere riammessa all'interno della comunità solo dopo aver presentato al *Cabildo* un certificato che attesti la sua buona condotta durante il periodo dell'esilio. Un certificato che sarà sottoposto all'attenzione dell'Assemblea, la quale dovrà decidere se accettare o meno delle pubbliche scuse e riammettere nella comunità la persona che ne era stata allontanata per aver commesso un reato.

Per quanto riguarda la disparità economica esistente tra le comunità di Salinas, i due giovani interlocutori danno una giustificazione che non si discosta da una riflessione di padre Antonio che riguardava la capacità di organizzazione dei *leader* comunitari, il loro dinamismo, la loro intraprendenza e creatività. Gli strumenti e le opportunità, come ci spiegava padre Antonio, sono alla portata di tutti, ma non tutti hanno la stessa destrezza e competenza per impiegarli di forma efficace. Da ciò sorgono principalmente le differenze socioeconomiche delle comunità di Salinas.

La ricchezza per me essenzialmente si basa sui soci delle organizzazioni. Quando una comunità è ben strutturata organizzativamente, con un gruppo direttivo che si incarica di pianificare, di lavorare, di vigilare per lo sviluppo di questa comunità, praticamente va dando forza alla crescita

della stessa parrocchia. Però ci sono comunità che restano indietro. Quando viene eletto un gruppo direttivo, questo deve immediatamente attivarsi per il benessere della sua comunità, partecipare a riunioni, cercare progetti, presentare proposte, favorire lo sviluppo. A volte ci sono comunità che passano praticamente due o tre anni con un dirigente che non appare, non lavora, non li rappresenta, non tenta di creare nuove iniziative, e così termina per essere l'ultimo posto. In questo bisogna essere chiari. È fondamentale che i dirigenti siano presenti al bilancio partecipativo, alle assemblee locali di cittadinanza, altrimenti il processo di sviluppo si va gradualmente fermando mentre le altre comunità crescono. Un esempio è Chazohuan, una comunità che praticamente aveva tutto e negli ultimi anni ha rappresentato il punto di riferimento per la regione del sub tropico: funzionava uno zuccherificio, un caseificio, una fabbrica di mangimi, un laboratorio di *tagua*. Ma con il passar del tempo il nuovo gruppo direttivo non è stato presente, ha lasciato il suo spazio, (...) ora funziona solo un'impresa, il caseificio, le altre sono abbandonate (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Si riportano ai nostri giovani interlocutori le parole del presidente di Chazojuan che imputa le difficoltà incontrate dalla sua come da altre comunità nel mettere in pratica nuove iniziative produttive ad una assenza di collaborazione da parte della FUNORSAL.

Tutti i dirigenti hanno la loro forma di vedere le cose. Per me il ritardo delle comunità dipende dalla nostra propria gente, da noi stessi. Chissà, forse possono esistere interessi politici, però sempre prevale la nostra volontà, anche se siamo invidi ad alcune autorità come al GAD parrocchiale o alla *Fundación familia salesiana*, o alla stessa FUNORSAL, che sono le grandi istituzioni in Salinas, dobbiamo ricordare sempre che non rappresentiamo noi stessi, bensì le nostre comunità. Conosco il problema di Chazojuan, gli ultimi dirigenti hanno sempre mantenuto questa distanza, originando uno scontro con le autorità di Salinas ed in particolare con la *Junta parroquial*. E' molto più facile incolpare gli altri che noi stessi. Però come possiamo incolpare gli altri se hanno dato tutto, per esempio le ho nominato la microimpresa, hanno dato tutto. Ciò che termina di funzionare, ad esempio a causa della scomparsa di macchinari (...) non è colpa delle istituzioni, è colpa nostra, dei membri della comunità, a mio modo di pensare. Ultimamente ho conversato molto con chi ha rapporti diretti con Salinas, ho conosciuto tutti gli ex collaboratori e quelli attuali: Ramirez, Carlos Mendez, Fernando Vascones (cita vari nomi n.d.a.). Ho dunque potuto avere una cognizione approfondita della realtà (...) sempre sono curioso, volevo capire perché Mulidiahuan si fosse distanziata da Salinas e molte volte era dovuto a noi (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

A ciò si aggiunge una questione prettamente burocratica relativa a tasse e bilanci da presentare ad Echandia che ha causato nel passato il distanziamento del villaggio da Salinas, problema a quanto pare superato grazie alla nuova dirigenza comunitaria.

Riguardo all'identità indigena di Mulidiahuan non esitano ad affermare, con una punta di orgoglio, la loro appartenenza ai popoli autoctoni di questa regione:

Per dirle la verità credo che la maggioranza della parrocchia sia indigena, indigeni e meticci. Alcuni si credono bianchi, ma questa è un'altra faccenda, la maggioranza siamo indigeni. La parrocchia di Salinas ha le sue comunità della zona alta con maggioranza indigena, mentre a Salinas e nel sub tropico prevalgono i meticci, ma la maggioranza siamo indigeni. Mio padre è indigeno, mia madre è indigena, io anche se non mi vesto come indigeno non vuol dire che non lo sono: il mio sangue è indigeno e sono indigeno ed è la realtà. Alcune volte le persone caratterizzano gli indigeni per i loro abiti, il loro idioma, chissà tutto ciò l'abbiamo perso perché l'ambiente attorno a noi ci ha cambiato, ci ha influenzato, ma siamo indigeni perché i nostri genitori sono indigeni.

Non parlo *kichwa*, comprendo e parlo alcune parole, mentre mio padre e mia madre sì, è il loro idioma. Ma il fatto che non parli *kichwa* e non vesti come un indigeno non significa che non sia indigeno (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

E da questa affermazione relativa alle sue radici la conversazione passa spontaneamente ad una educazione bilingue che ormai non viene svolta nella scuola del villaggio ed è sorprendente come questi due giovani dirigenti siano fermamente convinti della necessità di riscattare la lingua *kichwa* e la cultura ancestrale del loro popolo. Come già spesso accaduto nelle nostre interviste, è frequente incontrare nei giovani una difesa dei valori della cosmovisione indigena, della tradizione e cultura delle loro comunità. Mentre inviano messaggi con i loro cellulari, spesso di ultima generazione, ci parlano dell'importanza di riscattare conoscenze e pratiche dimenticate e addirittura valorizzare la medicina tradizionale e *la choza*, che dovrebbe, con le dovute modifiche rese necessarie da esigenze di salubrità ed igiene, riprendersi il suo posto nel paesaggio andino della regione.

Praticamente non dovrebbe essere solo nella mia comunità, ma in tutto l'Ecuador, perché il paese intero è plurinazionale. Ed è stata la lingua ufficiale, la prima (si riferisce al *Kichwa* n.d.a). Lo vorrei tanto. È il sogno di noi giovani riscattare la nostra cultura, le nostre tradizioni, i nostri costumi come accade in altre province, ad esempio, in Imbabura la comunità di Otavalo, nella provincia di Loja los *Saraguros*, lo Shuar nella provincia di Orellana. È una ricchezza inestimabile. Questi popoli hanno un patrimonio di cui conoscono la provenienza, mentre noi non lo sappiamo e molte volte consideriamo che un'indigeno appartenga ad un livello più basso e non è così. Già si è verificato

che a livelli alti dello Stato vi siano rappresentati indigeni. Nell'assemblea, nel governo de Bolivar, il sindaco di Guaranda è un indigeno. In questo senso già esiste equità. Sarebbe ottimo poter contare su una scuola bilingue (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Ed allora il concetto del *Sumak Kawsay* presente nella costituzione ecuadoriana si concretizza in questa comunità o solo resta nella memoria degli anziani?

Lo pratichiamo. La *minga* è fondamentale, così la festa del carnevale che proviene dai nostri antenati. Il *Sumak kawsay* è stato messo in pratica di forma differente e chiaramente si sta perdendo, e solo ora si cerca di recuperarlo. Quando arrivava il carnevale cantavo nella mia casa, l'indomani nella casa di un amico. Si passava di casa in casa l'importante era condividere insieme con la famiglia, in un *buon vivir*, in un rapporto di amicizia. Chiaro, ora non è così in tutte le case, però si mantiene almeno in un 30% delle famiglie: si canta, ci si riunisce. Lo stesso accade il giorno dei defunti, ci riuniamo, facciamo il pane tra parenti, amici. La Pasqua ugualmente ci riuniamo, prepariamo la nostra *fanesca* comunitaria, condividiamo con la comunità dopodiché svolgiamo un programma di via crucis. Tuttavia si vive il *Sumak Kawsay*, si mette in pratica (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Da queste parole è evidente una conoscenza alquanto superficiale del *Sumak kawsay*, con una mescolanza di pratiche ancestrali con usanze di origine europea e cattoliche, un processo di transculturazione che desideriamo approfondire promuovendo una riflessione proprio sugli esiti raggiunti da Salinas, ricorrendo a valori che coscientemente o no erano presenti nella comunità come la *minga*, la solidarietà, la compassione, la reciprocità, una saggezza ancestrale che nel *kichwa* amazzonico si chiama *Sumak Kawsay*, ma che è conosciuta con altri termini nelle comunità andine.

Credo che in una maniera incosciente, senza evidenziarlo, senza darcene conto i nostri antenati, noi stessi abbiamo vissuto d'accordo a questi principi. Così è stato visto, analizzato, utilizzato e rafforzato da un leader che si chiama padre Antonio Polo che ha saputo cogliere e concentrarsi in ciò che noi non siamo riusciti a fare. Forse lui si è reso conto che dovevamo approfittare di questa forma di vivere, vivere in fraternità, mettendo in pratica la solidarietà come si faceva anticamente (...) Per esempio io dovevo costruire la mia casa (...) prima di costruirla, giorni avanti comunicavo questa mia esigenza alla comunità affinché mi appoggiassero con una *minga*, sempre offrendo una bottiglia di una bevanda alcolica, un bicchiere. L'accettare la bevanda offerta significava assumere l'impegno di aiutare. Quando arrivava il giorno fissato tutti stavano lì, aiutando, realizzando il lavoro in *minga*, un lavoro sommamente rapido. Nell'attualità si pratica molto poco, ma si continua a fare. Si sono costruite case con la *minga* (...). L'idea è stata avvalersi (di questa tradizione n.d.a.) per appoggiare padre Antonio Polo. Ora dopo 50 anni è una realtà che Salinas è riconosciuta a

livello mondiale e per questo vedo che ha tratto vantaggio dall'idea e dalla forma del nostro vivere. Come già detto, abbiamo avuto il volontario Damiano Mistro il quale sosteneva che abbiamo un potenziale di cui noi non ci rendiamo conto e di cui dovremmo approfittare (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Il progetto che maggiormente sta a cuore a questi giovani leader è quello sul turismo ed è spontaneo trattare il tema ambientale, se esista o meno nella comunità una coscienza ecologica e da qui un rispetto della cosmovisione indigena che considera il *runa* una mera componente di una esistenza improntata sull'armonia ed il rispetto reciproco di tutti gli integranti.

La nostra visione è seguire il modello del *buen vivir*, il *sumak kawsay* non solo tra esseri umani, ma anche con la natura., con gli esseri che ci circondano. Rispondendo alla sua domanda non esiste una coscienza ambientale e non solo nella mia comunità, ma in tutte. Ultimamente si sta lavorando in Salinas con la raccolta differenziata dei rifiuti, con la *minga*, con la riforestazione, con la protezione e gestione delle risorse idriche. Il progetto *sembrando vida* (seminando la vita n.d.a.) credo sia giunto alla terza edizione, ma non abbiamo una politica specifica rivolta al rispetto della natura. La legge è per tutti però non si compie. Riguardo ai rifiuti, grazie all'appoggio del municipio, della parrocchia attraverso un convegno chissà siamo riusciti a risolvere il problema al 80-90 % perché vengono i netturbini ogni venerdì e si può inviare i rifiuti a discariche adeguate. Ma prima ciascuno prendeva i suoi rifiuti e li gettava nella scarpata, lungo il fiume. Si era creata così una situazione molto pericolosa. Indubbiamente esistono colpe delle autorità e colpe anche nostre, perché facciamo cose che non dovremmo fare, che non appartengono al *buon vivir*. Chazojuan ad esempio alleva i maiali, si costruiscono porcili, ma dove defluisce l'acqua di scarico del porcile? I rifiuti e l'acqua utilizzata, la cosiddetta fogna sgorga al fiume e ciò non è coerente con il *buen vivir*, niente a che vedere con il *Sumak Kawsay*. Abbiamo avuto l'opportunità di parlare con le autorità, con il Ministero dell'Ambiente ed il Ministero della Salute, ma in realtà non funziona per questo dico non colpevolizzo solo le autorità perché io tranquillamente sono cosciente che sto contaminando. Non posso costruire un porcile sulla riva di un fiume (...). Purtroppo, non esiste una politica per affrontare concretamente tale problematica (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Prioritario per Mulidiahuan è lo sviluppo imprenditoriale, ma senza abbandonare il modello di economia comunitaria.

Noi per esempio abbiamo un potenziale con la *panela*, la elaborazione di *panela* in blocchi, granulata, miele, si fa ma non è tecnificata, non abbiamo così la opportunità di competere con altri mercati e se si rafforzasse questa impresa significherebbe generare fonti di lavoro per molta gente.

Ad esempio, abbiamo un altro prodotto che è il formaggio, il latte. Qui produciamo solo un tipo di formaggio, la mozzarella, ma chissà se riuscissimo a processare latte in polvere, chissà yogurt, si potrebbe generare un'altra fonte di lavoro per le famiglie (...) la carne di manzo o di maiale, noi siamo produttori, noi viviamo di questo, ma arricchiamo altre province, altre persone non noi. Il nostro bestiame si vende ad Echandia e da Echandia al Guayas. Non abbiamo l'opportunità di creare un prodotto, una marca della nostra carne, del nostro bestiame per competere con altre province sul mercato internazionale (...). Ugualmente con i suini. Chazojuan aveva una fabbrica di insaccati che è fallita e ciò ha significato una perdita per il sub tropico. Il nostro prodotto va alla provincia de los Rios, la provincia del Guayas, la provincia del Pichincha. Noi non abbiamo prodotti, semplicemente quello che alleviamo: viene il commerciante, mette gli occhi sui nostri animali, vengono pesati e accettiamo ciò che ci offre. Restiamo con ciò che ci offre ed i nostri figli, familiari non hanno la possibilità di lavorare con la trasformazione della carne, dei latticini. Per noi la priorità, ancora prima di asfaltare le strade o costruire un centro sportivo, sarebbe quella di offrire nuove opportunità di lavoro per gli abitanti, dando valore aggiunto ai nostri prodotti (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Indubbiamente questa raccomandazione è in linea con la strategia di intervento messa in essere da Padre Antonio e dai suoi volontari in questi ultimi cinquant'anni, riuscendo a compiere con le aspettative espresse dai dirigenti di Mulidiahuan, dove nel frattempo non si sono realizzati quei cambiamenti che sono alla base del successo del modello Salinas. Una mancanza di dialogo, di collaborazione delle dirigenze del passato, a cui questi giovani desiderano rimediare, ed anche in fretta. E sul futuro di Salinas esistono delle preoccupazioni perché "se non fosse per Padre Antonio che sempre tira le orecchie le istituzioni chissà sarebbero scomparse".

E molte volte, non ho le prove, pare sia stato necessario un finanziamento internazionale per poter evitare il declino di queste istituzioni. Se ciò che si parla sia verità o un mito non lo so. Se padre Polo dovesse mancare sarebbe la fine di molte istituzioni, non di tutte, però molte perché in realtà molta gente, non solo in Salinas, anche qui nella nostra comunità e a livello del paese non rispettano più il *Sumak kawsay*, il servizio comunitario, l'amore per il prossimo; ciò che cercano sono i soldi per se stessi e per la propria famiglia, senza importarsi degli altri. Si stanno lentamente perdendo i valori comunitari e nella parrocchia di Salinas si parla molto di questo. Esistono organizzazioni, ma tra di loro ci sono differenze, c'è egoismo; io appartengo a questo gruppo e non desidero collaborare con un altro gruppo. Non dovrebbe essere così. E' necessaria una figura carismatica e attraverso questa persona promuovere il dialogo e creare una relazione di amicizia tra tutti.

Attualmente con padre Antonio ogni lunedì si realizza una attività chiamata riflessione, dove si riuniscono le principali autorità ed istituzioni, la maggioranza partecipa, alcuni no. Padre Antonio

organizza questa riunione con l'obiettivo di non smarrire questo legame di amicizia, questa unità tra tutti noi (Gualan, Ruiz, Mulidiahuan, 2020).

Una preoccupazione che accomuna le dirigenze di questa regione subtropicale, che temono le influenze di una società dei consumi finora mantenuta ai confini di una terra dove hanno finora predominato la solidarietà, la reciprocità, principi alimentati da un incontro dinamico tra il cristianesimo e la cosmovisione indigena, dove al finale, in un rapporto armonico si sono raggiunti rilevanti risultati economici, educativi e sociali che fanno di Salinas un modello di economia comunitaria.

3.7. Intervista a Mesias Cordova (Pambabuela, 01/2020).



Mesias Cordova, foto, Bosetti, 2020

Pambabuela con circa 180 famiglie, approssimativamente 800 abitanti, è la comunità più popolosa della parrocchia di Salinas e la più estesa, ad eccezione del capoluogo. Qui abbiamo incontrato, oltre al presidente del *Cabildo*, di cui sopra abbiamo riportato l'intervista, il signor Mesias Cordova personalità di spicco di questa comunità, dove ha ricoperto per vari anni ruoli di dirigente. Immediatamente ci spiega la differenza tra l'autorità ordinaria e quella comunitaria.

Una è l'autorità comunitaria e l'altra è il governo parrocchiale, che fa parte della struttura dello stato. Ed esiste la *comuna* la cui autorità è rappresentata dal *Cabildo*. (...). Vi sono anche le

organizzazioni di appoggio come la FUNORSAL, il *Grupo Salinas*, la Cooperativa Salinas, la *Fundacion Familia Salesiana*, loro come entità di appoggio (...).

I membri del governo parrocchiale sono eletti mediante votazioni popolari (...) come del resto anche il *Cabildo*, la unica differenza è che le competenze e giurisdizione di quest'ultimo sono esclusivamente legate alla cosiddetta *comuna*, che affonda le sue radici in una forma di vita ancestrale, esistente prima che si costituisse lo stato (...). Nel paese ci sono migliaia di *comuna* e qui in Bolivar la nostra è tra le più grandi (...). Le due principali funzioni del *Cabildo* sono quelle di amministrare i beni della *comuna* e di avere la competenza di giudice per risolvere tutti i conflitti interni collocandosi allo stesso livello della giustizia ordinaria.

Sulla giustizia indigena esprime un parere decisamente positivo. Infatti, ricorda che la giustizia ordinaria, che si ispira al diritto di stampo europeo, è raffigurata da una dea bendata, bilancia e spada alla mano, una benda che vuole indicare la imparzialità, la capacità di non farsi influenzare e che invece il nostro interlocutore considera un segno di debolezza, una impossibilità di vedere e quindi comprendere la realtà. La giustizia indigena attua, come sottolinea il signor Cordova, di forma più pragmatica, conoscendo a fondo la realtà delle vittime e dei colpevoli.

Diciamo che al principio ci sono valori, per primo il rispetto alla vita che è un diritto. Facciamo un quadro comparativo. La giustizia ordinaria è sanzionatoria, la giustizia indigena è curatrice, è rivendicatrice, se io dovessi avere una cattiva attitudine mi corregge e mi lascia nello stesso luogo, non mi manda in carcere. Non esiste la carcere nella giustizia indigena. Esiste la sostituzione per il danno causato, per questo affermiamo che sia un sistema di risanamento, un sistema di recupero. Nella ordinaria il giudizio è nelle mani di poche persone, il giudice, il tribunale, che generalmente è composta da tre persone. La nostra è pubblica, in presenza dell'assemblea, per cui l'autorità non è sola ma è coadiuvata da un centinaio di uomini e donne. Dunque se il giudice desiderasse inclinarsi verso uno piuttosto che verso un altro lato, l'assemblea sta vigilando "un momento non consideriamo che questo sia il cammino se non l'altro". Chi stabilisce le sanzioni? Non è il giudice, ma è l'assemblea, il giudice accoglie e riassume le proposte avanzate (...). Si tratta di una giustizia di carattere comunitario (Cordova, Pambabuela, 2020).

Uno degli elementi essenziali è l'indagine svolta non da investigatori professionali, ma dall'intera comunità. Un'indagine che adotta un processo di valutazione di un sospetto, di una vittima e perfino di un testimone, ricorrendo a domande opportune, analizzando la reazione degli intervistati, ma soprattutto conoscendoli e conoscendo l'ambiente dove si è consumato il reato.

Noi abbiamo due livelli, il primo rappresentato dai saggi che sono gli anziani. Dunque loro sono i primi chiamati a far questo tipo di osservazione. Come una specie di rapporto psicologico, emozionale, dopo naturalmente si concreta con il secondo livello attraverso le innumerevoli domande rivolte non solo al sospettato, bensì a tutto il suo circolo, il suo papà, la sua mamma, i suoi amici, i suoi colleghi, tutto ciò che lo circonda. Si controlla ciascun alibi e se parliamo di ieri pomeriggio, controlliamo i movimenti dell'indagato da ieri pomeriggio fino al momento che è stato arrestato, perché se l'abbiamo arrestato significa che esistevano seri sospetti. Noi abbiamo la denuncia, immediatamente segue l'indagine, dopo il confronto faccia a faccia, questi sono i momenti fondamentali (Cordova, Pambabuella, 2020).

Dopodiché si emette la sentenza con la restituzione del maltolto o un risarcimento determinato dall'assemblea in base al valore dell'animale o di altra proprietà sottratta. Nel caso il colpevole non fosse più in grado di restituire al legittimo proprietario ciò che gli ha sottratto o di pagare un indennizzo, è previsto che presti, per un periodo stabilito dall'assemblea, un lavoro gratuito per la vittima. In alcuni casi si richiede ai familiari del colpevole di intervenire per il risarcimento. E sulle punizioni corporali l'intervistato si sofferma sulla importanza della purificazione e pertanto della riammissione del reo nella comunità:

Questo è l'ultima tappa, è il processo spirituale, come quando si fa il battesimo, l'acqua è perché vadano via le sue energie cattive (si riferisce al bagno in acqua gelata e alle frustate con le foglie di ortiche, punizioni a cui vengono sottoposti i colpevoli n.d.a.), i suoi cattivi pensieri. L'ortica è per restituire le energie positive, affinché ritorni ad essere un membro attivo della comunità e non ricada nell'errore. Probabilmente viene mal interpretato da una mentalità più europea. Devo chiarire che in Ecuador sono presenti due culture: la cultura occidentale europea, con cui non sempre andiamo d'accordo e la nostra propria. Per questo noi lo interpretiamo in senso positivo: sanificazione, purificazione, rivendicazione e reinserimento nella società. Mentre la mentalità più occidentale sostiene che si tratta di un castigo, di una violazione dei diritti umani. Non è corretto quindi parlare di tortura.

Quando nel processo di investigazione si arriva alla conclusione che non ci sono prove (...) sono previste le scuse pubbliche da parte delle autorità e della assemblea nei confronti del sospettato (Cordova, Pambabuella, 2020).

Il signor Cordoba sostiene che la maggioranza degli abitanti della parrocchia optano per la giustizia indigena e non per quella ordinaria, che considerano costosa, farraginoso e soprattutto lenta. Sono inoltre apprezzati e condivisi dalle comunità i valori che orientano la giustizia indigena.

Pambabuela è la comunità con la percentuale più alta di giovani rispetto alla popolazione totale, per cui la domanda riguarda le opportunità di lavoro presenti nel villaggio ed un eventuale fenomeno di emigrazione di giovani nella parrocchia di Salinas.

Prima di tutto siamo parenti ed è difficile separarci. In maggioranza viviamo all'interno di una famiglia e la nostra principale risorsa è l'allevamento del bestiame, ci dedichiamo a questa attività. Chiaro che esiste un'emigrazione, ma non è significativa, le cui cause principali sono probabilmente da ricercare nel lavoro e nello studio, ma generalmente restiamo qui. Esiste una percentuale di emigrazione, che forse esagerando raggiunge il 20% (Cordova, Pambabuela, 2020).

Si parla del latte, del cambio provocato da padre Polo con la creazione dei primi caseifici e quindi dare ad un prodotto locale un valore aggiunto. Si passa così da un'economia di sopravvivenza ad un'economia di mercato che viene nominata dal nostro interlocutore con una velata critica.

L'economia di mercato rappresenta un problema, perché sorge l'ambizione, nascono i conflitti, perché non importa ciò che si distrugge. Io sono un attivista ambientale, protestiamo continuamente contro l'estrattivismo. L'estrattivismo arriva perché porta i soldi. Quindi per il denaro oggi siamo capaci di qualsiasi cosa. Consideriamo che i soldi siano necessari però non nella ampiezza e forma in cui li percepiamo ora. In una comunità senza soldi possiamo vivere per molto tempo.(...) (Cordova, Pambabuela, 2020).

Il signor Cordova non sembra condividere l'entusiasmo di altri *leader* comunitari per quanto riguarda la costruzione di vie di comunicazione che hanno permesso e permetteranno migliorare i contatti non solo tra le comunità della parrocchia, ma anche con città della provincia o di province limitrofe.

Bene dobbiamo parlare del sistema di economia popolare e solidaria. Per me parlare di economia popolare e solidaria è un'altra cosa, è un altro mondo. E come quando si parla di idiomi, lingue: il *kichwa* per me è un idioma, un mondo, non solo una lingua, è tutta una vita, una connessione cosmica e con tutto ciò che lo circonda. I soldi sono necessari per assicurarci il basico, ma non sono fondamentali, prioritari. Parliamo della micro impresa, noi generalmente nella comunità consideriamo la gratuità. Per la normativa relativa al mondo del lavoro bisogna lavorare 40 ore da lunedì a venerdì, ed inoltre le ferie e tutto il resto. E se noi facessimo lavorare extra ore dobbiamo pagare il doppio, il triplo per darvi un esempio pratico. Noi qui lavoriamo tutti i giorni, guadagnamo il doppio, quasi non abbiamo ferie, io so che la legge lo stabilisce, ma la economia di questa

cooperativa non ha le condizioni per assumere tali costi e non posso pretendere di più delle sue possibilità. Se io esigessi il rispetto della legge e guadagnassi ciò che è stabilito dalla medesima, condannerei questa impresa a non durare più di uno o due anni. Ad esempio, l'allevatore dovrebbe sapere che, se improvvisamente diminuissero le vendite, sarebbe necessario abbassare il prezzo del litro di latte. Nel caso non fosse consapevole di tale esigenza e pretendesse che gli venga pagato lo stesso prezzo di sempre, perderemo tutti (...). Per fornire un esempio pratico. I primi anni non abbiamo pagato gli stipendi previsti dalla legge del lavoro, ma stipendi concordati dall'assemblea. Tu vai a lavorare nel caseificio ti paghiamo 300 dollari, perfetto, niente di più, niente tredicesima, ferie ecc.

Padre Antonio ha cercato di armonizzare il pensiero con la realtà economica di qui, per questo io ne ho fatto parte. Ho avuto anche dei disaccordi con il padre e ciò lo potete comprovare in questo libro ed in altri (Cordova, Pambabuela, 2020).

Il libro che riporta le cause della discordia con il padre è "Il vangelo e la groviera" di Maurizio Vaudagna e Milena Montecchio. Tutto nasce nel 1991 allorché il governo concesse alcune terre vicine a Salinas alla compagnia inglese di sfruttamento minerario RTZ, che già nel 1992 inizia scavi di sondaggio. La stessa compagnia, interessata ad una concessione definitiva, promette ai *salineros* lavori con retribuzioni nettamente superiori alle altre attività locali. Inoltre, prometteva di creare strade, scuole ed ospedali, insomma di migliorare i servizi della parrocchia. Si crea così un comitato di contatto con l'impresa costituito da padre Antonio, German Vasconez ed altri dirigenti, che considerano l'attività mineraria una nuova opportunità per gli indigeni. Del resto, padre Antonio aveva creduto nelle pretese legali avanzate dalla RTZ, temendo un eventuale intervento dell'esercito per imporre l'apertura delle miniere senza rispettare i diritti degli abitanti. Ritiene pertanto saggio anticipare l'inevitabile sfruttamento del sottosuolo della parrocchia, tentando di trattare con la compagnia per ottenere le migliori condizioni possibili per i *salineros*. Nel frattempo, alcuni leader comunitari, cooperative ed organizzazioni non sono convinti dei benefici che avrebbe generato l'attività mineraria e si oppongono a tutti coloro che si mostrano possibilisti, tra i cui lo stesso padre Antonio. E nel gruppo degli oppositori incontriamo il nome di Mesias Cordova. Si giunse a scontri, a volte anche violenti tra le due posizioni e fu chiesto al padre di lasciare Salinas. Davanti a questa opposizione minacciosa, la RTZ che tra l'altro non aveva i titoli legali per lo sfruttamento del sottosuolo che era subordinato all'approvazione della comunità, preferì rinunciare all'attività mineraria. Resterà l'amarezza di Padre Antonio per questa vicenda unita alla sua ammirazione per gli oppositori. Infatti, non esita ad ammettere che avessero ragione. (Vaudagna, Montecchio, 2010, pp. 144-146).

Tuttavia Mesias Cordova non risparmia alcune critiche al padre Antonio, rivelando un lato “insofferente” del suo carattere, quasi dispotico, difficile, in verità, da ravvisare nel padre che continua amabilmente a mantenere la sua porta aperta. Ma allo stesso tempo non è difficile credere che si siano creati momenti di irritazione, di impazienza: per costruire il modello di Salinas il padre ha dovuto affrontare non pochi problemi per la cui soluzione era necessario prendere delle rapide decisioni che sicuramente avranno contrastato con interessi divergenti o timori per cambiamenti non sempre compresi. Ma diamo spazio alle considerazioni di Mesias Cordova:

La parte negativa è la sottomissione, la parte di imposizione, l'attitudine impositiva. Prima di tutto come latini siamo visti come i pù poveri, come gli indigenti. Dato che il padre viene dall'occidente ci guarda dall'alto verso il basso: “poverini, come stanno?” “Tu devi fare questo” e così via a imporre, a umiliare. Ad esempio quando la gente di Salinas opinava, opinava così con la testa bassa, “io non sono d' accordo ecc...” Questa situazione non mi è piaciuta, per questo mi sono opposto in alcuni momenti. 28 anni fa. quando ero abbastanza giovane, dissi che questa non era l'attitudine giusta e che noi latini avevamo dignità, intelligenza e che possiamo fare. Questo mio atteggiamento causò un attrito con il padre. Quando arrivava ad una comunità e qualcuno lo contraddiceva veniva rimproverato “mi obbedisci o no?”. Dunque io mi sono alzato per protestare. Siamo giunti al punto di mandarlo indietro. Eravamo ovviamente tre giovani. Uno si chiamava Bolivar Vasconez di Salinas Centro, Mesias Cordova, che sono io ed ero a capo della protesta, e l'altro compagno Cesar Aguilar di La Palma (Cordova, Pambabuela, 2020).

Un'altra accusa rivolta al padre riguarda l'obbligo imposto ai *salineros* di andare a messa per garantire il proprio lavoro.

(...) abbiamo le nostre divergenze, ma siamo abbastanza amici, pur mantenendo le nostre differenze. Ora consideriamo il lato positivo, quello che ammiro. Nella parte di evangelizzazione non lo ammiro, perché credo che ha mancato molto. Si è dedicato maggiormente alla questione produttiva, trascurando la questione della evangelizzazione, anche se si può giustificare. Nella parte di imprendimento, di innovazione ha tutto il mio rispetto, la mia considerazione. Lo ammiro e gli sono grato, però nella parte di evangelizzazione (...) Non so se abbiate sentito parlare di Monsignor Proaño, si questo lo ammiro per la sua missione di evangelizzazione. In ogni caso l'arrivo del padre ha cambiato la realtà, siamo ritornati ad essere produttivi, abbiamo appreso l'importanza di dare valore aggiunto ai nostri prodotti, siamo riconosciuti a livello nazionale. Io sto realizzando conferenze in Ecuador su temi ambientali e quando dico che sono di Salinas sono ben accolto, molto va e ciò mi riempie di orgoglio. Tutto ciò lo dobbiamo a padre Antonio (Cordova, Pambabuela, 2020).

Sul *Sumak Kamsay* e il suo rapporto con il “caso” Salinas, il nostro intervistato si affretta ad affermare che:

La solidarietà, la *minga* sono nostri. Effettivamente sono nostri valori, sono la nostra forma di vita. Io sono cosciente che questo è stato uno degli elementi fondamentali del padre Antonio e noi l'abbiamo vissuto. Purtroppo come abbiamo cominciato a valorizzare la parte economica e in Salinas entrò il *casco parroquial*, la *minga* sta scomparendo, si sta come disgregando la famiglia, siamo più interessati alla parte economica, alla redditività degli affari. Guardiamo la giustizia indigena è difficile accettarla, perché la gente ha fretta, non ha tempo. In cambio nella comunità, ci svegliamo, andiamo a dormire, stiamo lì e lì facciamo la nostra parte. Non pretendiamo per lavorare di notte una doppia retribuzione (...) La soddisfazione è che abbiamo risolto un problema, abbiamo aiutato un compagno ad uscire da una situazione problematica. Dunque non è prioritaria la parte economica, bensì la parte sociale.

Esistono alcune contraddizioni con il padre, ci vede come se prima stavamo morendo. È come se è arrivato il padre e ci ha dato la vita. Io dico che non è così (...). Noi vivevamo molto bene, avevamo molto cibo, abbondante acqua, abbondante alimentazione, eravamo sani, eravamo forti. A quei tempi non esistevano strade, però avevamo il nostro mulo che era il più sacrificato. Questa era la forma di vita di quell'epoca (Cordova, Pambabuela, 2020).

Facciamo notare al Signor Cordova che in quel periodo la provincia di Bolivar aveva il maggior indice di mortalità infantile. Ma, pur ammettendo di non possedere dati a tale riguardo, non considera le nostre affermazioni attendibili. E la sua critica non risparmia neanche il museo *Yuyay* perché, a suo avviso, si dovrebbe recuperare la memoria del periodo precedente l'arrivo del padre Antonio, quando, d'accordo alle sue “ricerche” esisteva una vita idilliaca. Pur riconoscendo che la costruzione delle strade ha permesso una rapida comunicazione tra le comunità del subtropico con la sierra e con Guaranda, rimpiange alcuni aspetti del passato come la *choza* le cui pareti riuscivano a conservare il calore all'interno della casa.

Sul futuro di Salinas non mancano le preoccupazioni:

Ho fatto alcune ricerche su Salinas, sul Salinerito, e ho verificato che manca una specie di rivendicazione concettuale, epistemica della economia popolare e solidaria(...) Noi siamo una cooperativa, una cooperativa di produzione di latte, in termine di affinità stiamo bene, ma in termine di legalità non stiamo bene, ne noi né le altre.

Non esistono documenti che attestino che facciamo parte del Salinerito, un riconoscimento. In termine organizzativo. Sappiamo che ne facciamo parte, ma in cosa ci può favorire nel processo decisionale? Le decisioni non le prendiamo noi, le decisioni le prende un'altra struttura. Ad esempio la Fondazione che promuove la commercializzazione è composta da rappresentazioni di entità, come *Fundacion Familia salesiana*, il FEPP, la FUNORSAL, non mi ricordo chi altri stanno. Però le organizzazioni che producono non sono presenti. Ho avanzato una serie di proposte ma senza risultati. Una delle proposte presentate è che dobbiamo strutturarci. Devono riconoscerci affinché possiamo far parte del processo decisionale. Le comunità periferiche non stanno partecipando attivamente, non hanno poteri decisionali e non sono rappresentate nella Fondazione (Cordova, Pambabuela, 2020).

E ritornando al modello Salinas sostiene che:

Tutto ciò che abbiamo l'abbiamo costruito (...). Alcune iniziative non hanno funzionato, alcuni progetti sono falliti, tra le tante iniziative ed imprendimenti che funzionano con successo.. Prima si affermava che era un modello e in seguito abbiamo concluso che non si trattasse di un modello, bensì di una esperienza che abbiamo gradualmente costruito nel trascorrere degli anni (...). Uno dei grandi progetti che io riconosco e che rimarrà con la presenza del padre e spero pure senza di lui, sono i caseifici. E' uno dei progetti più azzeccato perché sta nella parrocchia e sta anche nelle comunità. Se voi avete percorso il territorio sicuramente lo avete visto. Uno dei progetti più effettivo che si è sviluppato in forma integrale e a livello generale. Al contrario ci sono iniziative che esistono solo nella parrocchia e non nelle comunità (Cordova, Pambabuela, 2020).

Si apre una riflessione sul rapporto dei progetti implementati e la natura, il rispetto alla Pachamama.

Si perché la maggioranza dei progetti non ha avuto un rapporto diretto con la natura.(...). Tutto il territorio che ci circonda, questa zona prima non era pascolo. Quando io ero bambino, era tutto un *pajonal*. Esisteva un allevamento di pecore e con il tempo abbiamo cambiato la vocazione del suolo dal paramo a uso per pascolo. Ma con il trascorrere degli anni ci siamo resi conto che il suolo è abbastanza povero a causa del monocoltivo, pascolo, pascolo (...) Stiamo parlando di trenta anni. Quindi già con i tecnici ci siamo resi conto che non è mai avvenuta una rotazione, per cui il nostro suolo è in condizioni critiche. Ci è stato richiesto di dinamizzare l'uso del suolo. Così ad un tratto facciamo altre attività per non restare solo con il pascolo. Stiamo parlando di più o meno di trenta anni da quando siamo passati dal *pajonal* ad un suolo utilizzato principalmente per pascolo (Cordova, Pambabuela, 2020).

Il nostro interlocutore ad un tratto ci mostra un foglio Mostra un foglio con uno schema: è deciso a farci comprendere il ruolo di ciascuna istituzione presente nel territorio.

Questa è Salinas, la autorità più antica è il *cabildo*, dopo viene il governo *parroquiale*, dopo il tenente politico e le organizzazioni di appoggio, le non governative. Questa è la struttura a livello di Salinas. (...) (Cordova, Pambabuela, 2020).

Ci tiene a precisare che :

(...) una parte della mia parrocchia è comunale, non esiste scrittura, non esiste proprietà privata, questa è sotto il controllo del *cabildo*. Abbiamo territori sempre nella parrocchia di proprietà privata per esempio Yacuviana, San Vicente, Apahua. Ma la maggioranza del territorio è comunale. Io mi sono dedicato più alla parte comunale Il governo parrocchiale riunisce tutto il territorio, e il tenente politico anche, mentre il *cabildo* si occupa solo della comuna (Cordova, Pambabuela, 2020).

Un'intervista che non ha risparmiato polemiche al modello Salinas, al padre Antonio, rivendicando i valori di una cultura ancestrale che hanno contribuito alla costruzione di un'economia comunitaria. Un'intervista con non poche contraddizioni o per lo meno con affermazioni non suffragate da dati verificabili. Indubbiamente Mesias Cordova è un leader che quando parla viene ascoltato ed è capace di riscaldare gli animi, ma la sua visione idilliaca su Salinas prima dell'arrivo di padre Polo lascia perplessi, soprattutto se si pensa allo sfruttamento di molti *campesinos* da parte delle *haciendas*. Il territorio di Pambabuela non rientrava nelle proprietà dei Cordovez, ma sicuramente i suoi abitanti hanno accompagnato le vicissitudini di tanti indigeni. Comunque vi sono giovani, come Giovanni, un ecologista convinto, assente da Salinas per vari mesi a causa dei suoi viaggi in vari paesi asiatici, che sicuramente condividerebbero alcune delle considerazioni espresse da Mesias Cordova. Giovanni , ad esempio, ha costruito un piccolo albergo e un centro di meditazione alle porte di Salinas con le tecniche ed i materiali utilizzati nella costruzione delle *chozas*.

3.8. Intervista a Manuel Tuapanta della comunità di Yacuviana (Yacuviana, 01/2020)



Signor Manuel Tuapanta nel caseificio di Yacuviana ed il gorgonzola andino Foto, Bosetti, 2020

Il signor Manuel Tuapanta è collaboratore del caseificio della comunità di Yacuviana fin dai suoi inizi. Il villaggio è abitato da 50 famiglie e i produttori del latte che partecipano all'impresa comunitaria sono attualmente 135. Il caseificio iniziò in una casa prestata, in verità una scuola che si trasformò in una casa comunale e conto sulla *leadership* di padre Antonio.

Quando padre Antonio veniva a celebrare la messa si rese conto che per la nostra comunità era difficile trasportare il latte al caseificio di Salinas a causa del cammino, del fiume che lo attraversava, per tale ragione nel 1985 si crea il caseificio e nell'anno 1986, il 24 luglio, si inaugura il primo caseificio in una infrastruttura totalmente inadeguata, in cattivo stato, e chissà una cattiva gestione nella parte tecnica, amministrativa per mancanza di esperienza. Grazie a padre Antonio, che è sempre stato attento e ci ha inviato tecnici per assicurare una supervisione, si implementa l'attuale caseificio nel 2010 e due anni fa abbiamo realizzato un ampliamento. Da qui il caseificio è cambiato, passando da 1500 litri agli attuali circa 2400 litri di latte al giorno (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

Il caseificio si è sorprendentemente specializzato nella produzione del camembert ed ultimamente del gorgonzola, un formaggio tipicamente italiano che difficilmente incontriamo sulle tavole degli ecuadoriani. Una scelta indubbiamente un poco azzardata, anche se la qualità raggiunta è veramente straordinaria. Ma quale sono state le ragioni che hanno spinto a questa produzione così distante dalle tradizioni culinarie del paese, anche se il Salinerito ci ha dimostrato con José Dubach che è possibile introdurre nuovi sapori nella cucina ecuadoriana?

L'idea sorge quando padre Antonio venendo per la messa, accompagnato da alcuni compagni chiede se sia possibile conseguire un tecnico tedesco, svizzero perché ci aiuti a produrre il gorgonzola (...) dopo sei mesi arrivò il tecnico ed iniziò la produzione del gorgonzola. Dapprima i risultati sono stati scadenti. Credo che ora abbiamo migliorato, (...) ma tutto è nato come sempre

da una idea di padre Antonio (...) Il gorgonzola è prodotto con la marca della comunità, ovvero Yacuviana, anche se esiste una collaborazione costante con il Salinerito. Nel caseificio lavorano 5 persone, tre a tempo completo e due a tempo parziale (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

Ma prima dell'arrivo del padre a Yacuviana la situazione era molto diversa.

Prima del padre qui vi era una hacienda, la hacienda dei Chiriboga –Cordovez, che va dalla strada principale, dalla Moia fino all'entrata dell'Arenal. Tutto questo territorio costituiva la hacienda dei Cordovez. Dopo che morirono i genitori si cominciò a dividere in parcelle (...), ossia cinque eredi che ottengono ciascuno la sua parcella, la popolazione viveva nella parte più alta, i miei genitori vivevano nella parte alta perché qui stava il bestiame, non c'erano (...) tutti eravamo pastori con le nostre mucche, qui era territorio della *hacienda* e non c'era niente da fare qui. Solo chi lavorava nella *hacienda* poteva stare qui, gli altri no (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

Ma tutto è cambiato con l'acquisto delle terre ai Cordovez

Si è proceduto a parcellare il terreno: tutti con la distribuzione delle terre hanno ottenuto una quadra (corrisponde a 6,400 m² n.d.a.), mezza quadra, due quadre d'accordo alle loro possibilità economiche (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

Ma il signor Manuel ci informa con una certa amarezza che all'epoca della *hacienda* gli stessi indigeni non si sono prodigati per la tutela dell'ambiente, al contrario hanno contribuito a deteriorarlo e adesso si pagano le conseguenze soprattutto per quanto riguarda l'aridità del suolo e la scarsità delle riserve idriche. Si tenta adesso di coscientizzare gli abitanti, ma è difficile recuperare ciò che è stato distrutto.

Anche nel nostro villaggio abbiamo per iniziativa del padre una cooperativa de *ahorro e credito*, ma col passare del tempo per mancanza di *leadership*, (...) la cooperativa non ha funzionato e siamo rimasti come *Caja de ahorro y credito* d'accordo alle esigenze della normativa vigente. Mancano investimenti, finanziamenti. Più che altro ci dedichiamo alla parte produttiva, (...). Come *caja de ahorro* contiamo sul capitale iniziale di 200.000 dollari, però, da quando iniziò la comunità, esiste solo questo capitale di 200.000 dollari, senza un incremento del medesimo. A Salinas vi sono abbastanza turisti. Con i miei figli mi sono preoccupato di entrare nel circuito del turismo ed è nostra intenzione promuoverlo, ma chissà forse non abbiamo molto da offrire, l'intenzione comunque è implementarlo in un prossimo futuro (...) (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

Queste considerazioni ci impongono di toccare il tema della emigrazione giovanile.

Si, ha rappresentato un problema, tutti siamo emigrati: sono emigrati i giovani, che da qui sono andati a Guaranda, ad Ambato, Quito, Riobamba, emigrati anche per mancanza di lavoro. Tutti noi vorremo avere piccole imprese anche a livello familiare, con queste imprese forse i giovani non si stabilirebbero altrove, si fermerebbero qui. Alcuni sono professionisti e chissà per loro sarebbe più interessante mettere le loro competenze al servizio della comunità. Questa è l'idea. Mio figlio sta terminando i suoi studi a Latacunga, una volta laureato ritornerà, non troverà lavoro e quindi non si fermerà. Dobbiamo creare delle iniziative imprenditoriali così da offrire delle opportunità per i giovani che così si fermerebbero, esercitando la loro professione. Questo sarebbe molto importante. Altro fattore di criticità è la mancanza di capitali, di soldi, perché senza soldi per quanto esista la volontà di attuare non possiamo fare niente. Per esempio con le patate, abbiamo pensato ad un valore aggiunto alla coltivazione della patata, ma in mancanza di risorse ci siamo fermati. Abbiamo una grande produzione di patate, *hoja, melloco* (...). I giovani potrebbero restare qui, una volta completati gli studi, e mettere a disposizione le loro conoscenze per creare un valore aggiunto ai prodotti agricoli della zona (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

I ricordi sulla famiglia Cordovez del nostro intervistato non sono affatto negativi.

Per ultimo i Cordovez hanno avuto un ruolo inclusivo nella comunità, compreso con l'apertura della strada che va dalla Moia fino al nostro villaggio (...) Ci hanno inoltre appoggiato nella costruzione di un canale di irrigazione, aiutandoci a farlo bene. Prima però non è stato facile (...) ma poi abbiamo acquistato le loro terre (...) i terreni sono stati acquistati con regolare contratto. Noi non facciamo parte della *comuna*, quindi le decisioni sono prese a livello di comunità e procediamo d'accordo alle necessità della nostra comunità (...) (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

Ritornando all'acquisto delle terre ci tiene a sottolineare che attraverso i prestiti della *Caja de ahorro* hanno acquistato le mucche. I terreni sono stati comprati a rate.

Ad esempio mio padre, all'epoca ero un bambino, ha comprato 10 quadre, nel 1972, a 1000 sucres e con rate forse per sei mesi o un anno. Abbiamo dovuto fare un grande sforzo per poter pagare questi 1000 sucres (...). In quell'epoca 1000 sucres erano molti soldi. Riunire 1000 sucres non era facile (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

E riguardo alla Costituzione del 2008 che prevede il *Sumak Kamsay* il signor Manuel Tuapanta non risparmia critiche e una dose di scetticismo:

La costituzione dello stato espone dei bei concetti che se venissero applicati si assisterebbe a un cambiamento. Purtroppo, tutto resta come lettera morta, non si giunge mai a realizzare il *Sumak Kawsay*, il *buen vivir*, mai siamo giunti al *buen vivir*. Tutto è frutto del nostro sforzo, come in questa area, dove abbiamo comprato le mucche, chissà la casa o un appezzamento di terreno attraverso un prestito e questo prestito dobbiamo pagarlo, pagarlo alle cooperative di Guaranda, allo Stato (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

Ma restano alcuni concetti, come la *minga* ancora utilizzata a livello comunitario.

La comunità la utilizza. Ad esempio, l'edificio che ospita il caseificio è stato costruito attraverso la *minga*, si è pagato un mastro con le entrate del caseificio, ma la mano d'opera è attraverso la *minga*. Se dobbiamo fare una *minga* e siamo 50 persone, tutti veniamo d'accordo alle necessità, tutti collaboriamo. Come aiutiamo i nostri compagni e le loro famiglie in caso di una malattia (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

Il signor Manuel ha studiato pedagogia bilingue nella Universidad Politecnica Salesiana e si lamenta per la mancanza di una educazione bilingue nel suo villaggio come in altre comunità.

Vi era una scuola bilingue, che era nata come scuola spagnola, ed in seguito trasformata in bilingue. Poi sotto la presidenza di Correa è terminato tutto perché è stato tutto unificato con la scuola del Millenium. Ora la scuola non esiste, bisogna ricominciare nuovamente da zero. (...) la maggioranza dei giovani non parla *kichwa*. È una lingua che dovremmo utilizzare nelle nostre conversazioni. Io parlo e scrivo *kichwa*, però già i miei figli no, non abbiamo praticato. Lo utilizziamo solo occasionalmente (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

Per quanto riguarda il futuro dei *salineros* non ha dubbi sulla volontà di migliorare che deve motivare gli abitanti della regione se desiderano realizzare il *Sumak Kawsay*.

Intendo che noi dobbiamo migliorare, collettivamente migliorare tra tutti, perché se migliorassimo ci sarebbero dei cambi, un processo di cambio, perché se non miglioriamo tra di noi sarà difficile giungere al *buen vivir*, al *sumak kawsay* (Tuapanta, Yacuviana, 2020).

Il padre Antonio è considerato indispensabile per poter realizzare questo cambio. Sono importanti le sue domande, i suoi consigli, la sua supervisione. È difficile pensare a un cambiamento senza questo grande facilitatore.

Riguardo alle manifestazioni indigene dell'ottobre 2019 contro il rincaro del carburante in seguito al ritiro da parte del governo centrale del sussidio dello stato enfatizza l'unità dei consensi ad aderire allo sciopero.

Ci siamo uniti per la questione dell'aumento del combustibile che ha colpito tutti. Salinas non ha appoggiato scioperi precedenti, non li ha accolti, ma questa volta si perché l'aumento della benzina ci danneggiava tutti e per questo tutti abbiamo aderito allo sciopero, ma è mancato il coordinamento in ciascuna comunità, una *leadership* (...), essere più coscienti su ciò che si stava facendo (...) non è stata una esperienza positiva.

Per quanto riguarda la nostra identità esiste molta confusione nel definirci indigeni o meticci (...). Come sanno se io sono indigena o meticcio? Io rispondo per la pelle, ma in realtà siamo tutti uguali, con gli stessi diritti, le stesse necessità. Io credo che sono indigena, i miei nonni, i miei antenati hanno vissuto qui, son di qui, residenti, vivendo centinaia di anni qui. Nel passato ci sono stati scontri, attriti tra indigeni e meticci. (...)

Non dobbiamo creare separazioni, al contrario, dobbiamo costruire insieme. Vi sono state nel passato fratture, ma dobbiamo comprendere che tutti abbiamo le stesse necessità. A mio parere siamo tutti uguali, tutti gli esseri umani sono uguali. Esistono ancora separazioni tra indigeni e meticci, ma poche. Esistevano pregiudizi sugli indigeni considerati ignoranti, mentre i meticci si pensava fossero più intelligenti (...). Questa è la differenza che ci hanno inculcato, per cui se io ero meticcio ero migliore, ma ultimamente, pur riconoscendo le nostre differenze, abbiamo compreso che siamo tutti essere umani con condizioni di vita, economiche, sociali differenti però al finale tutti dobbiamo contribuire per il bene del nostro pianeta

Per quanto riguarda la giustizia indigena, da una parte l'accetto, ma non condivido tutto. La giustizia indigena è importante averla nella comunità, per imporre un castigo a un ragazzo, a una ragazza o a un giovane che ha commesso un crimine contro il bene comune, (...) ha rubato, pertanto, merita di essere castigato. Ma a volte la giustizia indigena ha castigato solo in base a sospetti. Lo mettono nell'acqua, lo frustano, non sono d'accordo. Chissà qualcuno mi sospetta e sono in realtà innocente Solo in caso di reati dove vi siano prove inconfutabili, i colpevoli meritano una punizione perché hanno causato dei danni Però si sta cambiando in alcune comunità, si ricorre alla giustizia indigena solo per casi comprovati, ma non per un sospetto, non sarebbe giusto (Tuapanta, Yacuviana, 2020)

Il signor Manuel Tuapanta ci ha permesso di conoscere la cultura e una percezione della vita diversa da quella esposta dai rappresentanti delle comunità che fanno parte della *comuna*. Indubbiamente, nella sua riflessione sui differenti temi esposti continuano ad essere presenti concetti della cosmovisione andina, quali la *minga*, la solidarietà, la reciprocità, ma è chiaro un distanziamento culturale nei confronti, ad esempio,

della giustizia indigena, dove per la prima volta incontriamo non una strenua difesa, ma un'attitudine critica, non certo priva di motivazioni che però avvicinano il nostro interlocutore a una visione ben lontana dalle tradizioni comunitarie. Anche la difesa di una educazione bilingue da parte, tra l'altro, di un laureato in pedagogia bilingue risulta più di facciata che realmente sentita come una priorità. Così *il Sumak kamsay* e il *buen vivir* vengono utilizzati più come slogan, privati della loro valenza a livello socioculturale ed aggiungerci anche economico.

3.9. Intervista ad Alessandro Gotte (Salinas 01/2020).

Alessandro è uno dei tanti volontari arrivato in Ecuador per collaborare con il Gruppo Salinas, e la *Fundacion Familia Salesiana Salinas*. (FFSS). Giunto nel 2011, inviato dalla Federazione degli Organismi Cristiani Servizio Internazionale Volontario- FOCSIV, attualmente è coordinatore delle imprese della FFSS. Lo abbiamo intervistato in due differenti occasioni, cercando di approfondire con lui alcuni aspetti del processo Salinas e far luce sulle critiche sollevate da alcuni intervistati alle organizzazioni del capoluogo.

Ci sono tante lamentele e ne siamo consapevoli, ma cosa dobbiamo fare? Qualunque suggerimento noi siamo disposti ad accoglierlo. Sappiamo che i caseifici stanno funzionando, sappiamo che altre cose non stanno funzionando, come per esempio la Textal. Alle volte i problemi sono anche di una cattiva gestione, alle volte sono più strutturali, altre volte ancora ci sono delle azioni che non procedono nel rispetto delle regole che ci siamo date. Il tema è complesso, non si riduce a quelli che guadagnano e a quelli che ci rimettono e che muovono le critiche. Qui quando è partito tutto non c'era niente, non c'erano servizi igienici, non c'era acqua, non c'erano strade. Il tema poi è che noi non sappiamo nemmeno fino a che punto arrivare, faccio un esempio: chi deve costruire le strade? Noi come Fondazione o il Governo nazionale? Lo stesso vale all'interno delle comunità: se c'è un problema in quella comunità magari legato alla certificazione del formaggio, chi lo deve risolvere? La Fondazione o la stessa comunità? (...).

C'è chi critica fortemente e chi si aspetta molto dalla Fondazione, e ognuno ha il suo punto di vista. Il Padre fa da garanzia, perché la sua presenza rassicura tutti e fa da catalizzatore anche alle critiche (Gotte, Salinas, 2020).

Parliamo con Alessandro, ormai radicatosi a Salinas dove vive con la moglie ecuadoriana e il loro due figli, del desiderio di padre Antonio di preservare la memoria collettiva della *parroquia*.

Anche il tema del museo della memoria è difficile da affrontare. Ogni comunità dovrebbe partecipare, ma capisco che qualcuno potrebbe dire che non è giusto che si faccia a Salinas, oppure

fare critiche di altro tipo . Esistono dei dati, per esempio, su quello che era Salinas all’inizio, quando c’erano i Cordovez, ma bisognerebbe controllarli, per ricostruire questa memoria. (...) (Gotte, Salinas, 2020).

Ed Alessandro si sofferma sul modello Salinas, ammirato all’esterno, e a volte oggetto di critiche all’interno, su parole come pianificazione o programmazione, sconosciute da molti agli inizi del “processo” e che ora fanno parte della quotidianità delle imprese comunitarie, ed infine sui tempi che cambiano, su una società in continua evoluzione, spinta da un Padre che “aveva sempre cose da fare, sentiva che c’era bisogno di fare, e lo sente ancora adesso”.

Alla radio nel giorno della nostra intervista (gennaio 2020) è passata la notizia di Carlos Santiago Chango Uñog de la comunidad de Chibuleo San Francisco, sector Tolonloma, vicino ad Ambato, che ha conseguito un master ad Harvad.

Il tema del tempo è importante. Quanto tempo possiamo dare alla famiglia adesso? Io per esempio stacco da qui alla sera, e questo è differente, penso, rispetto al tempo come era vissuto prima; così come il primo laureato ad Harvard che comunque mette ancora il poncho e fino a sei anni parlava solo *kichwa*. Io sempre provo a provocare padre Antonio dicendo “Era più facile cinquant’anni fa che oggi!”. Prima c’erano bisogni più leggibili e più comuni, dice anche il padre, adesso è difficile, anche se ora certo stiamo meglio. Vale per esempio per la *minga*, che non è più come prima, o per alcune problematiche che sono rimaste ma sotto forme diverse, come la droga, l’alcolismo, il *machismo* ancora presente (Gotte, Salinas, 2020).

Sulle differenze di genere in una società prevalentemente maschilista Alessandro ci riferisce con una certa preoccupazione quanto segue:

Sì, nelle comunità ci sono segretarie, anche donne con ruoli direttivi (esiste il caso della comunità obbligata ad eleggere due donne, n.d.a.). Però ti faccio l’esempio di una comunità dove c’erano donne con ruoli direttivi e, durante il voto per la rielezione delle cariche, le donne non votarono e mi dissero “Non possiamo, perché non sono presenti i nostri uomini”. Questa cosa la dice lunga sul *machismo* ancora presente. Vale lo stesso per quanto riguarda la paga che diamo alle donne che lavorano per la Textal, che è una paga troppo bassa (Gotte, Salinas, 2020).

E sugli italiani ?

Qui si aspettano tanto dagli italiani. Credono che gli italiani hanno sempre risposte a tutto. Ci vedono con stereotipi al contrario, e anche questo ti dà la carica, perché ti vedono come salvatore. Ti vengono di conseguenza sempre delle idee e per aiutare e per fare delle cose (Gotte, Salinas, 2020).

Parlando della storia di Salinas, e delle strutture sorte negli anni si sofferma su alcune questioni, come quello della comuna che considera

(...) un tema proprio dell'Ecuador, che ne conta più di cento. Anche la *comuna* ti fa capire perché questo modello c'è a Salinas e non in altre parti del mondo [sfogliamo documenti che mostrano la storia di Salinas, n.d.a.]. La FUNORSAL, storicamente parlando, è quella che per prima ha impugnato la questione commerciale. C'è poi tutta la cooperativa che cura la questione del credito, e di tutta l'assistenza tecnica che bisogna dare ad ogni comunità per la sua impresa. C'è poi il gruppo dei giovani di Salinas (...) vi è una ramificazione di enti per gestire tutto il processo per tutta la parrocchia di Salinas. Ovviamente per tutte queste istituzioni c'è stato storicamente un ricambio, alle volte problematico, perché parliamo di una storia che ha oltre quarant'anni e che ha subito tante trasformazioni. Alle volte i problemi sono legati anche al non ricambio dei dirigenti (...).

C'è poi la Textal, che è un'associazione di donne che lavora ai tessuti di alpaca e di lana.

Le cooperative si reggono ovviamente sui soci, e i soci non ricevono una diaria come non la ricevono molte persone che ricoprono ruoli anche dirigenziali. Il socio deve verificare che tutto scorra nel modo corretto. Tenete poi conto che c'è anche l'Ispettorato salesiano tra i tanti attori, che ha dato un appoggio importante in diversi periodi (Gotte, Salinas, 2020).

Durante l'intervista sorge inevitabilmente la preoccupazione di cosa accadrà dopo Padre Antonio Polo, punto di riferimento di ogni istituzione, impresa, di ogni iniziativa che si intraprende nella *parroquia* di Salinas. Durante le nostre visite alle comunità, dal paramo al subtropico, è stato chiaro che per molti sia inimmaginabile non poter contare su un suo consiglio ed anche su un suo rimprovero. Si può considerare il motore di questo processo e, nonostante l'età e le sue condizioni di salute, continua a stimolare, con lo stesso entusiasmo del passato, i suoi *salineros* ad intraprendere nuovi progetti o a migliorare le loro attività.

Il problema del dopo Padre è anche che il ruolo dei salesiani è stato forte anche in termini di aiuto, e dopo il Padre chissà cosa potrà succedere (Gotte, Salinas, 2020).

In una precedente intervista, Alessandro si era soffermato sulla famosa porta aperta della casa del padre e su alcune accuse rivolte allo stesso *padrecito* di favoritismo.

So che corrono voci su alcune famiglie, come quella dei Vargas, che non sono ben viste, perché i giovani e altri dicono che sono troppo vicine al padre e lo manipolano. In generale, il conflitto è tra *casco* parrocchiale e le altre comunità, quindi tra il centro e la periferia, e poi nel pieno centro, tra la casa del padre e tutti quelli che ne stanno fuori, o dicono di non potere accedere. Un'altra contrapposizione è quella tra chi è di Salinas e chi viene da fuori. Io molte cose non l'ho vissute e quindi le so solo perché così mi sono state raccontate. Nel 2012-2013 organizzammo una tavola rotonda sul presente e sul futuro di Salinas. Feci caso ai cognomi presenti alla tavola rotonda, ed erano tutti di due/tre famiglie, a cominciare da quella dei Vargas, fatta di componenti che hanno sempre avuto cariche direttive. Ovvio che è anche qua ci può stare il nepotismo, però c'è da dire che siamo mille e duecento persone e tutti apparteniamo alle stesse famiglie, con cugini, fratelli, zii, nonni ecc. Salinas è piccola, da questo possiamo partire. C'è poi da dire che è vero che la porta del Padre è sempre stata aperta, e c'è passato da Correa (il presidente Raffaele Correa n.d.a.) alla persona più povera della parrocchia. La critica sulle famiglie alle volte è addirittura interna alle stesse famiglie, che dicono che all'interno della famiglia ci sono privilegiati e meno privilegiati. Io stesso sono sposato con una ragazza di qui e di conseguenza anch'io appartengo ad una famiglia (Gotte, Salinas, 2020).

Ma non si possono negare che vi siano state persone che abbiano tentato di influenzare o manipolare il padre Antonio, che, sempre alla ricerca di nuove fonti di reddito per le comunità, si è lasciato spesso tentare da nuove prospettive progettuali.

Ci sono anche stati casi di manipolazione. Ci sono state delle persone che si sono avvicinate al Padre per dargli delle idee, ma che in verità avevano solo interessi privati e non pensavano in nessun modo alla comunità. E questo non riguarda solo le solite famiglie di cui tutti parlano, che hanno, come tutte, membri che sono stati utilissimi alla comunità e membri che lo sono stati meno. Alle volte non sono state famiglie da Salinas, ma anche individui che provenivano da fuori ad avvicinarsi al Padre per questo. (...) Il Padre ha sempre avuto bisogno di qualcuno di fiducia, di qualcuno, soprattutto dopo la malattia, che lo accompagnasse. In questo senso c'è stato di tutto, chi è entrato nella sua porta per manipolarlo, chi è entrato per aiutare lui e la comunità (Gotte, Salinas, 2020).

A questa riflessione, avvenuta nel 2019, segue, nel successivo incontro con Alessandro, una considerazione sulla necessità, di nuove forme di trasparenza, proprio pensando ad un futuro che dovrà rinunciare alla mediazione di Padre Antonio.

Sappiamo che ci sono dei borbottii, e voci per cui la Fondazione è quella che ruba. Per questo stiamo facendo degli incontri pubblici per spiegare tutto quello che succede, come vengono gestiti i soldi, anche per predisporci a quello che sarà il dopo Padre Antonio (Gotte, Salinas, 2020).

Un esempio sono le riunioni di programmazione.

La Programmazione è un incontro settimanale, dove partecipano anche i lavoratori, per pianificare tutti gli interventi da fare. L'istruzione molto bassa, però, fa sì che non si riesca sempre a fare una programmazione seria, mirata. Non tutti i lavoratori che partecipano capiscono cosa si intende per programmazione. Non è facile spiegargli che la cioccolateria non è il fine, per dire, ma è il mezzo per portare avanti un'economia solidaria.

Bisogna lavorare su un piano generazionale. Fernando (si riferisce a Fernando Vasconez, all'epoca dell'intervista presidente della Fondazione Famiglia Salesiana n.d.a.), per esempio, che adesso dirige la Fondazione e ha un ruolo istituzionale, ha lavorato fuori e ha una visione più ampia. Altri non sanno cosa vuol dire impostare un lavoro e di conseguenza un'economia. Ci sono attività e programmazioni che meritano competenze specifiche, e qui a volte lavoriamo con persone che non sanno nulla di questo e che sono facilmente influenzabili da chi magari ha ambizioni individuali di guadagno (Gotte, Salinas, 2020).

Già prima, parlando degli utili della cioccolateria della quale si è occupato direttamente, Alessandro ci ha tenuto a spiegare come:

Il 40 per cento lo restituiamo alla comunità, in progetti, il 60 per cento alla Fondazione, perché abbiamo bisogno anche di investire economicamente, di produrre. In questo senso la cioccolateria è la terza via che non è una cosa interamente pubblica né una cosa interamente privata (Gotte, Salinas, 2020).

L'attenzione si sposta sui consorzi, un tema che sta molto a cuore a padre Antonio, che lo considera fondamentale per aggregare i vari attori comunitari appoggiandoli nelle attività produttive ed in particolare nella commercializzazione.

Ci sono poi dei bracci della Fondazione, che sono esterni. Il Padre si eccita quando si parla di consorzi perché vede in questi una possibile soluzione. Questi enti esterni (si tratta anche di alcuni negozi che vendono a Quito o in altre città i prodotti del *Salinerito* n.d.a.) sono quelli che ci permettono di portare i nostri prodotti fuori da Salinas, come avviene a Quito e in altre città ecuadoriane (...).

Ogni comunità può fare un prodotto o tanti prodotti. Chi si muove per fare prodotti a marca *Salinerito* rientra in questo processo, ma ciascuno è libero di farsi la sua marca ma poi deve occuparsi anche di come commercializzare il suo prodotto (Gotte, Salinas, 2020).

Il consorzio lascia pertanto la libertà a ciascuna comunità di commercializzare il suo prodotto con marchio *Salinerito* o di forma indipendente, e nel corso delle interviste, abbiamo constatato come alcuni caseifici comunitari abbiano optato a creare un marchio proprio, vendendo una parte dei loro prodotti senza ricorrere ai canali di distribuzione del FUNCONQUERUCOM.

Un'ultima considerazione riguarda i giovani e le questioni non ancora affrontate.

Il Padre dice che il tema dell'ambiente deve essere affrontato subito, perché non ce ne siamo mai occupati, perché altri problemi sembravano più urgenti. Oggi si parla di ambientalismo e di forestazione, dobbiamo recuperare il tempo perduto, certo. Noi, la parrocchia di Salinas, eravamo la parrocchia più povera del Paese. L'obiettivo è chiaro in questo senso, e non è la cioccolateria dove lavoro, ma la comunità e i suoi valori. Certo che dobbiamo fare bene il cioccolato e dobbiamo capire come funziona il mercato, ma ricordandoci che questo serve per dare posti di lavoro e per investire in progetti per la comunità ...se scordiamo questo abbiamo fallito (Gotte, Salinas, 2020).

3.10. Intervista a Dolores Collay, tesoriera della comunità di Verdepamba e a Luz Collay, ex dirigente (Verdepamba, 01/2020).

L'attuale tesoriera della comunità ci riceve accompagnata dalla ex vicepresidente. Sono molto riservate e non nascondono il loro imbarazzo a parlare con degli estranei. Ci ricevono solo perché ho, come d'abitudine, informato che conosco padre Antonio Polo e che la presente ricerca ha il suo benessere. Come sempre il *padrecito* non apre solo la porta della sua casa, ma anche le porte delle comunità ed aiuta ad instaurare un rapporto di fiducia e collaborazione con le nostre ed i nostri intervistati/e, che a poco a poco si sentono a loro agio.

Ci informiamo sui problemi ed i progressi della comunità di Verdepamba.

Come progressi abbiamo microimprese come l'artigianato, ma il problema principale è che non abbiamo molto movimento, non abbiamo mercato (Collay, Verdepamba, 2020).

Sul ruolo della donna nella comunità ci rispondono di forma sbrigativa, che le donne hanno lo spazio per esprimere liberamente la propria opinione. Una risposta che inevitabilmente ci

rammenta le contraddizioni esistenti sulla inclusione ed eguaglianza del genere femminile in rapporto a quello maschile di cui ci parlava Alessandro.

Dicono di non conoscere la realtà della comunità, dove attualmente risiedono 96 famiglie, prima dell'arrivo di padre Antonio.

La principale occupazione di Verdepamba è l'allevamento di pecore e vacche per la produzione del latte a cui si sono aggiunte, come vedremo attività produttive quali il caseificio, i torroni e l'artigianato che vendono attraverso la Fondazione Famiglia Salesiana di Salinas.

Ci parlano brevemente della scuola bilingue, attualmente chiuse, per cui i bambini frequentano la scuola del Millenium di Salinas.

Chiediamo a Dolores quali siano i compiti di una tesoriera. È la più giovane delle due donne ed indubbiamente la più timida.

Sono tesoriera della comunità e rappresento la mia comunità quando ci sono collaborazioni, quando è necessario comprare qualcosa per la comunità, la compro. Controllo i soldi.

Abbiamo fondi solo per realizzare alcuni piccoli eventi, per festeggiare los Reyes collaboriamo. Non ci sono altri soldi (Collay, Verdepamba, 2020).

Prende la parola la signora Luz, che ha 52 anni e ci parla con maggior spontaneità dei suoi quindici anni, di come fosse la vita durante la sua adolescenza, una testimonianza preziosa che ci riporta indietro nel tempo permettendoci di comprendere i cambiamenti avvenuti grazie alla implementazione di un sistema di economia comunitaria.

Quando avevo 15 anni non si viveva molto con l'allevamento della vacca come oggi con la produzione del latte, ma si viveva con le pecore. Mi ricordo che avevamo come 60 pecore, delle sessanta pecore ricavavamo il concime che vendevamo per comprare il sale, e ugualmente la lana delle pecore la vendevamo a un signore che veniva da Riobamba per comprare la lana e questo ricavato serviva per far studiare, per garantire gli studi. Ho fatto due anni di scuola, non ho terminato la scuola elementare.

La scuola si trovava a Salinas. Noi andavamo a piedi a Salinas, con gli stivali, a piedi camminando. Avevamo le pecore per vendere la lana e comprare gli stivali. Ora per arrivare a Salinas ci impiegamo 15 minuti. Camminando si partiva da casa alle 7 e si ritornava alle 4: tutto il giorno lo passavamo in questo andare e ritornare. Questa era la vita, lo studio in quel tempo. Anche se ora diciamo che non abbiamo lavoro, non abbiamo niente, ma è più facile, ora i nostri figli hanno studiato qui nella scuola di Verdepamba perché siamo riusciti ad avere una scuola qui con l'aiuto di alcune istituzioni.

In questo tempo ci aiutò il *Plan padrino*, non mi ricordo le altre istituzioni,. Abbiamo conseguito la scuola, la casa comunale, si è sollevata così la comunità. Ora la scuola è stata chiusa perché hanno aperto la scuola del Millenium e hanno chiuso tutte le altre scuole. Era meglio mantenere la scuola locale perché per i nostri bambini era più facile, venivano a pranzare a casa, (...) non ci sono autobus e ora i poveri bambini devono camminare per raggiungere la scuola del Millenium tutti i giorni (Collay, L., Verdepamba, 2020).

Dai dati fornitici risulta che quarant'anni fa la mortalità infantile fosse elevata e ne chiediamo conferma alla signora Luz.

Si in questo tempo le donne per avere un bambino ricorrevano solo alla levatrice in casa, grazie a Dio c'era la levatrice e niente più. Ora è più facile (Collay, L., Verdepamba, 2020).

Approfittando della disponibilità della signora Luz a raccontarci senza esitazioni la vita nella comunità di oggi e di ieri, riprendiamo il discorso sulla presenza del *machismo*.

Esisteva, perché le donne non hanno potuto e non abbiamo potuto essere come ora aperte, parlare liberamente con tutti, incontrarci con qualsiasi persona, dare la nostra opinione nel bene e nel male, dire qualcosa. No, era l'uomo che doveva essere capo della casa e peggio della comunità. Ora è cambiato moltissimo (Collay, L., Verdepamba, 2020).

Le chiediamo quando sia avvenuto tale cambiamento. E la nostra intervistata ci risponde con orgoglio, citando i nomi di grandi eroine del movimento indigena.

Chiaro, la compagna Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango le due lottarono a favore delle donne e le hanno convinte affinché la donna potesse esprimersi liberamente. Dolores Cacuango è stata una donna molto importante, è stata una leader e grazie a lei abbiamo conseguito una libertà più ampia, ma soprattutto il diritto all'uguaglianza di tutte le donne. Non so di cosa, ma è stata presidentessa, una persona importante a livello nazionale.⁷⁰ (Collay, L., Verdepamba, 2020).

⁷⁰ Dolores Cacuango, conosciuta come Mama Doloreyuk o Mama Dulu, è stata una attivista ecuadoriana per la lotta a favore dei diritti degli indigeni e contadini dell' Ecuador. Nata nel latifondo di San Pablo Urcu, cantone Cayambe, è stata segretaria generale della Federacion Ecuatoriana de Indios. In 1945 ha fondato la prima scuola bilingue *kichwa* – spagnolo. Guidò la storica marcia con circa 10.000 indigeni di Cayambe a Quito in favore della Riforma Agraria del 1964.

Al vertice della comunità è sempre esistito un sistema formato da un presidente, segretario, tesoriere?

Si è sempre esistito. Però principalmente erano gli uomini che dovevano essere presidenti, segretari, tesoriere, tutto. Ora per fortuna è cambiato. Io sono stata vicepresidente in questa comunità. Questa è la parte positiva, le donne hanno una presenza più ampia, possiamo conversare, dialogare, dare opinioni con qualsiasi persona, nel bene o nel male l'importante è parlare.

Io come vice presidentessa rappresentavo la comunità quando non c'era il presidente. Quando lui era assente, dicevano c'è la vicepresidentessa con lei facciamo la riunione. E così dovevo presentarmi per permettere di realizzare la riunione (Collay, L., Verdepamba, 2020).

Ma cosa dicono gli uomini di questo cambio?

Alcuni sono contenti, alcuni infastiditi. Quando arrivavano e comunicavano loro che non c'era il presidente, solo il vicepresidente, solevano dire "che riunione è?". Davano fastidio così, e tuttavia continuano a dar fastidio (Collay, L., Verdepamba, 2020).

Naturalmente chiediamo se in tutti tutto questi cambi ci sia stato l'intervento di padre Antonio.

Si il *padrecito* Antonio ci ha aiutato. Prima di avere la casa comunale lui ci ha dato il plastico per fare una tenda e celebrare la santa messa lì, dopo abbiamo ottenuto la casa comunale, una piccola casa e dopo questa. Il *padrecito* Antonio era presente. Dopo la casa comunale siamo riusciti a costruire la chiesa. Ma il *padrecito* Antonio non ci ha lasciato in nessun momento e ancora non ci abbandona sempre è stato a favore delle donne, dei bambini, ci ha dato la vita (Collay, L., Verdepamba, 2020).

A un certo punto ci raggiunge la giovane figlia della signora Luz, Ana, alla quale chiediamo se le piacerebbe vivere in città e ci sorprende la sua risposta sicura: "No, preferisco vivere qui perché mi sento più sicura". Nonostante la giovane età, non avverte la curiosità per la città, ma si sente protetta nella comunità dove è nata e vive, e tale sentimento lo abbiamo riscontrato in altri giovani avvicinati durante le interviste.

E sulla giustizia indigena, domanda ormai di rito nelle interviste realizzate, la signora Luz ribadisce quanto segue.

La utilizziamo qualche volta, dipendendo da quello che accade. Giungendo ad un accordo entro le parti è più fattibile, più comoda della giustizia ordinaria, perché quella ordinaria se non c'è l'avvocato non c'è niente e l'avvocato costa (Collay, L., Verdepamba, 2020).

E sul tema dell'emigrazione la nostra interlocutrice ci informa:

Qui non c'è molta emigrazione. Si fermano. Alcuni vanno ad Ambato alla ricerca di lavoro, ad altri paesi no. Esiste una emigrazione interna (Collay, L., Verdepamba, 2020).

Ma la signora Luz considera tutto sommato che Salinas offra maggiori opportunità di lavoro rispetto a Verdepamba ed auspica nuove alternative affinché la gente non lasci la sua comunità.

Nuove fonti di lavoro, implementare microimprese, quando non c'è niente, non c'è niente. Per esempio una micro impresa di torroni, di insaccati di maiale, di lama (Collay, L., Verdepamba, 2020).

Con questa speranza ci congediamo dalle nostre intervistate, Dolores, più taciturna, e Luz che con la sua testimonianza ci ha fornito una visione femminile della vita comunitaria e dei cambiamenti avvenuti in questo lungo cammino della *parroquia* di Salinas de Bolivar.

3.11. Intervista a Padre Antonio Polo (Salinas, 01/2016)



Durante lo svolgimento di questa ricerca Padre Antonio è stato più volte intervistato ed inoltre i suoi testi sono stati ampiamente consultati e citati in questa tesi. I suoi ricordi, i suoi aneddoti e le sue riflessioni ci hanno permesso di comprendere a fondo la realtà da cui ha preso inizio questo processo che ancora non è giunto al capolinea. Seppur padre Antonio sia arrivato a Simiatug quasi costretto a lasciare Roma in seguito ad un atteggiamento considerato ribelle da una parte dei suoi professori, e suo malgrado sia entrato in contatto con i rappresentanti della Teologia della liberazione, in quegli anni molto attiva in America Latina, si distanzia da tale movimento che considera come una forma di attivismo politico insubordinato. Ma in realtà la sua comprensione della materialità del divino è abbastanza allineata con le premesse teologiche della etica della liberazione (Pinker, A., 2014, p.80).

En Salinas, sin embargo, donde casi desde el inicio de la presencia salesiana los salineros se abstuvieron de la violencia y del activismo de clase en favor de un pragmatismo cooperativo, la Teología de la Liberación “integralista” emergió a través del vínculo entre las prácticas económicas y religiosas. (Pinker, A., 2014, p.81).

Ma soprattutto a Salinas risultò naturale questa sovrapposizione religione e sviluppo, nonché la convergenza tra cooperativismo e religione, con un sacerdote come mediatore, che allo stesso tempo rivestiva il ruolo di uomo della chiesa e di brillante imprenditore. Durante le sue messe i due ruoli si confondevano e tuttora si confondono e nei suoi sermoni non è raro incontrare concetti cristiani uniti a nozioni di economia comunitaria. Spesso le messe, specialmente nei primi passi del processo Salinas, venivano celebrate vicino ad una cooperativa o ad un progetto e si concludevano con raccomandazioni ai fedeli sulla produzione del formaggio o informazioni sull'accesso a prestiti per aprire una panetteria o una fabbrica di torroni. La scrivente si ricorda di una messa celebrata nel 2015 in una chiesetta del paramo, nella comunità di Pachancho, terminata con una serie di domande e suggerimenti rivolti ad una signora su una serra da poco costruita nel villaggio. Ma nelle sue prediche si rivela quella utopia legata al sogno di realizzare, forse a Salinas, il Regno di Dio e che nasce da questa convergenza tra evangelizzazione e sviluppo umano, “Si todos pusiesen (sua) vida al servicio de los otros, la sociedad cambiaria inmensamente (...) este es el Reino de Dios (...). El trabajo comunitario es *como una proyección de esto, no un objetivo economico.*”



Foto, Bosetti, 2016

Riportiamo qui una delle prime interviste realizzata a Padre Antonio, nella cucina del sua casa, che come d'abitudine mantiene la sua porta aperta, permettendo un continuo entrare di giovani salineros, di volontari di varie parti del mondo, di funzionari e collaboratori del padre, che per tutti ha un sorriso, una parola, una raccomandazione. L'incontro con il padre avviene il 7 gennaio, dopo la festa de *los Reyes* e le prime domande riguardano proprio gli inizi di questa celebrazione. Il padre ricorda che nel passato in Spagna si ricorreva per la evangelizzazione alla drammatizzazione.

Circa 25 anni fa ho incontrato un signore con un vestito da re ormai ridotto a brandelli. (Polo, Salinas, 2016)

Ed è proprio questo "re" demoralizzato che fa sorgere nel padre Antonio un'idea che è all'origine dell'attuale festa de *Los Reyes*, di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo.

(...) era l'ultima volta che avrebbe partecipato alla festa de *los Reyes* perché nessuno l'appoggiava, non aveva più un costume da indossare e non poteva neppure contare su una bevanda alcolica. Curioso gli chiesi di cosa si trattasse e lui mi spiegò la dinamica della festa, che erano i re, che dovevano conquistare la piazza, ma che adesso non c'era più niente da conquistare e che ormai era l'ultima volta. Gli chiesi di lasciarmi riflettere. (...) prometto il mio aiuto per quanto riguarda il costume. E sono riuscito a dargli un vestito nuovo. L'anno seguente ritornò, ma si presentarono altre persone provenienti da differenti comunità chiedendo un contributo per i costumi: erano de Yurakusha, del Rincon de Los Andes. E improvvisamente vidi una opportunità attorno a questa scenografia, che pur essendo povera, creava un effetto folklorico

notevole con gli specchietti, le carte dorate dei costumi. Ho pensato a questa gente umiliata durante secoli che però passano alcuni giorni sentendosi re, con la sua corte, con le sue cose. Al di là dell'aspetto religioso, che cercavo di interpretare, c'era un aspetto di autostima che consideravo positivo coltivare. E a poco a poco ho visto la possibilità che tutte le comunità recuperassero questa idea e attorno al Bambin Gesù si potesse creare una festa di integrazione parrocchiale. Non esisteva una data unica, in quanto ogni comunità organizzava la sua festa e non esisteva una festa che riunisse tutte le comunità. Dissi questa è la opportunità. E anno dopo anno aumentarono i re e ora, può mancare uno o due re per alcun imprevisto, ma è stata accolta l'idea che si tratta della festa di tutte le comunità. Partecipano le trenta comunità ed alcune nuove comunità la considerano come una forma di consacrazione della sua creazione tenendo il suo re e prendendo parte alla festa (Polo, Salinas, 2016).



Messa celebrata in occasione della *Fiesta de los Reyes*. Foto Bosetti, 2015

Parlando di un possibile simbolismo, padre Antonio manifesta l'interesse di scavare a fondo nelle tradizioni locali e rivela l'intenzione di creare un museo, il museo *Yuyay* che permetta riscattare e salvaguardare i costumi e le conoscenze ancestrali della regione, oltre a ricostruire le tappe fondamentali del processo Salinas.

Nel museo sicuramente verrà trattato il tema della festa de *los Reyes* che va molto indietro nel tempo, più di quello che pensiamo. All'inizio lo consideravamo come un evento degli indigeni e non c'era un Erode che si potesse presentare e quando si presentava un Erode non studiava la sua parte e alla domanda "Cosa dice Erode?" si limitava a dire "*sigue no mas*". E parlavano e parlavano (...) vari minuti, cinque minuti e alla domanda rivolta ad Erode la risposta era semplicemente "*sigue no mas*". (...) Ora la situazione è cambiata. Erode parla ed è diventato un punto di riferimento.

Studiare il testo potrebbe rappresentare una ricerca di antropologia. Suggesto alla Università Salesiana di raccogliere il materiale e studiare il messaggio che io penso sia principalmente di evangelizzazione. In effetti i missionari sono stati molto coraggiosi, soprattutto se si pensa alle condizioni delle vie di comunicazione dell'epoca. Alcuni hanno parlato che erano armati di spade (...) ma ai villaggi sono arrivati con la evangelizzazione. E quella di unire feste ancestrali con messaggi cristiani è stato una delle strategie adottate per evangelizzare. E resta il dubbio che esistesse una festa di carnevale e che si siano introdotte componenti carnevalesche perché ci sono elementi che non sono coerenti, come gli scherzi, le maschere che non hanno niente a che vedere con *los reyes*. Questo mi spinge ad una interpretazione che però dovrebbe essere comprovata, ovvero quella di unire, come è avvenuto per la festa dell'*Inti Rami* con la festa del *Corpus Christi*, il Carnevale e con la festa *de los Reyes* -probabilmente coincideva l'epoca delle due feste- assegnandole una valenza in più per qualcosa che culturalmente era già radicato, tanto che nonostante le difficoltà non è morto e siamo giunti a tempo per salvaguardarlo. L'obiettivo è che si rivitalizzi e ritorni a mio parere, anche al suo carattere pastorale: integrazione ma attorno al Bambino Gesù (Polo, Salinas, 2016).

Dalla questione della evangelizzazione si passa all'influenza avuta in questo tema dalla *hacienda*. Padre Polo considera il periodo della *hacienda* un altro tema di studio da approfondire.

Ci sono poche notizie a tale riguardo e sarebbe erroneo considerare che la storia di Salinas inizia dagli anni Settanta. C'è il periodo della *hacienda* che costruisce un paese con la sua mentalità, nel bene o nel male, come tutte le situazioni umane. Ed esiste un periodo anteriore, perché Salinas ha una storia collegata alle *minas de sal* che arriva fino all'epoca delle grotte. Questo rappresenterebbe un altro tema di studio: l'archeologia. Era iniziata una ricerca con il padre Pedro Porra, ma con la sua morte lo studio è rimasto incompleto. Per me vale ancora la pena. Dove non esiste il conoscenza non ci sono risposte (Polo, Salinas, 2016).

Salinas, come ripete il padre più volte durante l'intervista, ha una storia antica e lo dimostrano le grotte che si incontrano nei faraglioni dietro la casa parrocchiale, dove scorre la laguna dei sogni, il rifugio di padre Antonio, che ha collocato una statua del Gesù bambino, con davanti una piccola urna dove le persone possono lasciare un biglietto con i loro desideri. Quel Gesù Bambino attorno al quale *el padrecito* vorrebbe consolidare l'unione delle comunità di Salinas, rafforzando il messaggio pastorale della *Fiesta de los Reyes* e forse dello stesso caso Salinas. Il padre ricorda la presenza della importante cultura Puruha nell'attuale territorio di Salinas e sarebbe senza dubbio importante promuovere uno studio su questo periodo storico. I reperti incontrati e che attualmente si trovano nel museo *Yuyay* sono significativi.



Le grotte dove sono stati ritrovati reperti archeologici Foto di Bosetti, E., 2015

Vi sono ad esempio alcuni *aribalos* (o *urpu*), un recipiente incaico dal collo allungato e base conica, usato per il trasporto di bevande.



Esemplari di *aribalos* presenti nel museo di Yuyay. Foto, Bosetti.,2020

Tali reperti dimostrano i rapporti avuti, probabilmente a causa delle miniere di sale, con l'impero dell'Inca che nel 1463 dal Cuzco aveva iniziato la conquista del territorio dell'attuale Ecuador, motivato dalla ricchezza agricola della regione e dalla abbondante presenza, nel tratto di oceano davanti alle coste ecuadoriane, della conchiglia sacra *Spondylus*. Le differenti culture che abitavano questa regione, nella maggioranza dei casi, si opposero all'esercito di Pachacuti e del suo figlio Topa Yupanqui, ma al finale furono sconfitti dall'Inca Huayana Capac e rimasero sotto tale dominazione fino all'arrivo degli spagnoli. Nel museo si possono ammirare anche altre ceramiche di probabile provenienza Puruhá, una cultura che si sviluppò nell'attuale provincia del Chimborazo. Si dice che la ceramica è l'alfabeto dell'archeologia, dato che è un elemento che

mostra con maggiore fedeltà i cambiamenti culturali, l'estetica e le tecniche impiegate nelle differenti società. La ceramica Puruhá si caratterizza per la rappresentazione della figura umana, con volti stilizzati, che spesso mostrano una durezza ed una aggressività di un popolo che si reputava discendente di due vulcani: il Chimborazo (*chimbo* forse da *chimbana* = attraversare, *razo*, *rasu* = neve, soprannominato dagli abitanti *Taita Chimborazo*, ovvero papà Chimborazo) e la Tungurahua (*Tunguri* (gola) e *rahua* (fuoco) che significa "gola di fuoco", nella mitologia indigena locale è denominata *Mama Tungurahua* -Madre Tungurahua).



Probabile ceramica Puruhá, Museo Yuyay. Foto Bosetti, 2020

Ma lasciamo questa divagazione storica e ritorniamo alle riflessioni di padre Antonio.

Le domande ora riguardano l'*hacienda* dei Cordovez ed i rapporti con la chiesa.

Esiste un piccolo precedente. Mons. Candido Rada aveva rifiutato l'offerta dei Cordovez di 10.000 sucre per costruire la cappella a Salinas, sostenendo che questi erano soldi guadagnati attraverso lo sfruttamento degli indigeni. Questo esempio è per spiegare quale fossero i rapporti tra la Chiesa, soprattutto la chiesa secondo la concezione di Mons. Rada che guardava al futuro e alla libertà della gente (...). Però all'inizio vi sono state due attitudini prevalenti: una di minaccia da parte della *hacienda*, incluso minaccia armata con l'intenzione di spaventarci e così convincerci ad andare via. In effetti *los campesinos* da soli mai avrebbero potuto intraprendere un processo di liberazione, però con aiuti esterni probabilmente sì, dunque tentarono di spaventarci. Bepi Tonello fu minacciato con armi e bastoni. Io direttamente no in questo caso, ma ci fu

una invasione in una parte della *hacienda*, in Talahua. Noi, come Mons. Rada, non eravamo d'accordo con le invasioni perché questo crea un sistema di violenza che si mantiene internamente una volta ottenuta la vittoria con il nemico esterno. Però a Talahua ci fu una invasione e mi chiesero di celebrare la messa. Pur essendo contrario all'invasione, era mio dovere celebrare la messa se mi veniva richiesta, per cui andai. Ci furono spari. Fu bloccata la strada e non so come sono riuscito a passare, dato che non mi considero un abile autista, ma in questa occasione sono riuscito a passare nel mezzo di massi enormi (...) non so, al finale sarà stata la disperazione. Ma ci sono stati momenti di attacchi violenti, di minaccia. Ci sono stati anche tentativi di volerci sedurre. Sono stato invitato a celebrare la messa in una loro *hacienda* (...) e in questa occasione ha coinciso che la lettura del Vangelo corrispondeva, "abbiate cura voi ricchi perché i salari che non pagate gridano vendetta a Dio". Era il passo del Vangelo di quella domenica, ma sicuramente pensarono che l'avessi scelto per provocare un confronto e così non mi invitarono mai più. Come linea generale abbiamo continuato a seguire il nostro cammino. Abbiamo comprato la terra. Si è rivelata una svolta decisiva, in un tempo di invasioni di terre e di riforma agraria, noi con Mons. Rada abbiamo optato di comprare la terra attraverso un finanziamento del *Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio* (...) Ci siamo indebitati per acquistare una terra che apparteneva alla gente da sempre, però dando inizio ad un sistema che credo abbia determinato l'esito, il piede giusto, dopo seguirono altri passi, ma abbiamo iniziato con il piede giusto: indebitarci e pagare i debiti attraverso l'azione, la imprenditorialità. E questo credo sia stata una benedizione di Dio, molto più che aver ottenuto con la violenza un terreno che poi sarebbe stato oggetto di rivendicazioni e sarebbe rimasto sterile come è accaduto in altre *haciendas*. (Polo, Salinas, 2016).

E sui rapporti coi Cordovez padre Antonio ci segnala un fatto abbastanza curioso, che in parte abbiamo già riportato. Ma seguiamo il racconto del *padrecito* ricco di particolari e non privo di una sottile ironia, che ci spinge a riflettere sulla complessità dei rapporti umani, ma anche sugli errori in cui spesso incorriamo a causa di una visione eurocentrica.

Quando abbiamo comprato la terra, la gente diceva "poveri Cordovez, ora cosa faranno senza la terra" Io rispondevo "tranquilli hanno urbanizzazioni, hanno distillerie", avevo, infatti, visto nell'aeroporto di Quito i liquori di loro produzione. Ma rimasi colpito: la gente non nutriva un sentimento di rivalsa, di ostilità, e ancor meno di odio nei confronti dei Cordovez e chiesi il perché. Mi risposero che erano buoni, perché distribuivano le caramelle durante il Natale, e una cosa più rilevante "quando eravamo malati ci portavano a Riobamba e parlavano loro con il medico, perché noi non sapevamo parlare". Così abbiamo compreso che lo spirito che stavamo portando dall'Italia di contrapposizione tra bianco e nero, tra sfruttatori e sfruttati non si applicava con tutta la forza che noi pensavamo e così abbiamo ritenuto che fosse meglio lavorare sulla comprensione, l'assenza di odio invece di far leva su sentimenti che prendono percorsi incontrollabili come il risentimento, la rivalsa, l'odio. Con l'*hacienda* attualmente esistono rapporti amichevoli e perfino di parentela.

Hanno in comune anche il sangue (...) il DNA di alcuni *salineros* (...) chi è chiaro di carnagione, con occhi azzurri è per l'influenza della genetica Cordovez. Anche se raccontano che era giunto dalla Spagna un Alvarado l'unico che era venuto accompagnato con delle donne, per questo la presenza degli occhi azzurri (Polo, Salinas, 2016).

Padre Antonio sorride mentre afferma che bisogna ascoltare tutti, ma confrontando le due versioni una è più realista, e non manca la possibilità di attribuire nomi e cognomi. Del resto, la signora Ramirez, durante l'intervista al marito, aveva rivendicato una discendenza della sua famiglia dai Cordovez e lo stesso Javier Chiriboga Cordovez, con l'intenzione di dimostrare i buoni rapporti esistenti tra la sua famiglia ed i *salineros*, non aveva esitato ad affermare di avere “molti parenti” a Salinas. Come all'epoca medioevale il feudatario pare esercitasse lo *ius primae noctis* (anche se molti storici mettono in dubbio l'esistenza di tale diritto, almeno in forma di legge), i proprietari delle *haciendas* spesso abusavano del loro potere per pretendere rapporti sessuali dalle figlie e mogli dei loro dipendenti. Ma ascoltiamo il racconto di padre Antonio.

Ho conosciuto Luis Cordovez e i suoi discendenti con i quali avete parlato e abbiamo un rapporto di amicizia, anzi a volte devo chiedere loro scusa perché un popolo che si ribella deve innalzare la sua bandiera (...) pertanto a volte possono aver ascoltato qualcosa che non è stato di loro gradimento. (...). La gente è felice di essersi liberata della *hacienda*, ma ciò non ha significato liberarsi di una cosa orribile, di persone con le quali non sia possibile instaurare oggi un rapporto di amicizia. È avvenuto un cambio che possibilmente è stato conveniente per entrambi, perché quando la legge impose di dover pagare i lavoratori, nessuna *hacienda* avrebbe potuto sopravvivere pagando i lavoratori, al finale è stato conveniente anche per loro. Il risultato, come ho detto, è che abbiamo accettato di pagare fino all'ultimo centesimo per una terra che si, ci apparteneva (...) (Polo, Salinas, 2016).

Ritorniamo alla festa ed alle comunità del *paramo* più isolate, come Pachancho.

Il tema delle comunità situate a 4000 metri di altitudine ed oltre giunse ad essere angosciante: la gente andava ad Ambato. Sono scappati dalla *hacienda* per affrontare una vita dura, ma in libertà, preferibile al vivere in un miglior clima ma come servi in terre di cui un tempo erano proprietari. Ma è avvenuto un cambiamento quando i giovani hanno cominciato a studiare, ciò si è verificato anche a Salinas nel famoso quartiere de *abajo*. Le differenze si incominciano a percepire o si superano allorché la gente prende la decisione: ci prepariamo. Limitarsi a protestare di fronte ai progressi di altri e non percorrere il cammino che permette

avanzare non serve a niente. Non avrei immaginato che ciò accadesse nelle comunità della zona alta. In questa area è successo che il collegio a distanza, che a volte si disprezza perché si considera solo utile per conseguire un titolo, ha permesso loro di acquisire nozioni sufficienti per aspirare ad avere qualcosa di nuovo. Ci sono state discussioni forti a Natahua, a Pachancho e Yurak Uksha, i giovani discutendo con i loro padri, sostenendo che non potevano continuare ad essere semplici pastori, ma dovevano unire l'allevamento con l'agroindustria, una proposta che ha destato le preoccupazioni dei più anziani. Noi siamo rimasti fuori da questa discussione, semplicemente osservando(.....) Ad un tratto ci presentano una richiesta: “vogliamo un caseificio”. “Siete sicuri?” “Si abbiamo diviso il terreno in 3 parti: uno come riserva, una parte per la riforestazione e la terza ci hanno concesso di porre un aratro e lavorare con l'erba, il pascolo e l'allevamento”. Quando ho informato Salinas, mi hanno riso in faccia. Ma io ero ottimista: se avevano avanzato una richiesta c'erano dei buoni motivi. Alla fine, è iniziato il processo e tutte le comunità del *paramo* ora hanno il loro caseificio, alcuni sono comunitari altri a gestione familiare. Però per tutti c'è stato questo cambio da pastori ad allevatori e al finale imprenditori, un cambio culturale enorme che non si può introdurre, non si può ottenere attraverso un progetto, ma se qualcosa si muove al momento che chiedono un aiuto si può appoggiare. Adesso sono membri del consorzio e lavorano con il Salinerito. Anche la festa organizzata dalle tre comunità del *paramo* (si riferisce a la festa de *los Reyes* organizzata a Rincon de los Andes da tre comunità del *paramo* ,a cui appartiene la fotografia la quale mostra due re a cavallo che si danno la mano in segno di alleanza, solidarietà, inserita al finale del paragrafo 2.5, n.d.a.) è stata frutto di un piccolo sforzo, dato che volevano organizzare feste separate, con messe separate. Alla fine, siamo riusciti a convincerli ad organizzare un'unica festa. Il processo di emigrazione nella zona del *paramo* è stato intenso e ciò mi aveva fatto pensare che queste comunità non avessero futuro, che a poco a poco tutti si sarebbero trasferiti ad Ambato Nella parte alta di Ambato, venendo da Guaranda vi sono molte famiglie salinere provenienti specialmente dalla comunità di Yurak Uksha. Pensavo che questo fosse un processo che non si poteva contrastare. Come si può obbligare la gente a vivere a 4000- 4200 metri di altitudine? Però la storia ha seguito un cammino diverso. Non è che sempre siamo in grado di programmare (...) Ci siamo lasciati guidare da ciò che era la “evoluzione” della gente. Quando una proposta aveva esito in una comunità, si proponeva ad altre come alternativa o le stesse comunità guardavano a questa alternativa. Yurak Uksha ora è un piccolo paese che ha le sue case. Finché vivono nelle *chozas* può essere provvisorio, ma quando costruiscono la propria casa significa che vogliono restare (Polo, Salinas, 2016).

Si tocca quindi il tema della *choza* che alcuni rimpiangono perché, a differenza delle attuali abitazioni costruite con blocchi di cemento, queste case di adobe e paglia, hanno una grande resistenza alle intemperie ed inoltre consentono di mantenere all'interno il calore. Ma per alcuni rappresentano spazi di identità e di saperi tradizionali, spazi del quotidiano, dei mestieri artigianali, spazi di reciprocità.

Padre Antonio sostiene che il cambio è avvenuto di forma volontaria, ed in particolare rappresenta un cambio di attitudine abbastanza sostanziale.

Il concetto di casa è distinto quando è *choza*, soprattutto quando si tratta della *choza* che definisco interrata, i pali del tetto sono interrati, ed è necessario fare uno scavo, perché così risulta più riparata. Ma *la choza* è un rifugio, acquisisce il concetto di casa come rifugio. La casa di blocchi di cemento può avere i suoi svantaggi dal punto di vista climatico, ma è una casa per vivere, ha la luce, i bambini possono fare i compiti, le donne lavorare a maglia, è un altro concetto, è una casa per vivere. La *choza*, soprattutto quella interrata, è un rifugio. (Polo, Salinas, 2016).



La *Choza* che padre Antonio definisce interrata, un vero e proprio rifugio. Foto, Bosetti, 2018.

Come sua abitudine padre Antonio, sempre fertile di idee e progetti innovativi, attraverso la questione della mancanza di acqua per l'agricoltura e l'allevamento ci presenta un piano molto ambizioso, che desidererebbe già realizzare a livello artigianale, ricorrendo probabilmente alla sua arma preferita, la tradizionale *minga*, ma che molti suoi collaboratori pensano più prudente delegarlo allo stato.

Per quanto riguarda il problema dell'acqua, come acqua potabile per uso umano è quasi sufficiente, per l'irrigazione manca molto ed esiste una situazione molto favorevole per costruire serbatoi. Voi sapete che nelle Ande più si sale e più il paesaggio è piano a differenza delle Alpi in Italia. Ci sono pertanto spazi enormi per costruire bacini idrici. In inverno, dove le precipitazioni sono abbondanti e l'acqua si disperde, sarebbe vantaggioso trattenerla in questi bacini per poi utilizzarla nei mesi secchi. Questa iniziativa la considero prioritaria per lo sviluppo, però non ho ancora trovato delle risposte. Propongo di fare delle prove, ma la mia proposta non viene accolta. Si attende che lo Stato intervenga con un piano ben strutturato. Personalmente sono a favore delle prove, come diceva Albert Einstein, mai tralasciare un esperimento semplice, ed è abbastanza semplice: scavare dove già esistono dei bordi di antiche lagune, che il vento con il tempo ha riempito di terra. Non solo riempirle di acqua piovana ma che l'acqua sgorgi. Se potessi e soprattutto avessi la forza di prima lo farei. Ma aspettiamo che arrivi un progetto ben strutturato e che conti con un adeguato finanziamento. È fondamentale. Tanta acqua in inverno, poca acqua in estate, immagazzinare quando c'è abbondanza per poi distribuirla (Polo, Salinas, 2016).

Concludiamo con il tema ambientale così presente nella cosmovisione indigena, ma che nelle precedenti interviste abbiamo notato come non sempre sia considerato prioritario dalle comunità. Quest'ultime, spesso, non hanno avuto remore nel devastare i boschi primari per procurarsi la legna o nell'inquinare i fiumi, con i rifiuti, i liquami che si trovano nelle fogne e gli escrementi degli allevamenti, causando il propagarsi di alcune malattie infettive.

Non mi aspettavo un cambio per quanto riguarda l'ambiente. Io sono un ambientalista anche se sono nato in una città, ma durante i miei studi di teologia ho vissuto in un posto bellissimo a contatto con la natura e mi sono innamorato della natura. Da quando sono qui mi occupo di piante, le studio, le moltiplico, domani ho trecento piante da piantare con i ragazzi. Abbiamo già 100 piante legnose classificate a questa altitudine quando si diceva che solo esistevano piante del *paramo*. Non posso però dire che fin dall'inizio gli abitanti avessero una sensibilità ambientale, assolutamente no. Con la nuova generazione si è verificato un cambio che riflette la tendenza a livello mondiale e dello stesso Ecuador. Il tema del rispetto della natura, di non utilizzare i chimici, e praticare la permacultura. Ho appreso via internet che esiste un progetto di permacultura a Salinas abbastanza avanzato ed un altro si trova nel terreno che va dalla croce alla filanda. Ho consigliato ad Alfredo, che è il proprietario di questa permacultura, di registrare tutto il processo al fine di creare un manuale. Ora questi progetti sono stati realizzati scavalcandomi, e questo è positivo. È un bene per i giovani e per la natura. I giovani hanno uno spazio che i loro padri non hanno valorizzato. Perché non a tutti interessa incartare cioccolatini per tutta la vita. Ci sono persone che sono più creative e lo spazio che concede la natura è enorme. Si possono promuovere iniziative di

agricoltura organica affiancate da imprese agroalimentari per dare valore aggiunto al prodotto e non sottostare agli alti e bassi della agricoltura (Polo, Salinas, 2016).

Ci congediamo da padre Antonio che sorridendo ci saluta con queste parole che consideriamo molto emblematiche:

Noi salesiani siamo presenti a Siamiatug dal 1970 e da Siamiatug si assisteva Salinas che ci invitava a trasferirci adducendo che Simiatug era ricca e loro erano poveri e avevano bisogno di un parroco. L'anno seguente venimmo a Salinas. Simiatug già aveva un parroco e Salinas no e la tentazione di essere il miglior parroco della storia di Salinas è stata troppo forte (Polo, Salinas, 2016).



12. Intervista di Padre Antonio Polo (Salinas, 01/2020).

Come precedentemente accennato, Padre Antonio, nel corso di questa ricerca, è stata una fonte inesauribile di informazioni sul caso di Salinas de Bolivar, ma soprattutto di acute riflessioni che hanno permesso di approfondire vari aspetti delle comunità protagoniste di tale processo, delle loro tradizioni, della loro creatività, ma anche delle loro debolezze e dei loro timori. Sono trascorsi quattro anni dalla precedente intervista e seduti al tavolo di Padre Antonio, nella casa dalla porta mantenuta sempre aperta, si affrontano nuovi temi o si analizzano a fondo argomenti già trattati. Come, ad esempio, la macchina del tempo e l'assenza di orologio. Il tempo della programmazione che si inserisce, non sempre con successo, nei ritmi comunitari.

Durante le “riunioni di riflessione” (si tratta di riunioni settimanali durante le quali sono presentati a turno dalle diverse istituzioni ed organizzazioni della *parroquia* di Salinas, temi di carattere religioso, sociale, ecologico ecc.. A queste esposizioni segue un momento di silenzio e riflessione seguito da una preghiera, per porre, come è solito dire Padre Antonio, nelle mani sicure del “socio occulto”, il desiderio che le proposte presentate si trasformino in realtà. n.d.a) si è parlato del valore del tempo. Però mi domando perché a Salinas, oltre al latte, si sono sviluppate altri prodotti, mentre nelle comunità si sono accontentati del latte. Si sono avanzate varie proposte, ma fondamentalmente il latte riempie tutto l'orizzonte. Probabilmente è un fattore culturale, perché il latte lo avevano già, era solo dare un passo avanti e renderlo effettivo, sapere che ogni quindici giorni potevano contare su un guadagno e migliorare la loro economia, ma su una base culturale già preesistente. Il resto è come se viene troppo dal di fuori: può entrare ma ci vorrebbe una presenza costante per fare piccoli passi per arrivare. È interessante. Il fattore culturale alle volte non lo prendiamo troppo in considerazione, come il fattore educativo. Sono i due fattori che vanno combinati insieme per poter camminare con i piedi per terra, altrimenti si cammina con l'idea dello sviluppo che viene da fuori e dura il tempo che il progetto esterno dura. Finito l'ultimo dollaro, finisce l'ultimo passo. Ma l'elemento culturale e l'elemento educativo sono fondamentali. Non possiamo imporre un tempo, dobbiamo ascoltare e capire quale sia l'idea di sviluppo di ogni comunità. (...). Ad esempio, per l'economia familiare ogni comunità trova il suo modello, il suo equilibrio. (Polo, Salinas, 2020).

E sul tema del Museo, che sta tanto a cuore a Padre Antonio, la domanda riguarda chi scrive la storia.

A livello generale chi fa la storia manipola la storia, perché la storia è sempre a servizio di qualcuno. Interessante partire da chi era sotto la *hacienda* e da chi non lo era. Per altri, per chi era fuori dalla *hacienda*, forse il cambio non è stato così drammatico, per loro la vita senza i Cordovez non era così diversa dalla vita con i Cordovez, visto che la *hacienda* non li toccava. Il senso comunitario va diviso, me ne rendo conto solo adesso, come in due settori: il settore di Salinas che viveva sotto la *hacienda* e gli altri che erano già *comuneros*. Praticamente il mondo indigena ha vissuto la cosa a modo suo ed è normale perché esiste una differenza culturale. Salinas è meticcica, guarda la città, a differenza delle comunità, anche se ora esiste un ribaltamento grazie ai giovani che studiano. Mantenendo le tappe fondamentali e guardando indietro, questa differenza è interessante da cogliere. Nel Museo ci sarà uno spazio per ogni comunità ed ogni comunità è invitata ad esprimersi. Non sarà facile, perché la gente non è abituata ad esprimersi. Alla fine a loro piace anche parlare, ma non lo fanno ogni giorno e non sono mai stati abituati ad esprimersi. Vero che i dati del passato sono da discutere. Io mi ricordo di Salinas quando sono arrivato (...). Mi ricordo l'analfabetismo, la mortalità infantile, condizioni di vita inaccettabili (Polo, Salinas, 2020).



Centro/Periferia. Cosa tiene insieme tutta la *Parroquia* ?

Non è facile la lettura e poi tutto è in evoluzione. La prima unificazione è avvenuta tramite la pastorale, c'era un *Padrecito* a cui si poteva ricorrere. Non c'erano strade ma il *padrecito* faceva il giro delle comunità, impiegando una settimana, dieci giorni, come poteva. Poi è entrata l'organizzazione e la rete stradale di padre Matteo e di Damiano. Salinas non viveva un'unità ancestrale, perché la *hacienda* era la *hacienda* e la *comuna* era la *comuna*. Anche le comunità non avevano un centro. Dicevano che così i meticci li dominavano meglio, ma credo fosse soprattutto un'abitudine. Non sentivano il bisogno di una piazza attorno a cui avere i servizi. Poi arriva la luce elettrica, arriva la scuola. Si è così verificata una serie di evoluzioni, in parte con aiuti da fuori, in parte abbiamo cercato di guidare verso un'unificazione che non esisteva. La gente sapeva dell'esistenza di Salinas, ma non aveva relazioni con la medesima. Non c'erano strade, non si erano instaurati rapporti eccetto il sale e la *panela* del Sud. Le vie di comunicazioni in questa zona funzionavano, perché sale e zucchero sono due elementi fondamentali che si completano a vicenda. Bisognerebbe ricostruire queste storie per costruire un futuro. Il futuro tende ad appiattire tutto ed invece bisogna dare a tutti le stesse opportunità. Faccio sempre l'esempio di Yacubiana, ha cominciato con 40 litri di latte che bisognava fare in due giorni perché non c'era una pentola così grande da raccogliarlo; oggi Yacubiana ha quasi 2000 litri di latte al giorno, ma a parte questo ha uno stile di unione ed iniziative che vanno oltre il latte come il turismo. Apahua, con più facilità perché è sulla strada che va a Guaranda, a causa di leader meno positivi, ha conseguito appena appena sopravvivere. La proposta è stata uguale per tutti, dando ovviamente la libertà che ognuno la elaborasse alla maniera sua. Chi l'ha elaborata bene ha dimostrato che la proposta era buona. Avere un punto di lavoro in comune fa sì che la gente viva un senso di collettività che è una ricchezza. Il "noi" che era ancestrale attraverso il latte si mantiene e ha un contenuto, altrimenti a poco a poco un figlio che studia fuori un altro che emigra si perde quello che è l'essenza. Per cui l'idea che l'impresa sia la proposta che unisce la gente e permetta proiettarla in avanti è stata uguale per tutti. A ciò si aggiunge l'idea che diversifichino, che ognuno abbia oltre al latte la sua identità, per esempio Apahua ha i pesci, Yacubiana ha i funghi, però poi dipende dalla libertà umana e dalla scelta dei leader perché la gente è molto gregaria. Se il leader va a picco, magari brontolando, vanno a picco tutti e se va in alto, tutti lo seguono (Polo, Salinas, 2020).

E proprio sull'importanza di una leadership si sofferma il pensiero di Padre Antonio, che vuole spiegare un modello di sviluppo che non si è sempre svolto di forma omogenea. Ricorda che all'inizio si raggiungevano le comunità a piedi e spesso si impiegavano ore e ore per raggiungerle.

A distanza di anni qualche comunità ha approfittato delle strade per lavorare insieme a Salinas, altre ancora, nonostante le strade, non hanno voluto partecipare troppo, e hanno cercato altre vie di sviluppo. Sono trenta comunità, nate anche in diversi momenti che andrebbero studiate e dove i leader hanno scelto cammini differenti di volta in volta. La domanda allora è: cosa va tenuto, cosa va cambiato? Bisognerebbe studiare, ma siamo pochi, non abbiamo forze e io comincio a poter viaggiare solo a Pampabuena, Verdepamba. Sapere è sempre meglio che non sapere, poi verrà il momento di intervenire, ma io sono debole. Adesso però è giunto il momento che i volontari vadano nelle comunità, non solo a Salinas. A Mulidiahuan ci sono adesso giovani leader preparati, perché molti volontari ultimamente hanno visitato ed appoggiato questa comunità. (Polo, Salinas, 2020).

Come vedremo più avanti, il padre Antonio paragona il caso Salinas a un Colibrì, quel minuscolo e bellissimo uccellino, noto per le sue straordinarie capacità di volo, un volo che nel caso delle comunità di Salinas trova la sua stabilità nelle alleanze strategiche, non solo quelle instaurate durante questo lungo cammino con istituzioni ed organizzazioni pubbliche, private o internazionali, ma specialmente quelle sorte tra le stesse comunità.

L'economia comunitaria è al centro e deve essere al centro... questo non vuol dire che non ci deve essere impresa familiare, ma bisogna trovare degli equilibri. Quando abbiamo fatto il primo hotel comunitario, subito è nato anche un hotel familiare. Allora ci domandammo in quel caso cosa fare, se era giusto averne due, e alla fine questa cosa è stata sostenibile ed è servita ad aumentare le visite, il lavoro, il turismo. La produzione primaria è sempre a livello familiare, e così da tempo noi abbiamo stimolato anche la produzione familiare. Se una vacca deve partorire di notte io devo chiamare un veterinario, ma se quella vacca è di famiglia, sarà uno della famiglia a farla partorire. Serve una cosa che io chiamo alleanza strategica. Per esempio alcune imprese familiari sfruttano il logo comunitario, ma allora serve alleanza, magari dicendo loro che se pagano anche l'1 per cento degli utili per questo sfruttamento possono andare avanti. Non servono tante regole, ma il minimo possibile per sentirsi tutti parte di una storia comune (Polo, Salinas, 2020).

Rivolgiamo a padre Antonio la stessa domanda già posta ad Alessandro sui cooperanti italiani ed i loro rapporti con la comunità.

Uno dei miei sogni per i prossimi cinquant'anni è il volontariato sud-sud. Bisogna creare una forma di aiuto tra persone che hanno problemi comuni e si capiscono. Alla fine poi la gente mantiene la sua identità, assorbe quello che vuole assorbire. Sono cinquant'anni, per esempio, che io insisto che

la puntualità è fondamentale nel lavoro, ma non ci sono mai riuscito e devo rassegnarmi. La filosofia deve essere che non c'è nulla di urgente, e la puntualità mia non può cambiare gli altri. Questo deve anche farmi felice, questa rassegnazione, per cui se non posso a una certa ora lo farò in un'altra ora. Noi al massimo possiamo fare delle proposte da fuori, se facciamo delle imposizioni non vengono mai prese e assorbite, ma respinte . (Polo, Salinas, 2020).

Ho ancora davanti agli occhi l'immagine di Padre Antonio, in un pomeriggio del 2016, che scende dalla piazza principale di Salinas attorniato dai bambini della comunità, ai quali si dirige con dolcezza.

I bambini mi danno tranquillità e mi fanno sperare bene. In altre zone non puoi vedere bambini giocare da soli, tutti insieme in uno spazio di tutti. Questa cosa mi fa credere che siamo andati nella direzione giusta. Ciò caratterizza Salinas e tu vedi i bambini che crescono e vogliono rimanere qua, non rinunciare a questa dimensione anche quando sono grandi.

Oppure il fatto è che qui ci si saluta tutti, un aspetto che mi pare importante (Polo, Salinas, 2020).



Padre Antonio Polo con una bambina della comunità di Apahua, Foto, Bosetti, 2022.

Si passa facilmente dai bambini al tema della scuola.

Correa (Rafael Correa, presidente dell'Ecuador dal 2007 al 2017 n.d.a.) diceva che il sistema si riproduce attraverso l'educazione, i figli dei poveri rimarranno poveri attraverso la scuola dei poveri, e viceversa i ricchi. Una piccola scuola sperduta nella campagna dove ci sono tre bambini di un corso, due di un altro con una lavagna in mezzo per realizzare i due corsi simultaneamente con il maestro che si sposta da una parte all'altra, che educazione può garantire? Questa è la forma per cui il sistema, diceva (si riferisce a Correa n.d.a.), mantiene le differenze sociali, e ha ragione. La soluzione di metterli tutti assieme è forse l'unica soluzione che va in questa direzione. Inoltre, non posso inviare dieci maestri se ci sono quattro studenti. Questi sono i limiti tra gli ideali, la luce che si vede e la strada che si può o meno percorrere. Se le scuole fossero restate quelle piccole, di comunità, le differenze sociali sarebbero rimaste. Per questo abbiamo pensato alla scuola del Millenium, ma è vero anche che le scuole di tutti, di massa, non permettono di mantenere la lingua o certe relazioni. Allora che fare? Questi sono dilemmi che ci portiamo appresso, perché qualunque scelta facciamo ci porta delle conseguenze anche negative. Dobbiamo avere nostalgia delle vecchie scuole? Dobbiamo proseguire con una scuola che assicura a tutti una buona istruzione? (entra Aldo, un volontario, e si mettono a parlare di risotto ai funghi con il Padre, poiché Aldo ha trovato dei funghi sulla strada, n.d.a). (Polo, Salinas, 2020).

Riguardo alla lingua e alla volontà espressa da molti intervistati di reintrodurre il *kichwa* nelle scuole, compresa quella del Millenium, nonostante loro stessi a volte non avessero familiarità con tale idioma, Padre Antonio ci sorprende con una riflessione che indubbiamente mina le nostre supposizioni.

Io ho i miei dubbi che vogliano tenere in vita la loro lingua, mi sembra più una speranza nostra. Anche i maestri designati per le scuole delle piccole comunità non conoscono la toponomastica *kichwa*, ad esempio Yurak Uksha o Yanhurco, neanche di queste parole conoscono il significato.⁷¹ Ho insistito che almeno imparassero quelle venti parole che fanno parte della geografia, (...) che sono presenti nella carta geografica. Con Rafael Correa si è rivalutata la lingua originale e quando si canta in chiesa in *kichwa* non avverto la resistenza che a volte sentivo prima, anche se spesso non ancora capiscono il testo e forse non lo capiranno mai. (...). Alla Radio comunitaria, per esempio, facciamo lezione di *kichwa*, che è una lingua bellissima (Polo, Salinas, 2020).

Ci domandiamo se la minga, o la lingua *kichwa* continuino ad avere un ruolo significativo in una società che sta cambiando. Il padre aggiunge a tali elementi l'abito, ricordando che per alcuni popoli

⁷¹ Yurak Uksha, una comunità del paramo, che prende il nome da due parole *kichwa*: yurak, bianco, uksha paglia, paglia bianca riferendosi alla pianta tipica di questa regione andina.

indigeni dell'Ecuador, come per esempio gli *Otavalos* o i *Salasakas*, gli abiti tradizionali rappresentano una vera e propria divisa che favorisce l'affermazione della propria identità.

Qui l'identità non riuscirei neanche a metterla in relazione alla *minga* o alla lingua *kichwa*. Per esempio, a Pambabuela non si parla *kichwa*. Io canto in chiesa in *kichwa* e loro cercano di venirmi dietro. Però nel loro modo di fare le riunioni ritroviamo lo spirito indigena. Come si trovano tutti e parlano liberamente (...) questo senso del "noi" vissuto in qualche momento specifico, altrimenti resta nell'aria, è l'anima degli indigeni, che a Salinas non è mai esistito. A Salinas non possono trascorrere una notte discutendo, arrivati ad una certa ora subentrano altre priorità come i figli, la moglie, la stanchezza, il lavoro del giorno dopo. Al contrario nelle comunità stanno anche di notte fino alle undici di sera, a mezzanotte, all'una fino a quando non si esaurisce il tema e non importa se ciascun membro ripete la stessa cosa. Questo senso del noi è l'anima indigena, è quello che ci ha commosso quando siamo arrivati (...). Quando si è affrancato dalla *hacienda* il meticcio ha guardato fuori, la comunità guarda dentro e non tanto al futuro, anche se adesso vi sono indigeni che vivono fuori per completare i loro studi. Non so quanto resterà, dopo che abbiano respirato tutta quell'area del mondo globale. Restano alcuni punti che vanno coltivati. Non bisogna essere né troppo ottimisti, pensando che la cultura in ogni caso si mantenga, ma neppure pensare che venga in ogni caso distrutta. Bisogna coltivare le cose e tenerle sotto controllo e favorirle, fin dove si può (...). (Polo, Salinas, 2020).

E sul futuro di Salinas de Bolivar e della comunità che hanno da sempre accompagnato la costruzione, passo a passo, di questo modello di economia comunitaria le preoccupazioni di Padre Antonio si uniscono alla speranza, senza rancori o rimorsi per il male ricevuto o gli errori commessi.

Io penso che il cambio si può dare, ma deve essere condiviso. (...) Uno spazio da condividere con i laici sarebbe bello fosse in chiesa, qui la parola di Dio ancora suona come qualcosa che illumina, però purtroppo è poco. Un'altra condivisione è la parte produttiva dove tutti si devono incontrare una volta o due al giorno per portare il latte, poi prendere il siero e poi le riunioni. Certo la *minga* forse non avrà futuro, perché allora serviva tutto, adesso è il Governo, giustamente, che deve occuparsi delle strade, delle case, delle luci ecc(...). ma l'importante è cambiare insieme. In questi cinquant'anni la gente è molto cambiata, ma sono cambiati insieme. Siamo riusciti in cinquant'anni a percorrere una strada insieme e credo che per i prossimi cinquant'anni la sfida rimanga, ma ancora più forte, perché il bombardamento da fuori sarà più forte e i punti di incontro potrebbero venir meno. Da parte mia, da parte dei dirigenti credo che sia importante favorire il più possibile gli spazi di incontro, in maniera che insieme si possa cambiare. Bisognerà cambiare, tanto o poco è difficile da prevedere. Però se cambiamo insieme alla fine non è cambiato niente, perché è l'insieme che

rimane, che è l'essenza (ride e dice che gli è venuto bene questo concetto, n.d.a.) (Polo, Salinas, 2020).

Ma nonostante tutti questi cambiamenti, in un mondo globalizzato, con una tecnologia sempre più alla portata dei giovani di Salinas e delle comunità della *parroquia*, le persone restano, non emigrano, se non una piccola percentuale.

C'è stato un cambio molto accelerato, figli di genitori analfabeti si sono laureati, a volte hanno conseguito un master. Un'accelerazione così è incredibile e le ripercussioni sono difficili da misurare. Ciò che è avvenuto a Salinas prima, avviene ora nelle comunità che mandano i loro figli a studiare.

Stare attenti alle cose buone da coltivare e i virus, come li chiamo io, mantenerli neutrali. Tutti noi abbiamo i virus e abbiamo gli anticorpi. Favorire il più possibile gli anticorpi che sono i momenti di incontro, se fosse possibile più spirituali, lo dico come padrecito, ma sono convinto che ci fa bene sapere che esista una realtà che ci supera., che non siamo buttati così al caso. Che esiste un piano d'amore. Coltivare gli anticorpi nei momenti di incontro a tutti i livelli, produttivo, educativo, spirituale, e combattere i virus, soprattutto ciò che ci fa credere che la felicità venga da fuori, dal denaro, dalle multinazionali, dalla tecnologia. Questi sono i virus più prepotenti che non dipendono tanto da Salinas o Pambabuela, ma dal mondo che ci invade. Parole facile da dire, ma ci sono spazi di intervento e sento che posso essere utile in questo senso.

Noi siamo in contatto con il capitalismo, siamo una economia solidaria, ma abbiamo un negozio a Quito, questo lo sappiamo. Io ho lasciato la porta sempre aperta, come scrivo, e quindi è entrato di tutto, idee sbagliate, buone, cose brutte e cose belle. Questo lo so, ma dovevamo lasciare aperta la porta, aperta anche a tutte le contraddizioni. La riflessione è importante. Siamo riusciti a creare uno spazio di riflessione a Salinas, ma dovrebbe essere creato in tutte le comunità. Riflessione e comunicazione (Polo, Salinas, 2020).

Con queste parole padre Antonio si congeda da noi perché deve celebrare un battesimo e sicuramente durante la messa si ostinerà a cantare in *kichwa* nella speranza che in questo spazio di incontro i suoi fedeli accompagnino il suo canto usando le parole di questa bellissima lingua.



Padre Antonio battezza due sorelline, Foto, Bosetti, 2020

In una intervista rilasciata nell'aprile 2019, sempre soffermandoci sull'importanza della porta aperta e su quanto contasse la vicinanza con il *padrecito* e perché alcune famiglie fossero attorno al tavolo e altre no, padre Antonio ci ha fornito una spiegazione che si integra con i concetti finora espressi e che riteniamo opportuno riportare.

Si tratta di una polemica costante. Le cariche principali oggi non sono nemmeno di famiglie di Salinas, ma di persone spesso venute da fuori. Anche la questione giovanile è complessa, perché i *leader* non sono mica vecchi. I giovani dovrebbero lavorare sul turismo, sull'ambiente, sulla cooperazione sud-sud. Molti giovani pensano che io dico a uno di una famiglia "Vieni qua e ti do uno stipendio", ma non è così. Questa è una lettura sbagliata, perché la porta è sempre aperta, ma bisogna farsi avanti, non bisogna aspettare. La visione che io so tutto e che sono onnipotente è sbagliata, perché io non punto su alcune famiglie, io qua sto e per tutti la porta è aperta. Io non sono pessimista, anche se c'è stato un momento in cui tutti si lamentavano, ma adesso che alcuni di questi che si lamentavano entrano e propongono delle cose, la situazione sta migliorando. Io ho bisogno di aiuto, noi abbiamo bisogno di tutti, tutti hanno bisogno di tutti, questa deve essere la visione. Certo la porta, anche la mia porta è un filtro, ma io ho bisogno di tutti. Certo, il filtro può

farlo pure Patrizia (una collaboratrice di padre Antonio n.d.a.), perché magari fa entrare da me qualcuno e altri no, quindi i virus ci stanno sempre, ma l'importante è saperli sconfiggere (Polo, Salinas, 2020).

CAPITOLO QUARTO

Conclusioni

In questo percorso appena concluso sono stati toccati alcuni aspetti relativi alla storia, alla cultura, alle tradizioni dell'Ecuador ed in particolare di questa regione ai piedi del Chimborazo: politiche, miti, credenze, pratiche ancestrali che di qualche forma hanno rappresentato tasselli necessari per la costruzione di questo modello di economia comunitaria. Storie di abusi, ingiustizie, diffidenze, ma anche di riscatto, di fede, di solidarietà e fratellanza.

Tutto ruota attorno ad un padre salesiano che ha svolto la sua missione pastorale, spronando e affiancando nei duri lavori per la costruzione di una strada o di una scuola *i campesinos* delle comunità della *parroquia* di Salinas, affrontando il rigido clima del *paramo* o le difficoltà di accesso al subtropico. Ma sempre nella sua mente vi è stata la chiarezza delle mete da raggiungere quali il riscatto dell'autostima di un popolo, da secoli soggiogato da differenti dominazioni e da una madre natura non sempre generosa, la diminuzione della mortalità infantile, l'estirpazione della povertà estrema, della fame, della disoccupazione e della emigrazione, mali da tempo radicati in questa regione, per decenni tra le più arretrate del paese.

In una intervista realizzata nel 2019 il padre ci spiegava perché doveva essere proprio Salinas de Guaranda con le sue comunità sparse dal paramo al subtropico al centro di una sperimentazione di economia comunitaria.

A Salinas le fondazioni che sono nate riflettono l'identità di un territorio dove non esisteva il pubblico e il privato, ma solo il comunitario. In questo senso penso che abbiamo colto l'anima della cosmovisione andina, la *minga* e altre cose. Solo qui potevamo fare quello che abbiamo fatto, nonostante la povertà estrema che caratterizzava questa terra (Polo, Salinas, 2019).

La creazione di una alternativa di sviluppo basata sulla sostenibilità sociale e la partecipazione attiva dei *campesinos* nella gestione dei processi economici implementati, dove gli interessi individuali fossero sempre collegati all'interesse collettivo, prese forma probabilmente dai primi incontri con Monsignor Rada, da quella volontà di lasciarsi una volta per tutte il passato della *hacienda* alle spalle, e di guardare al futuro con la determinazione di restituire ai *salineros* la propria dignità.

Uno sviluppo, come direbbe Sen, non solo legato alle prestazioni economiche, ma anche ad elementi sociali, culturali e, aggiungerei, spirituali. Forse una delle aspirazioni del *Padrecito*, come afferma Annabel Pinker, è stata quella di “far apparire il Regno di Dio in Salinas con metodi indiretti” (Pinker, A., 2014, p.101), ossia la realizzazione di una utopia proporzionale alla pratica della cooperativa, alla creazione di una economia comunitaria.

Lo stesso padre Antonio, in una intervista rilasciataci nel 2019, conferma in parte la deduzione di Anabel Pinker, allorché ci confessa che vorrebbe liberarsi dall'immagine che hanno di lui ossia quello di un imprenditore.

Ho cercato di mettere in pratica quello che diceva Monsignor Rada, ovvero andare fuori dalla chiesa verso gli altri, verso la povertà. Costruire il regno di Dio è sempre stata la mia meta, e per fare questo bisognava liberarsi dalla *hacienda* e poi trovare da mangiare per tutti. Io non immaginavo per nulla che mi sarei occupato di contabilità, ma l'ho fatto perché era un mezzo che poteva risultare utile, come avere mezzi di produzione collettivi, come voleva Mons. Rada che diceva che tutto deve essere di tutti. La parola “padrone” non doveva più esistere, e questa rivoluzione noi l'abbiamo fatta. Io ho sempre pensato che sono un parroco che deve realizzare il regno di Dio. Se io facevo una fabbrica di pane, quel pane doveva essere di tutti, perché non c'erano altri a farlo. L'impresa voleva dire camminare insieme, voleva dire condividere tutto (Polo, Salinas, 2019).

In questo cammino, accanto a Padre Antonio non c'erano solo i volontari italiani o tedeschi, la Chiesa ed istituzioni come il FEPP, vi era la popolazione di Salinas, economicamente e culturalmente forse non omogenea, che nei decenni si era adattata a differenti “padroni”, sottomettendosi in apparenza ad un processo di acculturazione, ma che soprattutto nella sua componente indigena aveva resistito agli anni di dominio coloniale e successivamente del dominio della *hacienda*, tutelando i valori di una vita comunitaria.

Una vita comunitaria che richiama i rapporti con le origini e con la *Pachamama*, anche se questa ricerca ha rivelato una relazione con la natura non sempre armoniosa e di cui purtroppo ancor oggi si pagano le conseguenze. Ma ritornati in possesso delle terre usurpate da chi non aveva alcun diritto di appropriarsene (basti pensare alla *mina de sal* di proprietà dello Stato), i *salineros* hanno altresì recuperato un nuovo orizzonte di vita, dove si fanno più presenti la forza e la creatività delle tradizioni e dei saperi ancestrali. Si spera così in uno sviluppo più etico del territorio, e le nuove generazioni stanno dando segnali molto positivi in tal senso. E lo conferma l'epilogo dell'ultimo libro di padre Antonio, *La laguna dei sogni*, in quel sole che si nasconde dietro ai pini della permacultura di un un giovane *salinero* (Polo, A., 2021, p.242).

Ma il titolo della tesi vuole dimostrare che il modello di Salinas è avvenuto attraverso un processo di transculturazione, ed in effetti le numerose interviste effettuate, di cui sono state riportate solo alcune, evidenziano un incontro tra le esperienze europee di cooperativismo e le tradizioni comunitarie, quest'ultime non tanto legate al *sumak kawsay* o al *buen vivir*, presenti nella costituzione ecuadoriana del 2008, che la maggior parte dei nostri interlocutori conosce a malapena, bensì facenti inconsapevolmente parte del modo di vivere, di percepire il mondo esterno delle comunità.

Quel "noi" di cui ci parla insistentemente padre Antonio, quella capacità di stare insieme, di parlare al di là di qualsiasi nozione del tempo, di ascoltare, una qualità di questi popoli, e condividere ciò che la quotidianità offre loro nel bene e nel male rappresentano davvero l'essenza della filosofia di vita di queste comunità o meglio, utilizzando le parole del *padrecito*, "l'anima indigena".

Si riporta di seguito la riflessione fatta da Annabel Pinker, che considero abbastanza rivelatrice sul processo Salinas:

En Salinas, el Padre cumplía su trabajo pastoral a través de su dedicación a la empresa y al trabajo duro; conformando a Salinas a partir de la noción de que la "cultura campesina" todo lo abarca; él buscó no intervenir en los códigos culturales, concibiendo la religiosidad como una forma de hacer encajar el Evangelio con los valores colectivos comunes y, de ese modo, comprometiéndose en un tipo de evangelización "oblicuo". (Pinker, A., 2014, p.100).

Ed in effetti questo voler far combaciare il Vangelo con i codici culturali delle comunità non si limitò solo all'aspetto religioso. I codici culturali sono stati proprio quegli strumenti che hanno permesso di costruire le strade, la casa comunale, trasformare a poco a poco Salinas, senza minimamente scalfire le differenze culturali, ma strutturando pratiche differenti, combinarle per generare nuove strutture, "nuovi universi simbolici" in un processo, come lo definirebbe l'antropologo messicano Canclini, di "ibridazione", (Greco, 2014, pp.146).

La signora Ramirez, durante l'intervista al marito, è intervenuta per ricordarci come il padre spesso terminata la messa o una riunione ripetesse ai fedeli “*a la minga, a la minga*” per incitarli a lavorare insieme, di forma volontaria, per aprire una strada, costruire una scuola o un acquedotto al fine di far arrivare l'acqua potabile alle case. E alla *minga* si aggiunsero altri valori insiti nelle tradizioni e nella quotidianità delle comunità, quali la solidarietà, la generosità, la reciprocità, valori che hanno permesso di creare un modello di economia comunitaria che rappresenta qualcosa di innovativo, un paradigma, che pur alimentandosi dei valori ancestrali e della esperienza occidentale, li supera, dando origine a una nuova alternativa.

Siamo così ricorsi al termine di transculturalità, introdotto per la prima volta dal sociologo cubano Fernando Ortiz nel 1940, e ripreso da Welsh che, attraverso una metafora del *design by network*, parla di culture che si intrecciano, adottando un disegno di rete piuttosto che un progetto di separazione. Un esempio di transculturazione, occorsa nel XVI secolo, è la *Escuela quiteña*, sorta dall'incontro del mondo magico delle culture precolombiane con la razionalità e l'antropocentrismo del Rinascimento portato dai colonizzatori e missionari europei.

La transculturalità aprirebbe una doverosa riflessione sulla Interculturalità, un importante paradigma pedagogico che ha operato contro la discriminazione, favorendo un'etica di rispetto e valorizzazione delle differenze, dell'alterità, ma riteniamo per tale tema necessario uno studio specifico.

Pertanto, parlando di transculturalità si intende evidenziare la originalità del modello di economia comunitaria di Salinas, nato molto prima del *buen vivir* della costituzione dell'Ecuador e che ha in comune con tale prospettiva il fatto di proporsi *un work in progress*. Una porta aperta a continue sperimentazioni, progetti, come ad esempio la nascita e consolidamento dei consorzi, il porre l'accento sull'importanza rivestita dai fattori ecologici, sempre avvalendosi dei saperi e della spiritualità di due mondi che oltre cinquant'anni fa sono riusciti ad instaurare un dialogo costruttivo, che ha fatto delle differenze il loro punto di forza.

Il padre Antonio ci tiene a sottolineare l'importanza della porta aperta:

È stato un lavoro corale, un felice incontro di molte energie locali e il sostegno dall'estero. Ma l'insistenza è grande e qualche merito, sì, lo voglio riservare a me. Il principale coincide con il titolo del primo libro, (...) La porta aperta. Trovandomi per nulla preparato per i tanti compiti che si profilavano all'orizzonte, mi sono facilmente convinto ad accettare anche il pur minimo aiuto

possibile. (...) Mi hanno aiutato la franchezza e un ottimismo a volte esagerato e ingenuo. Il Signore (il “socio occulto”) e l’impegno locale hanno fatto il resto. (Polo, 2021, p.230).

Contribuire a un progetto comune per creare qualcosa insieme, valorizzando la complementarità delle capacità di ciascun attore di questo processo, ha permesso di dare un significato più profondo alla parola solidarietà, che non è riempire un vuoto, come si evince sia dalle riflessioni del papa Francesco sulla *Economy of Francesco* sia dallo stesso esempio trasmessoci dal poverello d’Assisi.

La solidarietà diventa così un progetto sociale da un punto di vista dinamico, anziché semplicemente aiutare i più deboli. Rappresenta un modo di costruire insieme la realtà, basandola sulla complementarità delle capacità piuttosto che sulla concorrenza o sulla redistribuzione dei beni. (Asselle, Piccaluga, 2020, p.127)

Non in tutta la *parroquia* di Salinas sono stati raggiunti gli stessi risultati. Dalle interviste e i sopralluoghi realizzati si deduce che alcune comunità periferiche abbiano risentito della lontananza delle strutture centrali come la FUNORSAL che spesso non sono state in grado di mantenere contatti costanti per comprendere il sorgere di necessità e di conseguenza favorire un opportuno e rapido trasferimento di *know how*. Inoltre, sia per difficoltà relative agli spostamenti ed eventuali pernottamenti, i volontari e ricercatori che offrono le loro competenze al servizio dei *salineros* si concentrano principalmente nel capoluogo, trascurando le comunità più distanti, soprattutto quelle del subtropico.

Vi sono state, naturalmente, molte carenze anche da parte delle stesse comunità e principalmente dei dirigenti, a cui, in alcuni casi, è mancata una efficiente capacità di gestione, limitandosi più a criticare che a mantenere un atteggiamento propositivo. Una delle difficoltà risiede spesso nella scarsa abilità di questi *leaders* nell’identificare possibili interventi per risolvere i problemi della comunità ed elaborare un progetto. Sarebbe forse interessante pensare ad eventuali corsi di formazione ai soggetti che si possano avvicinare all’esercizio della *leadership*. Lo scopo è permettere loro di porsi le domande con le quali le loro comunità si devono confrontare, trovare rapide soluzioni di forma partecipativa, saper presentare un progetto e in caso di sua realizzazione garantire un monitoraggio efficace e trasparente.

In generale Salinas de Guaranda ha comunque raggiunto risultati importanti, e i dati riguardanti l’educazione, la mortalità infantile, l’occupazione ed il benessere della popolazione lo comprovano. Ma principalmente ha dimostrato di poter crescere puntando sulla collettività, valorizzando

l'individuo in una visione olistica in cui le sue aspirazioni, i suoi bisogni, sono inscindibili da quelli della comunità ed in questa seconda tappa, dall'ambiente che lo circonda. Una vita comunitaria che si nutre di saperi ancestrali, regolata, come abbiamo constatato nel paragrafo sulla giustizia indigena, da norme e pratiche proprie, che si è aperta e ha inglobato, in un chiaro processo di transculturalità, l'etica e modelli socioeconomici d'ispirazione cattolica ed europea, creando una sua alternativa dello sviluppo o forse allo sviluppo.

Infatti si tratta di un processo rivolto ad un miglioramento partecipativo della qualità della vita, partendo non solo da un maggiore accesso a beni e servizi per soddisfare i bisogni umani, ma anche dal consolidamento della coesione sociale, dei valori comunitari, e dalla partecipazione attiva di individui e comunità nelle decisioni rilevanti per la costruzione del proprio destino, quindi seguendo parametri ben diversi da quelli dei concetti di sviluppo tradizionali, come abbiamo ampiamente analizzato nel primo capitolo. Sempre Padre Antonio in una intervista rilasciata nell'aprile 2019, ha sottolineato la differenza tra una economia popolare e solidaria, riconosciuta dalla legge dell'Ecuador, e l'economia comunitaria sorta in Salinas. Mentre nella prima gli utili vengono ripartiti d'accordo all'apporto dei singoli soci, l'economia comunitaria considera i mezzi di produzione come beni appartenenti alla comunità per cui gli utili sono distribuiti di forma uguale, con l'obiettivo di contribuire a risolvere eventuali situazioni di necessità. "Non siamo privati, non siamo pubblici, siamo comunitari" sostiene con fervore padre Antonio. Un'idea originale, che spesso non è capita e non ha spazio nelle leggi, ma che spera che sia prima o poi riconosciuta dalla legislazione ecuadoriana (Polo, Salinas, 2019).

Come già evidenziato il processo di Salinas è un *work in progress* e sono tante le idee, le iniziative ancora in sospeso che riguardano Chazojuan con un *ingenio azucarero* non utilizzato adeguatamente, o Verdepamba con un progetto di riciclaggio di stivali di gomma ancora in sospeso, tanto per citare alcuni esempi. Il caso Salinas, questo paradigma di economia comunitaria in continua trasformazione e costruzione, che ha fatto tesoro dei principi delle popolazioni autoctone, delle loro tradizioni culturali, delle loro esperienze e conoscenze contadine, ha dunque fatto comprendere che il benessere è fortemente legato all'idea di comunità, con una connotazione collettiva e non individualista.

Ma ripensando alla prima visita realizzata alle differenti imprese comunitarie e alla convinzione della necessità di far conoscere questa esperienza, affinché possa indicare il cammino, con i dovuti adattamenti, ad altre comunità (da qui nasce il proposito della realizzazione di un documentario),

si può affermare che Salinas è ormai pronta a fornire questa cooperazione, come la definisce padre Antonio, sud sud. Una collaborazione che inevitabilmente porterà a confrontarsi con realtà diverse, con la possibilità di pensare nuove alternative di crescita, di imboccare nuove strade. E in tal senso riportiamo una interessante riflessione di Andrea Piccaluga e Marco Asselle proprio sulla capacità della creatività umana di percorrere nuovi cammini.

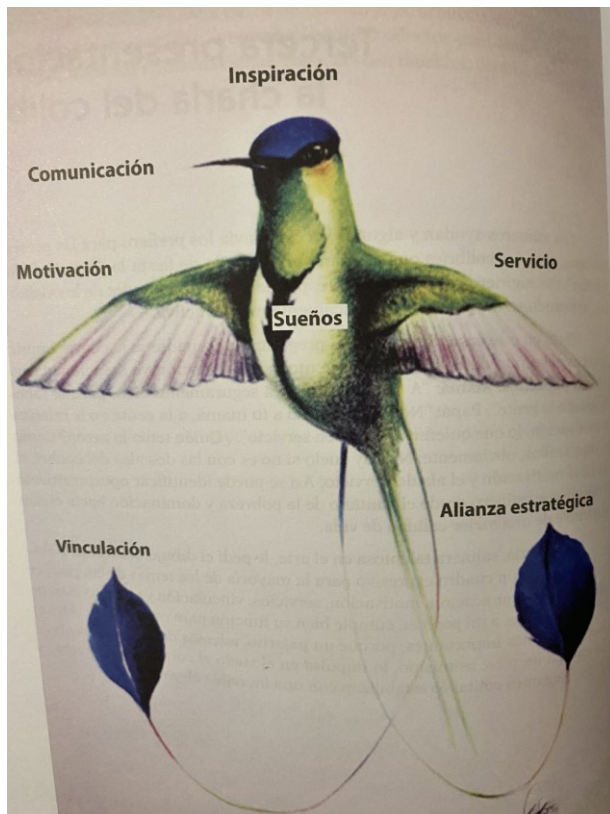
(...) Un paradigma, dunque, caratterizzato dall'attenzione, da uno sguardo che parte dalla realtà delle cose, soprattutto dell'ultimo, che non esclude niente e nessuno, specialmente gli emarginati della società; di attuare concretamente e con entusiasmo, dalle piccole azioni quotidiane ai grandi progetti imprenditoriali o agli accordi internazionali. Un paradigma che forse si nutre della creatività di quanto già sperimentato sia nelle periferie dei paesi sviluppati come nelle periferie del sud del mondo: specialmente queste ultime costrette a gravi situazioni di sofferenza, da cui potrebbero nascere nuove soluzioni e utili proposte anche per il nord del mondo. (Asselle, M., Piccaluga A., 2020, p.130)

E così, come suggerito nella introduzione, il sud del mondo, che in questi ultimi decenni è stato un laboratorio di nuove strategie di cooperazione, può trasformarsi in esportatore di nuove idee, indicare nuovi percorsi e soprattutto nuove alternative allo sviluppo.

Il modello di Salinas in questi giorni sta valicando le Ande per raggiungere la costa ecuadoriana e i pescatori di Manabì e di Esmeraldas, una realtà diversa, ma dove il paradigma di economia comunitaria può aiutarli ad iniziare un processo formativo-educativo che li porti ad una presa di coscienza della propria condizione per cambiarla e per sovvertirla attraverso i valori di solidarietà, reciprocità e generosità. Il condividere, il cambiare insieme, un "noi" che è l'anima di una cultura comunitaria lontana dall'individualismo che li ha resi e li rende più vulnerabili.

Sicuramente potranno scaturire nuove risposte e nuovi scambi, reciprocamente arricchenti.

Questa tesi ha voluto essere una mera riflessione sul cammino intrapreso oltre 50 anni fa da padre Antonio, i volontari del Mato Grosso, i tanti altri volontari che si sono uniti nel corso degli anni e le comunità della *parroquia* de Salinas de Bolivar, sulle mete raggiunte e quelle mancate, su quel colibrì *salinero* che rappresenta gli aspetti più importanti di questo cammino.



El colibrí salinero de 1971 a 2021...ojala' hasta 2071 (Polo, 2021, p.164)

Questa icona, a mio avviso, svolge bene la sua funzione di introdurre e illustrare gli aspetti più importanti, perché un uccellino, oltre alle ali, ha la testa e la sua testa ha il becco; allo stesso modo lo fa volare il cuore (i sogni) e le due eleganti code lo stabilizzano con una incredibile eleganza. (Polo, 2021, p.163).

Padre Antonio ci racconta un aneddoto della sua infanzia, quando la sua mamma gli disse che a lui nella vita sarebbe andato tutto bene grazie alla sua capacità di motivare le persone. Ma il padre di Ninetto, come lo chiamavano in famiglia, discordava dalla moglie, sostenendo che alla gente non interessasse tanto la motivazione, quanto il buon servizio. Padre Antonio con il tempo giunse alla conclusione che avessero ragione entrambi i suoi genitori.

Non c'è volo se non è con le due ali del colibrì: l'ala della motivazione e l'ala del servizio. Così, è possibile individuare opportunamente il decollo *salinero* dalla palude della povertà e della dominazione verso l'aria respirabile di una migliore qualità di vita. (Polo, 2021, p.163).

Il disegno del colibrì, uscito dalle talentose mani di una ragazza di Salinas, Eduarda, porta nel suo essere i principi che hanno incoraggiato il volo delle comunità di questa *parroquia*, come l'ispirazione, la comunicazione, la motivazione, il servizio ed il cuore, un volo reso sicuro, armonico

dalle alleanze strategiche che sempre lo hanno accompagnato, come il FEPP, l' Operazione Mato Grosso, il Gruppo e le tante organizzazioni ed istituzioni pubbliche, private ed internazionali che hanno collocato il loro granello di sabbia, un'alleanza strategica che però riguarda, soprattutto, le stesse comunità, come ci ha tenuto a dire padre Antonio nella intervista rilasciata nel gennaio del 2020.

Così questo minuscolo uccello, considerato dalle antiche civiltà americane la reincarnazione di valorosi guerrieri caduti in battaglia o la rappresentazione in terra del dio Sole, sintetizza le parti essenziali della costruzione del modello di Salinas de Guaranda.

La sua testa rappresenta l'ispirazione iniziale e la direzione da seguire in questo lungo e non sempre facile cammino. Il becco sottile del colibrì è la comunicazione formativa, indispensabile affinché l'ispirazione ed i valori siano condivisi, quel "cambiare insieme", di cui ci ha parlato il padre Antonio, perché "l'insieme" resti e non venga mai travolto da spinte esterne.

Un'altra rappresenta la famosa motivazione, anzi le motivazioni, diverse da persona a persona. Possono essere di tipo pastorale, educativo, culturale, sociale o semplicemente sorgere dall'esempio di alcuni leader, e qui di esempi da seguire ve ne sono stati tanti oltre al *padrecito*, da Mons. Rada a Bepi Tonello, da Jose Dubach ai fratelli Panteghini, per citarne solo alcuni. Motivazioni diverse ma con un unico ideale che ha spinto i *salineros* a seguire uno stesso cammino. L'altra ala segue la raccomandazione paterna ovvero l'importanza dei servizi, la risposta alle necessità delle persone, che allo stesso tempo rafforza l'attendibilità delle motivazioni.

Ed infine il cuore, la forza motrice per rincorrere i sogni. Il cuore di Salinas e delle sue comunità deve continuare a battere forte e rapido come quello di un colibrì per rincorrere nuovi sogni, nuovi progetti, ma sempre insieme, non rinunciando mai a quei valori comunitari che hanno reso possibile, con alti e bassi, conseguire mete che sembravano all'inizio di questa storia irraggiungibili.

Il futuro non si presenta privo di ostacoli. Come abbiamo visto, esistono dei conflitti latenti, ma i *salineros* ne hanno già superati molti all'epoca della *hacienda* o all'arrivo della compagnia mineraria RTZ e sicuramente riusciranno a dare delle soluzioni e dare anche delle risposte concrete e creative a un mondo che preme alle porte di questa *parroquia*, porte che, seguendo l'esempio di padre Antonio, si apriranno, consentendo a tecnologie sempre più sofisticate di entrare, a nuovi progetti ed iniziative di introdurre elementi innovativi nelle attività produttive attualmente in essere e nella stessa società. Un cambio che, forse nella Salinas meticcica aumenterà l'apertura verso la città e

verso nuove strategie di sviluppo, ma che nelle comunità indigene, se prevarrà il “noi”, avverrà di forma collettiva, costruendo nuove prospettive sulla base del dialogo e del rispetto senza rinunciare a quell’anima indigena che tanto ha emozionato i primi volontari giunti in questa *parroquia*, dove sempre si avverte la presenza del *Taita Chimborazo*, anche quando è avvolto dalle nuvole o lontano si nasconde dietro ad altre montagne.

Terminiamo come doveroso con una frase di Monsignor Rada, che padre Antonio considera la *cabeza* del colibrì: “*En el camino se ajusta la carga.*”

Ed è quello che hanno fatto i *salineros* in questi 50 anni e continueranno, con la forza e la leggerezza di un colibrì, a farlo in un cammino che porta ad una vita dignitosa ed in armonia con tutte le componenti della natura.



Taita Chimborazo, Foto, Bosetti, 2018

BIBLIOGRAFIA

Acosta A., *El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas*, FLACSO, Quito, 2015.

Acosta.A, *Buen Vivir/ Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Editorial Abya Yala, Quito, 2012

Alston P., *Report of the Special Rapporteur on extreme poverty and human rights*, Human Rights Council Forty-fourth session, United Nations General Assembly, N.Y., 2020

Arboleya, I., “*Valores y prácticas compartidas entre el Cooperativismo y otras formas de Economía Social y Solidaria. Apuntes sobre una relación mutuamente beneficiosa*” in *Documentos de Discusión. IV Cumbre*

- Cooperativa de las Américas "Cooperativas: Asociatividad para el Desarrollo Sostenible"*, Montevideo, 2016
- Arellano, A.J., *Asentamientos arqueológicos tardíos del periodo de integración en la Cuenca del Río Chimbo-Ecuador*, Revista Sarance, (16), Otavalo, 1992.
- Asselle, M., Piccaluga, A., *Hermana Economía*, Abya Yala, Quito, 2020
- Ayala Mora, E. *Resumen de Historia del Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito, 2008.
- Bagni, S., "Il sumak kawsay: da cosmovisione indigena a principio costituzionale in Ecuador "in *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.
- Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Baldin S., "La tradición jurídica contro-egemonica in Ecuador e Bolivia", in *Boletín mexicano de derecho comparado*, Ciudad del México, 2014.
- Baldin S., Zago M. (coord.), *Le sfide della sostenibilità- Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.
- Baquero, M., "Capital social" in *La otra economía*, Editora Veraz, Porto Alegre, 2003.
- Blasutig, G., "Il buen vivir tra economia e società" in *Le sfide della sostenibilità- Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.
- Bonilla, H., *La revuelta por la independencia en Hispanoamérica*, FLACSO, Quito, 1990
- Botero Villegas, L. F., "Ecuador siglos XIX y XX. República, 'construcción' del indio e imágenes contestadas", in *Gazeta de Antropología*, Granada, 2013.
- Brancato, S., "Transculturalità e transculturalismo: i nuovi orizzonti dell'identità culturale" in *Le Simplegadi*, ripreso da <http://all.uniud.it/simplegadi>, 2004.
- Brassel F., Herrera S., Laforge M., *Reforma Agraria en el Ecuador?: Viejo sistemas, nuevos argumentos*, SIPAE, Quito, 2008.
- Breton Solo de Zalvidar, V., *Glocalidad y reforma agraria: de nuevo el problema irresuelto?*, FlacsoAndes, Quito, 2006.
- Canqui Mollo E., "El vivir bien, una propuesta de los pueblos indígenas a la discusión sobre el desarrollo", in *Revista de Ciencias Sociales*, Vol.6, ISSN 1989-1385, Universidad de Alicante. Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz, Alicante, 2011
- Cantero P.A., *Salinas de Guaranda, Horizonte de economía solidaria*, Editorial Abya Yala, Quito, 2012.
- Carducci, M., "Il buen vivir come "autoctonia costituzionale" e limite al mutamento," in *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.

- Carducci, M., “Nomos, Etnos e Kthonos nel processo: verso il tramonto del bilanciamento? Spunti dal dibattito latino-americano”, in rivista *Federalismi*, Roma, 2014.
- Carmagnani, M., *L'altro occidente: l'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi, Torino, 2003
- Cattani, A.D., “*La otra economía los conceptos esenciales*”, in *La otra economía*, Editora Veraz Ltda., Porto Alegre, 2003.
- Chavez G., Rommel L., Moreno M., Sarayaku, *El Pueblo del Cenit Identidad y Construcción Étnica. Informe antropológico-jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku*, FLACSO, Quito, 2005.
- Chiriboga Vega, M., *Cambiar se puede. Experiencias del FEPP en el Desarrollo rural del Ecuador*, Editorial Universitario Abya-Yala, Quito, 1999.
- Chonchol J., *Sistema agrarios en America Latina. De la etapa prehispánica a la modernización conservadora*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1996.
- Comunidec, *Nuevo paradigma para el desarrollo. La empresa comunitaria andina. Entrevista con el P. Antonio Polo sobre la experiencia autogestionaria de Salinas*, Editorial Universitario Abya-Yala, Quito, 1993.
- Contribuciones a la Economía, Malaga, 2010.
- Conferencia Episcopal Ecuatoriana, *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, Tomo III, “*La Iglesia de Quito en el Siglo XVIII*”, a cura di Jorge Salvador Lara, *Comité Editorial* di Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador, Quito, 2001.
- Constitucion del Republica dell'Ecuador 2008, Decreto Legislativo 0
Registro Oficial 449 de 20-oct-2008 Ultima modificación: 13-jul-2011 Estado: Vigente
- Corvo, P., García, C., “Pachamanka e sovranità alimentare in Ecuador: due spazi di “cottura” in *Le sfide della sostenibilità- Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto Editore, Bologna, 2014.
- Cubillo Guevara A.P., Hidalgo Capitan A.L., *El Sumak Kawsay genuino como fenomeno social, amazonico ecuatoriano*, in *Revista de Ciencias Sociales*, Vol.10, n° 2, Proyecto FIUCUHU Universidad de Huelva, 2015.
- Curazi, R., *Democrazia partecipativa, cooperazione e sostenibilità nei processi di sviluppo locale in Ecuador. Il caso di Salinas de Guaranda*, amsdottorato.unibo.it, Bologna, 2008.
- Cuvi, M., Ferraro, E., Martinez, A., *Discursos sobre genero y ruralidad en el Ecuador. La decada de 1990*, CONAMU, Quito, 2000.
- Da Ros, G., *Realidad y desafios de la economía solidaria*, Editorial Abya Yala, Quito, 2001
- Davalos, P., *Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica* in *Estudios y otras practicas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Caracas, 2002.

- De Sousa Santos B., Grijalva Jiménez A., *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Abya Yala, Quito, 2012.
- Delli Zotti, G., "Felicità, benessere (soggettivo) e soddisfazione (per la vita): si possono misurare", in *Le sfide della sostenibilità- Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto Editore, Bologna, 2014.
- Deruyttere, A., Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia, <http://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2014/01/pueblos-indigenas.pdf>
- Diagnostico- Sistema Nacional de Información, Elaborado por Equipo Técnico **GAD Salinas 2015**.
- Díaz Ocampo, E., Antúnez Sánchez A., *La justicia indígena y el pluralismo jurídico en Ecuador. El constitucionalismo en América Latina*, in *Derecho y Cambio social*, Lima, 2016.
- Donida D.A., "Cooperación Internacional", in *La otra economía*, Editora Veraz, Porto Alegre, 200
- Dougnac Rodríguez, A. *Manual de Historia del Derecho Indiano*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Dussel E., "Época colonial de América Latina: una nueva cristiandad: siglos XVI-XVIII", in *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, Editorial Estela, Barcelona, 1967.
- Endara S., *Aporte del Sumak Kawsay al cooperativismo*, IV Cumbre Cooperativa de las Américas, Montevideo, 2016.
- Equipo técnico GAD Salinas, Medina P., Guanuluisa R., Vallejo R., *Actualización del plan de desarrollo y ordenamiento territorial de la parroquia rural*, Salinas, 2015
- Escobar A., *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo?* in libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Landier (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000.
- Escobar A., *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*, Universidad del Cauca, 2016
- Escobar, A., "Una minga para el posdesarrollo." in *Signo y Pensamiento*, vol. XXX, Bogotá, 2011.
- Estatutos de la Federación Ecuatoriana de Indios 1-3. Quito, Pichincha, Editorial Claridad, 1945
- Estermann, J., *Filosofía Andina*, Editorial Abya Yala, Quito, 1998.
- Estermann, J., "Crisis civilizatoria y Vivir bien", in *Polis*, Santiago, 2012
- Fabiatti U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carrocci, Roma, 1995
- Farga Hernández, M.C., *Campesinos y haciendas de la Sierra Norte: la transformación del campesinado*, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, 1981.

- Gallissat, R., Kilani, M., Rivera, A. *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave*, Dedalo, Bari, 2001.
- Gavilanes, L., *EL FEPP:Llamada, pulso y desafío*, FEPP, Quito,1995.
- Greco, D. "Il rispetto della natura e delle specificità culturali: il *buen vivir* come pratica interculturale" Lazzari, F, in *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.
- Gudynas E. y Acosta A., "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa",in *Utopia y Praxis Latinoamericana*, CLAES/LACSO, Quito, 2011.
- Guerrero A., 1993, "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. De sujetos indios a ciudadanos – étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990", in *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, 1993.
- Guerrero Arias, P., *Usurpación simbólica, identidad y poder*, Editorial Abya Yala, Quito, 2004
- Gutierrez, G., *Teología della liberazione*, Prospettive, Brescia, 1971.
- Herran Gomez J., *Trabajando con la gente*, Editorial Abya Yala, Quito, 2017
- Jimenez, D., Flores, D., Theza, M., "Prologo: Reformas agrarias en America Latina y Chile, lecciones aprendidas sobre la controversia de la propiedad de la tierra", in *Polis, Revista Latinoamericana*, 2017.
- Jordan, F., 2003, *Reforma Agraria en Ecuador*, CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo PLURAL Editores, La Paz, 2008.
- Lanni S., "Vulnerabilità del bene comune acqua e sollecitazioni di giustizia in America Latina" in *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.
- Larrea Maldonado, A.M., *El Movimiento Indígena Ecuatoriano: participación y resistencia*, CLACSO, Buenos Aires, 2004.
- Latouche S., *Breve trattato sulla decrescita serena e Come sopravvivere allo sviluppo*, Bollati Borighieri, Torino, 2015
- Lazzari, F , " Persona, movimenti sociali ed epistemologia del Sud: alcuni interrogativi "in *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.
- Llasag Fernández R., "El *sumak kawsay* y sus restricciones constitucionales" in *Revista de Derecho Foro: Derecho Constitucional Andino* , Universidad Andina Simon Bolivar, Quito, 2009.
- Llásag, R., "Justicia indígena ¿delito o construcción de la plurinacionalidad? : La Cocha.¿"En B. De Sousa Santos, y A. Grijalva . *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Editorial Abya Yala, Quito, 2012, p. 338
- Longato, F., "Filosofie del buen vivir tra passato e futuro" in *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.

- Mahecha, A y Mazuera, P., *Las Leyes de los Reinos de las Indias*. Revista Diálogos de Saberes, (47)31-49. Universidad Libre, Bogotá, 2017.
- Maldonado-Lince, G., “*La reforma agraria en el Ecuador. Una lucha por la justicia*,” in *Nueva Sociedad*, N.41, Quito, 1979.
- Margotti, M., *Cattolici del Sessantotto, Protesta politica e rivolta religiosa nella contestazione tra gli anni Sessanta e Settanta*, Editore Studium, Roma, 2019.
- Martinez Novo, C., “*Luchas por el significado del termino ‘indigena’ en la teologia de la inculturacion en Ecuador*” in *La presencia salesiana en Ecuador, perspectivas historicas y social*, Editorial Universitaria Abya-Yala, Quito, 2014.
- Martinez Novo, C., “*Los Misioneros Salesianos y el Movimiento Indigena de Cotopaxi 1970-2004*” en Ecuador Debate n°63, Quito, CAAP, 2004.
- Martinez Valle L. e North I., L., “*Vamos dando la vuelta*”: iniciativa endogenas de desarrollo local en la Sierra ecuatoriana, FLACSO Ecuador, Quito, 2009, p. 31).
- Martinez Valle, L., *La nueva ruralidad en el Ecuador*, in *Iconos*, No.8, Quito, 1999.
- Mazzucato M., *Il valore di tutto, chi lo produce e chi lo sottrae nell’economia globale*, Editori Laterza, 2018
- Meadows, D.H, Meadows, D.L., Randers J., Bhrens III, W.W., *I limiti dello sviluppo*, Rapporto del System Dynamics Group, Club di Roma, Roma, 1972.
- Navarro, W., Vallejo, A., Villaverde, N., *Tierra para la vida*, FEPP, Quito, 1996.
- Nieves Loja, G.M., “*El caracter reconstructivo de la justicia indigena, en Chimborazo, Ecuador: perspectiva etica*”, in *Aufklärung, Revista de Filosofia ISSN V.2, N.2*, Universidad Federal da Paraiba, João Pessoa, 2015.
- North, L. L., “*Externally Induced Rural Diversification: The Communitarian Experience of Salinas*” in *Rural Progress, Rural Decay: Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives*, edited by L.L. North and J.D. Cameron Bloomfield: Kumarian Press, 2003.
- North, L.L., “*Estrategias comunitarias de desarrollo rural en un contexto de politicas neoliberales. El caso ecuatoriano de Salinas desde una perspectiva comparativa*”, en Giusepina Da Ros (ed.): *Realidad y desafios de la economia solidaria. Iniciativas comunitarias y cooperativas en el Ecuador*, Editorial Universitario Abya-Yala, Quito, 2001.
- Oberem, U., *El periodo incaico en el Ecuador*, En Enrique Ayala Mora (ed.), *Epoca aborigen II*, Nueva Historia del Ecuador, Vol.2, Corporacion Editora Nacional, Quito, 1996.
- Oliveira de M.E, *Por una economía comunitaria y social: La vida es el valor central*, in Olivier de Sardan J., *Antropologia e sviluppo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008
- Osti, G. “*Agroecologiae buon vivir. Come far giocare l’uomo*” in *Le sfide della sostenibilit - Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto Editore, Bologna, 2014.

- Oxfam, Media Brefing, “*First crisis , Then catastrophe*”, 12 april 2022.
- Peixoto de Albuquerque P., “*Asociativismo*” in *La otra economia*, Editora Veraz, Porto Alegre, 2003
- Pellizzoni, L., “*Natura, buen vivir e razionalità neoliberale*” in *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.
- Pérez-Brignoli, H., *Aculturación, transculturación, mestizaje: metáforas y espejos en la historiografía latinoamericana*, *Cuadernos de Literatura* 21.41 (2017): 96-113.
<https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl21-41.atmm>
- Perez Guartambel, C., *Justicia Indígena*, Universidad de Cuenca, Cuenca , 2006
- Piciocchi C., “*L’interculturalità come condizione di sostenibilità del multiculturalismo*” in *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.
- Pinker, A., “*Una utopia secolar?*”, in *La presencia salesiana en Ecuador, perspectivas historicas y social*, Editorial Universitaria Abya-Yala, Quito, 2014.
- Polo A. *Escolarizar al indígena. Influjo de la escuela sobre el nivel intercultural y la conformacion de la personalidad en los ninos de algunas comunidades de Bolivar*, Mundo Andino, Quito,1981.
- Polo A., *La porta aperta*, FEPP, Quito, 2006
- Polo, A., *La laguna de los sueños*, Editorial Universitaria Abya-Yala, Quito, 2021
- Pomeroy, C., *Significado de la sal para las culturas andino-ecuatorianas / Meaning of the salt for Andean-Ecuadorian cultures*, Editorial Abya-Yala, Quito, 1986.
- Pontello, E. “*Benessere psicofisico: etica, persona e armonia con la natura*” in *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiretto Editore, Bologna, 2014.
- Posenato, N., *La giurisprudenza della Corte interamericana in materia di diritti alla vita e alla proprietà dei popoli indigeni e tribali*, Saggi – DPCE online, 2018,
- Prada Alcoreza, R., *Horizontes del Vivir bien*, in Systemic alternative,
<http://horizontesnomadas.blogspot.com/>Madrid, 2012
- Prada Alcoreza, R., *Raíz y devenir de la comunidad*, in *Subversiones indígenas*, Muela del Diablo editores, La Paz, 2008. Obando Obando J.C., *La Minga: un instrumento vivo para el desarrollo comunitario*, Revista de Sociología, Departamento de Sociología Universidad de Nariño Vol. IV, Nariño, 2015.
- Puertas Acosta, J. *Cultura y desarrollo y la construcción endógena de futuro*. in: *Cultura y Carnaval*. Ed. Unariño.
- Puig, C.,(coord.), *Economía Social y Solidaria: conceptos, prácticas y políticas públicas*,UPV/EHU, Bilbao, 2016.

- Ramon Valarezo, G., “ *Salinas y el protagonismo comunitario andino*” en *Comunidec: Actores de una década ganada. Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*, Editorial Universitario Abya-Yala, Quito, 2000.
- Reporte 2020 del Programa Unico de las Naciones Unidas-Ecuador, 2021.
- Rivera A., *Il mago, il santo, la morte, la festa.-Forme religiose nella cultura popolare*, Dedalo, Bari,1988.
- Rizzi, A., *Breve storia della teologia della liberazione*, Annali di studi religiosi, 14, Electronic Article, 2013.
- Rodríguez Cruz M., “*Unidades educativas del Milenio, educación intercultural bilingüe y (des) igualdad en el acceso a la educación en Ecuador -Un análisis desde la investigación etnográfica*”, in *Revista RUNA*, Vol.38, Quito, 2017
- Rohr E., *La destruction de los simbolos culturales indigenas, Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indigena en el Ecuador*, Editorial Abya Yala, Quito, 1997.
- Sanchez Parga J., *El movimiento indigena ecuatoriano, La larga ruta de la comunidad al partido*, Flacso Andes, Quito, 2010.
- Sanchez Ramos, F., F. “*La cosmovisión quichua en Ecuador: una perspectiva para la economía solidaria del Buen Vivir*”, in *Cuadernos Americanos* 142, Mexico, 2012.
- Santamaria M., *Ambiente, diritti e petrolio: il caso del parco Yasuni in Ecuador*, in *Limes* , da limesonline.com, 2014.
- Santana, R. *Actores y escenarios étnicos en Ecuador: el levantamiento de 1990*,in *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*,Toulouse, 1992.
- Secreteria Tecnica de Planifica Ecuador, *Evaluación Socioeconómica PDNA Covid-19 Ecuador*, Quito, 2020.
- Sen A., “*El desarrollo como libertad*”, in *Gaceta Ecologica*, Secreteria de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Distrito Federal Mexico, 2000.
- Sousa Santos, B. y Grijalva Jiménez, A., *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Editorial Abya Yala, Quito, 2012.
- Tierras y Campesinos 20, Ecuador Debate , *Centro Andino de Acción Popular –CAAP*, Quito,1990.
- Tonello, J., *La fantasia en el desarrollo rural*, FEPP, Quito,1995.
- Tortosa J.M., *Sumak Kawsay, suma qamaña, buen vivir*, Fundacion Carolina Espana/ PADH, Toledo, 2009.
- Trapnell, L, Calderon, A, y Flores, R. *Interculturalidad, conocimiento y poder*. Lima: Instituto del Bien Común, Ford Foundation, Oxfam América, Santiago, 2008.
- Tumino, R., *Trasformazione dell’universo in multiverso. La transculturalità come pratica d’inclusione*, in *Educazione Interculturale*, Vol. 16, N.2, Edizioni Centro Studi Erickson S.p.A.,2018.

- Vaudagna, M., Montecchio, M., *Il Vangelo e la groviera - Storia dello sviluppo comunitario a Salinas de Guaranda*, Otto Editore, Torino, 2010.
- Viteri Gualindo C., *Sumak Kausay: una respuesta viable al desarrollo*, UPS, Quito 2003, tesi non pubblicata.
- Viteri, C., “*Mundos míticos. Runa*”. In Noemí Paymal y Catalina Sosa (eds.), *Mundos amazónicos*. Ediciones Sinchi Sacha, Quito, 1993.
- Walsh C., “*¿Interculturalidad? Fantasmas, fantasías y funcionalismos.*” in *Revista nuestra América*, ISSN 0719-3092, Vol. 2, n°4, julio-diciembre, Santiago, 2014.
- Yunus, M., *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli Editore, Milano, 1997.
- Zago M. “Dal Pil al Buen vivir: paradigmi di sviluppo, indici e paesi a confronto”, *Le sfide della sostenibilità- Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto Editore, Bologna, 2014.
- Zanatta, L., *Storia dell'America Latina contemporanea*, Editori Laterza, Bari, 2017.
- Zanetti, C., “Altre economie e *buen vivir*” in *Le sfide della sostenibilità- Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto Editore, Bologna, 2014.
- Zapata A., Ruiz, P. Brassel, F. “*La Estructura agraria en el Ecuador: una aproximación a su problemática y tendencias*” in *Reforma Agraria en el Ecuador?: Viejo sistemas, nuevos argumentos*, SIPAE, Quito, 2008

ALLEGATO 1

Links dei video delle interviste realizzate nel mese di maggio 2022 in Salinas de Guaranda e nelle comunità della parrocchia.

01. Dirigente villaggio Natahua

<https://vimeo.com/729274607>

02. Mujeres Villaggio Natahua

<https://vimeo.com/729274733>

03. Manuel Tuapanta

<https://vimeo.com/725611312>

04. Luis Armando Cardenas

<https://vimeo.com/728882739>

05 Elsa Miranda Ortiz

<https://vimeo.com/728882834>

06 Angel Gualan

<https://vimeo.com/729277321>

07. Miriam Gabillanes

<https://vimeo.com/729277030>

08. Livia Margherita Salazar (Texal)

<https://vimeo.com/729277181>

09. Padre Antonio Polo

<https://vimeo.com/729655458>

10. Fabian Vargas

<https://vimeo.com/729278088>

11. Ana Irma Gomez

<https://vimeo.com/729278595>

12. Angel Aguilar Aguilar

<https://vimeo.com/729278698>

ALLEGATO 2

ARCHIVIO FOTOGRAFICO DI SALINAS

Fotografie di Enza Franca Bosetti.

(anni 2015-2022)

ANNO 2015



Comparsa della *Fiesta de los Reyes*.



Comparsa della *Fiesta de los Reyes*.



Messa celebrata da Padre Antonio in Salinas



Salineros seduti davanti alla chiesa.



Comparsa della *Fiesta de los Reyes*

ANNO 2016



Los Reyes nella festa comunitaria durante la messa celebrata nella piazza principale di Salinas.



Bancarelle di piatti tipici della *sierra* durante la *Fiesta de los Reyes*



Immagini della *Fiesta de los Reyes*

I

ANNO 2017



Padre Antonio riceve dal Presidente Rafael Correa la *Condecoración de la Orden Nacional "Al Mérito" en el grado de "Oficial"* per il suo impegno sociale a favore delle classi più vulnerabili dell'Ecuador, in particolare della *parroquia* de Salinas de Guaranda. (Quito, 17/05/2017).

ANNO 2018

I





Padre Antonio Polo nella sua quotidiana passeggiata alla laguna dei sogni.



Il Chimborazo e *Vicuña* nel Arenal,



Sulla strada per Guaranda



La laguna dei sogni e dintorni.



Faraglioni di Salinas



Tramonto in un mare di nuvole

ANNO 2019



Artigianato e caseificio della comunità di Natahua



Mercato a La Palma

ANNO 2020



Consegna del latte a La Palma.





Salinas e la magia del suo paesaggio



Immagini del paramo e del Chimborazo.



I Immagini del paramo



Tramonto vicino a Salinas



Piantagione di canna da zucchero e produzione della panela



Sulla strada di Chazojuan.



Fiesta de los Reyes a Chazojuan



Salinas padre Antonio nella choza mentre si prepara il sale.



Intervista a un leader della comunità di Yuraucsha che ci riceve nel suo vecchio autobus.



Messa e processione per la *Fiesta de los Reyes* a Verdepamba



Comparsa della *Fiesta de los Reyes* a Verdepamba

ANNO 2021



La filanda sorta per garantire una qualità dei filati di lana di pecora e di alpaca alle artigiane della Texsal.

Anno 2022



Consegna del latte al caseificio di Salinas



Come in un rituale che si ripete tutte le mattine donne e uomini di Salinas portano il latte appena munto al caseificio, quasi sempre con l'aiuto dei loro animali da soma: lama, asini o muli.



E come ogni mattina si ripete la consegna e il registro dei litri di latte ricevuti.



Una *minga* realizzata nella comunità di Natahua per la costruzione di un hostel nell'ambito di un progetto di turismo comunitario.



Artigiane di Natahua con i loro cesti realizzati con le fibre dorate della *paja* (*Calamagrostis effusa*) del paramo. Un lavoro che richiede tempo e pazienza, e non è sempre adeguatamente retribuito. Le donne parlano, raccontano la loro quotidianità, mentre le loro abili e veloci mani intrecciano cesti coloratissimi.



L'allegro mercato di La Palma.



Le donne della comunità di La Palma organizzando una *minga* culinaria per festeggiare le mamme del villaggio (Festa della mamma)



Camminando per le strade di Chazojuan.



Nella sua piantagione di canna da zucchero il giovane presidente della comunità di Mulidiahuan, Angel Gualan, ci mostra la preparazione della panela.



N



Nel caseificio comunitario di Pambabuela si processano oltre 236.000 litri di latte all'anno (dato del 2018) per la preparazione di formaggi stagionati.



La filanda con i suoi colori e le donne della Texsal che con la loro creatività ed abilità foggiano sciarpe, maglioni, cappellini di pecora o alpaca che da Salinas raggiungeranno varie destinazioni in Ecuador e all'estero.



“Las artesanas sean felices y empoderadas” così si legge in un cartello scritto a mano da una delle donne della Texsal, l'associazione creata nel 1974 per riconoscere alle mogli, madri, figlie delle comunità di Salinas il diritto ad avere opportunità di lavoro.



Festeggiando la *parroquia* de Salinas e il cantone di Guaranda con un rodeo tra pioggia e fango che non smorzano l'entusiasmo dei *salineros* di tutte l'età.



Ritornando a Salinas



Salinas vista dalle sue “*minas de agua de sal*” da dove incominciò la sua storia dai tempi dei Chimbo Tomabela a quelli della *hacienda*, fino a giungere alla dinamica parrocchia, di oggi, con le sue associazioni ed organizzazioni di economia comunitaria. “La cosa incredibile di Salinas è che ha continuato instancabilmente il suo cammino, rendendo possibile il risveglio di una comunità prostrata da secoli di isolamento e schiavitù, accogliendo persone dai quattro angoli del mondo, con percorsi, convinzioni religiose e idee politiche completamente diverse” (Padre Juan Botasso).

Tra le inevitabili debolezze e contraddizioni che possono rendere più arduo il cammino, padre Polo segue il consiglio di Mons. Rada “*Volar mas alto*” ed è questa l’intenzione del *padrecito* e dei suoi *salineros*, Volare più in alto, superando i conflitti, le incomprensioni e le invidie della quotidianità (Polo, 2021, p.241). Il volo instancabile del piccolo colibrì di Salinas per ampliare gli orizzonti del lavoro comunitario con l’obiettivo, come auspica padre Antonio nella sua preghiera alla Virgen del Aguassal, che “*el primero no sea el dinero sino el compartir, el alegre convivir*”.

