

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio
Convocatoria 2017-2019

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Estudios Socioambientales

Los saberes agrotradicionales de la chakra andina y su influencia en el tejido social de las comunidades rurales kichwas del cantón Cotacachi-provincia de Imbabura. Caso UNORCAC

María Matilde Conejo Males

Asesora: Anita Krainer

Lectoras: María Moreno y Martha Guerra

Quito, junio de 2020

Dedicatoria

A la vida y la *Pacha Mama* por darme la oportunidad de continuar en el camino del aprendizaje. A toda mi familia, a mi madre que desde el ese espacio el *Chay Shuk Pacha* me guía, a mis hermanas Elsa y Cecilia por brindarme en todo momento la fuerza necesaria y el apoyo moral para seguir adelante.

Gracias, queridas hermanas.

Epígrafe

Somos como la paja de páramo que se arranca y vuelve a crecer y de paja de páramo sembraremos el mundo.

Dolores Cacuango

Tabla de contenidos

Resumen	VIII
Agradecimientos	IX
Introducción	1
Capítulo 1	9
Marco teórico: Aproximaciones conceptuales.....	9
1.1. Cultura.....	9
1.1.1. Identidad Cultural.....	13
1.2. Territorio.....	15
1.2.1. <i>Ayllu</i> /Tejido Social: una comprensión comunitaria.....	18
1.3. Saberes Tradicionales.....	20
1.4. Saberes Agrotradicionales.....	23
1.5. Semillas Nativas.....	27
1.6. Seguridad Alimentaria.....	31
1.7. Soberanía Alimentaria.....	34
Capítulo 2	37
Estrategia Metodológica.....	37
2.1. Revisión Bibliográfica.....	39
2.2. Trabajo Etnográfico.....	40
2.2.1. Técnicas e instrumentos de investigación.....	41
Observación no Participante.....	42
Observación Participante.....	42
Entrevista.....	42
Visita Domiciliaria (chakras).....	44
Diario de Campo.....	44
2.3. Procesamiento y Análisis de Información.....	45
Capítulo 3	47
Contextualización.....	47
3.1. Cantón Cotacachi: datos generales.....	47
3.2. Caso de estudio: UNORCAC.....	49
3.2.1. Revisión Histórica.....	49
3.3. El Comité Central de Mujeres UNORCAC: reproductoras del saber tradicional.....	55
3.3.1. Ámbitos Productivos/Económicos.....	56
<i>Jambi Mascaric</i>	56

<i>Sumak Mikuy</i>	57
<i>Sumak Jambina</i>	57
<i>Runa Tupari</i>	58
<i>Yachai Wasi</i>	58
ASOPROAC.....	59
Cooperativa Santa Anita Ltda.....	59
Capítulo 4	62
La chakra andina una manifestación biocultural en resistencia.....	62
4.1. La chakra y la familia.....	62
4.2. El tejido comunitario y sus relaciones.....	70
4.3. Tecnologías agrotradicionales en el manejo sustentable de suelos.....	73
4.3.1. <i>Wachus</i> o surcos.....	73
4.3.2. Asociación y Rotación de cultivo.....	76
4.3.3. Abono natural u orgánico y la importancia de los animales en la chakra.....	79
4.3.4. Semilla, selección, trueque y cultivo.....	82
4.4. Bio-indicadores.....	86
4.4.1. Señales de la Naturaleza.....	86
4.4.2. Calendario Luni-solar.....	88
Capítulo 5	94
La importancia de los <i>Raymis</i> en el tejido social de la comunidad kichwa.....	94
5.1.1. <i>Kuya Raymi</i>	94
5.1.2. <i>Kapak Raymi</i>	96
5.1.3. <i>Pawkar Raymi</i>	97
5.1.4. <i>Inti Raymi/Hatun Puncha</i> (Día Grande).....	99
El rol de la mujer kichwa rural en la organización.....	104
5.2.1. Nosotras seguiremos luchando por nuestros hijos.....	105
5.2.2. Relato de una lideresa kichwa (madre/esposa).....	106
Capítulo 6	110
Conclusiones	110
Anexos	116
Lista de siglas	122
Lista de referencias	123

Ilustraciones

Ilustración 1. Mapa del cantón Santa Ana de Cotacachi.....	47
--	----

Figuras

Figura 1. Esquema Metodología Cualitativa.....	38
--	----

Tablas

Tabla 1. Entrevistas a familias.....	45
Tabla 2. Comunidades UNORCAC.....	51

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, María Matilde Conejo Males, autora de la tesis titulada “Los Saberes agrotradicionales de la chakra andina y su influencia en el tejido social de las comunidades rurales kichwas del cantón Cotacachi, provincia de Imbabura, caso UNORCAC” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Estudios Socioambientales concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, junio de 2020



María Matilde Conejo Males

Resumen

El presente trabajo expone la relevancia de aquellos saberes agrotradicionales que aún existen en las chakras familiares del cantón Cotacachi. Las actividades diarias de hombres y mujeres kichwas que trabajan la tierra, van más allá del agresivo proceso lineal aplicado por la agroindustria, la cual se caracteriza por cosificar la naturaleza y estratificar al sector campesino/indígena en función del capital financiero.

El estudio de caso se desarrolló en 15 comunidades kichwas rurales del cantón Cotacachi de la provincia de Imbabura. Su recorrido analítico indaga la influencia de la sabiduría agrotradicional en el tejido comunitario y cómo se manifiesta en las costumbres, principios, valores, idioma, vestimenta y organización comunitaria que forman parte integral de una cultura milenaria. En este contexto, las comunidades kichwas consideran a la chakra como un espacio biodiverso, (re)productor de vida, sabiduría, de conocimiento agrícola. Allí, se desarrolla una relación de respeto con la naturaleza viviente, con el mundo sintiente de los apus y de las huacas (los espacios sagrados).

El tema de tesis utilizó la metodología cualitativa para develar los pasajes contados desde la subjetividad de los propios actores y realidad de los hechos. Los relatos de vida de las lideresas brindaron una información importante sobre su rebeldía y liderazgo en la organización, desarrollada en medio de un sistema masculinizado que inicia en el seno de su propio hogar. La mayoría de los sucesos son únicos y de gran trascendencia vivencial, mismos que fueron recopilados mediante la aplicación de las entrevistas a las familias y autoridades locales. Igualmente, el uso de las técnicas e instrumentos de la investigación cualitativa, se convirtieron en un aporte relevante para la redacción del tema.

El análisis, remarca la comprensión comunitaria de la chakra, y a partir de esta interpretación las familias luchan por la tierra, por su territorio, por mantener presente su Pachasofía dentro de un sistema globalizado. El estudio profundiza el trabajo de la Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi UNORCAC, y el rol de la mujer kichwa rural en la organización CCMU, cuya propuesta radica en construir el desarrollo con identidad desde la participación comunitaria. Además, es menester señalar las relaciones establecidas con ONG's, que intervienen en la planificación y ejecución de algunos proyectos comunitarios.

Agradecimientos

A la UNORCAC y las mujeres del CCMU por abrirme las puertas de la comunidad para realizar el trabajo.

Gracias a Alfonso Morales, a las compañeras: Magdalena Fures (Magi), Juanita Morales, María Morán, Alicia Guaján, Luz Lanchimba, Clarita Flores, María Piñan, Laura Flores y a toda la comunidad kichwa por su tiempo, cortesía y sabiduría.

A FLACSO, a mis profesoras: Ivette Vallejo y Anita Krainer (asesora de tesis) por sus palabras de aliento.

Introducción

En la región Andina del Ecuador, los saberes agrotradicionales se encuentran presentes en las chakras de algunas familias campesinas e indígenas del área. Las actividades diarias desarrolladas en el campo influyen en su estilo de vida que guarda relación con la cultura ecológica (Leff 1993). Éstas dinámicas agrícolas articuladas a la sabiduría milenaria andina se colocan en una constante invención, y responden a la temporalidad espacial de las comunidades rurales. La (re)existencia de los saberes agrotradicionales ha sido posible gracias a la transmisión intergeneracional (Sáez 2009) que toma como instrumentos de difusión la oralidad y la práctica, las cuales van tejiendo conocimientos y aprendizajes dentro de la comprensión comunitaria “las cosas se aprenden haciendo”. Estos saberes han demostrado ser sostenibles en el tiempo, porque las técnicas agrícolas aplicadas en el campo, reconocen la capacidad limitada de la naturaleza.

En la filosofía andina o Pachasofía andina (Estermann 2012), las comunidades rurales conciben al mundo inmaterial con vida, manifestada en el aire, el fuego, las montañas, los ríos, los bosques etc, y son custodiados por los seres o espíritus guardianes de la naturaleza, denominados *Apus*. Éstos seres forman parte de la comunidad y en torno a ese convivir, la comunidad construye valores, principios, costumbres y tradiciones propios de la familia kichwa rural. De la relación ser humano-naturaleza, surge el respeto por el paisaje natural, por el mundo sintiente de los *Apus*, así se construyeron las chakras familiares orientadas a la producción racional y no a la sobreproducción.

Las actividades del diario vivir en el territorio son formas de enseñanza y aprendizaje que (re)construyen la identidad comunitaria y de pertenencia con el espacio biofísico. No obstante, la familia rural está sujeta a transformaciones que pueden influenciar en el fortalecimiento o enajenación cultural del *Ayllu* debido a la globalización. La expansión de una monocultura consumista e individualista pone en alerta a las familias rurales frente al riesgo de insertarse “[...] hacia un futuro de uniformidad, con horizontes de tipo monocultural en la línea Coca-Cola, dinero, estatus, informática, progreso cuantitativo y mecánico-industrial, del individualismo como máxima forma de realización, competencia con base en la filosofía uno contra el otro” (Senkowski 2006, 234).

Actualmente, los cambios radicales que experimentan las comunidades rurales de la región andina, se profundizan a partir de la modernización e industrialización de la agricultura (Kopp 2011), transgrediendo el tradicional sistema de cultivo de la chakra, en perjuicio del tejido familiar y de la comuna. Los impactos generan el abandono de la actividad agrícola y con ello todo un conocimiento agrícola intergeneracional perteneciente al Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO 2015). La interrupción o el bloqueo de los saberes agrotradicionales, corren el riesgo de desaparecer con el tiempo a consecuencia de uno de los factores externos la expansión agroindustrial.

En este contexto, las migraciones del campo a los centros urbanos, la tecnología, la religión y hasta la educación son también factores exógenos que inciden en la fragmentación de la identidad sociocultural (Max Neef 1993) de la persona. Por un lado, los jóvenes son los más vulnerables en asimilar estereotipos foráneos que afectan las costumbres, los valores y conocimientos comunitarios. Por otro lado, la situación de la mujer rural se complejiza al recaer en ella la responsabilidad de las actividades domésticas, el cuidado de los hijos, adultos mayores y el trabajo de la chakra, produciéndose una feminización en la agricultura (Lastarria 2008, Kay 2009), debido a la migración temporal del padre hacia las ciudades por motivos de trabajo (subempleo). Ésta inestabilidad económica, se ha convertido en el factor principal para acentuar las relaciones de poder patriarcal (Marcos 2014) sobre las mujeres, generalmente asumidas como relaciones normales por ciertos hogares rurales.

A nivel nacional, las políticas agrarias son planificadas por el Estado (de arriba hacia abajo), con un sesgo neoliberal que ampara la agroexportación de productos como: el café, cacao, banano, flores, camarones entre otros. Dicho modelo agrario impulsó la expansión de la frontera agroindustrial y produjo un desequilibrio en la producción y rentabilidad agrícola local que complejizó la situación socio-económica del sector rural. De acuerdo al Manual Nacional de Prioridades para la Asistencia Técnica de la FAO en Ecuador 2013-2017. “Más del 64% de la producción agrícola nacional está en manos de pequeños productores. La mayoría de los alimentos consumidos en el Ecuador provienen de la AFC (60%)”. (FAO-Ecuador 2013, 8).

A pesar de ser la agricultura familiar campesina (AFC) la que alimenta a las ciudades, la situación de los hogares rurales no ha mejorado, ellos aún presentan la carencia de los servicios básicos indispensables para tener una vida digna. Según los últimos datos

registrados en septiembre del año 2019 por el Instituto Nacional de Estadística y Censo INEC, la pobreza en el Ecuador alcanzó el “23,9% y la pobreza extrema en 8,7%. En el área urbana la pobreza llegó al 16,3% y la pobreza extrema a 4,6%. Finalmente, en el área rural la pobreza alcanzó el 40,3% y la pobreza extrema el 17,4%.” (INEC 2019, 6). Los resultados de las políticas públicas (agrarias) aplicadas en el campo, demostraron ser poco efectivas para disminuir la pobreza en el campo.

De acuerdo con el Plan de Desarrollo Territorial del cantón Cotacachi 2015, una de las actividades económicas del sector rural, es la agricultura tradicional o extensiva¹ realizada por la Población Económicamente Activa (PEA). Su producción se orienta al autoconsumo de la familia y a la venta local de manera formal e informal. No obstante, la actividad se encuentra un poco debilitada por la falta de sistemas de riego, carencia de créditos agrarios a bajo interés, escasos subsidios, falta de seguros agrícolas y asistencia técnica. El problema ha obligado a los miembros de la familia a buscar ingresos económicos a través de actividades no agrícolas como: el turismo comunitario, artesanías, comercio, servicios de construcción y servicio doméstico que se insertan en la nueva pluriactividad en el campo (Schneider 2009, Kay 2008, Martínez 2009). La heterogeneidad de las actividades productivas ha transformado la vida rural, en un espacio socio-económico que aspira lograr un crecimiento similar a las ciudades.

Uno de los problemas de la población rural del cantón Cotacachi, se relaciona con la mala distribución de la tierra, misma que ha sido heredada por los hacendados desde la colonia, en detrimento de la familia indígena y campesina del sector. Hoy en día la demanda por la tenencia de la tierra consigue legalizar algunos predios en beneficio de quienes la trabajan. Según, los datos del III Censo Nacional Agropecuario en el cantón Cotacachi del año 2001, existen 19.263, 89 UPAS (Unidades Productivas Agropecuarias) que corresponden a 89.137 hectáreas, de ellas, solamente el 4% son para cultivos permanentes, el resto está cubierto por el cultivo de pasto, el pasto de forma natural o silvestre, destinado al consumo de los animales y otros cultivos de temporada. Cabe señalar que el 31,2% de las familias rurales tienen menos

¹ “Agricultura extensiva o tradicional. Se llama así porque necesita de una extensión mayor tierra para producir una cantidad dada de alimentos, ya que usa los recursos naturales del lugar (como abono animal para fertilizar la tierra, por ejemplo) y en muchas ocasiones no cuenta con agua de un sistema de riego, sino que depende de las lluvias. En este tipo de agricultura frecuentemente, un campesino, que a veces es ayudado por su familia, hace todas las tareas: prepara la tierra, siembra las semillas, cuida el cultivo quitándole las hierbas y poniéndole abono, recoge la cosecha, limpia el terreno y elige las mejores semillas para plantarlas en el siguiente ciclo de siembra”. <http://siaprendes.siap.gob.mx/contenidos/2/01-agricultura/contexto-2.html>.

de 1 hectárea de tierra (PDOT Cotacachi 2015). Esta inequidad profundiza la pobreza, principal factor del éxodo rural hacia los centros urbanos en busca de mejores oportunidades de vida.

Frente a esta realidad, la sociedad rural se organiza y forma movimientos y organizaciones comunitarias en defensa y demanda por la legalización de la tierra, concebida por las comunas como el espacio en donde se gesta la vida, los saberes y la relación cultura-naturaleza (Toledo 2013) manifestada en la matriz cultural de las comunidades kichwas rurales del cantón, y a partir de éste espacio biofísico se construye el territorio (Martínez 2012) integrado por relaciones socio-económico y organizativas. Una de estas organizaciones, es la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi UNORCAC, que nace en 1977 en demanda por la legalización de la tierra, el uso del agua, la discriminación y pobreza (UNORCAC 2008). Su trabajo organizativo ha logrado coordinar con instituciones públicas, privadas y ONG's, en proyectos sobre la salud, educación, turismo comunitario, emprendimientos que responden a la realidad territorial. Actualmente, la UNORCAC es un referente a seguir para otras comunidades por los resultados alcanzados en beneficio de las familias.

La UNORCAC se enfoca en la construcción identitaria, recuperación, revalorización y fortalecimiento de los saberes agrotradicionales. Para las comunidades kichwas, los *Raymis*² o fiestas andinas giran alrededor de la agricultura y el calendario solar, tales como: i) el *Mushuk Nina* o fuego nuevo, que es el inicio del año nuevo andino, se festeja el 21 de marzo, en el equinoccio de primavera. Su celebración se relaciona con el (re) nacer de una vida y se evidencia en el brote de los primeros granos tiernos de la chakra, en el florecer de las flores etc. ii) el *Jatun Puncha*³ o *Inti Raymi* se celebra el 21 de junio en el solsticio de verano prolongándose hasta el 01 de julio. Su festejo es para agradecer las cosechas obtenidas durante un cierto periodo, iii) *Kuya Raymi*, se efectúa el 21 de septiembre en el equinoccio de otoño, tiene relación con la preparación de la tierra, es el inicio del nuevo periodo agrícola, iv) *Kapak Raymi*, se realiza el 21 de diciembre y corresponde al solsticio de invierno (Cachiguango 2015).

²Los *Raymis*; son fiestas desarrolladas por las comunidades andinas en torno a la agricultura en relación con el calendario luni-solar.

³El *Inti Raymi* es conocido y nombrado por las comunidades kichwas del cantón Cotacachi como el *Hatun Puncha* (Día grande).

Es necesario señalar sobre la existencia de otros *Raymis* o los *Raymis* recientes que surgen en el transcurso del tiempo, con las vivencias y experiencias comunitarias, tal es el caso del *Muyu Raymi* o fiesta de la semilla, celebrada hace aproximadamente 20 años por las comunidades rurales del cantón. En el *Muyu Raymi*, los campesinos/indígenas se abastecen de una variedad de semillas a través del intercambio o trueque, así como también del intercambio de experiencias y aprendizajes entre compañeros. Allí las comunidades reafirman su patrimonio agroalimentario mediante la degustación de los diferentes platos tradicionales expuestos al público.

Otro punto importante es la participación activa de las mujeres en la organización comunitaria. Su voz es relevante en la construcción estructural de la política de la UNORCAC y desde una perspectiva de inclusión y de género se han logrado algunas demandas que aluden al contexto socio económico, agrario, medicinal y de la familia. El empoderamiento se perfila en la feria agroecológica realizada semanalmente con el nombre de “La Pachamama nos alimenta”, su administración está en manos del Comité Central de Mujeres UNORCAC (CCMU). Igualmente, la Asociación de Prestadoras de la Medicina Ancestral, el Grupo de Parteras Comunitarias entre otros son espacios construidos desde la mirada de las mujeres.

En este marco, la investigación de tesis hace énfasis en la agencialidad de las personas para transformar la realidad a través de la práctica. El análisis se realiza a partir de la teoría del “actor social” planteada por Long (2007) que consiste en la capacidad de las personas para generar economía y lograr el desarrollo. En la misma línea, Razeto (2007) reconoce y afirma la importancia de la cooperación y la solidaridad en la producción de la economía social desde las propias comunidades rurales. Las dos posturas descritas por los dos autores, proporcionan una relevante información respecto a la construcción del desarrollo con la participación activa de la población local. En igual grado de importancia De la Torre y Sandoval (2004), brindan información sobre los principios comunitarios: el equilibrio, la armonía, la reciprocidad y la complementariedad. Éstos autores desde una perspectiva andina, otorgan conocimiento sobre las relaciones de intercambio: el *ranti ranti*, la *minga*, *maquipurarina*, *maquimañachina* etc, consideradas formas de desenvolvimiento económico de las comunidades kichwas rurales.

Además, se analizó el rol que cumple la familia en el fortalecimiento de la identidad cultural y su relación con lo comunitario, enmarcada en un nuevo paradigma de desarrollo rural que

surge de la participación de la propia comunidad. El modelo socio-económico se estudió a partir del “Desarrollo a escala humana” descrito por Max-Neef (1993) enfocado en las necesidades humanas y en la satisfacción de las demandas dentro de la categoría del crecimiento cualitativo o calidad de vida. Desde el abordaje del Ecofeminismo (Shiva 2004) se evidenció el protagonismo de la mujer kichwa rural en la organización y en los emprendimientos económicos. uno de ellos, es el fortalecimiento de la chakra a través de la recuperación de ciertos saberes agrotradicionales, allí la agencialidad de la naturaleza (De la Cadena 2010) es un factor determinante para la protección del medioambiente y la sostenibilidad de la vida comunitaria.

Tomando en consideración estos elementos, el trabajo académico gira en torno a las siguientes preguntas: ¿Por qué los saberes agrotradicionales han atravesado el tiempo y el espacio? ¿Por qué las comunidades kichwas continúan festejando los *Raymis* en pleno siglo XXI? ¿Cuál es el motivo, del incremento de participantes en la feria de la semilla o *Muyu Raymi*? ¿Cuáles son los emprendimientos que fortalecen la chakra andina? ¿Por qué la chakra andina ha sido tomada por la UNORCAC como una estrategia política para producir un cambio rural? Estas preguntas fueron de vital importancia para la formulación de la pregunta central ¿De qué manera los saberes agrotradicionales de la chakra andina influyen en el fortalecimiento del tejido social de las comunidades rurales kichwas del cantón Cotacachi, provincia de Imbabura? A partir de las preguntas formuladas se desarrollaron los siguientes objetivos:

El objetivo general de la presente tesis es, “Analizar los saberes agrotradicionales de la chakra andina y su influencia en el tejido social de las comunidades rurales kichwas, integrantes de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi UNORCAC, provincia de Imbabura”. Para profundizar en el análisis se plantearon los siguientes objetivos específicos:

- 1) Identificar los saberes agrotradicionales de la chakra andina en el manejo sustentables de suelos, (formas de asociación de cultivos, semillas y cuidados) y su importancia en el *Ayllu*.
- 2) Analizar la influencia de los saberes agrotradicionales en el tejido social de la comunidad kichwa rural a través de los bio-indicadores y los *Raymis*
- 3) Indagar el rol de la mujer kichwa rural en el Comité Central de Mujeres UNORCAC.

Tomando los objetivos y las preguntas se generó su hipótesis: Los Saberes agrotradicionales de la chakra andina con una activa participación de las mujeres, contribuyen en el fortalecimiento del tejido social de la comunidad kichwa rural del cantón Cotacachi provincia de Imbabura.

La estructura de la investigación está compuesta por seis capítulos; el primer capítulo presenta el marco teórico y analiza las categorías conceptuales que permiten comprender la influencia de los saberes agrotradicionales en la identidad cultural de las comunidades kichwas rurales del cantón. En la misma línea se profundiza el antagonismo político entre la seguridad alimentaria (organismos internacionales) y la soberanía alimentaria (La Vía Campesina) en la construcción de políticas internacionales con posturas diferentes. La primera con un sesgo geo-político comercial y la segunda orientada a garantizar la alimentación como un derecho humano.

El segundo capítulo expone el uso de la metodología cualitativa a manera de hilo conductor para el desarrollo de la investigación. Se detalla, el número de entrevistas (familias, autoridades y personas independientes), lugar (comunidades) y el tiempo de duración en el campo (investigación). Además, explica la aplicación de las técnicas e instrumentos de investigación, aporte principal en la recolección de datos, mismos que fueron contrastados más adelante con la bibliografía revisada, produciéndose a triangulación en los resultados.

El tercer capítulo, presenta de manera sintetizada los datos generales del cantón Cotacachi luego presenta el estudio de caso: la UNORCAC y el CCMU. En este espacio se demuestra el recorrido histórico y político de la organización de segundo grado UNORCAC, integrada por 45 comunidades rurales. En éste apartado se profundiza la participación activa de la mujer kichwa rural en la organización CCMU, en medio de un sistema patriarcal y racista que estigmatiza lo rural y lo indígena. Finalmente, examina los cambios subjetivos alcanzados en las familias a través de los emprendimientos económicos, siendo ellos: la recuperación de la auto-estima de la pareja, en especial de la mujer.

Capítulo cuarto, en la primera parte desarrolla el trabajo realizado en las comunidades rurales y alude a la chakra andina como una manifestación biocultural en resistencia. Allí se describe la existencia de algunas prácticas agrotradicionales presentes en las chakras, el fortalecimiento a través de la aplicación de técnicas agroecológicas, la participación del padre y madre, el desistieres de la juventud en aprender la agricultura tradicional y de qué manera la organización puede influenciar para evitar las migraciones. Analiza el rol de la mujer/madre en la enseñanza y continuidad de la cultura en sus hijos.

El capítulo quinto, corresponde a la segunda parte del trabajo en las comunidades y se fundamenta en los *Raymis* o fiestas. Siendo el *Hatun Puncha*/Día Grande o *Inti Raymi*, la celebración más grande de las comunidades kichwas del cantón. En ésta fecha del año, las familias esperan con anhelo el gran día para festejar con la comunidad. El capítulo, demuestra la relación ser humano-naturaleza y la construcción de la identidad cultural que va fortaleciendo el tejido comunitario.

En la segunda y última parte de éste apartado, abre un espacio para conocer a profundidad la trayectoria política de dos lideresas comunitarias. Sus relatos, conducen a reflexionar sobre la agencialidad de la mujer rural, manifestada en su liderazgo político y comunitario. La mujer kichwa ha sido históricamente una mujer de lucha y continuará siendo por sus hijos. Finalmente, el capítulo sexto comprende las conclusiones de la tesis, el escrito recoge las principales aportaciones de los participantes y del análisis que se obtuvo del trabajo etnográfico.

Capítulo 1

Marco teórico: Aproximaciones conceptuales

El presente apartado describe las principales teorías que permiten dilucidar el tema de investigación. La primera entrada, se aborda desde la antropología cultural y la sociología constructivista, allí los actores sociales toman relevancia en la construcción de su propia historia (Giménez 1997) y son protagonistas de su propio presente y futuro. Una segunda entrada teórica se realiza a partir de la sociología rural, con un sesgo en los cambios radicales que experimenta la comunidad indígena/rural a partir del naciente capitalismo y su resistencia ante la imponente globalización.

Se toma al post estructuralismo para profundizar las relaciones sociales vinculadas con la naturaleza, con la defensa de la biodiversidad, especialmente con el accionar de la mujer inscrito en el eco-feminismo (Shiva 2004). Igualmente, se describe la agencialidad de la naturaleza y de los seres sintientes de la tierra acotado por De la Cadena (2010), allí se muestra la existencia de una ontología y epistemología diferente a la eurocéntrica, que corresponde a una realidad propia del convivir andino-comunitario, distinta de la concepción occidental. Finalmente, se aborda el recorrido protagónico de la mujer en la organización y el empoderamiento en los emprendimientos, conforme a una alternativa económica para mejorar las condiciones de vida en las familias kichwas rurales.

1.1. Cultura

Desde la mirada de las ciencias sociales se realiza un recorrido conceptual de cultura, que permite ampliar la concepción mediante el aporte científico de ciertos antropólogos y sociólogos correspondientes a los siglos XIX y XX. Su perspectiva es diferente a la concepción clásica de cultura, caracterizada por ser elitista y hasta cierto punto racista (Grimson 2008) por considerar a la cultura patrimonio de los conquistadores y no de los conquistados. La presente concepción de cultura va más allá de la filosofía clásica, las bellas artes, la literatura y los avances científicos de la época moderna (Ron 1977).

Según Grimson (2008). “El primer concepto antropológico de cultura se opuso a la idea de que hay gente con cultura y sin cultura, de que el mundo se divide entre personas cultas e incultas” (Grimson 2008,48). La noción de cultura llevó a los estudiosos a profundizar aspectos relacionados con el diario vivir de las personas, caracterizados de gran relevancia en

la construcción del concepto cultura. Para Tylor (1971) “La cultura o civilización, tomada en su sentido etnográfico amplio, es ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor 1971, 64). Su contextualización define a la cultura en un contexto íntegro y complejo por encontrarse inmersa en todas las actividades que realiza un grupo social determinado.

Retomando a Grimson (2008), el campesino/a como el ciudadano/a son seres culturales por naturaleza, la diferencia radica en las particularidades de cada grupo social. Sus diferentes percepciones sobre el mundo se expresan en los distintos modos de vida de una sociedad en relación con otra. En ese sentido, existe en el mundo tantos grupos humanos como diversidad de culturas, su diversidad es producto de la creación y construcción de cada grupo humano que se manifiesta en su aspecto material e inmaterial.

De acuerdo a Margulis “[...] la cultura está presente en todos los niveles de la vida humana: en la identidad, en las manifestaciones, y características de todo grupo humano, en el pensamiento del hombre y en sus producciones y prácticas de todo tipo” (Margulis 2009, 13). Cada actividad realizada por la sociedad tiene un origen, que fue transmitido por sus abuelos, modificándose de acuerdo con las necesidades de las personas. Es decir, Las acciones diarias, son el resultado de un previo aprendizaje fundamentado en códigos y signos incorporados en el lenguaje, utilizado como herramienta clave para transformar la naturaleza y su entorno.

El desarrollo de estas peculiaridades es posible mediante la comunicación (Margulis 2009) que puede ser de forma oral y escrita, en coordinación con la utilización de los signos y códigos que permiten conocer, entender, relacionarse con el otro y establecer vínculos sociales de carácter afectivo, económico, político, religioso etc. La práctica de decodificar signos y códigos se remonta a tiempos ancestrales, en donde los pobladores a través de la oralidad, interpretaban el mundo que les rodeaba, generaban conocimiento para luego ser transmitido a sus descendientes. De igual manera, las sociedades actuales practican la decodificación a través del lenguaje escrito y del uso de otros sistemas de códigos como: el código del gusto, del vestir (Margulis 2009) entre otros, que son parte de la cultura de un grupo social determinado.

Para Malinowski (1984), la cultura es un sistema en funcionamiento conformado por particularidades o características que surgen de la relación con la naturaleza, con las relaciones sociales, las normas, la religión, las creencias y costumbres etc. La intervención de la organización es importante para el desarrollo de las particularidades que se encuentran sujetas a satisfacer las necesidades primarias y secundarias, en función de la estabilidad de la sociedad. Éstas particularidades están prestas a ser modificadas por el grupo, todo depende de la sinergia de sus integrantes para mantener o descartar dichas características.

La cultura es un compuesto integral de instituciones, en parte autónomas y en parte coordinadas. Está constituida por una serie de principios tales como la comunidad de sangre a través de su descendencia; la contigüidad en el espacio, relacionada con la cooperación; las actividades especializadas; y el último, pero no menos importante principio del uso del poder en la organización política (Malinowski 1984, 4).

La configuración integral del grupo, se asienta en una base primaria que sirve de experiencia para (re)construir nuevos conocimientos, relaciones económicas, sociales y políticas. El cambio es el resultado del apareamiento de nuevas necesidades que son moldeadas de acuerdo a la temporalidad y al espacio en el cual se desarrolla una sociedad en particular. Su transformación es viable mediante la planificación y ejecución de un nuevo reglamento que debe ser consultado y aceptado por el grupo para asumir compromisos diferentes “[...], ningún cambio social o intelectual ocurre jamás sin que hayan sido creadas necesidades nuevas; y así las invenciones en los campos de la técnica, el conocimiento o la creencia se van incorporando al proceso cultural de una institución” (Malinowski 1984, 61-62).

Tomando como punto de partida a Levi-Strauss (1969), los esquemas mentales son ideas abstractas o creaciones acumuladas de la mente humana que integran la cultura y sirven para comprender la realidad, “los esquemas mentales del adulto divergen según la cultura y la época a las que cada uno pertenece” (Levi-Strauss 1969, 135). Igualmente, el lenguaje se utiliza como el factor determinante para transformar el medio natural por un espacio diferente. La modificación acontece en función de los intereses del grupo, quienes pertenecen a una cultura en particular, imposible de ser separada o desconectada del pensamiento humano porque “La mente humana es un surgimiento que nace y se afirma en la relación cerebro-cultura” (Morin 1999, 33).

El ser humano a través del lenguaje se relaciona con su entorno natural, allí descubre y aprende a conocer el funcionamiento de la naturaleza, crea reglas, normas que regulan el comportamiento instintivo del grupo. El nuevo ente regulador es la cultura que interviene en la vida social con normas y prohibiciones, permitiendo equilibrar las acciones y actitudes en la comunidad, un ejemplo de éste tipo de prohibición es el incesto. Para ello, se crean “instituciones matrimoniales, de la prohibición del incesto por la cual la existencia de esas instituciones se hace posible, y de la cultura misma, cuyo advenimiento está constituido por la prohibición del incesto” (Levi-Strauss 1969, 516).

Levi-Strauss (1968) sostiene que los mitos o relatos son creación del pensamiento, inherente de la cultura de cada grupo que surgen de la necesidad de toda persona por explicar los fenómenos naturales y otorgar una respuesta asertiva sobre la existencia del universo, la vida humana y no humana. Además, son considerados mediadores frente a las contradicciones o desacuerdos sociales que la cultura no ha estado presta a solucionar. Algunos mitos tienden a reproducirse por costumbre de las personas, sin saber o conocer el motivo de la práctica. Mientras que otros, se desvanecen en el tiempo por la falta de interés del grupo o debido a una aculturación cultural.

A través de los estudios del totemismo, Levi-Strauss (1969) explica el vínculo que existe entre los integrantes del grupo con la imagen. La figura es una representación simbólica producto del pensamiento del ser humano, quien trasciende la figura material para asociarse o identificarse con los atributos de la figura. Por ejemplo, si la figura del tótem es la de un águila, los integrantes del grupo admiran los atributos y se identifican con el águila. Ésta admiración totémica requiere de ceremonias, danzas, cantos y ofrendas por parte del grupo, es decir alrededor del tótem surgen los relatos o mitos que son esquemas mentales (Levi-Strauss 1969) pertenecientes a una cultura en particular. Ésta forma de concebir los mitos también se encuentran presentes en la cultura occidental y en otras culturas. “En nuestras sociedades occidentales también hay presencia de mitos, de magia, de religión, incluyendo el mito de una razón providencial e incluyendo también una religión del progreso” (Morin 1999, 16).

De acuerdo a Morin (1999), la cultura comprende todas aquellas prácticas tangibles e intangibles creadas por una comunidad en relación con su geografía que van marcando huella en la época. Dichas prácticas, sirven para satisfacer las necesidades sociales, políticas, económicas de la comunidad.

La cultura está constituida por el conjunto de los saberes, saber-hacer, reglas, normas, interdicciones, estrategias, creencias, ideas, valores, mitos que se transmiten de generación en generación, se reproduce en cada individuo, controla la existencia de la sociedad y mantiene la complejidad psicológica y social. No hay sociedad humana, arcaica o moderna que no tenga cultura, pero cada cultura es singular. Así, siempre hay la cultura en las culturas, pero la cultura no existe sino a través de las culturas (Morin 1999, 35).

Continuando con Morin (1999) la relación o contacto entre culturas tiende a reproducir los conocimientos, mitos, valores y costumbres que llegan a generalizarse, produciéndose un mestizaje entre culturas, producto de una asimilación sin dominio. En cambio, la muerte de una cultura se manifiesta al existir una aculturación, resultado de la dominación por parte del grupo dominante, así desaparece la riqueza entre culturas. Para Morin (1999) y Levi-Strauss (1999) la diversidad cultural debe consolidarse en una unidad, en donde se imprime el valor heterogéneo de cada cultura. “La diversidad no se plantea solamente al considerar las relaciones recíprocas de las culturas; [...] en todos los grupos que la constituyen: castas, clases, medios profesionales o confesionales, etc., que generan ciertas diferencias a las cuales todos conceden una enorme importancia” (Lévi-Strauss 1999, 45).

lévi-Strauss (1999) considera que las culturas son particulares porque se desarrollan en un espacio y contexto social diferente. En esa medida, se realiza un inventario de culturas en relación con el patrimonio tangible e intangible que posee cada cultura para alcanzar la diversidad cultural. Sin embargo, con el transcurso del tiempo esa diversidad puede llegar a generalizarse tornándose cada vez “más voluminosa y más homogénea, tal fuera quizá, el caso de la antigua India, con la expansión de su sistema de castas tras el establecimiento de la hegemonía ariana” (Levi-Strauss 1999, 45).

1.1.1. Identidad Cultural

Las diferentes aportaciones sobre la noción de cultura, nos demuestran la existencia de una estrecha relación entre identidad y cultura que va generando rasgos distintivos y únicos de un grupo humano determinado. En este contexto, Giménez (2005) sostiene que existe una relación simbiótica entre la identidad y cultura, revelada en los actores sociales, quienes persiguen metas individuales y/o comunes con la característica de identidad.

La identidad cultural hace referencia a un sentido de pertenencia de aquellas creaciones tangibles e intangibles que emerge de un colectivo humano. Éstas manifestaciones se encuentran presentes en los conocimientos, el arte, la música, la danza, el idioma, el tejido, la gastronomía etc, definidas por la UNESCO (2015) como el “Patrimonio Cultural Inmaterial” de una comunidad. Dichas creaciones son desarrolladas en el diario vivir comunitario reafirmando la identidad cultural dentro de un espacio físico determinado. Allí se (re)marca la originalidad y particularidad del grupo social que conduce a fortalecer su identidad cultural.

Según Molano (2007) la identidad cultural se fundamenta en el carácter dinámico de la sociedad y se inscribe en un concepto de construcción permanente en interrelación con la cultura, identidad y patrimonio de un grupo social. La identidad cultural radica en las características y en la originalidad de cada sociedad, quienes pueden llegar a enfrentar cambios profundos y veloces debido al ritmo acelerado del sistema capitalista que ha incidido en la pérdida o ruptura de la identidad cultural de algunas poblaciones. Mientras que otras poblaciones a través de estrategias políticas, organizativas y el compromiso de sus miembros por mantener su cultura, han permitido repotencializar su identidad cultural. El fortalecimiento de las culturas en un mismo espacio territorial pone en manifiesto la diversidad de las culturas, planteada hace dos décadas por Levi-Strauss (1999) y Morin (1999).

Es menester recalcar que la identidad cultural, es posible gracias a la existencia de una memoria comunitaria o memoria biocultural (Toledo y Barrera 2008) en la cual se registran datos, conocimientos y acontecimientos históricos de gran relevancia que servirán de información para construir conocimientos diferentes. Estas invenciones producen una identidad común con lo creado que son reveladas en la relación de dependencia del grupo con la cultura mutable, desarrollada en un territorio específico. No obstante, la identidad cultural por ser una apreciación subjetiva, tiende a trascender la territorialidad (Montenegro 2009) para continuar presente en cualquier espacio físico. Todo depende del grado de pertenencia y apego de la persona con su territorio para mantener presente su identidad cultural.

Según Rojas (2004) la identidad cultural radica en la unidad y en las metas alcanzadas por el colectivo humano que contribuirá en el fortalecimiento de la identidad cultural, caso contrario, “[...] cuando se pierde el vínculo de identidad sobrevienen la desintegración y el rompimiento de la unidad”. (Rojas 2004, 491) que conduce a la homogeneización cultural.

Para unas personas la homogeneización puede ser bien aceptada, mientras que para otras, sería el fin de sus raíces culturales. Son éstas personas, quienes se aferran al arraigo cultural y luchan por retomar los valores y principios culturales para fortalecer su identidad cultural.

El sentimiento de pertenencia del individuo surge ante la necesidad de ser parte de un grupo social determinado, del cual obtiene protección, atención, compañía y ayuda inmediata al presentarse algún problema. Es decir, la comunidad se hace presente y demuestra su afecto y solidaridad con las personas afectadas por algún problema, desarrollando el sentimiento de alteridad (Ruiz 2007) frente a la vulnerabilidad del otro. Éste tipo de sentimiento influenciará en la persona afectada en su pronta recuperación e incorporación a sus actividades diarias.

Partiendo del ser humano como un ente social, se produce un contacto con otras identidades, estableciéndose vínculos afectivos, económicos, políticos dentro del marco de la diversidad de identidades culturales. El carácter dinámico de “la identidad cultural puede ser vista como un proceso abierto, nunca completo” (Vergara Esteves y Vergara del Solar. 2002, 4) que va (re)construyéndose ante la adversidad presente en el espacio-tiempo. La vitalidad de la identidad cultural se debe a la resistencia desarrollada por las comunidades tradicionales, rurales y demás colectivos sociales que fueron desprotegidos de la política estatal desde la creación del estado-nación hasta el presente. Su voz de protesta se convierte en la herramienta social para alcanzar la reivindicación de sus derechos y junto con otras culturas compartir un mismo espacio nacional en equidad de oportunidades, derechos y diversidad cultural (Levi-Strauss 1999 y Morin 1999).

1.2. Territorio

Para Montenegro (2009), el territorio tradicional no es estático, es un espacio inmerso en transformaciones inevitables, orientado a un reordenamiento socio-económico y organizativo, por el cual han atravesado y continúan atravesando las comunidades tradicionales. Los fuertes lazos comunitarios desarrollados en el territorio, han posibilitado que el grupo social se mantenga presente con su forma de vida en el actual sistema. Para las comunidades indígenas, el concepto de territorio es complejo porque abarca aspectos: económicos, políticos y sociales que estrechan el tejido comunitario. En este contexto, el territorio trasciende el término de tierra para cubrir la totalidad del espacio biofísico o hábitat como afirma la Organización Internacional del Trabajo OIT (2005), en el Convenio 169. Artículo 13. Parte II. Tierras.

Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación (OIT 2005, 37-38).

De la interrelación ser humano-territorio, nace el sentimiento de pertenencia o apego (Giménez 2005) con su espacio físico y desde allí el ser humano logra establecer todo tipo de relaciones en beneficio suyo y/o del grupo. Es decir, a partir de la instalación del ser humano en un determinado lugar se construye el territorio, mismo que puede ser modificado acorde a los interés políticos y económicos del grupo social. Según Martínez (2012) “Son precisamente los actores sociales quienes construyen un territorio, para lo cual deben cooperar a fin de implementar proyectos colectivos y apropiarse de los recursos no solo naturales, sino también culturales (identitarios) y sociales existentes en el espacio” (Martínez 2012, 13), así se construye la identidad comunitaria, considerada uno de los pilares fundamentales del territorio.

En ciertos casos, por motivos de migración existen individuos que residen fuera de su territorio, y, a pesar de la distancia geográfica, continúan identificándose con su comunidad y lugar de origen/territorio. Ésta clase de movilidad humana, ha originado la formación de comunidades transnacionales (Zúñiga 2008) en el extranjero, cuyas familias han establecido su nuevo hogar en un espacio diferente y ajeno al de su territorio. A partir de allí, los migrantes procuran reproducir en lo posible las costumbres y tradiciones que fortalecen su identidad cultural. A continuación, dos casos de comunidades transnacionales.

El pueblo Saraguro en España y el pueblo Otavalo en Estados Unidos, son dos ejemplos de comunidades transnacionales que intentan mantener su identidad en la lejanía. El caso del pueblo Otavalo, festejan el *Inti-Raymi* o *Hatun Puncha* en New York, Chicago, Seattle etc, en condiciones diferentes. La celebración se intenta realizar en los mismos días del calendario agrícola-solar. Durante el evento se produce un reencuentro con el ser (*Runa*), la comunidad (*Ayllu*) y la *Pacha Mama*. En este espacio se reafirma la raíz cultural “que legitiman la cultura diferencial del Otavalo en otros espacios culturales” (Maldonado 2002, 51).

Al respecto Giménez (2005) alude que el territorio se configura a partir de la apropiación y delimitación del espacio, orientado a construir relaciones sociales, económicas y políticas que se articulan dentro de un orden estructural, y junto con ello la dinámica cultural. Allí, las comunidades rurales generan una interrelación con su territorio y (re)afirman su identidad cultural. De hecho, el territorio, la cultura e identidad están cohesionados entre sí, por ser parte de una misma realidad que se manifiesta en la relación simbiótica con el colectivo humano y el entorno que se configura en una relación de afecto socio-territorial (Giménez 2005) del grupo.

Montenegro (2012) y Giménez (2005) acotan que el territorio tradicional se encuentra reducido, amenazado, y junto con los pobladores locales, los derechos son violentados por el actual sistema económico. “[...], bajo la perspectiva que estamos asumiendo el espacio no es sólo un dato, sino también un recurso escaso debido a su finitud intrínseca, y por lo mismo, constituye un objeto en disputa permanente dentro de las coordenadas del poder” (Giménez 2005, 3). Desde la visión mercantilista, las empresas transnacionales sostienen que los territorios tradicionales por estar asentados en lugares de gran riqueza natural, son una mercancía calculada en términos monetarios que suman al Producto Interno Bruto (PIB) de un país. No intervenir en ellos, significa una pérdida económica y un obstáculo al desarrollo (desarrollo insostenible) de la humanidad.

Por su parte Escobar (2015) acota que la defensa del territorio es una lucha contra la “ocupación ontológica” de aquellos territorios que siempre fueron ocupados por comunidades tradicionales que construyeron un patrimonio intangible resultado de una sabiduría milenaria. El campesino e indígena al convivir en el espacio natural, logra (re)conocer y analizar el funcionamiento de una naturaleza sintiente, con vida, que tiene limitaciones biológicas similares al ciclo biológico de un ser humano. A través del diálogo constante con la naturaleza, las vivencias y experiencias con el medio natural se gesta una relación de pertenencia con el espacio biofísico/territorio.

(...) la defensa del territorio, de la vida y de la tierra comunitaria es una misma causa. En este sentido, podríamos decir que [...] trata de la perseverancia de las comunidades, de las tierras compartidas y de las luchas en su defensa y reconstitución —en particular, pero no en forma exclusiva, aquellas que en forma explícita incorporan dimensiones étnico-territoriales y que

incluyen la resistencia, la defensa y la consolidación de territorios, que pueden ser mejor descritos, de manera radical, como ontológicos (Escobar 2015, 10).

La lucha por los territorios tradicionales comprende la defensa por la vida, la diversidad cultural y biológica de un pueblo, cuya factibilidad puede darse a través del diálogo de saberes entre sociedades opuestas. Aceptar la existencia de otros saberes o epistemologías, permitirá ampliar la concepción del mundo por una concepción holística. Frente a ello, es necesario reconocer y aceptar otras ontologías en igual grado de importancia para poder convivir en un mundo más plural. “El axioma zapatista es el que mejor representa la lucha por mantener múltiples mundos —el pluriverso—, un mundo donde quepan muchos mundos. Muchos de estos mundos están comprometidos en luchas por el pluriverso” (Escobar 2015, 10). La filosofía zapatista es una respuesta al insostenible sistema económico, el cual de una manera estratégica y en nombre del desarrollo se posesiona en territorios tradicionales y elimina a culturas tradicionales insertándoles en la monocultura consumista.

1.2.1. *Ayllu*/Tejido Social: una comprensión comunitaria

El *Ayllu* es la misma comuna compuesta por la familia ampliada, integrada por personas consanguíneas y no consanguíneas que residen un mismo espacio. También son integrantes del *Ayllu* la propia naturaleza, los seres sintientes y los animales, con los cuales se va estableciendo relaciones durante la vida cotidiana. Es decir, “los ríos, los cerros, las piedras, las estrellas, las plantas, los animales, etc. Bajo esta concepción todos los integrantes del *Ayllu*, animados o inanimados, son equivalentes, iguales y equitativos, se interrelacionan entre sí y se transmiten sus saberes” (De la Torre y Sandoval 2004, 22).

La familia ampliada es el núcleo social de la comuna, en donde se (re) producen valores, principios, costumbres y tradiciones que van tomando vitalidad con la dinámica de la familia, dentro del hogar sus miembros ocupan diferentes niveles de responsabilidad y de autoridad frente a las obligaciones y derechos con el grupo. La primera autoridad corresponde al padre y a la madre, quienes están al cuidado y protección de los hijos, transmitiendo amor, enseñanza, confianza y seguridad, luego se encuentran los abuelos maternos o paternos, quienes por su experiencia vivida (cúmulo de conocimientos) cumplen un rol importante en la transmisión de los saberes en la generación joven. En igual grado de importancia se encuentran los padrinos

o *Achik Taita/Achik Mama*,⁴ los tíos maternos, paternos y los hermanos/as mayores quienes están al cuidado de los más pequeños.⁵

Desde el espacio territorial del *Ayllu*, surgen las relaciones sociales, económicas y organizativas, orientadas a velar por el bienestar de todos los integrantes de la comunidad. Para Saavedra (1903), el *Ayllu* está conformado por familias que guardan cierto grado de parentesco (consanguíneo), igualmente integran aquellas personas que tienen vínculos de afectividad y amistad. Éste tipo de relaciones genera un ambiente de unión, ayuda mutua y protección característico en las comunidades rurales.

El “ayllu” es sobre todo una comunidad indígena originaria -una organización social neta- que basadas en instituciones comunitarias radicalmente distintas a la racionalidad instrumental de occidente, a sus prácticas productivas y de consumo, y a esa concepción lineal y evolutiva que el gran capital ha impuesto durante siglos, toma forma en una micro-geografía rural con todas las particularidades de gobierno, gestión y administración, dentro de una red de territorios localizados en varias capas, pisos o ‘layers’ ecológicos: la Costa, el Altiplano andino, los valles interandinos y las tierras bajas (Yépez 2010, 5).

Las transformaciones que experimenta el *Ayllu*, tienen que ver con las necesidades de las familias que responden a factores externos de la época, En este sentido, la estructura del *Ayllu* está sujeta a cambios que son aceptados por las familias. Dentro de esta lógica, la configuración organizativa del *Ayllu* o familia ampliada se basa en la consulta previa con las bases. La elección de las autoridades para los cabildos y el gobierno comunitario se realiza de manera democrática y participativa de la comunidad, en función del pleno desarrollo de las actividades administrativas (UNORCAC 2008).

En la misma perspectiva, Prada (2008) sostiene que el *Ayllu* es “Una forma de organización social territorial, una forma de sociedad que maneja los territorios de manera circular y de modo rotativo, dando lugar al gran archipiélago territorial andino”. A través del sistema *Ayllu*, las familias han logrado mantener presente su identidad cultural, frenar injusticias sociales

⁴ *Achik Mama*, palabra kichwa que significa madrina. Igualmente, *Achik Taita* significa padrino. En las familias kichwas rurales del cantón Cotacachi, los padrinos son considerados los segundos padres. Ellos, al igual que los padres del niño/a, tienen la obligación de velar por el bienestar de la ahijada/do durante toda la vida. En cuanto a los padrinos de matrimonio, ellos tienen la responsabilidad de guiar a sus ahijados en la nueva vida de la pareja.

⁵ F06. Representante del hogar (comunidad Cumbas Conde), en entrevista con la autora, 03/28/2019.

que violentan sus derechos. Actualmente, el *Ayllu* continúa luchando por alcanzar el desarrollo rural con identidad, paralelo al actual desarrollo convencional.

Por su parte Kowii (2014) considera que “El ayllu es el sistema de organización social y de producción del pueblo Kichwa, sistema comunitario que articula el entorno, la comunidad, la familia y el individuo. El sistema del ayllu prioriza el entorno como responsabilidad colectiva” (Kowii 2014, 164). En el *Ayllu* las relaciones económicas y organizativas se articulan dentro del compromiso de velar por el bienestar de la comunidad, mismo que se sustenta en los valores y principios comunitarios, aplicados para equilibrar la vida en la comunidad. A través de la complementariedad, reciprocidad etc, el *Ayllu* ha logrado superar situaciones conflictivas y alcanzar objetivos concretos (Macas 2014).

No obstante, las transformaciones socio-culturales y el despoblamiento del campo hacia los centros urbanos, surgen a partir de los procesos de modernización y globalización que transgrede el funcionamiento estructural de la comunidad rural (*Ayllu*). “La creciente pauperización de los campesinos debido a su cada vez menor acceso a los recursos productivos, especialmente la tierra, los obliga a buscar otras oportunidades de empleo e ingresos” (Kay 2007, 34). Uno de los trabajos, es la venta de su fuerza de trabajo a las agro empresas que se aprovechan de la pobreza económica de las familias y contratan mano de obra barata de campesinos e indígenas por temporadas (siembra, cosecha y venta del producto), insertándolos en el sistema agro-capitalista como proletariados rurales temporales, sin ningún beneficio social (Martínez Valle 2015).

1.3. Saberes Tradicionales

En el transcurso de la historia las comunidades tradicionales acumularon información, adquirida, resultado de las experiencias diarias con su medio natural, mismas que fueron grabadas en la memoria cognitiva de la comunidad, para luego ir tejiendo saberes a través de la oralidad. “Los conocimientos tradicionales existen siempre en permanente conexión con otros dos ámbitos del fenómeno humano: la práctica, que permite la satisfacción material de los individuos, y la creencia que conduce hacia la satisfacción espiritual [...] a su vez la práctica” (Toledo y Barrera 2009, 99).

La transmisión intergeneracional del conocimiento y su aprendizaje práctico se encuentra articulado a los principios de solidaridad y complementariedad, frecuentes en la cotidianidad

de las comunidades rurales andinas, que garantizan y protegen su vitalidad. “Estos conocimientos forman parte integrante de un complejo cultural que incluye el idioma, los sistemas de clasificación, las prácticas relacionadas con el uso de los recursos, las interacciones sociales, los rituales y la espiritualidad” (UNESCO 2002, 1).

En la sabiduría andina, el tema de los saberes tradicionales tiene relación con los ciclos de vida, con el movimiento cíclico en espiral/*Muyuy*, del cual nada, ni nadie se encuentra fuera del mismo, debido a que toda existencia es parte integral de un todo viviente. El movimiento en espiral está presente en nuestra vida cotidiana, en el nacimiento de un niño/ña, en las relaciones sociales, en las montañas, ríos, bosques, en la agricultura que se manifiesta en los procesos anuales de cultivo, (siembra, aporque, cosecha) de forma cíclica. En el caso de las comunidades campesinas e indígenas, su conexión con la naturaleza es un aprendizaje diario, en ascenso, en espiral, en transformación, cuyo conocimiento ha sido transmitido de padres a hijos/as de forma oral.

El pensamiento indígena, Hemos dicho que el mundo indígena se concibe en espiral, y en ese sentido tampoco se concibe la unidireccionalidad de los procesos cósmicos, de la historia o de los procesos sociales. En el modelo mental indígena el tiempo es también cíclico, responde a la espiral, y es comienzo y fin al mismo tiempo. La vida y la muerte también son realidades complementarias y no antagónicas. El espacio es una red interconectada de relaciones cósmicas, naturales y humanas. En el modelo mental indígena el hombre vive en su micro cosmos territorial que es el tiempo y el espacio (Gavilán 2012, 24).

La conexión de relaciones: ser humano, naturaleza y universo, son causa y efecto, que se insertan en la dinámica de la comunidad rural. Durante su estadía los habitantes van (re)construyendo conocimientos relacionados con: la agricultura, medicina, gastronomía etc, orientados al beneficio de los demás. La difusión del conocimiento se realiza mediante la enseñanza hacia la otra persona de manera libre, con la finalidad de mantener vivo el conocimiento. De la Torre y Sandoval (2004) afirman, que el conocimiento tradicional son innovaciones de la comunidad local, son de propiedad colectiva y se encuentran al alcance de todos/as por ser de libre circulación para el beneficio de la humanidad.

El conocimiento tradicional por ser transmitido de forma oral se ha convertido en el blanco de la biopiratería, cuyo fin es el interés económico de ciertas transnacionales; tal es el caso de la

quinquina (*Cinchona officinalis*) palabra de origen kichwa que significa corteza de las cortezas, muy conocida y utilizada por los indígenas de la selva amazónica para calmar dolencias, calambres, fiebre, temblores corporales etc. Sus propiedades medicinales, la convierte en una de las plantas atraídas por la biopiratería, misma que ya ha sido patentizada en el mercado mundial por algunas farmacéuticas.

También la historia de las empresas está ligada a cómo logran apropiarse de estos recursos mediante modelos monopólicos de producción y distribución, como fue el caso de la cascarilla, llamada por los indígenas quinquina, que tras el robo de semillas dio lugar a una floreciente industria de tintes (Martínez 2015, 37).

A pesar de existir medidas de salvaguardia en ciertos países y políticas internacionales, (UNESCO 2015) que deben ser aplicadas por los Estados miembros para proteger los saberes tradicionales, las acciones de piratería desatadas por algunas entidades continúan en el propio país de origen. Tal es el caso, de la Guyana francesa en donde la comunidad local fue utilizada para obtener información sobre el uso y manejo del couachi (*Quassia amara*). Ésta planta medicinal, ha sido utilizada por la comunidad local como tratamiento contra la malaria.

A principios de los años 2000, investigadores franceses del Institut pour la Recherche et le Développement (IRD), un centro de investigación público francés, visitaron la Guayana Francesa. Cuestionaron a las poblaciones indígenas y locales sobre los remedios tradicionales que usan para combatir la malaria. Las respuestas proporcionadas por los habitantes permitieron al instituto identificar una planta, el couachi (*Quassia amara*), y aislar de sus hojas una molécula activa para el tratamiento de la malaria. Los investigadores llamaron a esta molécula Simalikalactone E (SkE). En lugar de compartir los resultados de la investigación con las poblaciones que han participado en ella, el instituto prefirió patentar el uso de SkE para su único beneficio (Fundación Danielle Mitterrand 2019, 1).

Esta situación demuestra una continua vulneración de los derechos sobre los conocimientos tradicionales por parte de todo tipo de entidades, lo cual nos conduce a cuestionarnos ¿Hasta qué punto políticas internacionales y nacionales protegen los conocimientos tradicionales? Para los miembros de la comunidad local los saberes tradicionales están orientados al bienestar de la comunidad y no al servicio del capital industrial. Ésta lógica comunitaria es inconcebible para las empresas, debido a que ellas responden a las leyes de la oferta y demanda del mercado. La nueva estrategia del mercado es “la bioprospección y las patentes

sobre las formas de vida encontradas, la expulsión de los pueblos indios que viven dentro de ellas” (Barreda 2015, 304).

La (re)existencia de los saberes tradicionales se manifiestan en el idioma, la música, el baile, relatos, mitos, ritos, gastronomía, artesanía, tejidos, fiestas etc, a manera de sinergia, insertados en la dinámica del tiempo, sujetos a transformaciones e innovaciones dentro de su propio espacio, así, se van (re)construyéndose de acuerdo con las demandas de sus miembros. Es decir “En cada generación, este conocimiento ha ido evolucionando e integrando los nuevos desafíos que demanda el intercambio intercultural entre los pueblos” (Bravo 2015, 345).

Y desde el Estado, se debe planificar, ejecutar y monitorear políticas públicas que coadyuven al fortalecimiento de los saberes tradicionales para evitar la pérdida de los mismos. De hecho, la Constitución de Bolivia del 2009 y la Constitución del Ecuador del 2008, estipulan en sus artículos la protección de los saberes ancestrales. En el caso de la Carta Magna del Ecuador, se encuentra inscrito en el artículo 387, numeral 2. “Promover la generación y producción de conocimiento, fomentar la investigación científica y tecnológica, y potenciar los saberes ancestrales, para así contribuir a la realización del buen vivir, al *sumak kawsay*” (Constitución del Ecuador 2008, 174). Sin embargo, existe un distanciamiento abismal entre la realidad rural y el plan de gobierno, debido al discurso político generado por el modelo desarrollista basado en el extractivismo que contradice “[...] las implicaciones ecológicas y comunitarias inherentes al principio del buen vivir [...]” (Viola 2011, 8).

1.4. Saberes Agrotradicionales

Dentro de la dinámica comunitaria, los saberes agrotradicionales son transmitidos de padres a hijos de forma oral, a manera de herencia vivencial que registra la información cognitiva del *Ayllu* o comunidad. Los saberes son practicados por ciertas comunidades indígenas rurales, como un estilo de vida que hace referencia a su cosmovisión (Toledo y Barrera 2008; De la Torre y Sandoval 2004). Ellos constituyen una alternativa holística frente a la crisis alimentaria, social y medioambiental que cada vez es más compleja a causa de la agroindustria, la misma que ha sido incapaz o no está dispuesta a solucionar los problemas generados a raíz de la revolución industrial (Toledo y Barrera 2008).

Los conocimientos agrotradicionales, “al fundarse en las condiciones ecológicas de la producción y en los valores culturales de las comunidades, favorecen la productividad sostenida de las unidades ambientales, manteniendo el equilibrio y sustentabilidad de los ecosistemas” (Leff y Carabias 1993, 28). Así, se desarrolla una interrelación entre la biodiversidad y la diversidad cultural. Los campesinos/indígenas considerados científicos rurales, por su experiencia en el manejo de las técnicas agro-sustentables y su conocimiento directo con los ecosistemas y la naturaleza, han transformado y adaptado el espacio natural en función del consumo racional. Su cultura ecológica (Leff 1993) se relaciona con la soberanía alimentaria, misma que ha protegido del hambre a las comunidades locales desde la antigüedad, tal es el caso de la papa en el Perú (FAO 2008), el maíz en México (Asturias 2004), entre otros productos más.

Al respecto, la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, reconoce que los conocimientos agrotradicionales son Sistemas Ingeniosos del Patrimonio Agrícola Mundial (FAO 2011), los cuales responden a una construcción comunitaria en relación con su medio natural. En la mayoría de los casos, el aprendizaje inicia en la etapa de la niñez, de esta forma los campesinos, indígenas y pequeños agricultores aprenden a conocer y a respetar la agencialidad de la naturaleza, para luego en el proceso agrícola aplicar las técnicas agrotradicionales. La articulación ser humano-naturaleza, permitió enriquecer el conocimiento cognitivo adquirido través de la experiencia empírica y grabada en la memoria colectiva de la ruralidad, interpretada por Toledo y Barrera (2008) como la memoria biocultural que abarca toda la herencia intangible de la comunidad.

Para una mejor comprensión a manera de definición, los saberes agrotradicionales son un conjunto de experiencias, conocimientos adquiridos mediante la interrelación con el medio natural. Su manifestación está presente en las distintas técnicas agrícolas orientadas a modificar paisajes prístinos en sistemas agro-productivos, enmarcados en principios ecológicos de uso racional, cuidado y protección de la naturaleza que hace referencia a una agricultura sustentable (Sarandón y Flores 2014; Leff y Carabias 1993; Altieri 1994) practicada desde la antigüedad.

Éste amplio conocimiento empírico registrado en los saberes agrotradicionales, permitió al campesino e indígena conocer, comprender y respetar los ritmos biológicos de las plantas y de los animales. Comprendió que la naturaleza es un ser vivo, un ser que palpita y siente igual

que un ser humano. De acuerdo con la filosofía indígena, “todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el samai y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida” (Pacari 2008, 130). Éste ritmo biológico de la Madre Naturaleza se encuentra en riesgo debido a la expansión de las transnacionales, entre ellas la agroindustria que intenta monopolizar los alimentos con el apoyo de la Organización Mundial del Comercio OMC.

La problemática ambiental emerge como una crisis de civilización: de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad; de la economía del mundo globalizado. No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad (Leff 2004, 9).

Por lo tanto, el actual desarrollo económico se encuentra en cuestionamiento por considerar a la naturaleza como un stock de recursos naturales disponible para las transnacionales que cada vez exige más de la naturaleza. En esa medida, la agroindustria amparada por las políticas neoliberales (la Vía Campesina 2018; Shiva 2004) expulsa del mercado a la agricultura familiar mediante la importación de productos agrícolas que bombardea el mercado nacional con precios bajos, a ello se suma la venta de alimentos agrícolas que producen las agroindustrias establecidas en territorios nacionales. “En muchos países sobre todo del sur, exportar cultivo comercial ha implicado importar productos agrícolas baratos, excedentes de la agricultura productivista y subvencionada de América del Norte y de Europa. Esto ha destruido en varios casos la producción agrícola local” (Houtart 2014, 23).

Es evidente que la sobre-explotación agrícola desequilibra el metabolismo de la naturaleza debido al uso exagerado de los agroquímicos que altera la capa superior del suelo y la convierte en una capa dependiente de químicos. Su utilización genera contaminación en la naturaleza (Leff 2004), en el caso del terreno, afecta las aguas superficiales, subterráneas y se desarrollan problemas de salud en los agricultores por encontrarse en contacto directo con dichos químicos. Las actividades antropogénicas (Odum y Sarmiento 1998) incrementadas en las últimas décadas por la agricultura industrial, ha acelerado la pérdida de la biodiversidad que afectan a la propia humanidad.

Para frenar la pérdida de la biodiversidad, las dinámicas socio-culturales de las comunidades rurales hacen hincapié en el manejo de las formas agro-tradicionales que no alteran en mayor grado los componentes biofísicos de la tierra. Por el contrario, transforman suelos degradados en suelos fértiles obteniendo una óptima producción agrícola. La racionalidad ambiental (Leff 2004) se puede contrastar con la biodiversidad de los territorios habitados por poblaciones rurales, en comparación con las grandes extensiones de tierra ocupadas por las agroindustrias que son degradadas con los monocultivos.

Conviene subrayar que los conocimientos agrotradicionales son adaptables al tiempo y al espacio dependiendo de las circunstancias. Al igual que toda sociedad, los conocimientos también están sujetos a transformaciones que originan cierta hibridación en su práctica. Tal es el caso de la agroecología que surge del dialogo de saberes, entre el conocimiento tradicional y el conocimiento occidental. Ésta hibridación de saberes reconoce el ritmo biológico de la naturaleza/madre naturaleza y la existencia de otros seres sintientes (De la Cadena 2010) que integran y son determinantes en el *Ayllu*. De éste apego con la naturaleza nacen los principios comunitarios como: la reciprocidad, complementariedad, racionalidad, armonía y respeto mutuo etc (Kowíi 2014, Pakari 2014; Cachiguango 2005; De la Torre y Sandoval 2004) que equilibran la vida comunitaria.

La naturaleza sintiente es inconcebible por el sistema capitalista, porque su racionalidad moderna, mercantiliza la naturaleza (Leff 2004) reduciéndola en un recurso más del mercado, controlado por la oferta y la demanda en correspondencia con los intereses del capital financiero y las políticas internacionales de la Organización Mundial del Comercio (OMC). Mientras tanto, las comunidades rurales conciben a la naturaleza con vida, en ella se gesta la cultura conectada a la naturaleza que se expresa en la diversidad biocultural. En el mundo natural, todos los seres humanos y no humanos tienen vida y están conectados por el *samai*/energía. Ésta otra forma de concebir la naturaleza, definida como “ontologías relacionales” (Escobar 2015) se encuentran en resistencia.

Es importante mencionar que la heterogeneidad de la naturaleza fue conocida y manejada por los pueblos rurales de manera sabia, y mediante la aplicación de las técnicas agrotradicionales adaptadas al medio natural, se generó espacios domesticados en función de las necesidades comunitarias, un ejemplo de ello, es la misma agricultura familiar campesina (AFC) que se desarrolla en articulación con las relaciones sociales, produciendo sinergias culturales y

biológicas que responden a un amplio conocimiento ecológico (Hernández 1998). Los saberes agrotradicionales a diferencia del saber agroindustrial, ha sido menos agresivo con la naturaleza. Su funcionalidad ecológica tiene una antigüedad aproximada de 10.000 a 12.000 años (Toledo y Barrera 2008) permitiendo que el ser humano disfrute de una riqueza biodiversidad construida.

De hecho, la agricultura tradicional permanece latente a manera de protesta social, la reivindicación de los derechos de los campesinos/as, es consecuencia de la expansión de los monocultivos amparados por las leyes del mercado. Éste motivo, ubica a la sabiduría agrotradicional en un conocimiento anticapitalista y revolucionario, orientado a frenar la capitalización de la agricultura y la privatización del campo acotado por Altieri y Nicholls (2000), que conduce al despojo del patrimonio intangible y la escasez económica de las familias rurales.

Frente al capitalismo, las comunidades rurales luchan por mantener y fortalecer los saberes agrotradicionales manifestados en la chakra andina con la aplicación de algunas técnicas agrícolas demostradas en el wachu, la asociación y rotación de cultivos, la selección de semillas, preparación de abono natural, crianza de animales (Rosset y Altieri 2018, Gortaire 2016, Gliessman 2002, Tapia 2002) entre otras. Su efectividad agroecológica es reconocida por agrónomos, ecólogos y académicos, quienes consideran como una alternativa para erradicar el hambre y disminuir el calentamiento global (Altieri y Toledo 2010).

El saber agrotradicional, por originarse y desarrollarse en el campo se convierte en el laboratorio natural del campesino/indígena. A partir de la dimensión cualitativa y analítica intervienen en todo el proceso de la investigación agrícola, alcanzando la categoría de “ciencia campesina” e indígena (Santillán 2015; Gómez Espinosa y Gómez González 2006 y Toledo 1990). La racionalidad, veracidad y funcionalidad ecológica, la convierte en una agricultura sustentable que ha logrado alimentar a la humanidad desde sus inicios. En esa postura, la agricultura tradicional ha experimentado cambios que beneficiaron a las comunidades rurales.

1.5. Semillas Nativas

Las semillas nativas o locales, también conocidas como criollas, son aquellas que se adaptan a las condiciones de su propio entorno sin ningún problema. Éstas semillas alcanzan su óptima

reproducción sin la necesidad de utilizar agroquímicos y demás elementos no compatibles con su desarrollo natural. Una de las técnicas tradicionales practicadas por los campesinos/as e indígenas hasta el día de hoy, es la clasificación o selección de la semilla que servirá para la futura siembra en la chakra o parcela. El proceso de selección, “combinación de cultivos, cruzando plantas, determinando las fechas de siembra, inventando herramientas, probando sistemas de riego, creando diversas formas de uso,” (LVC 2018, 2), es el resultado de un conocimiento empírico que alcanzó la domesticación de las diferentes semillas para alimentar a la comunidad.

No obstante, los científicos de la ciencia moderna consideran la domesticación “[...] como el resultado de una domesticación “involuntaria” o “inconsciente”, sin conocimiento asociado y sin objetivos claros” (LVC 2018, 16). Dicha postura de arrogancia científica, desconoce o no valoriza el recorrido histórico de la agricultura tradicional, cuya invención empezó con el sedentarismo del ser humano. El conocimiento agrotradicional por ser longevo, se convierte en la cuna del saber de las posteriores investigaciones (agricultura y medicina) realizadas por científicos de la ciencia convencional. Según La Vía Campesina (2018), Toledo y Barrera (2008), manifiestan que la domesticación de las semillas se inició aproximadamente hace 10.000 a 20.000 años, resultado de una constante observación y un arduo trabajo “de selección, adopción y adaptación de plantas a las condiciones climáticas y ecológicas” (Toledo y Barrera 2008, 153) por parte de los sabios y sabias de la época, su conocimiento se ubica en el mismo nivel de importancia en relación con el conocimiento convencional.

De acuerdo a Shiva (2003), en la India y en la China los campesino/as han logrado domesticar miles de variedades de arroz, en los Andes peruanos se llegó a domesticar más de 3.000 variedades de papas, cuyo cultivo se coloca en uno de los más consumidos a nivel mundial. La conservación y distribución de las semillas ha sido posible gracias a la operatividad de los mercados locales y al trueque (actividad económica) que aún se practican en algunas comunidades rurales, tal es el caso de las comunidades del cantón Cotacachi ubicado en la provincia de Imbabura (UNORCAC 2018). El intercambio o trueque de semillas alude a la libertad de redistribuir la variedad de semillas con el control autónomo que siempre ha caracterizado a las familias rurales, y la responsabilidad de fortalecer la semilla local mediante la reciprocidad con las demás comunidades.

Para las comunidades rurales “la semilla y los cultivos han sido siempre festejados como fuente de renovación de vida y como símbolos de fertilidad” (Shiva 2003, 105), articulados a las prácticas culturales que se insertan en el acto de la ritualidad, del agradecimiento, de la ofrenda, del festejo comunitario, por ser la fuente de alimento y de vida para la comunidad. Junto con el proceso de domesticación, las familias rurales continuaran modificando la naturaleza silvestre en un paisaje biodiverso, aplicando el cocimiento agrotradicional y las ritualidades como parte de su cosmovisión. Las prácticas agrícolas-culturales, son las que están en resistencia frente al modelo agro-exportador. La defensa y protección de la semilla nativa o criolla en manos de los agricultores locales, campesinos e indígenas surge ante el peligro que se encuentran, por la introducción legal de la semilla transgénica, perteneciente a las agroindustrias que controlan la producción y distribución de alimentos (Shiva 2003).

Por su parte, el Movimiento de Pequeños Agricultores (MPA) del Brasil, sostienen que la “Semilla criolla es vida y patrimonio de los pueblos. Son portadoras de sabiduría milenaria, experiencia, cultura, mística y biodiversidad” (MPA 2009, 2). La propuesta del movimiento es crear bancos o casas de semillas criollas con la finalidad de proteger, distribuir y fortalecer la semilla para producir un nuevo conocimiento, mediante el aporte de distintas experiencias personales. Igualmente registrar y codificar información que servirá como un agregado más al conocimiento de las generaciones presentes y futuras. El MPA (2009) considera que la biodiversidad de la agricultura se inscribe en la diversidad cultural de las comunidades, porque a través de las diferentes semillas se construyó las costumbres, valores, tradiciones, la comida etc.

En la semilla criolla se encuentra registrada la identidad del campesino/a (MPA 2009), la comunidad rural ha convivido con la semilla y se ha alimentado de su variedad desde miles de años atrás. Testigo de ese convivir es la misma tierra, la parcela, la chakra, en donde se han aplicado los conocimientos agrotradicionales de los abuelos/as. De ellos aprendieron, el cuidado, el respeto y el cariño que la semilla debe tener para su germinación, sin olvidar el aporte relevante que realizan los otros elementos naturales como: el agua, aire, sol, luna y estaciones del tiempo que influyen directamente en la adaptación de la semilla y se obtenga una buena cosecha. Esta interrelación de ser humano-semilla, no existe con la semilla transgénica por ser desarrollada en un laboratorio, su proceso produce una ruptura de identidad entre el ser humano y la semilla, que atenta contra la concepción comunitaria sobre

“La semilla es como nuestra madre, que nos sostiene con el alimento por eso nosotros le cuidamos, le protegemos”.⁶

La Red de Semillas Libres (RSL) de Colombia acota que “Las semillas, son un patrimonio colectivo de los pueblos, y son consideradas como un don o un bien sagrado, que es el resultado de las innovaciones colectivas y acumuladas por miles de pueblos y generaciones de agricultores y agricultoras” (RSL de Colombia 2015, 9), quienes con la práctica permanente fueron (re)descubriendo el funcionamiento de la domesticación y sus resultados. Las semillas nativas o criollas son el compendio de la sabiduría agrotradicional, vigente en la memoria y manos de los campesinos/as e indígenas, que forman parte de la memoria biocultural (Toledo y Barrera 2008) de las comunidades rurales.

La domesticación, también se aplicó a las plantas, utilizadas para calmar las diferentes dolencias de la persona. De esta manera, surge la medicina tradicional, practicada por los shamanes, parteras, curanderas/os y limpiadoras/os de energía que hicieron uso de las plantas o hierbas medicinales en beneficio de la comunidad. A pesar de estar generalizada la medicina convencional, el uso de las plantas medicinales en algunas comunidades rurales, aún se mantiene presente, tal es el caso del centro *Sumak Jambina* (salud en abundancia) ubicado en el cantón Cotacachi, que “es una iniciativa productiva del grupo de las parteras y voluntarias del Programa de Salud *Jambi Mascaric* (...) quienes se dedican a la producción, transformación y venta de plantas medicinales” (UNORCAC 2008, 33).

Para Boege (2017), las semillas son parte del patrimonio biocultural de las comunidades rurales, que deben ser protegidas porque en ellas se registra un conocimiento agrotradicional que permitirá alimentar a la humanidad entera en un futuro. Sin embargo, las políticas nacionales e internacionales, no tienen intención de proteger tal herencia tradicional, porque el sistema de semillas responde a los intereses del capital financiero, representado por los organismos internacionales como: la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (UPOV) etc, quienes trabajan conjuntamente en la elaboración de leyes y normativas de calidad de las semillas para ser distribuidas en los diferentes países a través de los tratados de

⁶ CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 06/20/2019.

libre comercio, los tratados bilaterales y las políticas comerciales internacionales (OCDE 2012).

Para fortalecer el sector de las semillas, es crucial que los productores y compañías de semillas se adhieran a las políticas que garanticen estándares de calidad y características normativas adecuadas. Muchos países han adoptado leyes de semillas. Las normas difieren, pero se han realizado y continúan realizándose – esfuerzos considerables para armonizar las leyes nacionales y la normativa del comercio de semillas (OCDE 2012, 3).

Los organismos internacionales en asociación con los gobernantes de cada país aplican las normativas y leyes de calidad de semilla con la finalidad de controlar y monopolizar el mercado de la semilla. Una de estas normativas es la certificación de la semilla orientada a garantizar su calidad y homogeneidad (OCDE 2012). Sin embargo, la verdadera intención de la certificación de calidad es sustituir la semilla nativa por la semilla transgénica junto con la dependencia del campesinado/a e indígena en la compra continua de insumos químicos para la germinación de la semilla.

Éstas leyes son completamente ajenas a la realidad de la semilla nativa, una de las características generales es la heterogeneidad y no la homogeneidad. Conforme a Montesinos (2017) “la fortaleza y la riqueza de la semilla campesina es justamente que es diversa, que dentro de una misma variedad haya una variación y una diversidad muy importantes” (Montesinos 2017, 15). El descubrimiento sobre la variedad de granos en una misma mazorca es un conocimiento empírico que llevo tiempo, paciencia y curiosidad en profundizar y comprender el tamaño, forma y color que fueron utilizados en la clasificación de la semilla. Es decir, la mazorca se divide en tres fragmentos: el trozo delgado es para hacer harina, el trozo del medio se utiliza en la cocción del grano y el trozo grueso se destina para la semilla, misma que será utilizada en la futura siembra.⁷

1.6 Seguridad Alimentaria

Para comprender la definición de soberanía alimentaria, es menester sondear también la definición de seguridad alimentaria. Los dos términos se han utilizado como una analogía conceptual, tornándose confuso en el diseño de políticas públicas, orientadas a beneficiar a los agricultores/as rurales y consumidores locales. La soberanía alimentaria, al igual que la

⁷ Diario de campo, conversación con la autora y la familia en el hospedaje *Runa Tupari*, 04/04/2019.

seguridad alimentaria, reconocen la alimentación como un derecho humano, inherente de toda persona. Sin embargo, la diferencia entre estas dos posturas radica en la forma de acceder dichos alimentos y su control, convirtiéndose en un tema de discusión que ha llevado décadas, sin lograr disminuir el hambre de manera significativa (FAO 2018).

La seguridad alimentaria es una construcción política que nace de los organismos internacionales como: la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y Organización de las Naciones Unidas (ONU) para erradicar el hambre a nivel mundial. El concepto de seguridad alimentaria fue utilizado por primera vez en la Conferencia Mundial de Alimentos realizado por la FAO y ONU en Roma en 1974. Allí, los gobiernos participantes determinaron que, "todos los hombres, mujeres y niños tienen derecho inalienable a no padecer de hambre y malnutrición a fin de poder desarrollarse plenamente y conservar sus facultades físicas y mentales" (FAO 1999, 1).

El esfuerzo y trabajo realizado por los organismos internacionales no alcanzaron los resultados esperados, respecto a disminuir el hambre a nivel mundial. Por el contrario, se convirtió en un conflicto político entre dos sectores bien marcados: los países con un alto poder económico y tecnológico frente a los países afectados por el hambre. EL caso del continente africano es el más perjudicado en la producción de alimentos a causa de la sequía que afecta su biodiversidad. De acuerdo al último informe presentado por la FAO (2019), África Subsahariana reporta un aumento de desnutrición crónica y hambre en la población. lo cual indica que el objetivo 2 (hambre cero) de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2017), está muy lejos de alcanzar la meta "Hambre Cero" hasta el año 2030, planteado por los organismos internacionales (FAO 2019).

Más tarde en 1996, Roma se convierte en la sede de la primera Conferencia Mundial de Alimentos (CMA), comprometida a erradicar el hambre dentro de la declaratoria realizada por los organismos internacionales "la alimentación es un derecho humano fundamental" (FAO 1996, 1). Ante tal emergencia social, los países participantes se proponen reducir a la mitad la desnutrición y hambre a la mitad que padece la población mundial. Los gobiernos junto con los organismos internacionales se responsabilizan en alcanzar la seguridad alimentaria a través de propuestas nacionales e internacionales que se enmarcan en los derechos y desarrollo humanos (FAO 1996).

Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), desde la Cumbre Mundial de la Alimentación (CMA) de 1996, la Seguridad Alimentaria “a nivel de individuo, hogar, nación y global, se consigue cuando todas las personas, en todo momento, tienen acceso físico y económico a suficiente alimento, seguro y nutritivo, para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias, con el objeto de llevar una vida activa y sana (FAO 2011, 2).

Han transcurrido varios años desde que se realizó la primera Conferencia Mundial de Alimentos en Roma y los resultados no son muy alentadores respecto a reducir el hambre y desnutrición en el mundo. Hasta cierto punto, la falta de voluntad política expresada en los desacuerdos políticos de los gobernantes es un atentado contra la dignidad humana y el derecho a la alimentación, promulgado y enmarcado en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948.⁸ Según el director de la FAO, José Graziano da Silva (2018) “El hambre y la obesidad –añadió- no son simplemente un problema individual. Son cuestiones públicas. (...). Debemos acelerar nuestras medidas para acabar con el hambre y la malnutrición. Pero también necesitamos una voluntad política más fuerte y un mayor compromiso financiero para sacar adelante el trabajo. La voluntad política es fundamental” (FAO 2018, 1).

Realmente, es un reto político internacional en tratar de formular políticas públicas, que coadyuven a frenar de manera profunda la crisis alimentaria por la cual atraviesan los países mal llamados subdesarrollados. Recientemente, en un informe realizado por la UE, FAO y PMA se determinó lo siguiente:

La cifra de 113 millones de personas que se enfrentan a crisis alimentarias es ligeramente inferior a los 124 millones de personas de 2017. Sin embargo, el número de personas en el mundo que padecen estas crisis alimentarias se ha mantenido por encima de los 100 millones en los últimos tres años, y el número de países afectados ha aumentado. Además, otros 143 millones de personas en otros 42 países están solamente a un paso de tener que enfrentarse al hambre aguda. Casi dos tercios de las personas que padecen hambre aguda se encuentran en sólo ocho países: Afganistán, Etiopía, Nigeria, República Democrática del Congo, Sudán del Sur, Sudán, Siria y Yemen. En 17 países, el hambre aguda se mantuvo o aumentó. Los

⁸ Declaración de los DDHH 1948: Art 25: El derecho a la alimentación pertenece a los DDHH de La segunda generación relacionados con los derechos económicos, sociales y culturales. <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>

desastres climáticos y naturales condujeron a otros 29 millones de personas a la inseguridad alimentaria aguda en 2018. Y 13 países -incluidos Corea del Norte y Venezuela- no están incluidos en el análisis debido a la falta de datos (FAO 2018, 1).

Las Conferencias Mundiales de Alimentos realizadas periódicamente, develan un poder político liderado por los países más ricos o G8.⁹ Éstos países en asociación con las transnacionales se fundamentan en la lógica de la agroproducción y del comercio internacional (Kopp 2011). A través de las políticas de importación y exportación, mercantilizan la alimentación, profundizando la inseguridad alimentaria principalmente en países de África, América del Sur y perdurando la desnutrición en Asia (FAO, FIDA, OMS, PMA, UNICEF 2018). Mientras el G8 continúe proponiendo el libre mercado y la liberalización de agricultura como una alternativa de solución a la crisis alimentaria, la seguridad alimentaria creada y planteada por la FAO y ONU se convierte en un proyecto que camina a pasos muy lentos.

1.7 Soberanía Alimentaria

La soberanía alimentaria es un concepto que nace desde La Vía Campesina (LVC) en oposición a las políticas neoliberales de la Organización Mundial del Comercio (OMC) y en rechazo a las declaratorias oficiales de las conferencias internacionales de alimentos llevadas a cabo para erradicar el hambre. A partir de los resultados poco satisfactorios, las organizaciones campesinas, indígenas, pescadores, artesanales, movimientos sociales (LVC 2018) y demás colectivos sociales identificados con el derecho a una alimentación sana, nutritiva y accesible, proceden alzar su voz de protesta, en contra de la privatización y mercantilización de los alimentos controlados por el capital financiero especulativo y proponen alternativas de solución recogidas de las opiniones, necesidades y realidades de aquellos personas que padecen hambre y pobreza rural (Windfuhr y Jonsén, 2005).

Para La Vía Campesina (LVC 2018), la soberanía alimentaria es más que un tema político en discusión. Es una comprensión que defiende el derecho a la alimentación de toda persona a disponer de manera constante y segura alimentos sanos, nutritivos, propios de la zona

⁹ G8; grupo de países conformado por: Estados Unidos, Japón, Alemania, Canadá, Italia, Francia y Reino Unido, el último país en adherirse fue Rusia. Se fundamentan en políticas neoliberales tales como: “las restricciones a las exportaciones de alimentos y la liberalización de la agricultura y, para argumentar sus posiciones, se escudan en la crisis alimentaria y dicen estar preocupados por la subida de los precios”. http://www.euskoalkartasuna.eus/upload/documentacion/eu/Altzelai_A_porposito_de_la_cumbre_del_G8_072008.pdf.

relacionados con su contexto socio cultural. La soberanía alimentaria se fundamenta en un modelo sostenible, orientado en la agricultura familiar, en los saberes agrotradicionales asociados a la agroecología, conservación y distribución de las semillas locales. Se fortalece el mercado local a través de los circuitos cortos de comercialización (Ruiz 2013) donde se adquieren alimentos frescos, sanos, libres de agroquímicos, directo del productor al consumidor. Esta dinámica comercial local, produce menos contaminación ambiental causado por el transporte y genera fuentes de empleo local, lo cual evita la despoblación campesina/indígena y la pérdida de conocimientos locales.

El concepto de soberanía alimentaria es presentado formalmente por La Vía Campesina (LVC 2018) en la Conferencia Mundial de Alimentos realizada en Roma en el año 1996. El enfoque político de LVC que se imprime en la soberanía alimentaria, permite debatir el tema de seguridad alimentaria introducida por los organismos internacionales. Además, cuestiona las políticas neoliberales planteadas por la Organización Mundial del Comercio (OMC) al mercantilizar la alimentación a través de los grandes monopolios. Desde éste espacio político-internacional, la LVC¹⁰ presenta alternativas de solución a los problemas del hambre, pobreza y pérdida de la biodiversidad etc. La soberanía alimentaria se construye con la participación activa de las organizaciones sociales y movimientos sociales independientes, así como también por las ONG's, que aportan a la construcción de políticas desde una perspectiva científica social (Windfuhr y Jonsén 2005).

Durante su trayectoria política, el concepto de soberanía alimentaria va reconstruyéndose y tomando relevancia en los próximos foros y conferencias. En el Foro de la Habana-Cuba del año 2001, el concepto de soberanía alimentaria trasciende hacia otros sectores sociales, organismos nacionales, internacionales, ONG's y demás personas que se identifican con su concepto. En la declaratoria de la Habana, se determina que las nuevas temáticas afines a la soberanía alimentaria serán desarrolladas en los próximos foros y conferencias (Kopp 2011). En el año 2007, durante el Foro Internacional de Nyéléni en África, el termino de soberanía

¹⁰“La Vía Campesina (LVC) es un movimiento intercontinental de organizaciones rurales, surgido a principios de los años 90, como reacción a los efectos del Consenso de Washington (1989) y “porque la Ronda de Uruguay no tomo en cuenta intereses de los pequeños y medianos productores”. “Hoy en día, LVC representa a 148 organizaciones de 69 países de Asia, América del Norte y del Sur, Europa y África”. Kopp, Adalberto. 2011. “El declive de la Revolución Verde (1990 a la fecha)”. En Organizaciones Indígenas Campesinas y Soberanía Alimentaria. Contexto boliviano e Internacional. Editores Plurales. 33-34.

alimentaria aborda otras demandas tales como: ecológicas, comercio, acceso a la tierra entre otras, que amplía y modifica el marco conceptual inicial. (LVC 2018).

La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo. Esto pone a aquellos que producen, distribuyen y consumen alimentos en el corazón de los sistemas y políticas alimentarias, por encima de las exigencias de los mercados y de las empresas. Defiende los intereses de, e incluye a, las futuras generaciones. Nos ofrece una estrategia para resistir y dismantlar el comercio libre y corporativo y el régimen alimentario actual, y para encauzar los sistemas alimentarios, agrícolas, pastoriles y de pesca para que pasen a estar gestionados por los productores y productoras locales. [...]. La soberanía alimentaria promueve el comercio transparente, que garantiza ingresos dignos para todos los pueblos, y los derechos de los consumidores para controlar su propia alimentación y nutrición. Garantiza que los derechos de acceso y a la gestión de nuestra tierra, de nuestros territorios, nuestras aguas, nuestras semillas, nuestro ganado y la biodiversidad, estén en manos de aquellos que producimos los alimentos. La soberanía alimentaria supone nuevas relaciones sociales libres de opresión y desigualdades entre los hombres y mujeres, pueblos, grupos raciales, clases sociales y generaciones (Declaración de Nyéléni 2007, 1).

La Vía Campesina (LVC), junto con organizaciones sociales y la participación activa de las mujeres, decidieron realizar el Foro Internacional de soberanía alimentaria en Nyéléni-África en el 2007, por ser el continente que presenta un mayor índice de personas con hambre aguda, (FAO 2018) problemas ambientales, pérdida de biodiversidad, tenencia de la tierra y el arrendamiento de tierras a empresas extranjeras (Kopp 2011). Estos problemas fueron discutidos en el Foro Internacional e incorporados como demandas en la Declaratoria final de Nyéléni.

Después de realizar una revisión analítica sobre la comprensión de soberanía alimentaria y las otras aportaciones conceptuales que comprende el marco teórico, se abre paso al siguiente capítulo para explicar la metodología apropiada que se aplicó durante toda la investigación en el campo. La importancia de la metodología de investigación radica en perseguir un proceso ordenado, organizado y sistemático (Gómez 2012) para alcanzar la eficiencia en la investigación. En éste caso, se utilizó la metodología cualitativa para recabar información desde las subjetividades de los involucrados y realidad de los hechos.

Capítulo 2

Estrategia Metodológica

Antes de explicar el tipo de metodología que se aplicó en la indagación, considero trascendental compartir mi postura frente a la comunidad. Luego de tener una presentación formal con las autoridades de la UNORCAC y del CCMU, la presidenta del Comité Magdalena Fueres, mejor conocida como la compañera Magi, fue quién amablemente me informó de manera general sobre el estado del territorio y la conformación de la organización. Más adelante, a través de su intervención conocí a las demás compañeras del CCMU, quienes cordialmente aceptaron mi estadía y en el transcurso del tiempo me invitaron a ser parte de las reuniones del comité.

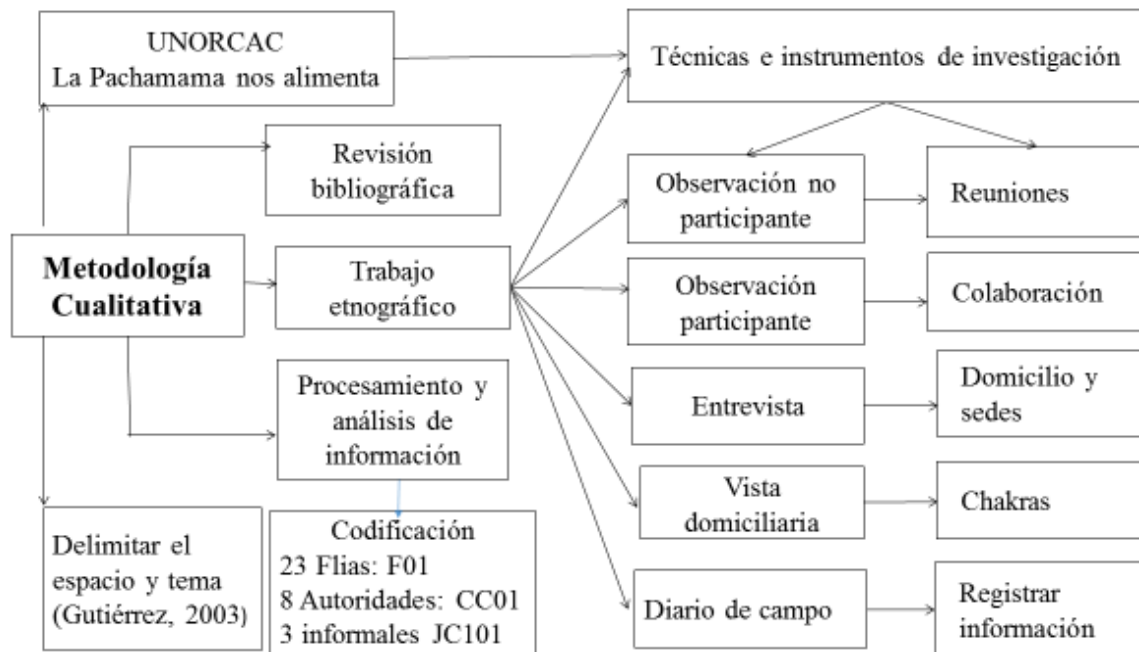
En primer lugar, ser de la nacionalidad kichwa me permite conocer y practicar ciertos principios y valores comunitarios que aún se practican en algunos hogares, independientemente de la ubicación de residencia (comunidad o ciudad), uno de ellos es el maki mañachina /prestar la mano. En ese sentido, mi presentación no fue la de una investigadora más. Por el contrario, asumí el papel de colaboradora, el maki mañachina/prestar mi mano, colaboré en todo momento y espacio que era necesario, es decir en la oficina, el comedor, en las reuniones, en la feria etc. La colaboración me permitió generar relaciones de compañerismo y respeto mutuo que coadyuvó a profundizar el tema de tesis.

En segundo lugar, una de las tradiciones o costumbres peculiares de la familia kichwa, es en la visita, cuando la persona visita la casa de un familiar o amistad. La costumbre es llevar algún presente/obsequio al dueño/dueña de la casa, como un gesto de amabilidad por permitir ingresar a su domicilio. El presente/obsequio que usualmente llevan las personas son: algunos granos de la cosecha, pan, frutas o huevos etc. Particularmente, durante las entrevistas realizadas a las familias, mi gesto de cortesía, fue igualmente llevar un presente a la dueña/dueño de la casa en agradecimiento por su paciencia y tiempo depositado en la entrevista. Ésta costumbre y actitud generó una relación de identidad o proximidad con la persona entrevistada.

Reconozco que el CCMU fué el ente conector para entablar relaciones con las familias entrevistadas, así también las autoridades locales del cantón. Igualmente, recalco que el trabajo etnográfico se desarrolló con mayor fluidez porque me identifiqué con el liderazgo de las

mujeres del CCMU. Colaborar con el comité, significó una oportunidad para (re)aprender, desaprender y reencontrarme con la comunidad. A continuación, la explicación de la metodología aplicada en el campo.

Figura 1. Esquema Metodología Cualitativa



Fuente: Trabajo investigativo

El presente trabajo utilizó la metodología cualitativa como eje transversal en el proceso investigativo. Esta metodología coadyuvó a profundizar la información sobre las realidades objetivas y subjetivas del convivir en la comunidad kichwa rural del cantón Cotacachi. A través del marco teórico y los objetivos planteados, se analizó la (re)existencia de los conocimientos agrotradicionales presentes en las familias rurales. Del mismo modo, la influencia de estos saberes en la construcción identitaria de la familia, los cuales van tejiendo relaciones comunitarias en el territorio que se manifiestan en el aspecto social, económico, organizativo y finalmente la persistencia de la comunidad por mantener vivos los saberes dentro de un sistema socio-económico cada vez más absorbente y demandante.

Para Cerda Gutiérrez (2003) es relevante delimitar el espacio y tema de estudio, a fin de obtener una mejor efectividad en la planificación y evitar un desgaste de tiempo y energías. En el caso de la tesis, la población de estudio se concentró en el cantón Cotacachi y de manera particular con miembros kichwas hablantes de la feria “La Pachamama nos alimenta”. Las

familias entrevistadas se dedican a la agricultura agroecológica y su producción se destina al autoconsumo y a la comercializan de los productos en la feria que se desarrolla todos los días domingos en la sede del Comité Central de Mujeres UNORCAC (CCMU).

La investigación tuvo una duración aproximada de 12 meses con tres estancias en el campo que comprenden vivencias y experiencias etnográficas contextualizadas en las técnicas e instrumentos de investigación cualitativa. Cada periodo se caracterizó por recabar información exclusiva y en el momento preciso, permitiendo generar un cúmulo de información disponible para desarrollar el tema. Además, fue menester acudir en todo momento a la academia (biblioteca) para la revisión de bibliografía. El trabajo de tesis se divide en tres fases bien definidas: a) Revisión bibliográfica, b) Trabajo de etnográfico, c) Procesamiento y análisis de información.

2.1. Revisión Bibliográfica

Es la fase preliminar de la investigación, estuvo orientada a obtener información secundaria de autores reconocidos como: Escobar, Altieri, Toledo, Shiva, Marcos, Kopp, O'Connor, Levi-Strauss entre otros, con la finalidad de alcanzar una información científica en el área social para luego ser contrastada con los hechos reales de las comunidades rurales del cantón. Es necesario, mencionar que la revisión bibliográfica se utilizó en todo el proceso de la investigación. “Esta modalidad o técnica en la recopilación de datos hace parte del capítulo de las fuentes secundarias de datos, o sea aquella información obtenida indirectamente a través de documentos, libros o investigaciones adelantadas por otras personas ajenas al investigador” (Cerdeja Gutiérrez 1993, 329). La intención de revisión bibliográfica es brindar al investigador suficiente información científica para luego contrastar analíticamente con la información obtenida en campo produciéndose una triangulación en los resultados. Es decir, la triangulación es la “información obtenida por medio de un documento es confrontada a través de una entrevista u observación” (Cerdeja Gutiérrez 1993, 51).

Donolo (2009); Rodríguez, Pozo, Gutiérrez (2006); Aguilar y Barroso (2015) sostienen que la triangulación es una estrategia utilizada en la investigación social para confrontar, contrastar, datos desde diferentes puntos de opinión, lo cual convierte a la investigación en válida, certera y científica. La técnica de la triangulación es aplicada en todos los campos disciplinarios debido a su funcionalidad de calidad que se demuestra en la “(...) validación ante pares, fuentes, instrumentos, momentos, agentes, métodos” (Rodríguez, Pozo y Gutiérrez 2006, 4).

2.2. Trabajo Etnográfico

El trabajo etnográfico se realizó a través de la convivencia en el campo, de donde se obtuvo testimonios orales de las lideresas y las entrevistas a las familias. La información adquirida fue directa, verídica, natural y exclusiva de ciertos sucesos que acontecen una sola vez al año como los raymis o fiestas. Igualmente, permitió recoger datos de interés sin alterar su realidad, es decir, analizar la conducta de los miembros de la familia rural en torno a su medio comunitario (Marín 2004). La peculiaridad del trabajo etnográfico es la interacción con la comunidad y a partir de allí se recopila información que va construyendo una “teoría desde la base” como plantea Cerda Gutiérrez (1993).

La investigación en territorio inició con la presentación de una carta de aval de Flacso por la Dra. Anita Krainer directora de tesis, dirigida al Sr. Alfonso Morales, presidente de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi UNORCAC, quien autorizó de manera formal. El trabajo en el territorio empezó con la primera visita a la comunidad en agosto del año 2018 para la feria de la semilla o *Muyu Raymi*. La UNORCAC y el Comité Central de Mujeres UNORCAC (CCMU) realizan todos los años en la plaza central de Cotacachi (zona urbana). Allí se entabló contacto con la presidenta y otras mujeres integrantes del CCMU, quienes mostraron amabilidad y apertura al trabajo de investigación planteado. Durante la feria, se aplicó la técnica de la observación no sistemática o inestructurada (Cerda Gutiérrez, 1993), sin planificación porque surgió de una invitación informal e inesperada a la feria.

Este primer acercamiento se tomó como una oportunidad para obtener información y concretar ideas respecto al tema central de la tesis. En este primer encuentro con la comunidad, se pudo identificar la (re)existencia de los saberes agrotradicionales inmersos en las relaciones sociales y económicas que se desarrollaron a través del trueque de semillas entre las 43 comunidades andinas del cantón. La técnica de la observación y su tipología, fue una de las técnicas clave para el trabajo etnográfico, “Prácticamente la ciencia inicia su procedimiento de conocimiento por medio de la observación, ya que es la forma más directa e inmediata de conocer los fenómenos y las cosas” (Cerda Gutiérrez 1993, 237), sin desvalorizar las otras técnicas, igual de importantes para el trabajo investigativo.

Es necesario dilucidar que el trabajo de campo se desarrolló en tres etapas: I) En el mes de marzo de 2019, se realizaron la mayoría de las entrevistas principalmente a las familias, se

recopilo información en el diario de campo, instrumento que sirvió para registrar las experiencias, acontecimientos, pasajes, conversaciones del día a día con personas que ya no las volví a ver, y creo que solo guardaré en mi memoria sus relatos que fueron de gran aporte para la tesis y la experiencia personal. II) La segunda etapa inició a finales del mes de abril y el mes de mayo. El regreso se relacionó con el ajuste de información, a través de las entrevistas realizadas fundamentalmente a las autoridades de la organización, el Municipio y Museo. En este periodo, el tiempo fue un limitante para las autoridades de la organización porque se dio el cambio de la nueva administración del Municipio, influenciado directamente en la UNORCAC y CCMU. La situación política, impidió realizar las entrevistas previstas a las autoridades debido a una copada agenda de actividades y reuniones políticas y se determinó en reducir el número de los entrevistados, y III) Esta etapa comprende el mes de junio. De igual manera, el regreso se inserta en el ajuste de información en temas específicos, como son los *Raymis* o fiestas y justamente, en el mes de junio se desarrolló el *Inti raymi o Hatun Puncha y el Warmi Puncha*, obteniéndose información relevante para el trabajo académico.

2.2.1. Técnicas e instrumentos de investigación

Ya en el territorio se determinó que las técnicas de investigación planificadas con anterioridad, debían ser reestructuradas y redefinidas de acuerdo a la accesibilidad y predisposición de los participantes. Es decir, se buscó estrategias para entrevistar y dialogar con la persona indicada sin interrumpir en sus actividades diarias. En tres casos, se procedió a realizar las entrevistas en la misma feria y los resultados no fueron satisfactorios por el momento inapropiado para poder desarrollar una conversación profunda. Es importante señalar que los domingos, son los únicos días que tienen las familias para sacar a la venta los productos cosechados de sus chakras. Tomando en cuenta esta situación se determinó cancelar con las entrevistas en la feria, pero se entablaron diálogos cortos, convirtiéndose en un aporte relevante para el trabajo escrito. En otros casos, fue factible ir al domicilio de las familias, ubicadas en comunidades distantes unas con otras, lo cual se dificultó por la falta de transporte. Otras entrevistas se realizaron a miembros de la organización que visitaban la sede del CCMU por motivos de interés personal. Estas entrevistas estuvieron sujetas al tiempo disponible de la persona y su apertura en la colaboración.

Observación no Participante

De acuerdo a Ramos (2008) el investigador no forma parte del grupo investigado. Su trabajo se limita a observar y evitar otorgar juicios de valor. Durante la estadía en la comunidad, se presentó la oportunidad de asistir a reuniones internas del CCMU, allí se analizaba el estado actual del CCMU, la dirigencia, los proyectos, la situación con las ONG's, y la relación política entre la UNORCAC, la CCMU con la administración actual (Municipio) 2019-2023. Además, se realizaron reuniones con autoridades de la administración saliente 2015-2019, para analizar el borrador de “la Ordenanza para preservar, mantener y difundir el Patrimonio Cultural del Cantón Cotacachi” para ser entregada a la actual administración. La observación no participante, permitió visualizar las buenas relaciones desarrolladas durante la administración 2015-2019 (autoridades del Municipio) y las organizaciones: UNORCAC y CCMU.

Observación Participante

Según Ramos (2008) “[...] el observador forma parte del grupo observado y participa en él durante el tiempo que dure la observación” (Ramos 2008, 5). De este modo, se colaboró en la feria “La Pachamama nos alimenta” en la designación de los puestos de venta. Este espacio fue fundamental para entablar una relación cercana con los miembros de la feria a través del dialogo. Otro momento relevante es el día del trueque realizado cada mes de agosto por el CCMU una semana antes del feriado de semana santa. Para su efecto, se colaboró en la logística en unión con la dirigencia y otras voluntarias de la comunidad. El evento, se desarrolló con la participación de las autoridades locales de las comunidades del área andina y de las comunidades de lo zona subtropical (Intag). Luego de la ceremonia, se procedió a iniciar con la actividad del trueque, allí los productos de la sierra como: granos, zapallo, sambo, papas, harina, habas, melloco etc, se intercambiaron con una variedad de frutas tropicales, café, cacao, caña de azúcar, plátano verde etc. En este espacio se desarrolló otra forma de hacer economía sin dinero y sin la intervención de las leyes de la oferta y la demanda del mercado capitalista.

Entrevista

De acuerdo a Cerda Gutiérrez (1993) la entrevista es una de las modalidades de interrogación, es un diálogo formal y preestablecido entre dos personas que se realiza para obtener información de forma directa y de interés para el investigador. Para el desarrollo del trabajo se realizaron entrevistas semiestructuradas o mixtas a 23 jefas de familia, que pertenecen a

diferentes comunidades rurales y participan en la feria. Se optó por este tipo de entrevista porque aparte de obtener información de las preguntas estructuradas, se tuvo la oportunidad de tener una conversación abierta y amplia con la persona entrevistada cuya información fue recopilada en el diario de campo.

En un inicio, se programó realizar las entrevistas en la propia feria, pero no fue viable debido al trajín de los entrevistados en la venta. Por lo tanto, se optó en realizar en los domicilios de las familias, allí las personas se sintieron cómodas y confianza, permitiendo profundizar en la conversación sin recelo. Además, en el espacio de las sedes se realizaron 8 entrevistas a profundidad a las autoridades locales tales como: la UNORCAC, el Comité Central de Mujeres UNORCAC, el Municipio del cantón Cotacachi y el Museo de las Culturas Cotacachi, quienes dedicaron tiempo y paciencia durante la entrevista. Tres dirigentes entrevistadas forman parte del proyecto de turismo comunitario *Runa Tupari*, el hospedaje sirvió de gran ayuda para realizar las entrevistas. Las personas indicadas sostuvieron que se encontraban dispuestas en la noche, después de cumplir con las actividades domésticas. En el espacio tranquilo del hospedaje se generó un diálogo sin interrupción que permitió profundizar en los relatos de vida de las lideresas.

Las entrevistas realizadas estuvieron estructuradas en tres bloques: 1) La chakra y la familia, este bloque estuvo conformado por 12 preguntas relacionadas con la familia, la comunidad y su articulación con las actividades de la chakra tales como: ¿Qué significado tiene la chakra para usted?, ¿Quiénes de su familia se dedican a la chakra?, ¿Considera que la chakra tiene futuro en las futuras generaciones (hijos)?, ¿Usted considera que la chakra, influencia en las relaciones de la comunidad?, entre otras preguntas más.

2) La chakra: técnicas agrotradicionales, semilla y cultivos, este bloque tuvo 9 preguntas orientadas a profundizar la información en los saberes agrotradicionales aplicados en las chakras familiares, siendo algunas de las ellas: ¿Cuáles son los conocimientos o técnicas agrotradicionales que usted aplica en la chacra (rotación, asociación de cultivos, surcos o guachos, abonos etc.), ¿De quién aprendió las técnicas agrotradicionales?, ¿De dónde obtiene las semillas?

3) La chakra: bio-indicadores y los *Raymis*. Esta sección comprende de 8 preguntas y se indagó sobre la influencia de los saberes agrotradicionales en la comunidad, la manifestación en los raymis o fiestas. Aquí algunas preguntas: ¿En qué fecha se celebra, el *Pawkar Raymi*,

Hari Kuri Ñan o Mushuk Nina, y cuál es la relación con los cultivos?, ¿En qué fecha se realiza el *Muyu Raymi* y desde cuándo usted participa?, entre otras más.

La categorización de las entrevistas permitió facilitar la codificación de los datos. En cuanto a las entrevistas realizadas a las autoridades de la organización, las preguntas giraron en torno a la organización, ejecución de proyectos, ¿Cómo nace la iniciativa de crear la feria la Pachamama nos alimenta?, De qué manera la directiva del CCMU y la UNORCAC fortalece los *Raymis* en las comunidades integrantes?, ¿Usted considera que el desarrollo con identidad planteado por el actual plan estratégico de la UNORCAC, tiene vinculación con los saberes agrotradicionales? ¿Por qué?

Visita Domiciliaria (chakras)

La visita es una técnica de investigación muy utilizada por los trabajadores sociales, y se desarrolla en el espacio físico del entrevistado. Su finalidad es profundizar y ratificar una previa información obtenida de la entrevista y la observación. “La visita domiciliaria es una variante de la entrevista, que permite al profesional completar la valoración del caso social utilizando la información en el contexto natural del usuario, o en el lugar de residencia habitual” (Aranaga 2018, 4).

En la presente investigación la visita domiciliaria fue trasladada a las chakras familiares con fines de investigación (Ander-Egg 1986), generando una información complementaria, verídica y de contrastación de datos. El recorrido a las chakras se realizó junto con la comisión de la feria, cuyo personal se dedica una o dos veces por semana a monitorear el estado de las chakras y a verificar la aplicación de las técnicas agroecológicas. En este lapso de tiempo, se entablaron conversaciones de interés con el tema de tesis, se recopiló información en una libreta de apuntes que se convirtió en el instrumento principal de registro de información del momento. El transporte propio de la organización, facilitó el recorrido de las chakras ubicadas a grandes distancias, algunas de ellas muy cerca del volcán Cotacachi y en donde no existe transporte público.

Diario de Campo

El diario de campo se convirtió en un instrumento necesario para registrar información detallada durante todo el trabajo realizado en la comunidad en momentos precisos e irrepetibles. El diario sirvió para realizar apuntes muy detallados sobre la vida cotidiana en la

comunidad, pero también se escribieron: pasajes, relatos, experiencias vividas, diálogos con jóvenes y anécdotas que forman parte del tejido comunitario. Para Cerda Gutiérrez (1993), el diario de campo constituye una acumulación empírica del investigador en donde se registra información diariamente. La libreta de apuntes junto con una grabadora pequeña y una cámara de fotos, se convirtieron en los instrumentos imprescindibles del trabajo en la comunidad, ya que cada día significaba un día único y sucedía algo diferente e interesante.

2.3. Procesamiento y Análisis de Información

Es el final de la investigación, en esta fase se realizó el procesamiento de la información que se obtuvo de las entrevistas, relatos de vida, visitas a las chakras y diario de campo. Las familias entrevistadas pertenecen a las 4 parroquias del cantón: San Francisco y El Sagrario consideradas urbanas. Imantag y Quiroga son parroquias rurales del área andina. Es necesario mencionar, que la mayoría de las comunidades pertenecientes a las dos parroquias urbanas, se localizan en los alrededores y otras alejadas del centro urbano. Estas funcionan estructuralmente como comunidades rurales, en ellas no existe una buena infraestructura y en algunas comunidades es evidente la escasez del agua. Según conversaciones realizadas con algunas moradoras del sector,¹¹ sostienen que El Sagrario y San Francisco son parroquias urbanas solo para el pago de impuestos y otros fines políticos. Tomado en cuenta el criterio comunitario y la observación no participante, todas las entrevistas fueron realizadas dentro de la categoría rural.

Tabla 1. Entrevistas a familias

Zonas	Parroquias	Comunidades	Familias
Urbana	El Sagrario	Ashambuela	1
		El Cercado	1
		Santa Bárbara	1
		Topo Grande	1
		Tunibamba	1
		Alambuella	1
	San Francisco	La Calera	2
		Morocho	2
		Cumbas Conde	2
		San Antonio del Punje	1

¹¹ Diario de campo, conversaciones con la autora y mujeres del sector El Cercado ubicado en la parroquia urbana El Sagrario, afirman consumir agua no potable. “Las comunidades de Nápoles, La Independiente, Santa Rosa, 8 de julio, La león, Chalgayaco alto y El Cercado presentan un alto riesgo microbiológico, ya que se abastecen de líquido vital mediante pozos abiertos sin protección” (PDOT 2011, 34).

Rural	Quiroga	Ugshapungo	1
		San Nicolás	1
		Arrayanes	2
	Imantag	Morlan	3
		Perafán	3
2 Zonas	4 Parroquias	15 Comunidades	23 Flias

Fuente: UNORCAC 2008

La tabla de entrevistas expone las 15 comunidades kichwas rurales que fueron tomadas como muestra, “[...] que sirve para caracterizar una reducida parte de un todo, de la cual nos servimos para describir las características fundamentales de aquél. Generalmente ese “todo” corresponde a la población, universo o colectivo que se investiga” (Cerdea Gutiérrez 1993, 298). Las 23 familias participantes forman parte de las 45 comunidades de la UNORCAC y son miembros activos de la feria “La Pachamama nos alimenta”, cuya participación fue determinante en la indagación. Además, en la tabla de entrevistas no se encuentra insertadas las 8 entrevistas realizadas a las autoridades de la UNORCAC, CCMU, Municipio, Museo de las culturas y tres entrevistas informales.¹²

Para el procesamiento de la información, se realizó la transcripción de las entrevistas, las cuales estuvieron conformadas por: bloque I, bloque II y bloque III, su categorización permitió facilitar la clasificación de la información, procediendo a contrastar con los diferentes autores del marco teórico. En el proceso se designó a cada familia un código numérico tales como: F01, F02, F03, F04, F05...etc. En cuanto a las entrevistas realizadas a las autoridades se asignó un código diferente tales como: CCO2, CC03...etc, que llevan las iniciales de la organización y entidad a la que pertenece cada entrevistado. Finalmente se realizaron otras terceras entrevistas que no están en la lista de las familias entrevistadas, designándoles los siguientes códigos: JCI01, JCI02 y JCI03. Igualmente, las notas recopiladas en el diario de campo y grabaciones, se adjudicó en el procesamiento de datos.

¹² Nota de campo; durante el trabajo etnográfico se realizaron conversaciones profundas con tres jóvenes de diferentes comunidades, quienes manifestaron no sentirse a justo con las entrevistas formales, procediendo a realizar conversaciones informales.

Capítulo 3

Contextualización

3.1. Cantón Cotacachi: datos generales

Ilustración 1. Mapa del cantón Santa Ana de Cotacachi



Fuente: PDOT 2011

El cantón Cotacachi se encuentra localizado en la provincia de Imbabura a 80 km de la capital Quito. Su espacio territorial limita: al norte la provincia de Esmeraldas y el cantón Urcuquí, al sur se encuentra la provincia de Pichincha y el cantón Otavalo, al este con los cantones de Urcuquí y Antonio Ante y al oeste la provincia de Esmeraldas. Su extensión territorial bordea las 169.084,72 has, posee una topografía irregular con elevaciones que alcanzan los 4.939 msnm, correspondiente al volcán Cotacachi y pendientes o valles interandinos en la parte occidental que bordean los 500 msnm (PDOT Cotacachi, 2015). La irregularidad geográfica convierte al cantón de Cotacachi en uno de los lugares con mayor biodiversidad y diversidad cultural del Ecuador.

Su geografía está compuesta por suelos de origen volcánico, de textura fina que coadyuva en la retención de la humedad y materia orgánica favorable para su riqueza ecosistémica.

Cotacachi, consta de tres zonas bien marcadas: zona andina, zona urbana y zona subtropical de Intag (PDOT Cotacachi 2015). Sin embargo, este tipo de suelo es un tanto frágil para el desarrollo de las actividades agrícolas que incide en la degradación de la capa del suelo.

Según el último censo poblacional y de vivienda del 2010, la población cotacachense bordea los 40.036 habitantes, de los cuales el 20.090 (10,4 %) son hombres y el 19.946 (9,7 %) son

mujeres distribuidas/os en la zona urbana el 22,10% y en la zona rural el 77,90%. Respecto a los grupos étnicos: el 53,53% se autodefine mestizo localizados en la zona urbana y el 40,56% se auto identifican como indígenas ubicados por lo general en el sector rural, un 2,46% blanco, el 1,66% autodefinidos como afro ecuatoriano o negro y otros pequeños grupos considerados como mulatos y montubios (INEC 2010).

De acuerdo al “CPV 2010, en el cantón, la tasa de asistencia en educación básica corresponde al 91, 05%. El bachillerato registra el 42% y la educación superior tiene la tasa menor de 13,96%”. (PDOT Cotacachi 2015, 108). A continuación, se presenta de manera desglosada los porcentajes del área urbana y rural.

En Cotacachi el cociente entre la población de determinado grupo de edad que asisten a un establecimiento educativo de educación Básica, corresponde a la tasa de 91.05, que se desglosa en tasa urbana de escolaridad de 94,88 y tasa rural 90,25. En el caso del Nivel de Asistencia de Educación Bachillerato la tasa de asistencia es del 42,00 total en el sector urbano 64,00 y en el Rural 36, 66. Y la tasa neta de asistencia a Educación superior es del 13,96 %, desagregándose en el sector urbano 31,43 y rural 8, 42 lo que nos indica que la asistencia a Educación superior disminuye en un 60 %,en comparación con la asistencia a Educación Bachillerato y está disminuye en aproximadamente un 50 %, en relación con la Educación Básica (PDOT Cotacachi 2014, 82).

Los resultados demuestran que el área rural cuenta con un porcentaje bajo de asistencia escolar (36,66 %) en relación con área urbana (64,00%). De la misma manera, el analfabetismo es un problema histórico no resultado por las autoridades locales. La situación afecta en mayor proporción (22,96%) a la población rural en especial a la mujer indígena, en comparación con el sector urbano (5,54%). “El cantón tiene el mayor porcentaje de analfabetismo a nivel de los cantones de la provincia de Imbabura” (PDOT Cotacachi 2014, 82).

Las principales actividades económicas que realiza la población en edad para trabajar (PET) son: la producción agropecuaria, manufactura y la artesanía que se relaciona con la elaboración, diseño y confección del cuero, característico de cantón y la actividad del turismo. Últimamente se ha intensificado la producción de flores junto con otros productos de exportación. De acuerdo al INEC (2010), la PET registra en el cantón un total de 15.300

personas, localizadas mayormente en la zona rural. “En cuanto a la PET por sexo e identificación étnica se tiene el mayor porcentaje corresponde a los mestizos tanto en hombres 55.3% como mujeres 53.8%, luego los indígenas con 38.2 los hombres y 40.4% las mujeres” (PDOT Cotacachi 2015, 179). Mientras que los sectores con menos porcentaje pertenecen a: los afro-ecuatorianos con un 2,9% los hombres y 2,6% mujeres. Blancos con un 2,6% mujeres y 2,8 hombres. Montubios con 0,6 hombres y 0,4 mujeres. Otros 0,2 hombres y 0,2 mujeres (PDOT Cotacachi 2015).

3.2. Caso de estudio: UNORCAC

3.2.1. Revisión Histórica

La discriminación, pobreza y marginación del sector indígena rural, es producto de una estructura y superestructura clasista y racista que se inserta en todo el proceso histórico colonial. Más adelante se acentúa en la época republicana, la independencia y se extiende hasta el siglo XX, con la aplicación de las reformas agrarias que precariza la vida de las familias rurales. El proceso de desarrollo favoreció únicamente a los terratenientes, reproduciéndose las mismas formas de explotación socio-económica a través del sistema de hacienda. Las familias indígenas, tuvieron que realizar trabajos forzados por el uso del agua, la leña y un pedazo de tierra para sembrar y sobrevivir, conocido como huasipungo, ubicado generalmente en las zonas estériles de los páramos (UNORCAC 2008). Igualmente, el Estado obligaba al indígena a participar en las mingas para construir obras de infraestructura como una forma de pagar los impuestos al Estado. Además, “En Cotacachi hasta la segunda mitad del siglo XX los indígenas no eran sujetos de derechos, dependían económicamente del hacendado y sobrevivían bajo el sistema del huasipungo” (UNORCAC 2008, 22). Asimismo, la Iglesia cumplió un rol importante en el mantener la precariedad de la familia indígena, en nombre de Dios se obligaba a entregar el 10% de la cosecha y a trabajar gratuitamente en las haciendas de la Iglesia (UNORCAC 2008).

En la década de los 70, se elimina el huasipungo mediante la aplicación de tres reformas agrarias que poseen un sesgo político-regional: i) Reforma Agraria de 1964 caracterizada por un cambio estructural del agro anclada en el mantenimiento y continuación del trabajo de explotación colonial, ii) Reforma Agraria de 1973, consiste en finalizar el trabajo manual o precario de la agricultura para entrar en la modernización de las haciendas transformándolas en empresas agroexportadoras (Viteri 2007). Esta ley produjo la concentración de las tierras en manos de quienes tenían el poder económico para desapropiar a las familias de sus

pequeñas parcelas, por no cumplir con las leyes dictadas por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), y iii) Reforma de 1994, conocida como la Ley de Desarrollo Agrario (LDA) legalizó las pequeñas parcelas en perjuicio de las tierras comunales con el fin de fortalecer la economía nacional mediante la industrialización. Las leyes agrarias asociadas a la Revolución Verde sirvieron para condenar a la pobreza total al sector rural sin opción al reclamo legal. Las leyes agrarias se convirtieron en “soluciones parches” planteado por Martínez (2017), sin lograr solucionar el problema de la distribución de tierras. Por el contrario, se perfila el amparo político a la oligarquía por parte de los gobiernos: de Ramón Castro en 1963 (Junta Militar), Clemente Yerovi en 1966 (presidente interino), Otto Arosemena Gómez en 1966, Velasco Ibarra en 1968, quien establece la Ley de Abolición del Trabajo Precario en la Agricultura, y en 1972 el gobierno de Rodríguez Lara dicta la segunda ley de Reforma Agraria y Colonización (Gondard, Mazurek 2001).

El modelo de desarrollo económico configurado en la modernización agraria, desató el interés de la clase pudiente por la expansión de la agro-producción y el acaparamiento de grandes extensiones de tierra en zonas fértiles. Mientras tanto, la economía del campesino e indígena desencadenó un descenso, debido a la escasa disponibilidad de la tierra (Herrera 2007) en áreas fértiles. La mayoría de las familias fueron asignadas a tierras infértiles, en el páramo, sin ayuda y protección estatal. La reforma agraria se convirtió en una estrategia política y económica de los terratenientes para continuar con el control de la tierra y la explotación laboral que sumió en la precarización a la población indígena rural (UNORCAC 2008).

Ante la aplicación de las políticas neoliberales, se gesta una eclosión rural orientada a reivindicar los derechos de las familias. El descontento de los comuneros exigía principalmente la legalización de sus parcelas, a ello se suma: el acceso a la educación, infraestructura y demás servicios básicos que se enmarcan dentro de los derechos humanos, mismos que fueron violentados por los gobiernos de turno (UNORCAC 2008). En 1975, frente a la marcada desigualdad socio-económica del país, surge el liderazgo político de algunos indígenas, quienes forman La Federación Indígena y Campesina de Imbabura reconocida actualmente como FICI, más tarde el accionar organizativo, toma dos posturas un tanto distintas (cultural y político), el trabajo inicial es retomado por el grupo de Cotacachi.

En 1977, la efervescencia socio-organizativa permite fundar la Federación de Comunas que agrupan a 12 comunidades indígenas/campesinas del sector (UNORCAC 2008). Años

después se afilia a la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC) conocida actualmente como Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) orientada en la legalización de las tierras y la reivindicación de sus derechos (UNORCAC 2008). En los años 80, la trayectoria organizativa de las comunidades rurales, consolidan su proyecto socio-político en la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi UNORCAC. La aprobación legal como organización de segundo grado, otorgada por el Ministerio de Agricultura y Ganadería, se realizó el 21 de abril de 1980 e inscrita en Acuerdo Ministerial N°. 0139 (UNORCAC 2008).

El poder organizativo y compromiso de la UNORCAC por la defensa de la tierra, se pone de manifiesto con el apoyo total a la comunidad de Tunibamba, en su lucha por la legalización de las tierras, que logra la adjudicación legal de los predios en beneficio de las algunas familias. Este hecho, fue el detonante para que otras comunidades en situaciones similares se afilien a la organización y obtengan su respaldo legal. La UNORCAC se convierte en la organización alerta ante cualquier atropello de tierras y violación a los derechos humanos, siendo uno de ellos, el cobro obligatorio del diezmo a las familias rurales, realizado por la iglesia católica, Este atropello fue eliminado en 1984 gracias a la participación activa de las comunidades y la UNORCAC. De esta forma, se (re)afirma la representación local y el trabajo de la organización que se enmarca en cumplir con las demandas de las familias, y a través de propuestas viables se han logrado cambios en función de las comunidades rurales (UNORCAC 2008).

Tabla 2. Comunidades UNORCAC

Parroquia Imantag		Parroquia El Sagrario	
Piñan	Morlan	Alambuela	Ashambuela
Guanani	Ambi Grande	El Cercado	Yambaburo
Pucalpa	Colimbuela	San Pedro	El Batán
Peribuela	Perafán	Tunibamba	Asaya
Quitumba		Piava Chupa	Topo Grande
		Piava San Pedro	Santa Bárbara
		Pilchibuela	Iltaqui
Parroquia San Francisco		Parroquia Quiroga	

Quitugo	San Miguel	San Martín	San José del
La Calera	Chilcapamba	Domingo Sabio	Punje
San Ignacio	Morales Chupa	Guitarra Ucu	Cumbas Conde
Turucu	Morochos	Cuicocha Pana	San Nicolás
Anrabi		Cuicocha Centro	Arrayanes
		San Antonio del	Ugshapungo
		Punje	
Zona Intag			
Nangulvi Bajo		Santa Rosa GM	

Fuente: UNORCAC 2008, 29

Actualmente, la UNORCAC está conformada por 45 comunidades indígenas, campesinas y negras del cantón Cotacachi (43 comunidades andinas y 2 organizaciones de la zona subtropical). Es una organización de base heterogénea sin fines de lucro que se enmarca en el emblema: “*Shuk Yuyaylla, Shuk Shunkulla, Shuk Makilla*” “Un solo pensamiento, un solo corazón y una sola mano”, reafirma el carácter identitario inmerso en la participación activa e inclusiva de las comunas, allí cada voz tiene el mismo nivel de relevancia en el momento de tomar una decisión común. Su accionar comunitario, “debe ser avalada por la organización, siempre y cuando tenga concordancia con sus principios y lineamientos estratégicos, responda a las necesidades reales de las comunidades, fortalezca los procesos existentes y se coordinen acciones para evitar la duplicación de esfuerzos.” (UNORCAC 2008, 49).

El sistema organizativo se inscribe en los principios de: solidaridad, dualidad, complementariedad e interculturalidad, articulados a los cinco ejes estratégicos del Plan Estratégico 2008-2018: I) Fortalecimiento Organizativo, Participación Ciudadana y Electoral, II) Agua, Tierras y Biodiversidad. III) Producción Agropecuaria y otras Alternativas Productivas. IV) Identidad, Justicia, Educación y Gestión del Conocimiento, V) Salud Intercultural. Además, la organización cuenta con un Plan Estratégico que permite monitorear y evaluar los programas y proyectos en un tiempo establecido. La dinámica del trabajo coordinado, transparente y democrático de la UNORCAC, cuenta con la acción participativa de los cabildos, logrando el fortalecimiento de los gobiernos comunitarios. Sus líderes, lideresas y dirigentes son capacitados en temas de gestión, negociación y otros temas relacionados con las necesidades de la organización (UNORCAC 2008).

Durante su trayectoria socio-política, la UNORCAC ha establecido relaciones con ONG's, la academia, entidades públicas y privadas etc. Algunas de ellas enfocadas en investigaciones y

proyectos de relevancia como, el Proyecto SANREM (Programa de Agricultura Sostenible y Manejo de Recursos Naturales), orientado al desarrollo sustentable de las comunidades rurales, ubicadas en el sector del volcán Cotacachi. Para Rhoades investigador del equipo SANREM, la región de los Andes tiene la mayor.” [...] biodiversidad, cuencas hídricas de importancia global e índices críticos de degradación de la tierra y pobreza rural, representan una región significativa en donde las intervenciones entre el medio ambiente y la sociedad tienen que ser comprendidas y tomadas en cuenta” (Rhoades 2006, 28). A partir de esa perspectiva el proyecto es aceptado por las autoridades locales, y mediante acuerdos con la UNORCAC, el Alcalde Auki Tituaña y SAREM la investigación inicia en 1997.

El financiamiento de las ciertas ONG's, ha hecho posible la ejecución de algunos proyectos, importantes en la vida cotidiana de las familias rurales. Mientras tanto, el reducido presupuesto designado por el gobierno central, ha limitado la realización de los mismos. El rol protagónico de la UNORCAC, ha permitido manejar estrategias políticas para alcanzar el desarrollo con identidad,¹³ cuya propuesta nace desde las propias comunidades, con la participación activa de mujeres y hombres rurales, quienes fueron excluidos e invisibilizados de la construcción del desarrollo cepalino extendido por toda América Latina durante la década de los 70 (Guillén 2007).

La configuración de la organización se relaciona con el protagonismo progresivo de la mujer durante el proceso de lucha. “Un punto destacado de la organización de mujeres fue el trabajo del Comité durante la segunda mitad de la década de 1990 hasta mediados de la década de 2000”. (Moreno 2014, 199). Su participación activa permite identificar y reconocer la existencia de otras demandas con rostro de mujer. Una de las demandas fue generar fuentes de ingresos en su propio hogar en base a previas experiencias en la agricultura tradicional y sus potencialidades. La iniciativa emerge de las propias mujeres/esposas y fue fortalecida con la capacitación técnica realizada por la fundación Heifer junto con el apoyo de la UNORCAC. “Nace la idea de abrir un espacio para vender y sin pedir al esposo. Así, nace la idea de vender. De ocho a quince personas inician la feria la Pachamama nos alimenta, y así no depender económicamente del marido”.¹⁴

¹³ PUNORCAC. Presidente de la UNORCAC, en entrevista con la autora, 04/17/2019.

¹⁴ CC06. Representante del hogar (comunidad Alambuela), en entrevista con la autora, 04/04/ 2019.

La feria “La Pachamama nos alimenta”, en los primeros años (1999) estuvo orientada solamente a la venta de comida tradicional. Más tarde se incorpora a la venta el excedente de la producción agrícola familiar y se inicia la apertura de la feria en el año 2005. Actualmente cuenta con 280 productoras/es directos, en su mayoría mujeres que ofertan productos cosechados en las chakras familiares.¹⁵ Ciertos productos son originarios del sector como las diferentes clases de frejol, el amaranto negro y amarillo, variedad de verduras, cereales, tubérculos, frutas tropicales y de la sierra andina como los chilguacanes, chimbaitos, mortiño, guabas, tomate de árbol etc.

La promoción de la UNORCAC y el CCMU en continuar con el proyecto agroecológico y fortalecer la agricultura familiar, gira en torno a los productos orgánicos ofertados en la feria. En la actualidad, la organización se plantea trasladar e instalar la feria a un espacio estructural amplio y cómodo, acorde a las leyes establecidas por el Municipio, que permita brindar al consumidor una atención de calidad. A petición de las familias/participantes y la demanda de los compradores, se decidió abrir los días miércoles, pero con menos capacidad participativa en comparación con la feria de los días domingos. Entre los planes a corto plazo que tiene la organización es. “Fomentar la producción agroecológica diversificada y la conservación de los cultivos andinos para garantizar la seguridad y soberanía alimentaria.” (UNORCAC 2008, 61). La modalidad se desarrollará mediante el monitoreo a las chakras “[...] las parcelas agro ecológicas implementadas y la cobertura a más comunidades y familias. Asistencia técnica en el proceso productivo, mejoramiento y manejo ecológico de plagas y enfermedades de cultivos, cosecha, post cosecha y comercialización. Capacitación en agro ecología y agricultura sostenible” (UNORCAC 2008, 61).

Ésta hibridación de acciones produce una sinergia organizacional en la UNORCAC, y a partir de su apertura, el Comité Central de Mujeres UNORCAC (CCMU) interviene con un enfoque de género desde los principios andinos y comunitarios de la complementariedad y paridad (UNORCAC 2008) orientados a lograr el equilibrio en la familia. A pesar de los esfuerzos y metas alcanzadas por el CCMU, es notorio las multifunciones y responsabilidades que recaen en las mujeres fundadoras del comité. La dirigencia necesita la participación activa de otras mujeres, en especial de la juventud¹⁶ y desde esa otra mirada continuar fortaleciendo el trabajo organizativo que iniciaron las lideresas para evitar la decadencia del CCMU.

¹⁵ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 12/06/2019.

¹⁶ Diario de campo, reuniones del CCMU. 07/04/2019.

3.3. El Comité Central de Mujeres UNORCAC: reproductoras del saber tradicional

El Comité Central de Mujeres UNORCAC (CCMU), surge paralelamente al proceso organizativo de la UNORCAC. En los primeros años, la participación de la mujer inicia con la apertura de los centros infantiles o guarderías¹⁷ por parte de la UNORCAC, luego las actividades se relacionan con la salud materna (medicina ancestral) desarrollada por el Grupo de Parteras Comunitarias que fueron capacitadas por el Ministerio de Salud Pública (MSP). Más tarde, las acciones del CCMU cruza límites que contempla otras demandas orientadas a la mujer y la familia. Su involucramiento permite ampliar el trabajo en áreas poco discutidas anteriormente por la dirigencia.

La legalización del grupo de mujeres se torna trascendental en la continuación de los proyectos, y en el año de 1995 se legaliza el Comité Central de Mujeres UNORCAC (CCMU), direccionada por Magdalena Fures presidenta de la organización. A partir de su fundación, se impulsan otras actividades relacionadas con: la agricultura tradicional, el turismo comunitario, el comedor comunitario entre otros emprendimientos más. Su participación se diversifica a través de la coordinación, confianza y el trabajo en equipo, característico en la organización que coadyuva en el capital social como lo plantean Putnam (1993) y Coleman (2001).

Los proyectos y talleres orientados a la mujer significaron un aporte a su desarrollo personal, mediante las capacitaciones se descubrieron otras potencialidades que estuvieron poco exploradas en las participantes. Los talleres dignificaron la vida de aquella mujer sumisa, quien logró insertarse en el ámbito productivo y económico (UNORCAC 2008). Esta situación ha transformado las tradicionales actividades del campo por otras actividades complementarias que permitieron equilibrar los gastos económicos en la familia.

Los emprendimientos económicos desarrollados por el CCMU, forman parte de la generalizada pluriactividad en el campo descrito por Kay (2007) y Schneider (2009). Es verdad que la mezcla de actividades agrícolas y no agrícolas complejiza la vida rural transformando el tradicional territorio, sin embargo, para las familias rurales y para la propia organización, las actividades no agrícolas se han convertido en alternativas al desarrollo rural

¹⁷ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 12/06/2019.

que van marcando un antes y un después en la vida cotidiana de las comunidades del cantón. Es necesario recalcar que los proyectos están orientados tanto a los hombres como a las mujeres, pero se puede apreciar una mayor participación del género femenino. Dichos proyectos se ejecutaron con la dirección, planificación y en concordancia con el Plan Estratégico de la organización (UNORCAC 2008).

3.3.1. Ámbitos Productivos/Económicos

Jambi Mascaric

La medicina ancestral es parte del patrimonio cultural intangible (UNESCO 2002) de las comunidades kichwas, que aún se practican en el cantón Cotacachi. Los saberes fueron transmitidos de generación en generación a través de la oralidad y la práctica. El/la *hampi-yachak*¹⁸ es la persona que posee la habilidad de curar usando las plantas medicinales y otros elementos de la naturaleza como: piedras, el agua, el fuego, el cuy, la faja gruesa o mama chumbí, las manillas rojas, el huevo, el tabaco, el licor, el churo y la energía que se encuentra en todos los seres vivos e inertes.¹⁹

Esta sabiduría es retomada y fortalecida por la UNORCAC, al ejecutar en 1996-1998 el proyecto de salud indígena *Jambi Mascaric*,²⁰ con la colaboración de la organización mundial Médicos Sin Fronteras. Durante este proyecto se capacitó a un grupo de parteras comunitarias o comadronas, para evitar posibles problemas en el embarazo y brindar un servicio de calidad durante el periodo de gestación, parto y puerperio. De igual manera, el Ministerio de Salud capacitó a otro grupo de 20 mujeres indígenas voluntarias en el área de prevención y promoción de la salud para prevenir enfermedades en un futuro. (UNORCAC 2008). Sin embargo, su desempeño profesional ha sido limitado y hasta subordinado por profesionales de la salud pública.

De acuerdo a la UNORCAC, en el Censo de Condiciones de Vida realizado en las comunidades miembros, se determinó que el 36.1% de partos son atendidos por la partera tradicional; mientras que 30.3% son atendidos por médicos de la salud pública (UNORCAC 2008). Estos resultados reflejan la tendencia de las mujeres indígenas en estado de embarazo que prefieren ser atendidas por parteras pertenecientes a su mismo grupo cultural. Es decir, se

¹⁸ *Hampi-Yachak-s*; son las/los sanadores, médicos naturales, curanderos de la comunidad (Cachiguango 2015).

¹⁹ CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 06/14/2019.

²⁰ *Jambi Mascaric*; palabra compuesta kichwa, significa buscando la salud (UNORCAC 2008).

desarrolla un vínculo de identidad entre mujeres, generando confianza en preguntar cualquier inquietud.

Sumak Mikuy

A partir del año 2007 se crea el emprendimiento de cultivos andinos articulado al rescate y conservación de las semillas nativas/locales. *Sumak Mikuy*²¹ es otro reto del accionar organizativo del CCMU (Comité Central de Mujeres UNORCAC), quienes consideran que la domesticación, la adaptación al medio y las técnicas aplicadas para la germinación de ellas, constituyen un cúmulo de conocimientos agrotradicionales que atravesaron el tiempo y espacio, y hoy forman parte del patrimonio intangible de las comunidades rurales del cantón Cotacachi. La protección de las semillas locales se inscribe en la soberanía alimentaria, concebida como un derecho fundamental de la humanidad. En esa medida, las comunidades indígenas /campesinas son las que tienen la autonomía de decidir la manera de producir, distribuir y consumir los productos de acuerdo a las políticas agrícolas planteadas por La Vía Campesina (LVC 1996) en el Foro de la Organización de la Sociedad Civil de Roma, y luego en ese mismo año, ratificadas en la Segunda Cumbre Mundial de Alimentos direccionada por la FAO.

Sumak Jambina

*Sumak Jambina*²² es un proyecto formado por las parteras y voluntarias del *Jambi Mascaric* (Programa de salud), orientado a la comercialización de plantas medicinales, cultivadas en las propias chakras. Desde tiempos antiguos, las mujeres kichwas rurales han desarrollado el don de curar, utilizando las propiedades medicinales de las plantas y el efecto en las dolencias. Actualmente, el estudio de las plantas es una disciplina científica conocida como Etnobotánica, terminología que fue inventada por el botánico Harshberger (1896).

En este marco, el conocimiento tradicional de las plantas debe ser incluido en la Etnobotánica y potencializado mediante el diálogo de saberes entre la medicina tradicional y la medicina convencional. Y dentro de la equidad de conocimientos y el respeto mutuo entre posturas diferentes, eliminar barreras subjetivas y alcanzar la interculturalidad (Krainer y Guerra 2012). Por el momento, *Sumak jambina* carece de equipos necesarios y legalización del

²¹ *Sumak mikuy*; palabra compuesta kichwa, significa muy buen comer o comer en abundancia.

²² *Sumak Jambina*; palabra compuesta kichwa, significa muy buena salud o salud en abundancia.

centro, muy importantes para el desarrollo y ejercicio de la medicina ancestral (UNORCAC 2008).

Runa Tupari

Es un emprendimiento de turismo comunitario que agrupa a 5 comunidades, cuenta con 16 alojamientos. Su atención se enfoca en brindar hospedaje en las casas de las familias kichwas, otorgar información y conocimiento detallado desde el propio actor comunitario, se explica la riqueza paisajística y biodiversidad de la zona andina y subtropical del cantón. A partir del convivir comunitario se ofrece al turista nacional y extranjero otra manera de hacer turismo. *Runa tupari*,²³ es un espacio de aprendizaje a través de la relación con las actividades diarias de la familia indígena como: la agricultura, ganadera, artesanía y los recorridos por los alrededores. Además, ofrecen alojamiento permanente a estudiantes, académicos e investigadores dentro de los lineamientos acordados por *Runa tupari*. En el año 2001, se legalizó el turismo comunitario con la participación activa de 5 comunidades de la zona andina y la UNORCAC en calidad de socio mayoritario.

El paradigma del turismo comunitario, ha permitido reducir en parte la pobreza (Bolwell y Weinz 2009) a través de la creación de fuentes de empleo local, especialmente para las mujeres-madres de familia, quienes se encuentran al cuidado de los hijos pequeños, adultos mayores, la casa y otras actividades domésticas, convirtiéndose en la persona idónea para brindar un conocimiento relacionado con la forma de vida tradicional. La capacitación técnica, el empoderamiento de las mujeres y el apoyo de la UNORCAC ha hecho posible llevar adelante este tipo de turismo que ofrece todo un cúmulo de saberes insertos en la herencia cultural (López y Sánchez 2009).

Yachai Wasi

Es una microempresa de servicios que ofrece el alquiler de salas para conferencias y capacitaciones, así como también el servicio de comedor, entre otros. Actualmente se encuentra en un proceso de legalización que será designado el 51% de las acciones a la UNORCAC y el otro 49% al CCMU (Comité Central de Mujeres UNORCAC). *Yachai wasi*²⁴

²³ *Runa tupari*; palabra compuesta kichwa, significa encuentro de personas/ser humano.

²⁴ *Yachai wasi*; palabra compuesta kichwa, significa casa del saber/conocimiento.

Es necesario recalcar que la traducción del idioma kichwa a otro idioma pierde la riqueza de su significación. Es por tal motivo, que no se puede traducir textualmente. Se intenta dar una interpretación a las palabras y frases kichwas.

se desarrolla dentro de los valores de solidaridad y cooperación del grupo enunciado por Coraggio (2016). Estos valores tienen relación con los principios comunitarios andinos, practicados por las comunas desde la antigüedad, hoy son retomados y revalorizados en el desarrollo de las microempresas por su funcionalidad social.

ASOPROAC

En el año 2006 se inicia legalmente la Asociación de Productores Apícolas del cantón Cotacachi, con la participación de la UNORCAC y de 30 comunidades de la organización, ubicadas en la zona de amortiguamiento de la Reserva Ecológica Cayapas. La iniciativa surge como una alternativa económica para varias familias de escasos ingresos, ellas por encontrarse en relación directa con la diversidad ecológica, han logrado desarrollar la técnica de la apicultura, utilizando normas de conservación y protección con el medio ambiente. La producción de miel y sus derivados son ofertados en la feria la Pachamama nos alimenta y otros mercados aledaños (UNORCAC 2008).

El trabajo organizativo y solidario realizado por la asociación, ha construido no solamente un capital económico, sino lo más importante, un capital social que potencializa su crecimiento microempresarial, mediante la “unión de conciencias o el factor C” planteado por Razeto (2007). Este factor C, es la misma cooperación que existen en el grupo para lograr buenos resultados. En este sentido, las 100 familias beneficiadas conforman esa unión de conciencias que luchan por alcanzar un nicho de mercado a nivel nacional con su producto de origen y de calidad. El emprendimiento ASOPROAC, se inscribe en la “Construcción de Otra Economía, rejerarquizando los principios de integración social de la economía con la emergencia de nuevos actores y sujetos de la ECOSOL” (Coraggio 2016, 34).

Cooperativa Santa Anita Ltda.

La iniciativa surge a partir de la necesidad de mejorar las condiciones de vida de las familias rurales mediante la creación de emprendimientos y microempresas, lo cual implicaba contar con un capital económico para su desarrollo. Esta situación obligó a las familias interesadas en pedir un crédito bancario, siendo negado por no cumplir con los requisitos que exigían los bancos. Ante ésta compleja realidad socio-económica, interviene la UNORCAC sin lograr obtener buenos resultados con las instituciones financieras, motivo que incidió en la creación de la Cooperativa Santa Anita Ltda (UNORCAC 2008).

En el año 2001, el entonces Ministerio de Bienestar Social (actual Ministerio de Inclusión Económica y Social MIES) concede legalmente personería jurídica mediante Acuerdo ministerial 347. Hoy en día, la cooperativa está conformada por la UNORCAC con el 30% de certificados de aportación y el resto por los socios de la misma entidad financiera. Su finalidad se orienta al desarrollo integral de las 45 comunidades, a través de un servicio de ahorro y de crédito que responde a las necesidades sus socios. Además, la Cooperativa Santa Anita Ltda, por ser un emprendimiento que nace desde el sistema organizativo comunitario, se enmarca en la “Ley Orgánica de la Economía Popular y Solidaria y del Sistema Financiero” y en sus principios.

Art. 1.- Definición.- Para efectos de la presente Ley, se entiende por economía popular y Solidaria a la forma de organización económica, donde sus integrantes, individual o colectivamente, organizan y desarrollan procesos de producción, intercambio, comercialización, financiamiento y consumo de bienes y servicios, para satisfacer necesidades y generar ingresos, basadas en relaciones de solidaridad, cooperación y reciprocidad, privilegiando al trabajo y al ser humano como sujeto y fin de su actividad, orientada al buen vivir, en armonía con la naturaleza, por sobre la apropiación, el lucro y la acumulación de capital (LOEPS 2011, 2).

El trabajo permanente de la UNORCAC y del CCMU, ha permitido la incursión en otros ámbitos como: el microempresarial y de cooperativa de ahorro y crédito que se ajustan a las nuevas demandas del modelo capitalista, sin perder la perspectiva de la organización comunitaria y el cooperativismo. Es decir, su enfoque económico radica en hacer una economía solidaria que potencialice la economía local. A partir de esta nueva realidad conectada al siglo XXI, la UNORCAC apuesta en construir un desarrollo con identidad. A continuación, en el capítulo IV se describe el trabajo etnográfico realizado de manera minuciosa en la comunidad. Su desarrollo fue posible gracias a la colaboración de la comunidad y el aporte de las entrevistadas. El capítulo, recoge las experiencias, anécdotas, vivencias, relatos, pasajes, reuniones, conversaciones, opiniones de los actores locales y autoridades de base. La información acumulada se contextualiza en tres temas: i) La chakra andina una manifestación biocultural en resistencia, ii) La importancia de los raymis en el tejido social de la comunidad kichwa y iii) El rol de la mujer kichwa rural en la organización. Dicha información responde a los resultados por cada objetivo específico del tema de tesis “Los saberes agrotradicionales de la chakra andina y su influencia en el tejido social de las

comunidades rurales kichwas del cantón Cotacachi, provincia de Imbabura, caso UNORCAC”.

Capítulo 4

La chakra andina una manifestación biocultural en resistencia

Este acápite confiere información relevante respecto a la (re)existencia de los saberes agrotradicionales presentes en las personas de edad media y adultas mayores, quienes se esfuerzan por transmitir a las futuras generaciones. Sus conversaciones develan la relación de la chakra con la familia, su identidad expresada en la gastronomía como un comportamiento cultural (Lévi-Strauss 1972). Describe de manera analítica las tecnologías agrotradicionales aplicadas en la chakra y su fortalecimiento mediante la agroecología. Además, profundiza en las señales de la naturaleza que se encuentran grabadas en la memoria biocultural (Toledo y Barrera 2008) practicadas por algunas familias agricultoras y su influyen en los procesos agrícolas.

4.1. La chakra y la familia

Durante el recorrido realizado en las comunidades rurales del cantón Cotacachi, se pudo mirar la transformación del paisaje natural de la Mama Cotacachi²⁵ (reconocida por todas las familias), en un mosaico agro diverso o en ecosistemas protectores (Odum y Sarmiento 1998), ubicados cerca de los hogares. Estos espacios son reconocidos y afirmados por las familias kichwas como la chakra o maizal por predominar el cultivo de maíz y sus variedades. La mayoría de las chakras, se encuentran localizadas en la parte media del volcán Cotacachi (volcán apagado, su altura alcanza los 4993msnm) y otras alejadas de la vivienda, situadas en la parte alta al borde de las faldas del volcán.

La ubicación de las chakras en la zona alta, es consecuencia del arrinconamiento histórico, maniobrado política y económicamente por las haciendas, ubicadas en las parroquias de Imantag, El Sagrario y San Francisco. La ocupación de las haciendas en las zonas bajas, son tierras fértiles que disponen de agua de riego durante todo el año que favorece la actividad agrícola de las haciendas, las cuales se dedican a la comercialización de productos a nivel local y provincial (UNORCAC 2008).

²⁵ Notas de campo; para las comunidades kichwas la mama Cotacachi y Tayta Imbabura es la representación de la unión. Son considerados protectores de los lagos y padres de las comunidades. En el “pueblo kichwa, es importante notar la presencia de la pareja, mujer-hombre, en las personas, en las montañas, en los objetos. La presencia de la dualidad está vigente en todo momento; así, por ejemplo, en el mito de los amores de Tayta Imbabura y Mama Cotacachi” (Kowii 2010, 165) y de esa relación complementaria, nace su hijo, el cerro *Yanaurku* ubicado en la parte derecha de la mama Cotacachi.

La comprensión de la chakra andina se construye a partir de la narrativa comunitaria kichwa, recopilada en las entrevistas realizadas a 23 familias kichwas de diferentes comunidades y a representantes de la directiva del Comité Central de Mujeres UNORCAC (CCMU). Las familias son integrantes del CCMU y participantes en la feria “La Pachamama nos alimenta”. Desde este espacio de circuitos cortos de comercialización (Rodríguez y Riveros 2016), los saberes agrotradicionales son fortalecidos mediante un diálogo intercultural con la agroecología que se fundamenta en el “[...] conocimiento de las bases de las culturas, de los códigos, de la cosmovisión de los grupos e individuos en relación, para poder actuar en términos de respeto. Es importante, en esta interrelación, fortalecer la cultura de los grupos e individuos.” (Krainer 2012, 9). Igualmente, las relaciones entre compañeros/as de las comunidades de la parte alta y baja son consolidadas junto con la diversidad de productos ofertados en la feria.

Para la comunidad, la chakra es el lugar en donde se genera la vida, los alimentos, los saberes, que se encuentran grabados en la memoria biocultural (Toledo y Barrero 2009). De acuerdo a la mayoría de las entrevistas, la chakra es “Alimento, vida, nosotros consumimos de la chakra, nosotros compartimos los cultivos con los demás”.²⁶ El compartir los productos de la chakra, alude a uno de los principios comunitarios como la reciprocidad (De la Torre y Sandoval 2004), practicada hasta el día de hoy por las familias kichwas. Ellas comparten los cultivos con sus amistades, compadres y vecinos cercanos, abasteciéndose de otros productos que permiten equilibrar la alimentación de cada hogar.

La relación de la chakra con la familia se genera en “La convivencia, es la identidad, es el día, día, es un sustento”.²⁷ Las actividades agrícolas realizadas a diario en la chakra, requiere de mucho esfuerzo físico, tiempo, paciencia, cuidado y dedicación en los cultivos. Del contacto directo, surge una relación de pertenencia entre el ser humano y la chakra que se revela en los productos cultivados, cosechados y en la preparación de los alimentos. La variedad de platos se prepara con productos de temporada que corresponde a una cada fecha en particular. En esa perspectiva, la gastronomía está sujeta a comportamientos culturales inherentes del grupo social como lo plantea Lévi-Strauss (1972) en su libro “Lo Crudo y lo Cocido”.

²⁶ F05. Representante del hogar (comunidad Ugshapungo), en entrevista con la autora, 04/09/2019.

²⁷ CC05. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/10/2019.

De la misma manera Sharbo (2006) acota que “La comida es fundamental, no solo debido al valor nutritivo, sino como una expresión de la identidad y cultura.” (Sharbo 2006, 214). De ahí, el acto de cocinar conduce a develar otros aspectos sobre el funcionamiento del tejido familiar en la comunidad, por ejemplo en el día de los difuntos²⁸ la familia kichwa se reúne muy temprano para preparar la comida como: el plato preferido del difunto, alimentos cocidos, el pan amasado por la familia, el champús que es una colada de dulce hecha con harina de maíz etc. El cucabe²⁹ o alimentos, se lleva a los cementerios para compartir con los familiares y amistades (*Ayllu*) quienes habitan el *Kay Pacha* (mundo presente, mundo de los vivos, del más acá) ante un acto de reencuentro y conexión con sus seres queridos que habitan el *Chayshuk Pacha* (mundo de los ancestros, espíritus vivientes, del más allá).

A través de los oradores o personas que se dedican a orar, se produce la conexión con los seres queridos. La actividad realizada por los oradores es retribuida por la familia del difunto con alimentos y/o dinero. Estas prácticas sociales, son manifestaciones culturales que se expresan a través de las particularidades o características (Malinowski 1984) culturales del grupo, así como la comida asociada a la chakra, es una gastronomía con identidad cultural practicada por las comunidades kichwas.

Para Camacho (2006) “[...] los hábitos alimenticios son aspectos profundamente arraigados a una cultura, la resistencia local a los cambios se expresa en la persistencia de una base agrícola diversificada que incluye productos nativos, el mantenimiento de prácticas culinarias tradicionales” (Camacho 2006, 266) que fortalecen el tejido comunitario. A pesar de vivir en un tiempo, en donde los hábitos alimenticios de la familia kichwa han sido remplazados por alimentos procesados, poco nutritivos, baratos y comerciales como el arroz, fideo, refrescos azucarados etc., se puede evidenciar, en ciertos hogares el rol fundamental que cumple la mujer/esposa, en enseñar a sus hijos a preparar y a consumir los platos tradicionales con los productos cosechados de la chakra. “diciendo la verdad cuando cocino coladas, chuchuca, trigo, mis hijos ya no quieren comer. Yo tengo que buscar las formas como cocinar rico.

²⁸ Diario de campo, conversaciones con la autora y mujeres en la sede del CCMU, 04/16/2019.

²⁹ Notas de campo, el cucabe son alimentos cocidos y no cocidos (frutas), que las familias kichwas llevan para compartir con los demás en determinadas ocasiones (día de los difuntos), conversaciones con la autora en la sede del Jambí, 04/14/2019.

Cuando voy al comedor del *Jambi* pregunto a la compañera cómo se prepara tal comida así se aprende”.³⁰

El comedor ubicado en la casa del *Jambi Mascari* perteneciente a la organización, ofrece al público almuerzos con productos que provienen en su mayoría de la chakra. La preparación es una combinación gastronómica entre la tradicional y la mestiza. El comedor, se lo puede considerar como un espacio de difusión y aprendizaje gastronómico, abierto a las personas que deseen aprender de manera informal, oral y práctica. Según las entrevistas realizadas, las familias conciben a la chakra como:

Alimento, es vida, sino tuviera me sentiría triste, porque no tendríamos que comer, nosotros hemos vivimos comiendo granos toda la vida, de la chakra ya tenemos para cocinar las coladas, el morocho de dulce, de sal, el tostado con pepa de sambo, las papas con berro.³¹ Significa alimento y vida, sin la chakra no tendríamos de dónde comer, ahí nosotros cultivamos, cosechamos los granos, siempre he trabajado en la chakra, ahora con mi marido y mis hijos.³²

Es un sustento, es algo importante para mi familia, es una ayuda de día a día para la familia, porque dentro de la chakra esta la alimentación, valores, comida. Es todo esto el conocimiento, sabiduría.³³

Es muy importante para la familia, es nuestra alimentación. Para nosotros, los alimentos que viene de la chakra es un sustento para la familia, los alimentos que comemos se prepara dependiendo de cada cosecha. Por ejemplo, ahorita estamos en tiempo de grano tierno, por eso se cocina la fanesca. Intercambiamos productos con otras comunidades, nosotros cultivamos orgánicamente para la familia y para la venta.³⁴

La relación de la familia con la chakra, es una expresión cultural que se construye en su entorno, “La cultura está constituida por el conjunto de los saberes, saber-hacer, reglas, normas, interdicciones, estrategias, creencias, ideas, valores, mitos que se transmite de generación en generación, se reproduce en cada individuo, [...]” (Morin 1999, 27). La cultura tiende a ser reactiva y a ser modificada por efecto de los siguientes aspectos: el económico, social, político, religioso, educativo y tecnológico, correspondientes a una época determinada

³⁰ Diario de campo, conversaciones con la autora y una madre de familia en la sede del Jambi, 04/11/2019.

³¹ F09. Representante del hogar (comunidad Arrayanes), en entrevista con la autora, 04/11/2019.

³² F04. Representante del hogar (comunidad Perafán), en entrevista con la autora, 04/10/2019.

³³ CC06. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/16/2019.

³⁴ CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/09/2019.

que influyen en el comportamiento del grupo. El “cambio cultural significa que en toda colectividad ocurren variaciones innumerables en las técnicas de producción, en los niveles de conocimiento, en las tecnologías inventadas, en el idioma practicado, en las creencias religiosas vigentes, en los valores, normas y actitudes existentes” (Salazar 1991, 9).

Últimamente, la familia kichwa ha experimentado cambios radicales que repercuten en la pérdida valores y principios comunitarios, así como también en, “muchas prácticas agrícolas han desaparecido para ser reemplazadas por nuevas” (Piniero 2006, 218). Pero, no todo está perdido, todavía existen momentos ocasionales, reuniones familiares y comunitarios que se convierten en espacios importantes de aprendizaje, retroalimentación, de vitalidad y energía que alimenta el conocimiento del niño, del joven y del adulto. En esa medida, el Comité Central de Mujeres UNORCAC (CCMU) en asociación con la UNORCAC continúan trabajando en el fortalecimiento de las raíces culturales relacionadas con la agricultura familiar. Muestra del esfuerzo organizativo, es la apertura de la feria “La Pachamama nos alimenta” en el año 1998:

Tres personas o cinco, iniciaron en el parque, en feriados. Apoyada por la familia de la UNORCAC, las mujeres por vergüenza, no querían vender, pero tenían una líder mujer que las animaba. La feria, es la economía de la familia, es un aporte y los hombres hemos apoyado. En los proyectos, las mujeres son las que salen, se organizan, las mujeres son las que empujan el proceso organizativo.³⁵

Inicialmente, fuimos seis personas: dos hombres y cuatro mujeres. Nace por la necesidad de vender nuestros productos al mercado; así, buscamos la manera de vender nosotros mismos a un precio justo, ya que nos sirve para ayudarnos en la economía de la casa. Para ser miembro, se debe salir a las mingas, reuniones de la UNORCAC, marchas, eventos, los productos deben ser de la misma chakra, usar abono orgánico.³⁶

Cuatro personas, iniciaron a modo de contra posición porque el municipio no dio puestos para la venta. Desde 1998, nació como una propuesta alternativa del mercado convencional, dentro de la exigencia mixta que no respondía a la realidad de nuestros productos. Porque los indígenas tienen excedente de productos y promocionar los productos nativos en peligro como el amaranto. Para ser miembro, se debe pertenecer a una comunidad. Un aporte económico inicial que los productores deben dar. Los productos deben ser agroecológicos, no monocultivos, usar hasta franja verde no roja.³⁷

³⁵ PUNORCAC. Presidente de la UNORCAC, en entrevista con la autora, 04/17/2019.

³⁶ CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/09/2019.

³⁷ CC05. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/16/2019.

Creo, de ocho a quince mujeres. Inicia con nosotros, como mujeres pensamos en la familia, comunidad, salud, seguridad alimentaria, y se da porque somos madres, para el bienestar a nuestra familia saludablemente con alimentos tradicionales y conservar nuestras semillas. Para ser miembro de la feria se debe tener su propia chakra, producir sus propios alimentos, si es madre soltera, con discapacidad, viuda, participar en la feria y pagar una cuota de inicio. El comité visita las chakras, se da seguimiento los miércoles y jueves.³⁸

La feria “La Pachamama nos alimenta”, es un espacio alternativo al mercado convencional que surge del interés de las familias, lideradas por las mujeres/esposas quienes venden los productos cosechados de la chakra en un espacio legal, que dignifica la agricultura familiar y todo el contexto socio-cultural que hay detrás de un producto. Actualmente, la feria es un espacio de comercialización en donde se ofertan productos: nativos, recuperados, introducidos, sanos, agroecológicos y directos de la chakra al consumidor. No obstante, es notorio la actitud despectiva de ciertos compradores mestizos al tratar de imponer su precio que desvaloriza el producto nativo y el duro trabajo de las familias kichwas.³⁹

La feria “La Pachamama nos alimenta”, se inscribe en el modelo alternativo de distribución de alimentos, definido por Ruiz (2013) como circuitos cortos de comercialización, allí los productos cosechados son ofertados por los propios agricultores/as. Los consumidores conocen el producto que compran, quien cultiva y en donde se cultiva, la relación productor-consumidor es directa, se elimina la cadena de los intermediarios que perjudica tanto al productor y al consumidor.

El paradigma de los circuitos cortos se inserta en la soberanía alimentaria planteada por la Vía Campesina (2018) que se orienta en el desarrollo de las familias rurales. El crecimiento de la feria ha comprometido a la dirigencia del CCMU, a realizar un continuo monitoreo en las chakras y tomar medidas responsables con los miembros que ofertan sus productos cada domingo. Caso contrario, se estaría violando los preceptos iniciales acordados en el momento de abrirse legalmente la feria y se convertiría en un mercado convencional más del sector.

El cuidado de la chakra, se comprende como “la crianza de la agrobiodiversidad” (Valladolid 1994) depositada en manos de la familia, las actividades de mayor esfuerzo físico son

³⁸ CC06. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/10/2019.

³⁹ Diario de campo, conversaciones con la autora y dos madres/productoras en la feria, 03/17/2019.

realizadas por el hombre como el arado, el trabajo liviano es ejecutado por la mujer, mientras tanto, los hijos se integran cuando no tienen tarea escolar. En ciertas ocasiones, como en el caso de la cosecha se realizan las mingas familiares, como una forma de aminorar el trabajo con la ayuda del vecino, hermanos, compadres y familiares, El trabajo colectivo mantiene vivo el principio de la reciprocidad dentro de un ambiente de armonía, amistad, desestres y disfrute de la comida entre todos/as al finalizar la faena agrícola.

Mi esposo, hijos y yo trabajamos la chacka. Pero, hacemos minga con los familiares en épocas de más trabajo, en la siembra y cosecha el trabajo es más duro, solos nosotros no se avanza, por eso decimos que nos presten mano el maquipurarina. Yo cocino, para brindar a los que están ayudando en agradecimiento, así siempre se ha hecho, desde tiempos de mis abuelos. Así, mismo nosotros hemos de ir ayudar cuando nos necesiten.⁴⁰

A pesar de trabajar el padre y la madre en las actividades agrícolas por motivos de comercialización en la feria, el trabajo de la mujer en el hogar no ha sido disminuido. La feminización del trabajo rural planteado por Kay (2007), también incluye el cuidado de la chakra, la casa, los hijos y el cuidado de las personas adultas mayores. Dichas actividades se encuentran presentes en el territorio rural y son asumidas por la mujer como una obligación de género aceptadas en la comunidad como normal.⁴¹ Sin embargo, las mujeres más jóvenes cuestionan la inequidad de las labores y no aceptan el abuso. “Ahora es diferente, en los matrimonios jóvenes, la mujer ya no se deja, será porque está estudiando y ahí aprende, o será porque ven el duro trabajo de sus madres. Antes teníamos que hacer las cosas calladas”.⁴² Frente a esta situación las mujeres siguen luchando por alcanzar la equidad de género en relación con el principio de la complementariedad, del equilibrio, de unión de fuerzas entre el hombre y mujer, y no desde el antagonismo y conflicto de pareja.

La feria “La Pachamama nos alimenta”, se ha convertido en una estrategia socio-económica y política, con capacidad de producir cambios sustanciales orientados en repotenciar la chakra, mediante la aplicación de las técnicas agroecológicas se proyecta en alcanzar una agricultura sustentable (Altieri y Nicholls (2000) que permite hacer frente a los problemas generados por la agroindustria. La feria es un espacio de recuperación y fortalecimiento de los saberes agrícolas tradicionales, presentes en las mentes y en las manos indígenas. Sobre todo, es un

⁴⁰ F01. Representante del hogar (comunidad La Calera), en entrevista con la autora, 04/03/2019.

⁴¹ Diario de campo, conversaciones con la autora y mujeres/madres en diferentes espacios, abril/mayo 2019.

⁴² PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 12/06/2019.

espacio en donde se recuperó el amor propio y la dignidad del padre y la madre de pertenecer a un pueblo que aún se encuentra conectado con la chakra andina. “Los maridos, ahora trabajan en la propia chakra y no abandonan la tierra. Ahora, se quedan en casa, hay un cambio de actitud. Antes, tenían vergüenza y ahora ya no. Se ha levantado la autoestima de ambos”.⁴³ Los entrevistados señalaron que la chakra, siempre fue cuidada por los miembros de la familia desde la niñez, Manifiestan, que el aprendizaje y cuidado inició cuando de pequeños acompañaban a sus padres y/o abuelos al campo, desde éste espacio se transmitió de forma oral y práctica los conocimientos que hasta antes de abrirse la feria estuvieron en un proceso de desaparición.

Yo, empecé cuando era pequeña, ayudaba a mis papas, ellos nos enseñaron como hay que talar la tierra para tener buen fruto, ahora, trabajamos en la chakra con mi esposo, mis hijos, toda la familia trabajamos juntos, porque de la chakra comemos y vendemos en la feria por eso nos dedicamos todos los días, algunas horas.⁴⁴

Cuando era guagua, aprendí de mis papas, yo les acompañaba para ver como trabajaban en la chakra. Ahora mi marido y yo trabajamos todos los días, cuando es de cultivar, cosechar se trabaja el día entero.⁴⁵

Desde los 8 años, aprendí a deshierbar, sembrar, cosechar, regar agua, mantenimiento.

Todavía, trabajamos mi mama, mi padre, mis hermanos y yo, la familia entera. Mis papas, se dedican cuatro días a la semana, medio día, cuando hay que salir a la feria se trabaja desde la madrugada sacando de la chakra los cultivos, para vender frescos el día domingo.⁴⁶

Empecé a los 25 años, yo vivía antes en Quito con mi hermano. Ahora trabajo con esposo y mis hijos cuando tienen tiempo. Se trabaja dos o tres días cuando es poco, cuando es bastante la semana entera, a veces toca buscar peón para que nos ayude.⁴⁷

Conforme a las opiniones de las familias, se puede afirmar que la chakra es un espacio biodiverso en repotencialización hacia una agricultura sostenible, en correlación con “las señales del cielo” (Ziólkowski 1985), del universo como: el sol, la luna, las constelaciones, muy cruciales en la gestación de la vida, del alimento, en la construcción de saberes y los principios comunitarios, impregnados en el tejido social del *Ayllu* del pueblo kichwa. La

⁴³ CC06. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/16/2019.

⁴⁴ F01. Representante del hogar (comunidad La Calera), en entrevista con la autora, 04/03/2019.

⁴⁵ F15. Representante del hogar (comunidad Topo Grande), en entrevista con la autora, 03/28/2019.

⁴⁶ F16. Representante del hogar (comunidad Alambuela), en entrevista con la autora, 04/04/2019.

⁴⁷ F19. Representante del hogar (comunidad Tunibamba), en entrevista con la autora, 04/16/2019

experiencia comunitaria, demuestra la relevancia de continuar fortaleciendo la minga de los saberes que se encuentran insertados en la chakra andina.

4.2. El tejido comunitario y sus relaciones

La *minga*, *el ranti-ranti*, *el makipurarina*, *el makimañachina* entre otras más (De la Torre y Sandoval 2004) son relaciones de reciprocidad que se manifiestan en la cotidianidad de la comunidad kichwa. La acción de ofrecer, colaborar o ayudar al otro, ha permitido a los integrantes de las comunidades, mantenerse unidos hasta el día de hoy. “Nosotros hacemos minga familiar en tiempo de siembra y de cosecha, todavía mantenemos esperemos que con nuestros hijos no se pierda”.⁴⁸

La minga se encuentra presente en las actividades relacionadas con el agua de riego utilizada en las chakras, y con una mayor participación social en la agricultura familiar (minga familiar). “En las actividades agrícolas se involucra la familia y se hace minga. Existen terrenos comunitarios que trabaja la comunidad, se establece lazos de confianza, el *yana pani*, reciprocidad, hermandad”.⁴⁹ En la minga, el trabajo es menos pesado y agotador porque la actividad es compartida entre todos, convirtiéndose en un trabajo armónico.

Al respecto Obando (2015) acota que la minga tiene una connotación de fiesta comunitaria, allí la participación voluntaria de los familiares, vecinos y demás personas conocidas, es trascendental para finalizar una obra particular en menos tiempo. Durante la actividad de la minga y al finalizar el trabajo, se brinda alimentos y bebida como un gesto de agradecimiento a los colaboradores. “En toda minga se da comida y bebida por el trabajo que hacen los que ayudan en la obra [...]. Es una costumbre que viene de nuestros abuelos ofrecer la comida y bebida a todos, esperemos que se siga manteniendo la minga”.⁵⁰

Actualmente, la minga presenta una débil participación de la comunidad, a causa del ritmo acelerado y las exigencias de la vida moderna. En algunos casos, los hijos migran a la ciudad por motivos de estudio y el esposo por situaciones de trabajo. “Mi esposo trabaja en Quito, yo en cambio me quedo al frente de la casa, de la chakra y de los animales. Cuando hay minga

⁴⁸ F11. Representante del hogar (comunidad San Nicolás de Cuicocha), en entrevista con la autora, 11/04/2019.

⁴⁹ CC05. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 10/04/2019.

⁵⁰ F11. Representante del hogar (comunidad de San Nicolás de Cuicocha), en entrevista con la autora, 04/11/2019.

del agua, a veces voy, otras no puedo, porque tengo que hacer en la casa”.⁵¹ La situación, obliga a ciertas familias a pagar a un jornalero para que realice la actividad en la minga y así evitar la multa impuesta por la directiva por inasistencia.

Otra madre de familia de la comunidad de Morales Chupa sostiene que. “La minga ya se va perdiendo, cierto es hablando la verdad, [...]. Antes se hacían más mingas. Ahora la gente no tiene tiempo. Yo he tenido recelo en decir que me ayuden, por eso trabajamos solo con la familia”.⁵² En otros casos, la familia opta por realizar actividades diferentes a la actividad agrícola, con la finalidad de equilibrar la economía del hogar como: trabajar en sus pequeños negocios (tiendas, artesanías, confecciones de ropa etc) y en puestos asalariados (privados o públicos) que se enmarcan en la pluriactividad (Martínez 2015) desarrolla en el campo. Esta nueva dinámica por la que atraviesan ciertas familias genera distanciamientos sociales por no participar en las actividades comunitarias como es la minga, que podría ser contraproducente al tejido comunitario.

La Minga es la principal institución de reciprocidad indígena y se constituye como una de las bases fundamentales de la organización social andina. Consiste en el aporte de trabajo mancomunado y solidario de todos los miembros de un grupo social, con el fin de ejecutar una obra de interés común. La Minga perdura en muchas comunidades como un ritual y ceremonial de convocatoria y cohesión de los pueblos, su participación masiva y colectiva permite mantener los intereses de la comunidad en medio de una expresión plena de solidaridad y de redistribución interna y auto centrada de bienes y servicios (De la Torre y Sandoval 2004, 29).

En el mundo andino, el *ranti-ranti* corresponde a la reciprocidad, y consiste en la acción del dar para recibir. Esta acción va generando un dinamismo socio-económico en el tejido comunitario. “[...], en el vocabulario kichwa de uso cotidiano, se emplean las palabras catina para vender y rantina para comprar. Pero al mismo tiempo se encuentra la palabra rantina. utilizada para expresar intercambios mutuos y equitativos”. (De la Torre y Sandoval 2004, 34). La reciprocidad se realiza con los productos cosechados, las actividades de la chakra y los quehaceres domésticos. En el caso de la agricultura, se comparte las primeras cosechas con los familiares, vecinos y demás amistades, que permite mantener la (re)distribución de los

⁵¹ F14. Representante del hogar (comunidad El topo Grande), en entrevista con la autora, 28/03/2019.

⁵² CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 14/06/2019.

productos de manera mutua y continua. Es decir, la persona que recibe tiene el compromiso de devolver o compartir los productos cosechados de su chakra.

El ranti-ranti es la colaboración, como por ejemplo colaborar en barrer, limpiar, así ya tengo un poquito más de tiempo libre. Y es lo mismo al maquipurashu, al maquimañachi y al rantimanda. Todavía se da en la comunidad. Por ejemplo, si es que hay que desherbar, los que me visitan o llegan a la casa ayudan. Pero depende de la persona, no es igual en todos. Ellos dicen queremos ayudar y yo les digo bueno ayúdenme. Con la minga, ósea de prestar la mano ya me crece de hacer las cosas, ya me alcanza el tiempo para hacer las otras cosas de la misma casa. También en la casa, las personas se ofrecen ayudar, yo les digo ayúdeme con estico. Entonces, con eso nos contentamos con lo que nos ayudan. Así, mismo cuando yo voy a visitar a otra casa, a mis vecinos, yo digo en que puedo ayudar, en cualquier cosa se puede ayudar, ya sea a desgranar, pelar papas o doblar la ropa, es una forma de devolver la ayuda que me dieron. Algunos, claro que tenemos recelo en estar mandando o decir que nos ayuden. Como antes, ya no es, ha cambiado. Ahora los jóvenes dicen: mamá le están buscando, salga a conversar. Ya, no es como nosotros los mayores que decíamos venga o dile que pase. Los jóvenes no dicen llámele, que entre a la casa, que visite. Se está cambiando, ya no es lo mismo, como en nuestros tiempos.⁵³

El *Makipurarina* significa juntar las manos entre algunas personas para ofrecer algo o hacer un trabajo que beneficie a varios (De la Torre y Sandoval 2004), la acción es visualizada en los matrimonios, allí los familiares y las amistades llevan: papas, alcohol, gallinas entre otros productos conocido como el mediano. Éste acto realizado por los familiares es una manera de colaborar con la familia de los novios, quienes reciben con agradecimiento, y a la vez se sienten comprometidos en devolver cuando sea el momento oportuno.

En los matrimonios, la familia sola, no puede gastar tanto, entonces los conocidos, podemos ayudar con algo. Por ejemplo, con unos 10 pollitos, 15 pollitos, con papas etc, con eso ya le ayuda a la dueña de la casa. Así se colabora, si queremos ofrecer le damos papas o mote, cualquier cosita le ofrecemos. Así es el makipurarina: uno ofrece una cosa, otro ofrece otra cosa como mote, papas. Por ejemplo, en la comunidad se tiene la costumbre de tomar trago, se colabora con trago, para la familia es menos gasto, es una gran ayuda en ese momento.⁵⁴

⁵³ F01. Representante del hogar (comunidad La Calera), en entrevista con la autora, 30/08/2019.

⁵⁴ F01. Representante del hogar (comunidad La Calera), en entrevista con la autora, 30/08/2019.

En el escenario social, también se manifiesta el *makimañachina* que se traduce textualmente a “prestarse las manos y equivale a una ayuda que la familia, los amigos o los compadres ofrecen a quien la requiere para la continuación de sus actividades”. (De la torre y Sandoval 2004, 32).

4.3. Tecnologías agrotradicionales en el manejo sustentable de suelos

4.3.1. *Wachus* o surcos

Son sistemas de riego que corresponden a las Tecnologías agrícolas tradicionales (Cruz, Cervantes, Huato, Ramírez, Chávez 2018) orientadas a optimizar el agua en los terrenos, muy indispensable en desarrollo de los cultivos. Los surcos son pequeños montículos de tierra o elevaciones construidos a lo largo y ancho de la chakra de forma perpendicular, su aplicación permite aprovechar de la mejor manera todo el espacio para la siembra. “Antes de hacer los *wachus*, hay que deshierbar, después se hace el *wachu*. Para hacer *wachus* es duro, con mi marido hacemos las hileras de los *wachus*. Ahí, tenemos surtido de todo: maíz, frejol, cebada, trigo, lenteja, arveja, cebada, aguacate, tocte, plantas medicinales, habas, papas, mellocos”.⁵⁵

La longitud del *wachu*⁵⁶ o surco, depende de los siguientes componentes: la topografía del suelo, los cultivos, la disponibilidad del agua, textura del suelo y la capa arable.

Generalmente, los *wachus* se realizan en suelos con problemas de drenaje; además, actúan como un sistema de drenaje y control de erosiones en terrenos con pendientes, nivelando la humedad del suelo (Rengifo 1987). Debido a la ubicación de las chakras, en su mayoría situadas en la parte media y alta del volcán Cotacachi, los comuneros desarrollaron tecnologías agrícolas respetuosas con el medio y adaptables en el tiempo. “Mi chakra está arriba, ahí tengo cultivo de las papas. Otra chakra tengo más abajo, ahí tengo *wachus* de maíz, frejol, con los *wachus* las raíces no se dañan, ya no se encorcha el agua mejor hace que corra”.⁵⁷

El sistema de *wachus* o tipo de labranza *wachu* (Rengifo 1987), ayuda en la maximización y mejor distribución de los cultivos en el área, se toma como factor determinante la espacialidad o distancia entre cada surco, su proximidad debería ser de 60cm, pero puede variar dependiendo del cultivo.⁵⁸ Igualmente, otro factor importante es la profundidad del hoyo, el

⁵⁵ F05. Representante del hogar (comunidad Topo Grande), en entrevista con la autora, 03/28/2019.

⁵⁶ *Wachu*; significa surco, abertura, zanja etc.

⁵⁷ F08. Representante del hogar (comunidad de Ugshapungo), en entrevista con la autora, 03/30/2019.

⁵⁸ Notas de campo, recorrido a las chakras con la comisión de la feria La Pachamama nos alimenta, 03/27/2019.

cual se convertirá en el hábitat de las semillas, permitiendo una buena germinación (Aguilar y Vilches 2002). La aplicación de los *wachus* en las chakras, es por la funcionalidad ecológica y a la adaptabilidad topográfica en el área andina.

En algunas visitas, se presencié el trabajo agrícola realizado por el padre y la madre, sus hijos se encontraban ausentes por motivos escolares o académicos. Durante la conversación, la madre sostuvo “A mi hijo adolescente, no le interesa aprender a cultivar, no le gusta la agricultura, dice que para eso está estudiando para trabajar en otra cosa que no sea el campo”.⁵⁹ Este tipo de casos, es común en algunos hogares. Los jóvenes consideran que el trabajo en el campo es duro, mal remunerado y no hay futuro para ellos. Mientras tanto, los padres, tratan de buscar alternativas de solución a través de la organización comunitaria. Consideran, que las actividades agrícolas deben ser repotencializadas con la participación de la juventud. Es necesario abrir espacios de participación a los jóvenes tanto en los proyectos comunitarios como en la misma dirigencia.⁶⁰ A continuación, las siguientes afirmaciones sobre el *wachu*/surco y la actividad en la chakra:

Yo tengo mi chakra arriba y aprendí hacer *wachus* con mis padres. Hoy tengo hecho *wachus* de papas, maíz, habas, siempre hemos sembrado así. El *wachu* ayuda a que no se pudra, no se pierde la semilla. Para que crie bien el cultivo hay que deshierbar, para que el *wachu* quede recto, se mantiene húmedo.⁶¹

Preparar la tierra, tirar *wachu*, mandar la semilla, deshierbar, esperar que haga flor. Yo aprendí hacer *wachus* de mis papas y abuelos. Ahora, después de casada seguimos haciendo los *wachus* con mi marido y mis hijos, ellos me ayudan cuando no tienen muchos deberes del colegio y la escuela.⁶²

Antes de cultivar, primerito se prepara la tierra, después se hacen los *wachus*, se va poniendo dos semillas de habas, se cosecha a los 7 o 8 meses; por ejemplo: los choclos con las habas se siembran juntos es para tener variedad. Después de la cosecha de la papa, es bueno sembrar habas porque la tierra esta suave. En la chakra me ayuda mi esposo, a veces mis hijos.⁶³

⁵⁹ F08. Representante del hogar (comunidad Ugllapungo), en entrevista con la autora, 03/30/2019.

⁶⁰ Notas de campo, reuniones CCMU, 04/25/2019.

⁶¹ F01. Representante del hogar (comunidad La Calera), en entrevista con la autora, 04/14/2019.

⁶² F03. Representante del hogar (comunidad Morlan), en entrevista con la autora, 03/29/2019.

⁶³ F05. Representante del hogar (comunidad Ugshapungo), en entrevista con la autora, 03/30/2019.

Para hacer los *wachus*, primero hay que preparar el terreno, después hay que talar con azadón, luego se deja reposar, después movemos la tierra, luego se hace los *wachus*. Esto aprendí de mis papas cuando me llevaban tempranito a la chakra, yo tenía como 6 años; así fui aprendiendo viendo. Ahora, así mismo yo trabajo con mi esposo en la chakra.⁶⁴

Por un lado, el sistema de riego a través de los surcos coadyuva a suministrar el agua de manera racionada hacia las chakras ubicadas tanto en la zona alta como baja. Por otro lado, “La demanda de riego está también parcialmente determinada por la cantidad de calor, viento, y radiación que llega a la superficie de la tierra.” (Knapp 1992; 19). Para lo cual, los representantes o presidentes de las juntas de agua de las comunidades, son los encargados de controlar la distribución del líquido. Últimamente, los representantes han tomado mayor responsabilidad y cuidado frente a la repartición del líquido por su disminución. La deforestación, expansión del pasto en áreas vulnerables, la ampliación de la agricultura, las inadecuadas prácticas agrícolas, el aumento de industrias textiles y la contaminación de los recursos hídricos por parte de las minerías (Enami y Codelco) condujeron a desaparecer o secar el agua de 4 quebradas de las 8 existentes (UNORCAC 2008).

El estudio realizado por SANREM, demuestra que de 8 quebradas investigadas solo 4 poseen agua en su parte alta, lo que pone de manifiesto que el uso y abuso de los recursos naturales está ocasionando la pérdida del agua y la erosión del suelo (UNORCAC 2008, 57).

Las quebradas cumplen un papel trascendental en los ecosistemas y vida de las comunidades rurales del cantón, porque son las fuentes proveedoras de agua y el factor determinante en el caudal de las acequias. El agua es conducida por el sistema de surcos hacia las chakras en beneficio de las familias que dependen de la agricultura. No obstante, durante la temporada seca es notorio la disminución del agua en las comunidades ubicadas en la zona baja (UNORCAC 2008) afectando la agricultura familiar.

Para Skarbo (2006), la sequía de los ríos puede ser debido a la disminución del glacial del volcán Cotacachi como secuela de los últimos años, a ello se suma los días calurosos, la falta de lluvia y la injusta distribución del agua a favor de las haciendas en detrimento de las comunidades rurales. “Del total de familias de las comunidades filiales a la UNORCAC el 55% no cuenta con agua de riego.” (UNORCAC 2008, 55). Esta situación ha generado

⁶⁴ F20. Representante del hogar (comunidad Tunibamba), en entrevista con la autora, 04/16/2019.

preocupación y alarma en los comuneros, quienes consideran al agua su madre (*Yaku Mama*) y no un recurso. Las comunidades están dispuestas a defender el derecho al agua, amparado en los art 3 y 12 de la Constitución de Monte Cristi (Constitución de la República del Ecuador 2008).

4.3.2 Asociación y Rotación de cultivos

La asociación de cultivos es la siembra de dos o más semillas en un mismo espacio y tiempo para aprovechar de manera equilibrada todo el espacio de la chakra. La asociación genera una relación complementaria y de simbiosis entre los cultivos. En su proceso de convivencia, cada planta nivela sus nutrientes con otros que posee su compañera. Igualmente, se benefician de la sombra proporcionada por las plantas más grandes y de mayor follaje, otras plantas como la ruda (*Ruta*), la menta (*Mentha*) por su olor fuerte se convierten en un repelente natural que sirve para alejar las plagas de los cultivos etc. Además, la diversidad de cultivos en toda el área de la chakra, no permite producir maleza por falta de espacio; en contraste, transforma en un hábitat lleno de una variedad de insectos benéficos que ayudan a construir una mayor diversidad biológica (Guevara y Laborde 2009).

Antes de sembrar, se prepara la tierra, luego el arado, entonces dejo las hierbas de la cosecha pasada. Luego pongo la semilla y después el abono del cuy. Yo, siempre he sembrado el maíz junto con el poroto, el chocho, porque salen bonitos los granos, también tengo sembrado: quinua, sambo, arvejas, habas, diferentes clases de maíz: suave, negro, morocho, chulpi, blanco, tengo frutas y hierbas medicinales. Yo, aprendí de mis papas y abuelitos, ahora trabajo en la chakra con mi esposo y mis hijos.⁶⁵

Según Camacho (2006), “Cotacachi se caracteriza por la riqueza de variedades nativas de maíz, frejol y ají, muchas de las cuales aún se encuentran en las parcelas de los agricultores” (Camacho 2006, 254) y junto con los productos introducidos como: cereales, frutas, legumbres y verduras, las familias continúan con la asociación de los cultivos, como una práctica tradicional manejada por los abuelos del cantón. La asociación de cultivos generar una variedad de productos en la chakra que influyen en la dieta nutricional de la familia.

Primero se deja reposar la tierra, después aramos los wuachus con yunta (toros), ya listo ponemos a sembrar las semillas: de maíz, poroto, chochos, Habas, melloco, maíz, ocas,

⁶⁵ F06. Representante del hogar (comunidad Cumbas Conde), en entrevista con la autora, 03/28/2019.

papas, todo se pone mesclado, para que haiga de todo para comer, también tenemos algunas frutas y hierbas medicinales.⁶⁶

Uso el ganado para el arado, hago wachus de maíz, junto con frejol y la quinua, pero también tengo sembrado: frejol, maíz amarillo, papas, aguacate, limón, uvas, durazno, cedrón y hierbas medicinales. La mitad de lo que cosechamos es para la familia para comer, el resto es para la feria de los domingos.⁶⁷

Nosotros, deshierbamos, wachamos, hacemos wachu de frejol, maíz, quinua, siempre siembro junto, tenemos sembrado: maíz, frejol, habas, cebada, lenteja, arveja, trigo hierbas medicinales. Todos los productos son para comer, a veces vendo, otras veces regalo a la familia, a las amistades.⁶⁸

En la asociación de cultivos, se debe tomar en cuenta la compatibilidad entre las plantas vecinas y el suficiente espacio alrededor de los cultivos para obtener un buen desarrollo de la semilla. Esta práctica característica de la agricultura extensiva o tradicional, es generalizada en las chakras familiares del cantón de Cotacachi; como por ejemplo en la siembra del maíz (*Zea mays*) junto con el frejol/poroto (*Phaseolus vulgaris*) y la calabaza (*Cucúrbita ficifolia*), desarrollan una relación mutua entre sí, debido a que el maíz es una gramínea con una altura aproximada de 2m a 2,5 metros⁶⁹ (dependiendo de la zona), convirtiéndose en el soporte para que la enredadera del frejol/poroto tenga un óptimo desarrollo. En cambio, el frejol proporciona nitrógeno al maíz y a las demás plantas aledañas; mientras tanto, la calabaza comúnmente conocida como zambo en la zona andina, cubre el suelo con sus amplias hojas, manteniendo la humedad del terreno fuera de malezas (Gliessman 2002).

Otro ejemplo, el chocho (*Lupinus mutabilis*) con su nutriente el nitrógeno beneficia a las plantas más cercanas en su crecimiento, además, “contribuir al manejo de plagas en el sistema de cultivo andino” (Jacobsen y Sherwood 2002; 14). La asociación de cultivos, manejado por los abuelos en el pasado, hoy es retomado por su funcionalidad agroecológica, y junto con esta práctica la recuperación de ciertos productos nativos, que estuvieron en un proceso de desaparición como: el amaranto (*Amaranthus*) y sus variedades, la mashua (*Tropaeolum*), el ají rocoto (*Capsicum pubescens*), el chilguacán (*Vasconcellea*), el chimbalito es una fruta y la

⁶⁶ F08. Representante del hogar (comunidad Ugllapungo), en entrevista con la autora, 03/30/2019.

⁶⁷ F14. Representante del hogar (comunidad de Santa Bárbara), en entrevista con la autora, 03/20/2019.

⁶⁸ F15. Representante del hogar (comunidad Topo Grande), en entrevista con la autora, 03/28/2019.

⁶⁹ Notas de campo, vista a las chakras con el comité de la feria la Pachamama nos alimenta, 05/16/2019.

introducción de nuevas especies.⁷⁰ El proyecto está bajo la dirección del CCMU y la UNORCAC con el asesoramiento de profesionales expertos en agroecología.

La jícama, mashua, plantas medicinales, el ají rocoto, las plantas medicinales, es parte de la seguridad alimentaria. Estos frutos de consumo son hábitos de alimentación que se han ido perdiendo. Con la feria la Pachamama nos alimenta, estamos recuperando. Son fuente de vida.⁷¹

[...] en mi chakra tenemos sembrado maíz con poroto, ahí mismo juntos se siembra. De ahí, hacemos como caminos y ponemos la quinua para que proteja de la lancha que viene con el viento, la quinua como es amarga protege a los cultivos. [...] también tengo frutas: naranja, limón, lima, guaba, granadilla, durazno taxo y hiervas medicinales: ruda, matico, manzanilla hierva mora.⁷²

El relato comunitario, conduce a comprender la chakra como el espacio biofísico donde la familia kichwa construye mitos, historias, cuentos y fábulas conectadas a cada actividad agrícola. En este caso, la asociación de los cultivos del maíz (*Zea mays*) y el frejol/poroto (*Phaseolus vulgaris*) personificados en la pareja humana. El maíz es la compañera la *Sara Mama* y el poroto/frejol es el compañero, en el momento de la siembra las dos semillas deben siempre estar juntas, para que no sufran por la separación.⁷³ El pasaje, revela que los cultivos tienen vida, se asocian por afinidad y sentimiento hacia su complemento, similar a los seres humanos. A partir de esta comprensión surge el respeto por los alimentos cosechados de la chakra, mismos que se acoplan a los tiempos exactos dictados por la Madre tierra/*Allpa mama*.

En cuanto a la rotación de cultivos, consiste en cultivar diferentes productos en la chakra durante un periodo determinado, para luego dejar descansar con la finalidad de evitar el desgaste del suelo.⁷⁴ Después de toda cosecha el estado físico de la tierra se torna débil debido a la absorción de todos los nutrientes por parte de los productos cosechados, similar al estado frágil de la madre luego del alumbramiento de su niño/a. Por ello, es relevante hacer reposar a la tierra para su recuperación biofísica que influenciará en su próxima siembra. Durante el

⁷⁰ Notas de campo, conversaciones con la autora en diferentes espacios y observaciones durante las visitas a las chakras, 2019.

⁷¹ CC01. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/17/2019.

⁷² CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 06/14/2019.

⁷³ Diario de campo, conversaciones con la autora y algunas mujeres, 11/03/2019.

⁷⁴ Diario de campo, conversaciones con la autora y mujeres agricultoras en la feria del día domingo, 31/03/2019.

reposo, los campesinos/indígenas agregan de manera racionada ciertos abonos verdes (leguminosas) o abono orgánico para regenerar la fertilidad del suelo (Tapia 2002), a través del trabajo que realizan las leguminosas se fija el nitrógeno en el suelo, cuyo elemento es uno de los más importantes para el crecimiento y desarrollo de los cultivos.

4.3.3. Abono natural u orgánico y la importancia de los animales en la chakra

El abono natural, se relaciona con los remanentes de la cosecha, desperdicios de la comida de casa, hierbas de la chakra y excremento de los animales, utilizados para preparar el abono. Su diferencia radica en las maneras de manejo, lugar (fuera o dentro de la chakra), tiempo de maduración y la aplicación del nutriente en el suelo desgastado. Los residuos de la cosecha son funcionales siempre y cuando se pueda “resolverse diversas controversias para poder desarrollar estrategias de manejo efectivas para los residuos de cultivos.” (Gliessman 2002, 113). Dichas alternativas de solución agrícola fueron posibles a través de un diálogo de conocimientos con la ciencia occidental orientado a mejorar la calidad de las chakras.

Para su efecto, los técnicos de la ONG Heifer en acuerdo con la UNORCAC, capacitaron a las familias en la preparación del abono orgánico, que contribuyó a mejorar la calidad de los suelos de las chakras, de los cultivos y los ingresos económicos de las familias que dependen en su mayoría de la agricultura. Anteriormente, el deterioro del suelo en las chakras se debió a la aplicación de prácticas agrícolas convencionales, falta de abono, plagas y el despoblamiento rural etc, (UNORCAC 2008) que produjo abandono de los campos, debilitamiento de los conocimientos, así como también el desinterés por continuar manteniendo las chakras debido a la pobreza económica. El aprendizaje permitió retomar y fortalecer los conocimientos agrotradicionales, aún presentes en las actividades diarias de la chakra, tales como: el uso del excremento del cuy, del chanco, de la gallina como abono natural, la ceniza utilizada como un plaguicida natural para los cultivos entre otros más.⁷⁵

Siempre hemos tenido animales en la chakra, ahorita tenemos: vacas, borregos, chanchos, cuy y gallinas, pero solo de la gallina y del cuy hacemos el abono, los demás animales son para comer y a veces para vender cuando hay necesidad en la familia.⁷⁶

⁷⁵ Diario de campo, en conversación con la autora y mujeres agricultoras en la sede del *Jambi*, 11/03/2019.

⁷⁶ F17. Representante del hogar (comunidad Cumbas Conde), en entrevista con la autora, 04/16/2019.

Para los cultivos, yo pongo el abono del cuy y de la gallina, por eso se tiene los animales. En mi chakra tenemos: chanchos, cuyes, vaca, gallinas, ellos dan vida a la chakra, nos dan de comer. Siempre se ha tenido los animales.⁷⁷

En las chakras, se puede observar los cultivos mixtos de gramíneas y leguminosas como: las habas (*Vicia faba*), frejol (*Phaseolus vulgaris*), lenteja (*Lens culinaris*), arvejas (*Pisum sativum*) y el chocho (*Lupinus mutabilis*) son una fuente de nitrógeno, importante en el crecimiento de las plantas, “[...] el chocho, al igual que otras leguminosas, fija su propio nitrógeno y constituye un abono verde excelente”. (Jacobsen y Sherwood 2002, 14), permitiendo la recuperación del suelo desgastado después de la cosecha.

Otro factor importante en la dinámica de la chakra, son los animales por ser los “proveedores de abono orgánico” (Jacobsen y Sherwood 2002, 55). Entre los animales comunes encontramos: vacas, chanchos, ovejas, gallinas, conejos, cuyes, en un porcentaje menor los burros. La preparación del abono con el estiércol de animales (Gliessman 2002) constituye un nutriente natural, igual de efectivo al abono verde, necesario para el desarrollo de los cultivos.⁷⁸ Además, los animales domésticos sirven como un medio de transporte de carga, alimento para la familia (leche, carne, huevos) y es una alternativa económica en situaciones de emergencia familiar como. enfermedades, educación y compromisos sociales.⁷⁹ Por lo tanto, los animales cumplen una función determinante en el desarrollo de la chakra y vida de la familia kichwa “[...] que funcionan basados principalmente en energía biológica-cultural” (Gliessman 2002, 279).

Nosotros hacemos el abono de nuestros animales: chanchos, vacas, cuyes, vaca y las gallinas. Yo aprendí de mis papaces y mis abuelos. Los animales son para la venta y comer en la casa con la familia.⁸⁰

Los animales son para comer en la casa, pero también tenemos para hacer el abono para los cultivos de la chakra. Los granos salen bonitos con el abono de los animales, por eso yo tengo: ganado, chanchos, cuy, gallinas de campo.⁸¹

Nosotros tenemos el ganado para el arado, así es más liviano el trabajo para nosotros, pero también los animales tenemos para abonar la chakra. Para comer en la casa. Ahorita tenemos

⁷⁷ F10. Representante del hogar (comunidad Cumbas Alto), en entrevista con la autora, 04/16/2019.

⁷⁸ Diario de campo, conversaciones con la autora y algunas mujeres en la sede del *Jambi*, 16/05/2019.

⁷⁹ Diario de campo, conversaciones con la autora y algunas con mujeres en la sede del *Jambi*, 16/05/2019.

⁸⁰ F12. Representante del hogar (comunidad Cuicocha Pana), en entrevista con la autora, 04/11/2019.

⁸¹ F22. Representante del hogar (comunidad Imantag), en entrevista con la autora, 04/10/2019.

de todo: maíz amarillo para comer, frejol, arveja, habas, camote habas, frejol, arveja, frejol, frutales, hortalizas.⁸²

En el mundo andino, la diversidad de la vida de la chakra (Valladolid 1994), tiene relación con otras formas de manejar la tierra. Una de ellas, es el reciclaje que va más allá de la separación y preparación del abono. Su relevancia se inserta en la lógica de nada se desperdicia en la chakra, todo regresa a la tierra de forma transformada y cíclica,⁸³ toda la cosecha se aprovecha por ser los frutos que nace de la Madre tierra/*Allpa Mama* para alimentar a sus hijos. De igual manera, los residuos de la cosecha se dejan en el suelo, para ser utilizados como materia orgánica y capa protectora del suelo que ayuda a mantener la humedad del suelo evitando su resequedad.

El abono natural junto con las técnicas agrícolas aplicadas en la chakra, son factores de sustentabilidad ecológica que determinan (la asociación de cultivos, rotación de cultivos, surcos) la calidad del cultivo, los cuales se articulan con otros componentes asociados con la cultura, tal como el componente de la ritualidad (Tapia 2002) considerado por las comunidades indígenas, uno de los factores cruciales en la fertilidad del suelo y en la calidad de los productos. Sin embargo, existen ciertos casos donde se practican técnicas agrícolas convencionales que rompen con la conexión humano-naturaleza conduciendo al desgaste del suelo.

Para frenar las malas prácticas agrícolas, la comisión de chakras del CCMU, realiza el monitoreo semanal (uno o dos días). Durante las visitas a las chakras, se observa la aplicación de las técnicas agroecológicas establecidas por el CCMU, caso contrario, la comisión tiene la autoridad de llamar la atención a las familias miembros de la feria por incumplir con lo acordado.

Heifer y Oxfam nos capacitaron en la preparación del biol. Otras familias dejan ahí, dicen que hay mucha lancha que entra, piensan más en el dinero que quieren recibir, por eso meten químicos, pero no se acepta en la feria [...]. Nosotros más que todo exigimos que sea orgánico, no con químicos, porque los químicos es lo que está matando a la gente, como ser veneno nosotros mismos estamos comiendo. Por esa razón, esta feria empezó pues para tener

⁸² F21. Representante del hogar (comunidad Perafán), en entrevista con la autora, 04/10/2019.

⁸³ Filosofía andina (Estermann 2006).

nuestros propios cultivos orgánicos, con abono orgánico que produzca, eso tenemos que salir a vender no revendido, tiene que ser propio, no intermediario, no debe ser fumigados, se debe usar el biol y no químicos, la feria es para eso.⁸⁴

Heifer Internacional es una ONG orientada a combatir el hambre y la pobreza generalizada en la ruralidad, cuyo sector más vulnerable es la mujer. Su accionar radica en potencializar las capacidades del indígena y campesino/a en relación con la agricultura sostenible. Mediante la aplicación de la agroecología se fortalecen los conocimientos agrotradicionales y la soberanía alimentaria de las familias (Heifer 2014). El trabajo de Heifer en las comunidades del cantón Cotacachi, se realizó en concordancia con la UNORCAC, actuando en la capacitación de las familias miembros de la feria “La Pachamama nos alimenta”, en la preparación del abono orgánico o biol. El aprendizaje produjo un cambio de actitud, una recuperación de la chakra y el mejoramiento de los ingresos económicos frente a la pobreza económica y marginación social en la que estuvo sometida la población indígena debido a la existencia de los huasipungos en las tradicionales haciendas.⁸⁵

Igualmente, Oxfam es una ONG sin fines de lucro que lucha en contra la pobreza. El trabajo realizado en las comunidades rurales del cantón Cotacachi, se enfocó en capacitar a las familias en la siembra y recuperación de los granos nativos. “A nosotros nos capacitó Oxfam para sembrar: quinua, amaranto, chochos y capacitaron en el biol también. Ellos nos ayudaron con material y crédito. Pero hay algunas familias que continúan, otras en cambio no”.⁸⁶ Establecer relaciones entre la UNORCAC y el CCMU con ONG’s y otras entidades ha permitido transformar la realidad en beneficio de las familias, las iniciativas de la organización fueron fortalecidas con el apoyo endógeno. Sin embargo, los proyectos financiados por ONG extranjeras se han reducido, incidiendo en la ejecución de los mismos, que afecta a las familias.⁸⁷

4.3.4. Semilla, selección, trueque y cultivo

La selección de la semilla es otra técnica agrotradicional que aún se practican en las chakras familiares del cantón. Antiguamente, la selección de la semilla se atribuía a la mujer por su

⁸⁴ CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 06/14/2019.

⁸⁵ Notas de campo, conversaciones con la autora y mujeres durante el trabajo etnográfico, 05/06/2019.

⁸⁶ CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 06/14/2019.

⁸⁷ Notas de campo, conversaciones con la autora y representantes del CCMU, durante el trabajo etnográfico, 05/06/2019.

delicadeza y paciencia en clasificar. Hoy en día, esta actividad es realizada por cualquier miembro de la familia, que tenga la suficiente paciencia para la clasificación. En el caso del maíz, su procedimiento radica desgranar la mazorca de maíz y escoger el grano más grande, localizados generalmente en la parte central de la mazorca, luego se almacena en lugares apropiados por el lapso de un año o más tiempo dependiendo del grano.

Nosotros, seleccionamos la semilla así: Lo primero, la mazorca seleccionamos, la punta de la mazorca es para hacer harina, de la punta hasta casi el medio es para hacer mote y del medio o del centro para abajo es para la semilla, de la misma mazorca se divide para tres. Cuando de repente no tengo, ya sea porque la lluvia daño la cosecha, nosotros compramos o intercambiamos con las comunidades de la parte alta o de la parte baja; así siempre se ha hecho para que no falte. Yo conozco bien la semilla natural, nativa, cuando se siembra la semilla nuestra si crece, mientras que la semilla curada no crece, es una sola vida y es por tanta fumigación con químicos. La semilla también se caduca, algunas duran un año como el chocho, la semilla de la arveja dura dos años, por eso hay que sembrar en su tiempo antes de que caduque.⁸⁸

Una vez seleccionada las semillas para la próxima siembra, algunas familias preservan las semillas en recipientes completamente herméticos, con la finalidad de evitar cualquier tipo de enfermedad y de plagas como la polilla y el gorgojo muy común en los granos. Otras familias, continúan guardando en los soberados o altillos por ser espacios donde se acumula el humo, en el momento que la familia cocina sus alimentos con leña, el humo aleja al gorgojo del maíz. Por último, un tercer grupo familiar, acostumbra a colgar las mazorcas en un palo largo, en los corredores de sus viviendas para mantener el maíz seco y fuera de plagas como solían hacer sus abuelos.

Las semillas nativas reconocidas por las familias indígenas y campesinas como sus semillas, fueron domesticadas, protegidas y multiplicadas a través del intercambio entre comunas, quienes comprendieron la importancia de las condiciones geográficas para la adaptación y germinación de la semilla. Este proceso guarda un conocimiento local y cultural reconocido por la UNESCO (2015) como Patrimonio Cultural Intangible de los pueblos “[...]. Así,

⁸⁸ CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 06/20/2019.

hemos conservado y protegido nuestras semillas. La semilla es como nuestra madre, que nos sostiene con el alimento por eso nosotros le cuidamos, le protegemos”.⁸⁹

De la Torre y Sandoval (2004) consideran que el trueque es una forma milenaria de hacer economía sin dinero. El trueque, también conocido coloquialmente como intercambio, ha permitido a las familias indígenas abastecerse de una variedad de semillas, y junto con la semilla guardada de la cosecha anterior, la semilla obsequiada y comprada a sus vecinos en reducidas ocasiones, ha potencializado la chakra, transformándose en un espacio agrobiodiverso (Altieri y Toledo 2010), allí predominan los cultivos de: maíz, frejol/poroto, chocho, quinua, lenteja, papas, ocas, camote, zambo, arveja, habas, arveja, habas. Seguido de frutales en su mayoría son semillas introducidas como: la naranja, uva, durazno, lima. Luego se encuentran en pequeña cantidad las plantas medicinales, aromáticas y las plantas dulces utilizadas para los baños y los rituales.

En mi chakra tengo sembrado diferente clase de maíz: maíz suave, negro, morocho, chulpi, blanco, también tengo: quinua, sambo, zapallo, arvejas, habas, papas, chochos, poroto, achogcha, vegetales tengo: col, acelga, lechuga y zanahoria. Frutas: limón, naranja, lima, guaba, durazno, taxo, chilguacán, limoncillo, uvilla, mora del monte y la otra mora. Hierbas medicinales como: matico, manzanilla, hierva mora, orégano y toronjil. Plantas dulces para el baño: cedrón, hierba luisa, menta, romero, flor de granadilla. También tengo el paico, bueno para la mente, para los estudiantes. Todo lo que está sembrado en la chakra se utiliza en la casa, cuando sobra o hay demasiado saco a la venta en la feria los domingos.⁹⁰

La UNORCAC con el objetivo, de recuperar, preservar y reproducir la semilla nativa, realiza todos los años en el mes de agosto, la feria de semillas o *Muyu Raymi*, allí las comunidades campesinas e indígenas del cantón de Cotacachi, participan con una diversidad de semillas, a través del trueque las familias se abastecen de semillas que servirán para sus próximas siembras. La feria cada año toma mayor auge, debido a su funcionamiento socio-económico y organizativo (UNORCAC y CCMU) orientado recuperar y fortalecer el tradicional espacio de comercialización entre la zona alta y la zona baja.

La feria del *Muyu Raymi*, es intercambio de semillas. Con el tema de la agrobiodiversidad en las chakras, en el 2005, empieza la idea a institucionalizar. Tuvimos apoyo del MAGAP. Se

⁸⁹ CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 06/20/2019.

⁹⁰ F17. Representante del hogar (comunidad Cumbas Conde), en entrevista con la autora, 04/17/2019.

gestionó a través de los procesos de cada sector. En planificación son las mujeres. Se realizó invitación a los agricultores, para que se sientan tomados en cuenta.⁹¹

El *Muyu Raymi*, inicia debido a la existencia de semillas solo en algunos lugares y en otros que no había, nosotros compartimos. Parte Alta y Baja se intercambia a través del trueque y para no perder la semilla nativa. Heifer ayudo a iniciar la feria. [...] no queremos semillas transgénicas, las semillas nativas debemos proteger como oro, debemos cuidar.⁹²

Hace siete años, nace el *Muyu Raymi* para exponer e intercambiar las semillas. Parte Alta y Baja se intercambia a través del trueque y para no perder la semilla nativa. Heifer ayudó a iniciar la feria. Las semillas nativas hay que conservar, las otras no son buenas.⁹³

El *Muyu Raymi* inicio con apoyo de productores, iniciativa de la organización para promover el intercambio de semillas para recuperación, promocionar la gastronomía de las 43 comunidades. Y mi opinión sobre las semillas locales y transgénicas, es política, se terminarían las semillas locales, ya que las transgénicas solo causan enfermedades y desde la UNORCAC, se ha hecho promover, el intercambio de productos, las ferias son las que mantienen las semillas.⁹⁴

Respecto a las semillas transgénicas, los entrevistados señalan su preocupación y descontento frente a la aprobación del ingreso de los transgénicos solo para uso de investigación, llevado a cabo el 8 de junio del 2017 por la Asamblea Nacional (Báez 2018). Esta resolución, coloca a las comunidades en un estado de vigilancia, ya que sostienen no haber sido consultadas. “No queremos que, entre la semilla transgénica, porque es una sola vida, tendríamos que estar comprando y comprando a cada rato, nos haría un daño”.⁹⁵ la manera de proteger y reproducir la semilla nativa, ha sido a través del trueque entre comunidades de la zona alta y la zona bajo. “Cuando tengo bastante semilla, yo hago trueque con los que no tienen suficiente semilla de maíz y a cambio ellos me dan otras semillas que no tengo o diferentes, así se surte para sembrar de todo en la chakra”.⁹⁶

La postura de la UNORCAC en defender la semilla nativa es a través del *Muyu Raymi* o feria de semillas, allí se practica el trueque como una estrategia económica/social, orientada a multiplicar la semilla nativa y al fortalecimiento cultural de la comunidad que depende de ella. La semilla es considerada la fuente de la cultura y la historia del pueblo como reafirma

⁹¹ PUNORCAC. Presidente de la UNORCAC, en entrevista con la autora, 04/17/2019.

⁹² CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/04/ 2019.

⁹³ CC04. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/11/2019.

⁹⁴ CC05. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 04/10/2019.

⁹⁵ F19. Representante del hogar (comunidad Tunibamba), en entrevista con la autora, 04/16/2019.

⁹⁶ F15. Representante del hogar (comunidad El Topo), en entrevista con la autora, 04/16/2019.

Shiva (2004) en su obra *La Cosecha Robada*. “Cuando se cosecha el maíz, una parte guardamos para semillas, la otra, para comer y vender. La semilla es nuestra cultura por, eje: en el *Inti Raymi*, nosotros empezamos con el ritual, agradeciendo por la cosecha a la *Allpa Mama*”.⁹⁷

4.4. Bio-indicadores

4.4.1. Señales de la naturaleza

Antiguamente, los sabios abuelos/as de las comunidades rurales del cantón Cotacachi, se dedicaban a contemplar de manera científica al universo/*Pacha mama*, generando una profunda reverencia por los acontecimientos astronómicos o “las señales del cielo” (Ziólkowski 1985), originados por el sol, la luna, cuerpos celestes y demás constelaciones como la Cruz del Sur o la *Chakana* (comprensión inka). De igual manera, las señales están presentes en la naturaleza, en la *chakra*, en el comportamiento de los animales como advertencias para la comunidad sobre algún contratiempo natural. Además, el indígena y campesino asumen como una forma de medir las acciones y el comportamiento del ser humano frente a la naturaleza.

Si hay señales en la naturaleza, por ejemplo: nosotros ya sabemos, cuando viene el páramo blanco, se dice blanco porque no viene aguacero completo viene con sol y lluvia. Eso es lo que viene por el Imbabura o por el Cotacachi y eso es señal que es lancha, es señal que viene a dañar los maíces y lo que tenemos sembrado. Eso es malo porque la lancha tiene bichos que viene con el viento. El viento viene de la parte de la costa y la lluvia viene de la parte del Cotacachi o Imbabura, entonces se unen ahí aparece la lancha.⁹⁸

En la *chakra*, cuando los perros aúllan, las gallinas cacarean, los sapos lloran, es señal que mañana va a llover duro. En cambio, cuando el cielo se pone rojo de tarde, es señal que mañana habrá solazo. Cuando aparecen los catzos y hay bastante, es señal que tendremos buenas cosechas. Estas señales uno va aprendiendo con el diario vivir en la *chakra* y también yo he aprendido con las enseñanzas de mis abuelos y padres.⁹⁹

[...] Cuando las nubes rojas, anaranjadas del ocaso aparecen previo a septiembre, entonces los venados están pariendo, las venadas están pariendo. Entonces esas señales decodificadas bien, aplicadas a la vida diaria, a la vida practica uno puede sacar conclusiones bien interesantes, puede comenzar a sentir cosas especiales [...].¹⁰⁰

⁹⁷ F13. Representante del hogar (comunidad Morocho), en entrevista con la autora, 03/28/2019.

⁹⁸ CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 06/14/ 2019.

⁹⁹ F13. Representante del hogar (comunidad Morocho), en entrevista con la autora, 04/14/2019.

¹⁰⁰ R01. Representante del Museo de las Culturas de Cotacachi, en entrevista con la autora, 06/12/2019.

Antes, cuando mis abuelos araban a mano, y veían que hay cusos o unos gusanos que son de la tierra, mi abuelo decía que es buena señal, porque vamos a tener buena cosecha. Entonces mi abuela recogía los cusos y los preparaba para comer todos en la casa. También cuando, los pájaros, las gallinas, los gallos empiezan a cantar es señal que ya está amaneciendo y ya se tiene que estar preparando la comida para los animales. [...]. También, después de un día lluvioso, cuando termina de llover aparece el arco iris es señal que va empezar hacer sol. Mi abuela, nos decía que las guaguas no debemos salir, peor amosstrar el dedo pequeño de la mano, porque se pudre.¹⁰¹

Tomando como punto de partida a Valladolid (1994), las señales se encuentran en la temporalidad y en el espacio, como guadores del ser humano, que ayudan a entender las leyes naturales y a cómo comportarse ante los ritmos de la naturaleza. Dichas señales son interpretadas y transparentadas por los comuneros mediante el diario vivir en la chakra, aplicando técnicas de cultivo adaptables con el medio natural, que toman como eje conductor al calendario agrícola. El cual define el tiempo exacto: de la siembra, el aporque¹⁰² y la cosecha. “Las formas en que se manifiestan o se comportan estos componentes vivos de la naturaleza en un determinado momento [...], los convierten en mensajeros que, para el poblador andino, tienen boca y voz y que avisan” (Valladolid 2009, 8), ejemplo de ello tenemos: los fuertes vientos, los días calurosos y secos de los meses de junio/julio, son señales para empezar a cosechar el maíz junto con otros productos de la chakra.

En esta época ventosa y calurosa nos señala que ya es hora de cosechar. Las hojas de los cultivos suenan bien duro con el viento como diciendo ya es hora de que nos cosecha. La planta de chocho es la más bulliciosa cuando está madura. Todos en la casa nos alistamos para la cosecha del maíz. Hacemos minga familiar para terminar más rápido. También hacemos minga en la época de siembra que empieza ya en septiembre, ahí en cambio el tiempo se pone ya un poco más frío.¹⁰³

Los fuertes vientos, nos dicen que ya llega el tiempo de la cosecha. Yo y mi marido cosechamos, mis hijos, no pueden ayudarnos porque todavía son chiquitos, pero ya están a lado, a lado con nosotros viendo como trabajamos. Mi chakra como no es grande no hago

¹⁰¹ F01. Representante del hogar (comunidad San Nicolás de Cuicocha), en entrevista con la autora. 04/11/2019.

¹⁰² Diario de campo, conversaciones con la autora y mujeres agricultoras en la feria La Pachamama nos alimenta en los meses: marzo, abril del 2019. Sostienen que el aporque es la acumulación de tierra en los tallos de las plantas para su protección y permitir su óptimo crecimiento.

¹⁰³ F11. Representante del hogar (comunidad Arrayanes), en entrevista, 04/11/2019.

minga. [...] Un aviso de la naturaleza es cuando las hojas están amarillas, es porque ya ha cogido lancha en el maíz ahí se pierde, que vamos hacer.¹⁰⁴

Ciertas señales de la naturaleza se encuentran en un proceso de desaparición o ya no son reconocidas como tales, debido a la discontinuación de su práctica por parte de algunos miembros de la familia. Otro factor de incidencia en el debilitamiento es la aplicación de técnicas agrícolas convencionales que rompen con la comprensión humano-naturaleza. Por último, no existen datos registrados e información correspondiente a las señales de la naturaleza que coadyuve en el aprendizaje de todas aquellas personas interesadas en continuar con el sabio conocimiento de los abuelos/as del cantón. Por el momento el CCMU y la UNORCAC, se han preocupado en la recopilación de cuentos. En un futuro, se tiene proyectado trabajar en otras áreas relacionadas con el conocimiento intangible de las comunidades rurales como un aporte sistematizado de aprendizaje para las futuras generaciones.¹⁰⁵

Kessel y Enríquez (2002), sostienen que los mensajeros, señaleros o avisadores, también son las montañas, los cerros, las cascadas, los apus y demás seres sintientes presentes en la naturaleza. A través del diálogo, se establece un vínculo de hermandad mutua entre el indígena/campesino y los seres naturales. El comportamiento de las plantas, los animales, el clima y los astros son indicadores bioculturales que el indígena/campesino consulta o pide permiso para poder cultivar. “Hay que hablarle, darle gracias a la *Yaku Mama*, a la *Allpa Mama*, a la *Mama Cotacachi* y al *Taita Imbabura* para que nos sigan prestando su casa para vivir. Ahora, ya no hay respeto, por eso está enojada la Madre Tierra”.¹⁰⁶ Debido a esta desconexión, la comunidad kichwa se siente en la obligación de rendirle homenaje y agradecimiento al Universo/*Pacha Mama* retomando la ritualidad en las ceremonias y en los *Raymis* o fiestas.¹⁰⁷

4.4.2. Calendario Luni-solar

El calendario agrícola, luni-solar (Ziólkowski y Sadowski 1992), surge de la paridad o matrimonio entre la luna o *Mama Killa* y el sol o *Inti Yaya*, que van marcando un

¹⁰⁴ F06. Representante del hogar (comunidad. Cumbas Conde), en entrevista con la autora, 03/28/2019.

¹⁰⁵ Notas de campo, diálogo con la autora y Magdalena Fueres, presidenta del CCMU, 05/15/2019.

¹⁰⁶ F21. Representante del hogar (comunidad Perafán), en entrevista con la autora, 03/28/2019.

¹⁰⁷ Diario de campo, conversaciones con la autora en diferentes espacios con las mujeres. Los *Raymis* son las fiestas de las comunidades rurales kichwas, que se desarrollan alrededor de la agricultura, tomando como eje central al calendario luni-solar. Trabajo etnográfico 2019.

protagonismo relevante en la agricultura andina y en el tejido comunitario. La luz y energía que emanan estos astros, actúan directamente en la germinación de las plantas y determinan el pleno desarrollo de la vida en las chakras, así como también en el comportamiento del ser humano en la comunidad. El calendario luni-solar, es un conocimiento empírico desarrollado por los sabios abuelos y las sabias abuelas de la comunidad del cantón, que responden a un entorno y tiempo diferente, cuya práctica es un tanto distinta al calendario luni-solar inca. En este sentido, la comunidad es la constructora de sus propios saberes agrotradicionales y mediante su práctica, se ha mantenido el estado de la chakra para el sustento de la familia.

[...], la luna es un astro mujer y la relación con la tierra en la agricultura es la que ayuda a dar orientaciones: como se debe sembrar, en que tiempo se debe cosechar, es importante la luna. [...] El sol es hombre elimina el día, en cambio la luna es la mujer ilumina la noche, el sol da calor, da más fortaleza a las plantas, yo pienso que los dos son importantes para la agricultura porque sino hay sol, tampoco van hacer fuertes las plantas.¹⁰⁸

La luna si es importante para la agricultura, para el desarrollo de las plantas, si tiene relación, por ejemplo: yo sembré en luna tierna el camote no se dio. Para hacer cualquier trabajo en la chakra yo pregunto a los mayores porque todavía aún no se bien. El sol, también es importante para las plantas, porque si no hay el sol no crecerían.¹⁰⁹

Sin embargo, el conocimiento del calendario lunar en la agricultura se encuentra un tanto debilitada en las actuales generaciones debido a la falta de interés y de oportunidad para continuar con conocimiento agrotradicional. Algunos entrevistados sostienen desconocer las fases lunares y sus beneficios en las plantas. Otras personas afirman conocer poco sobre la importancia en la agricultura y unas terceras personas, sostienen el deseo de aprender a cultivar a través de las fases lunares por los resultados positivos obtenidos en las cosechas de sus vecinos.

Yo, realmente no sé ver a la luna, no sé cómo manejar el calendario lunar. Me han dicho, que es bueno fijarse en la luna para la siembra, pero me he descuidado, no me he dedicado, pienso que es mi falta [...]. En cambio, con el sol, se un poquito más por mis papas. Mi papa sabía ver también la hora en la sombra decía. Nosotros teníamos un árbol grande cerca de la casa y con la sombra de ese árbol decía ya son las 10am, ya son las 12pm. Yo pienso que de

¹⁰⁸ PC01. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 13/06/2019.

¹⁰⁹ F18. Representante del hogar (Comunidad Perafán), en entrevista con la autora, 14/04/2019.

la misma manera el sol tiene relación con las plantas, porque equilibra el cultivo, el sol ayuda a madurar el grano, los cultivos, creo también que el sol también nos dirige.¹¹⁰

En realidad, esto yo he aprendido viendo a mis vecinos, tengo un vecino muy bueno, ya está mayorcito, él dice hay que ver la luna para sembrar, en realidad yo no le doy el seguimiento que tengo que ver la luna, pero yo lo hago cada vez que mi vecino hace, osea por ejemplo mi vecino ya tiene sembrado papas ahorita, bueno yo me atrase, pero y le sigo. Mi vecino siembra yo siembro, yo le miro a él. Tal vez me atrase unos días, pero estoy a la par, él siempre sabe estar viendo a la luna [...] Yo no sé ver a la luna porque no entiendo, y no he preguntado, tendría que estar esa persona para decir hoy es el tiempo de siembre, eso no le atino.¹¹¹

La aplicación del calendario lunar en la chakra se encuentra en un proceso de aprendizaje y revalorización en las familias. La UNORCAC con el apoyo de otras entidades, ha realizado el calendario agrícola lunar¹¹² como un aporte al fortalecimiento del conocimiento agrotradicional, allí se explica de forma detallada y sencilla la relación de la luna con la agricultura y las actividades precisas aplicadas en los tiempos exactos para hacer una agricultura que se fundamenta en técnicas agroecologías. Los calendarios son distribuidos los días domingos en la ferias y en las oficinas de la UNORCAC y la sede del *Jambi Mascari*.¹¹³

Si tiene una buena relación la luna en la chakra, por ejemplo; cuando sembramos en luna llena y tierna no es bueno sembrar el maíz sale el gusano se, daña, se pudre. Esto fui aprendiendo poco a poco con el calendario, pero todavía me falta, cuando no entiendo pregunto en la feria a las compañeras que saben más. [...]. La chakra necesita, también del calor, del sol para continuar desarrollando, para que salga el producto.¹¹⁴

Mis papás y los vecinos me dicen sobre cuando es de sembrar, deshierbar viendo a la luna. Recién estamos aprendiendo con mi marido y si vemos la diferencia con los cultivos anteriores. Gracias a la feria es que estamos poniendo empeño en aprender, antes ní ponía interés, por eso no aprendí con mis papás. Así mismo, es importante el sol para el cultivo, para la chakra, las dos energías son buenas para la vida de las plantas y también para nosotros las personas.¹¹⁵

¹¹⁰ F15. Representante del hogar (comunidad Topo Grande), en entrevista con la autora, 28/03/2019.

¹¹¹ CC07. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 13/06/2019.

¹¹² Diario de campo, el calendario agrícola lunar se realizó con el apoyo de: Diputació Barcelona, *Xarxa de Consum Solidari*, Asoprac, *Runa Tupari*, Santa Anita Cooperativa de ahorro y créditos y Sumak Mikuy.

¹¹³ Notas de campo, durante las entrevistas se distribuyó los calendarios a los entrevistadores 2019.

¹¹⁴ F19. Representante del hogar (comunidad Tunibamba), en entrevista con la autora, 16/04/2019.

¹¹⁵ F20. Representante del hogar (comunidad La Calera), en entrevista con la autora, 15/04/2019.

Para mí, la luna sí tiene una buena relación. Si, miro a la luna, en luna menguante y creciente, es bueno para cultivar el maíz. Yo aprendí de mis padres. En cambio, no se madura bien, se llena de gusanos, se pierde el maíz con luna llena y tierna. Por eso es bueno sembrar en luna menguante para que el maíz, la papa salga gruesa. La luna es muy buena para que produzca los cultivos, pero hay que saber cómo.¹¹⁶

[..] Yo tengo un puesto en la feria y salgo a vender con un poco. En la feria el Comité de mujeres, saben entregar los calendarios, a mí me dieron uno, pero yo me he descuidado de ver, por eso mejor pregunto a los vecinos o las compañeras aquí en la feria, poco a poco estoy aprendiendo [...]. Pienso también, que el sol es importante, porque si se apagaría el sol, ¿Cómo van a madurar los granos? Nosotros también como humanos también necesitamos del sol para vivir.¹¹⁷

La madre luna/*killa Mama*, al igual que el astro sol/*Inti Yaya*, realiza su trabajo a través de sus cuatro fases lunares o cuatro lunas: luna nueva, luna creciente, luna llena y luna menguante actuando directamente en el desarrollo de los cultivos. Después de la época de lluvia el clima empieza a calentarse un poco y comienza la siembra en la *chakra*,¹¹⁸ “Para tener una buena cosecha de las papas, del camote y las ocas, nosotros sembramos en luna menguante, porque el fruto sale grande, también sembramos la zanahoria un poquito de papa nabo. Yo aprendí de mis papas y vecinos”.¹¹⁹ De igual manera, el calendario lunar es importante en la cosecha, la limpieza, trasplantes y otros trabajos agrícolas.¹²⁰

El calendario luni-solar en las comunidades rurales de Cotacachi, se inscribe en la paridad (Lajo 2006), inherente del mundo andino, que se expresa en la complementariedad de la pareja o del complemento de dos, configurándose en la unificación del día/noche, hombre/mujer, claro/oscuro, ser humano/naturaleza, arriba/abajo, frío/calor etc. Las dos fuerzas establecen el equilibrio de vida en la comunidad y en torno a la diversidad entre iguales, se construyen los principios de complementariedad, equilibrio, reciprocidad y las relaciones de economía como el trueque.

¹¹⁶ F14. Representante del hogar (comunidad de Santa Bárbara), en entrevista con la autora, 20/03/2019.

¹¹⁷ F18. Representante del hogar (comunidad Perafán), en entrevista con la autora, 14/04/2019.

¹¹⁸ Notas de campo, conversaciones con la autora y mujeres en el día del trueque, 13/04/2019.

¹¹⁹ F03. Representante del hogar (comunidad de Morlan), en entrevista con la autora, 29/03/2019.

¹²⁰ Notas de campo, conversaciones con mujeres en diferentes espacios en los meses de marzo, abril, junio de 2019.

La UNORCAC y el CCMU, ha retomado el trueque y para su fortalecimiento realizan una vez al año, el día del trueque (una semana antes del feriado de semana Santa), con la participación de las comunidades ubicadas en la zona de Intag y la zona andina que comprende las comunidades de la zona alta y baja se desarrolla el intercambio/trueque de productos de Intag como: papaya, naranjas, plátano, yuca etc, con las comunidades de la zona andina como: granos tiernos, papas, col etc. Al finalizar el día, las familias se abastecieron y retornaron a sus hogares con una canasta llena de diferentes productos. De esta manera, se puede observar que el trueque permite equilibrar y nutrir a la familia sin necesidad de utilizar el dinero.

Yo vengo desde Intag con lo que tengo sembrado ahorita en mi parcela que son: los plátanos verdes, las naranjas, el café, el cacao, la caña de azúcar, la piña. Vengo al trueque dos años, pero las organizaciones ya hacen algunos años, así nosotros llevamos lo que no da allá, intercambiamos por choclo, frejol, arveja, zambo, zapallo, harina de haba. Todo lo que no sembramos allá llevo a la casa. Es muy bueno el trueque porque nos ayuda a las familias sin necesidad de comprar con plata. Quisiera que se hiciera otra vez más, esperemos que se siga dando.¹²¹

Nosotros venimos participando desde el año pasado, ahora traigo maíz, harina de arveja, chulpi, papa chola, tomate de árbol y mora del monte. Ya veo que las compañeras de Intag han traído: plátano verde, café, maracuyá, naranja, espero que no se termine con lo que quiero cambiar, porque el año pasado ya cuanta se había terminado los productos que quería. Para que también, el año pasado fue bueno, todos regresamos contentos, alegres con los costales llenos de otros productos. Sería bueno que la organización siga haciendo, que no termine. Nosotros ya nos alistamos para este día, estamos pensando en este día.¹²²

Me levanté bien temprano a las 3am para alistar los productos de la chakra, traje un costal y medio y estoy lista para hacer el trueque. Quiero llevar de todo: piña, café, papaya, yuca, plátano, guanábana, naranja. Los productos que traen las compañeras de Intag son bien sabrosos. Yo participo desde hace dos años, mi comadre me dice participe. La verdad estoy esperando para que empiece ya el trueque. Parece que se tiene pensado hacer en el mes de septiembre, pero en Intag, esperemos que si se haga otra vez.¹²³

En ese contexto, la paridad concebida como el principio de complementariedad está presente en las relaciones socio-económicas (trueque) y en la estructura organizativa de las familias

¹²¹ T01. Representante del hogar (Comunidad de Intag), en conversación con la autora, 13/04/2019.

¹²² T03. Representante del hogar (comunidad El Topo), en conversación con la autora, 13/04/2019.

¹²³ T04. Representante del hogar (comunidad el Cercado) en conversación con la autora, 13/04/2019.

ubicadas en la parte alta y la parte baja del cantón. Estas relaciones fueron practicadas por las comunidades desde la antigüedad y ahora se encuentran en proceso de revitalización. Para Ramón (1988), De la Torre y Sandoval (2004) esta forma precolombina de organización, se fundamenta en el control vertical de los pisos ecológicos que responde a la lógica de la complementariedad, pues la cercanía de las chakras de la parte alta/*Hanan* con las chakras de la parte baja/*Urín*, facilita la actividad del trueque que coadyuva en la protección de la soberanía alimentaria de las familias, así como también en el establecimiento de las relaciones sociales como: de compadrazgo, matrimonios, relaciones sociales, organización (político) etc. En este sentido, la organización comunitaria se fundamenta en la complementariedad entre comunidades y es una estrategia socio-económico y político, orientada a reivindicar el derecho a participar en la agenda política del país, en términos de equidad y justicia que garantice la diversidad cultural.

Capítulo 5

La importancia de los *Raymis* en el tejido social de la comunidad kichwa

La observación constante al pluriverso (concepción zapatista) realizada por los sabios/*Yachakuna* de la comunidad, revela la existencia de dos solsticios y dos equinoccios articulados al calendario agrícola, que va definiendo el comportamiento socio-cultural del *Ayllu*. De este modo, se van construyendo los *Raymis* o fiestas que son espacios y momentos de reencuentro, reconexión entre el *runa* (ser humano) con la *Pachamama* ante un acto de reverencia y júbilo por la vida. “Ya se acerca las fiestas del *Inti Raymi* y algunos en la comunidad ya comienzan a bailar desde finales de mayo mismo. Bailan hasta las fiestas de San Pedro y las mujeres bailamos en el *Warmi Puncha*, el último día”.¹²⁴

Los *Raymis* o fiestas de las comunidades kichwas rurales del cantón Cotacachi, giran en torno a la agricultura, los más relevantes son: el *Pawkar Raymi* y el *Inti Raymi*, mientras que el *Kuya Raymi* y *Kapak Raymi* son celebradas con mayor intensidad en las comunidades indígenas de Chimborazo y Saraguro. De acuerdo a las entrevistas realizadas existen otros *Raymis* que no son identificados como tales, uno de ellos es el día de los difuntos.¹²⁵ El *Muyu Raymi* es otro, que nace de la iniciativa del Comité Central de Mujeres UNORCAC (CCMU)¹²⁶ y a pesar de ser un *Raymi* reciente, ya es parte de la cultura kichwa. “La cultura está constituida por el conjunto de los saberes, saber-hacer, reglas, normas, interdicciones, estrategias, creencias, ideas, valores, mitos [...]”. (Morin 1999, 24).

5.1.1 *Kuya Raymi*

Hace referencia a la culminación del ciclo agrícola e inicio del descanso o reposo del terreno desde el propio metabolismo de la *chakra*, para su recuperación natural. El *Kuya Raymi* conocido también como *Killa Raymi* (culto en honor a la luna), es una celebración socio-cultural que se lleva a cabo el 21 de septiembre (equinoccio de otoño), marcando la terminación del ciclo masculino (cosecha de granos) para dar inicio al ciclo femenino, dedicado a la mujer, madre, a la luna, al agua, a la tierra y demás seres y deidades femeninas

¹²⁴ F02. Representante del hogar (comunidad de Topo), en conversación con la autora. 14/04/2019.

¹²⁵ R01. Representante del Museo de las Culturas de Cotacachi, en conversación con la autora, sostiene que el día de los difuntos es también un *Raymi*, debido a que toda la familia y *ayllu* se reencuentran con sus seres queridos dentro de un ambiente de regocijo, 06/12/2019.

¹²⁶ Notas de campo, diálogos en diferentes espacios con las mujeres del CCMU. El *Muyu raymi*, es una fiesta en honor a la semilla.

representantes de la fecundidad. Es el tiempo de iniciar la siembra del maíz (principal cultivo de la chakra) y otras semillas como, por ejemplo: la semilla de frejol o poroto.

Desde tiempos de mis abuelos, siempre nosotros hemos sembrado el maíz junto con el frejol, porque son pareja, el maíz es la mujer y el poroto es el hombre. Las dos semillas siempre van juntas para que salga un maíz grueso, fuerte. Para tener buen producto, buena cosecha (Comunidad Imantag 10/04/2019).

El *Kuya Raymi* es reconocido por las comunidades indígenas como *Warmi kuri Ñan* o equinoccio femenino (UNORCAC 2015). Esta etapa se inscribe en la ritualización de la tierra, a través de una conversación íntima entre el *runa* y la *Pachamama*; allí se pide sabiduría para conocer, comprender y manejar las leyes de la tierra y obtener una buena cosecha. Las comunidades milenarias de los Andes, identificaron sabiamente el equilibrio que emerge de la paridad en la agricultura, así se concede a cada complemento o par, un espacio para rendir culto mediante las ceremonias sagradas. Motivo por el cual, el *Kuya Raymi* es identificada como una fiesta femenina (Cachiguango 2015), su veneración gira en torno a la fecundidad de la tierra por permitir la germinación de la semilla en la chakra.

De acuerdo a las entrevistas realizadas, el *Kuya Raymi* es una celebración con poca participación en algunas comunidades kichwas rurales del cantón. “La verdad, no sé de esta celebración, tal vez antes se sabría hacer no sé. De pronto celebraban nuestros abuelos, desconozco”.¹²⁷ En cambio, en otras comunidades como en el caso de La Calera, es una fiesta de la comunidad conocida como el *Tarpuy Raymi*, se realiza en el mes de septiembre en honor y dedicada a la siembra. En esta fiesta, el sincretismo religioso y cultural son determinantes para el desarrollo del *Tarpuy Raymi*, la fiesta posee cierta hibridación de elementos, pero con una fuerte raíz cultural Kichwa, considerada por la comunidad como su fiesta.

Aquí al menos en la Calera hacemos en septiembre. *Tarpuy Raymi* le llamamos, no decimos *Kuya Raymi* nada de eso, pero el *Tarpuy Raymi* si está en el inicio de siembra en septiembre, se ofrenda a la *Pacha Mama*. Bueno primero hacemos como una minga de siembra, antes practicábamos bastante la minga, pero ahora hemos olvidado lo que es la minga. Sin embargo, por las fiestas nosotros, el grupo de mujeres organizamos hacer una minguita ósea el *Maquipurashu*, yo te voy ayudar, luego me ayudas a mí, así, luego de eso hacemos

¹²⁷ F17. Representante del hogar (comunidad Cumbas Conde), en entrevista con la autora, 16/04/2019.

degustación de comidas en la casa comunal, de ahí hacemos un desfile, bueno eso ya es más urbano, pero hacemos el desfile, luego hacemos entrega de rama de gallos, hacemos fútbol también, hacemos misa al santito que hay aquí, hacemos un almuerzo comunitario así hacemos la fiesta del *Tarpuy Raymi*¹²⁸ ósea el *Kuya Raymi* pero nosotros le decimos el *Tarpuy Raymi*.¹²⁹

5.1.2. *Kapak Raymi*

Esta celebración se realiza cada 21 de diciembre, justamente en el solsticio de invierno (acorde a la Iglesia Católica es la Navidad), allí se comienza con los primeros cuidados de la chacka, como el primer deshierbe (limpieza de maleza) y aporque (recubrir con tierra en los tallos de ciertos cultivos) para obtener un buen desarrollo del cultivo; la actividad de limpieza se realiza justo en luna menguante¹³⁰ por encontrarse la planta con un estado de menos estrés. En esta temporada, la Madre Tierra después de haber atravesado por un proceso de fecundación, se encuentra en un estado de germinación de la semilla (maíz) similar al nacimiento de un niño que produce alegría en su familia; así, también produce felicidad en la familia indígena/campesina por tal suceso. Cachiguango (2015) acota, que el *Kapak Raymi* es también conocido por las poblaciones kichwas como “*Warmi-Pascua*”, (pascua femenina) por relacionarse con la mujer indígena.

Las entrevistas y las notas de campo demuestran, que el *Kapak Raymi* es una celebración social un tanto debilitada en las comunidades kichwas del cantón. Su discontinuación se observa en la celebración social y no en el conocimiento agrotradicional. La práctica agrícola permanece presente en las actividades diarias de la chakra, grabadas en la memoria biocultural (Toledo y Barrera 2008) de la comunidad kichwa. “De verdad, lo único que conozco, es que ya están queriendo nacer los granos. Pero no sé, dé ninguna celebración. Tal vez, antes se ha deber sabido hacer, no sé. Ahora creo que ya se ha perdido por aquí”.¹³¹ Frente a esta situación, en el CCMU existe una preocupación y el interés en trabajar por la recuperación de estos Raymi. Mientras tanto, se mantiene “La idea de retomar el *Kapak Raymi*, es una idea aún no bien definida por algunas personas de la comunidad”.¹³²

¹²⁸ *Tarpuy Raymi*; significa el tiempo de la siembra.

¹²⁹ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 13/06/2019.

¹³⁰ Notas de campo, la información sobre las fases lunares se obtuvo del calendario agrícola lunar. Éstos fueron distribuidos por la UNORCAC Y CCMU a las/os integrantes de la feria La Pachamama nos alimenta.

¹³¹ F10. Representante del hogar (comunidad Cumbas Alto), en entrevista con la autora, 14/04/2019.

¹³² Notas de campo, conversaciones con la autora y mujeres del CCMU, 15/05/2019.

Esta celebración ha sido remplazada por las fiestas impuestas por la religión católica, produciéndose un sincretismo religioso y cultural en las comunidades. Tal es el caso de la navidad que se desarrolla en el mes de diciembre, justo en el *Kapak Raymi*. A continuación, la persona entrevistada afirma lo siguiente:

El *Kapak Raymi*, las familias no saben mucho, porque creo que se ha perdido bastante el tema del *Kapak Raymi*, lo que se hace es como siguiendo como el tema del catolicismo, de noche buena de ir a misa, de hacer talvez el chaquitanda. El *chaquitanda* es de harina de maíz con dulce envuelto en hoja de maíz parecido a unas patitas de borrego, esto es bien tradicional entonces es una manera de hacer el *chaquitanda* aquí.¹³³

5.1.3. *Pawkar Raymi*

El *Pawkar Raymi* conocido también como *Hari Kuri Ñan*, se festeja el 21 de marzo, en el equinoccio masculino (Cachiguango 2005). Después del deshierbe el maíz acelera su crecimiento, se inicia la época del florecimiento de la chacka, el brote de las semillas y el nacimiento de los primeros granos tiernos que marcan el fin de la etapa femenina y el inicio de la etapa masculina con la maduración del maíz y de la chacka. El *Pawkar Raymi* gira alrededor del *Tumarina*, ritual manifestado por el acto de dar bendiciones a las personas para que tengan abundancia en la vida. El agua con flores, constituyen los elementos importantes del ritual, líquido bendito que será rociado en la cabeza de las personas, anhelando prosperidad en sus vidas y ante un acto de reciprocidad, las personas demuestran su gratitud con la entrega de un mediano (comida). Luego se dirigen a la cascada, vertiente, riachuelo o pogyo más cercano para realizar el ritual liderado por el/la *yachay*, quien expresa el respeto y gratitud a la *Pacha Mama* por la vida de todos/as.

Bueno aquí en Cotacachi, no se conoce bien el *Pawkar raymi*, lo que se ve aquí son los carnavales que juegan con agua, pero el *Pawkar* no. Ahora con la chakra, ya vemos que las plantas están echando flores, entonces es el tiempo del florecimiento de la cosecha. Lo que he oído es que es el año nuevo de nosotros los indígenas, pero no se ha hecho fiesta.¹³⁴

En este tiempo ya se ve a la chakra con flores, eso para mí es alegría. Por eso es la época del florecimiento de la chakra y también es nuestro año nuevo. Antes si ha de ver habido fiestas, ahora se ha perdido, en otros lados si se hace la ceremonia del *Pawkar Raymi*.¹³⁵

¹³³ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 13/06/2019.

¹³⁴ F10. Representante del hogar (comunidad Arrayanes-Cuicocha), en entrevista con la autora, 04/11/2019.

¹³⁵ F12. Representante del hogar (comunidad Cuicocha la Pana), en entrevista con la autora, 11/04/2019.

Además, en esta fecha se produce un acontecimiento muy relevante, el nacimiento del fuego Nuevo o *Mushuk Nina* y es el inicio del nuevo año nuevo andino. Cada 21 de marzo, a medio día el sol se sitúa en pleno cenit, desapareciendo la sombra en plena luz del día, con la intervención del sabio/*yachay* se procede a encender el fuego nuevo que será compartido con las personas presentes, representantes de las diferentes comunidades en la tierra. Este ritual nos conduce a reflexionar sobre nuestra existencia en la tierra, nuestro accionar con la naturaleza, nos ayuda a redescubrirnos que somos también energía.

Sin embargo, la relevancia del *Pawkar Raymi* en las comunidades kichwas del Cotacachi, se encuentra en un estado de declive debido a algunos factores: uno de ellos las fiestas de carnaval muy difundidas a nivel nacional. Solamente, existen recuerdos de los padres y abuelos sobre la práctica ceremonial. Por su parte, CCMU ha trabajado con los niños de la guardería, como una iniciativa para fortalecer el *Pawkar Raymi*.¹³⁶ Mientras tanto la organización, no descarta la idea de retomar esta ceremonia milenaria que aún se mantiene vigente.

Dentro de *Pawkar Raymi*, es el tema de carnaval, bueno en Peguche está bastante festejado, pero acá no mucho, lo que hacemos, bueno antes se hacía, por ejemplo, las compañeras, una compañera había cuando era soltera, que sabía coger agüita y ponía flores y de ahí sabía ir de casa en casa poniendo agüita con flores en la cabeza de las personas, llegaba diciendo, acompáñeme, discúlpeme, pero vengo a visitarle y le vengo a ponerle agüita con flores. Pienso que ponía el agua por todo el florecimiento, osea dando un deseo de prosperidad, de amistad eso hacia ella, andaba cargada en un baldecito con flores [...], eso se ha perdido, no se ha hecho nada por retomar, pero deberíamos hacer. Dijimos alguna vez hacer, pero no hemos logrado hacer. Porque eso es importante, pienso que la agüita, el deseo es importante. Bueno nosotros, si hicimos un poco con los niños, de la guardería, fuimos hacer como una ceremonia para ponerle agüita de flores a las guaguas, eso sí hemos hecho aquí, pero no hemos ido casa por casa. Creo que es una manera bonita también de darle como un deseo de prosperidad y darle esa agüita como bendita. Eso y está acabado. No se ha hecho mayor cosa, eso del *Pawcar Raymi* aquí.¹³⁷

Por su parte, el Municipio del cantón Cotacachi (administración 2015-2019), ha realizado un trabajo en conjunto con la UNORCAC y CCMU, para el fortalecimiento de la identidad

¹³⁶ Diario de campo, en conversación con la autora y la presidenta del CCMU, Magdalena Fueres, 11/06/2019.

¹³⁷ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 13/06/2019.

cultural de las comunidades. Desde este espacio, la organización presenta propuestas, iniciativas que son apoyadas por la administración.

En la administración, lo que se hizo, es siempre trabajar junto con la UNORCAC [...], por ejemplo, el tema de los *Raymis*, se trabajaba junto con la UNORCAC en el tema del *Pawkar Raymi*. los compañeros de la UNORCAC, por ejemplo, de las mujeres nace la idea de trabajar el *Tumarina*, el *Mushuk nina*, el fuego, los elementos básicos: el fuego, el aire, el agua, la tierra”.¹³⁸

El papel protagónico de la mujer kichwa en la organización, es trascendental en el fortalecimiento de la cultura. La madre a través de la crianza de sus hijos, es la reproductora de los valores, las costumbres, la comida, la vestimenta y el idioma de su pueblo.

En la zona andina, en la zona urbana, lo que se ha hecho siempre es el fortalecimiento de los *Raymis*, los cuatro *Raymis* del año, generalmente que siempre se empieza con el florecimiento que es *Pawkar Raymi*, luego viene el *Inti Raymi* que es la fiesta grande de Cotacachi [...]. En el *Pawkar Raymi*, siempre es lo que hace es trabajar en el tema del agua, se hace el *Tumarina*, el *Musuk Nina*, estos temas siempre se trabajaban en el *Pawkar Raymi* [...]. Que hacíamos, en un año me acuerdo, fuimos a una vertiente, por ejemplo, a la Marquesa, se hizo un ritual andino [...]. Entonces lo que se hacía es desde la administración es completar [...]. Siempre la administración trabajo de la mano de la UNORCAC.¹³⁹

Las ceremonias dedicadas al *Kapak Raymi* y *Kuya Raymi* en el cantón, requiere de mayor compromiso de las comunidades, de la UNORCAC, CCMU y de las autoridades de turno del Municipio del cantón para el fortalecimiento de los cuatro *Raymis*. Retomar y fortalecer los conocimientos que aún permanecen en las mentes de la comunidad kichwa requiere de un trabajo mancomunidad.

5.1.4. *Inti Raymi/Hatun Puncha* (Día Grande)

El *Inti Raymi* identificado como la Fiesta Mayor, Día Grande o *Hatun Puncha* se celebra en el solsticio de verano. Es la finalización de un periodo agrícola, la apertura del tiempo de reposo de la madre tierra y el festejo en unidad entre el ser humano y la naturaleza por los frutos obtenidos. El *Hatun Puncha* es la fiesta tradicional más importante de las comunidades

¹³⁸ MC. Representante del dpto. de Cultura del Municipio del cantón, en entrevista con la autora, 13/06/2019.

¹³⁹ MC. Representante del dpto. de Cultura del Municipio del cantón, en entrevista con la autora, 13/06/2019.

kichwas del cantón Cotacachi que ha logrado atravesar la historia y mantenerse culturalmente hasta hoy en día (Kowii 2019). Esta ceremonia se relaciona con el calendario luni-solar (Ziolkowski y Sadowski 1992) en fusión al calendario agrícola que corresponde a los periodos de la siembra, aporque y cosecha. De esta manera, la maduración del maíz, poroto (frejol), chocho y demás granos andinos de la chakra serán cosechados a través de las mingas familiares dependiendo del caso. “En la cosecha del maíz, cuando no es mucho yo y mi marido cosechamos solos, pero cuando es bastantito hacemos minga familiar. Ese día me pongo a cocinar para brindarles, aunque sea un bocadito por la ayuda que nos prestan”.¹⁴⁰ La celebración tiene una duración de aproximadamente una semana e inicia el 22 de junio y finaliza el 01 de julio con el *Warmi Puncha* o día de las mujeres.

Las comunidades se preparan con uno o dos meses de anticipación, en donde los capitanes, quienes son los responsables de llevar el orden y el control de los músicos y danzantes, realizan un llamado en la noche como a las 7:30 pm o 8pm, utilizando el churo (caracol) como una señal para reunir a los participantes en la comunidad e iniciar el baile, que se realiza de casa en casa, sus dueños en agradecimiento a su prestigiosa visita, brindan comida y chicha. Por lo general, la víspera de la fiesta se realiza el viernes o sábado por ser los días con menos trabajo, actividades académicas y sobre todo porque algunas personas de la comunidad que viven en las ciudades regresan el fin de semana a sus hogares.¹⁴¹

Yo y mi hermano, ya empezamos a bailar desde hace una semana, pero tengo amigos que ya están bailando desde hace un mes mismo. Yo no toco ningún instrumento, pero si bailo y puedo pasar días enteros, pero por el colegio no se puede. El 22 de junio, nos vamos al baño en una cascada cerca, después hemos de seguir bailando de casa en casa. Es la única fiesta grande de las comunidades y hay que aprovechar.¹⁴²

Los danzantes y músicos ya están bailando, ellos ni duermen, bailan de casa en casa, sin descansar. Por eso se prepara comida y chicha para darles y para que sigan bailando. Así, siempre ha hecho, mi abuelo, mi papa. Ahora se bastante juventud, antes no era así. También en el día grande o *Jatun Puncha*, bailamos nosotros, mestizos, mujeres, hombres, niños, mayores ahí todos somos iguales, es la fiesta de todos.¹⁴³

¹⁴⁰ F03. Representante del hogar (comunidad Morlan), en entrevista con la autora, 29/03/2019.

¹⁴¹ Diario de campo, conversación con la autora y la secretaria de la UNORCAC, 01/11/2019.

¹⁴² JCI01. Joven de la comunidad, en entrevista con la autora, 05/06/2019.

¹⁴³ JCI02. Joven de la comunidad, en entrevista con la autora. 05/06/2019.

[...]. La fiesta ya empezó hace un mes mismo, los músicos se juntan para tocar y después ya van bailando de casa en casa. Nosotros estamos pendientes para recibirles, ya se les oye que vienen tocando y bailando, se les hace pasar al patio bailan tres o cuatro músicas, pero antes se les dan chicha, mote con queso, papas y después se van a seguir bailando. Creo que han de estar regresando a las casas tipo 2am o 3am.¹⁴⁴

En la víspera del “Día Grande”, el 22 de junio se realiza el *armay chishi* o baño ritual en las cascadas, vertientes, ríos o fuente de agua más cercanas con el propósito de purificar el espíritu, recibir buenas energías para continuar con fuerza a lo largo de toda la fiesta. “Yo con mis primos cada año vamos al baño, empezamos a bailar tipo 8pm por toda a la comunidad y a las 12am ya llegamos a la vertiente Tundun, después de recoger energías y fuerzas seguimos bailando y estamos regresando a la casa cuando ya están cantando los gallos”.¹⁴⁵

El día 23 de junio, todos los participantes descansan en sus casas y a media noche 12am, los danzantes y músicos inician el baile desde sus comunidades hasta llegar a la plaza el día 24 de junio. conocido como el *Hatun Puncha*. (De la Torre y Sandoval 2004). Ahí, los capitanes lideran con responsabilidad al grupo de músicos y danzantes, quienes visten con zamarros y sombreros grandes para protegerse de los objetos lanzados en caso producirse una riña. Mientras tanto, los capitanes deben cumplir con los horarios establecidos por la UNORCAC y por el Municipio para la entrada de las comunidades de cada zona y al ritmo de flautas, rondines y cantos van marcando resistencia cultural hasta llegar a la plaza con la toma de la primera esquina del parque central y finalizando en la cuarta esquina.

El parque central queda libre de danzantes y músicos por el lapso de 15 minutos, luego entran las comunidades de la zona alta a tomarse la plaza con el baile (las cuatro esquinas). Mientras tanto, las comunidades correspondientes a la zona baja descansan, comen y beben, hasta la hora de su nueva entrada. Ya en la noche, el baile termina con el regreso de las comunidades a sus casas bailando al ritmo de la música para luego continuar el día 25.

Esta celebración es bastante fuerte, mueve a toda la gente, mujeres, niños, bailan casa por casa, osea ahorita ya están bailando, no duermen, van al baño el 22 ya van al baño [...]. El 22 es el ritual para coger energía y de ahí el 23 descansan y el 24 salen a Cotacachi. En

¹⁴⁴ JCI03. Joven de la comunidad, en entrevista con la autora, 05/06/2019.

¹⁴⁵ EI04. Joven de la comunidad, en entrevista con la autora, 05/06/2019.

Cotacachi a tomar la plaza y ese día las mujeres, lo que se siguen es con comida, ósea es la comida más especial, se cocina mote, se cocina papas, papas con pepa, se mata cuyes, algunos matan chanco, se lleva gallina. Las tres carnes hay, también hay queso, hay aguacate, hay huevo, ósea cada bailarador se da el mediano en la plaza. En el sitio de descanso se hace una pambamesa grande y ahí se da a cada bailarador el mediano eso almuerzan, es un día especial. Casi en ninguna otra fiesta preparan las mujeres. En cambio, en esta fiesta todas las mujeres empiezan a preparar el almuerzo para dar a su esposo.¹⁴⁶

El *Hatun Puncha* es un acto de agradecimiento y respeto a la *Allpa Mama* (Madre Tierra) y al *Inti-Yaya* (Padre Sol) por los frutos cosechados en las chakras, cuyos granos en especial el maíz, sirven para alimentar a sus hijos durante todo un año. De hecho, la principal bebida del *Hatun Puncha*, es la chicha de jora o *hura aswa* (UNORCAC 2008) preparada con una variedad de maíces por las mujeres de la comunidad, quienes han preservado su gastronomía desde la antigüedad, Esta celebración, es una fecha de regocijo esperada por toda la comunidad ante un acto de reverencia y reencuentro con una de las máximas deidades vivientes el *Inti Yaya* (Padre Sol) generador de energía, luz y vida.

[...] El día 23, en la noche ellos ya comienzan a salir, ya eso de las 11pm, 12am bailan en todos los lugares y comienzan bajando, ellos tienen calculado más o menos la hora que acá tienen que entrar, si no estoy mal es a las 11:15am, tienen unos horarios, este grupo abarca todas las comunidades bajas, están como una 10 comunidades, entonces ellos están tomando el parque en ese horario, entonces ellos bailan más o menos una hora y cuarto, dan las vueltas en el parque y después se van al sitio de descanso, ellos estarían más o menos saliendo a las 12:15pm, 12:30pm y el parque tiene que estar libre para que el otro grupo de las comunidades altas ingresen. En ese sitio de descanso, la mujer tiene que venir con el almuerzo, algunos les gustan a otros casi no mucho [...]. Se come en familia, se comparte, se hace una pambamesa, hacen una oración, agradecen por la producción, la alimentación que van a servirse. [...] hay personas que no viene con la alimentación, por eso se comparte la comida con las personas que no traen comida, se comparte con todos. Al esposo se le da un plato y tenemos que poner otro plato en la pambamesa, para los que no han traído comida y puedan servirse.¹⁴⁷

El *Inti Raymi/Hatun Puncha* para nosotros es muy importante, es el agradecimiento a nuestro Padre Sol y a nuestra Madre Tierra que nos dio las cosechas que nos brinda nuestros alimentos, nuestros productos, por eso es el agradecimiento que nosotros damos siquiera ese

¹⁴⁶ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 13/06/2019.

¹⁴⁷ C01. Secretaria de la UNORCAC, en entrevista con la autora, 11/01.2019.

día, agradecemos con loa familiares, con los conocidos, nos reunimos todos. Empieza el 21 de junio, pero para nosotros la fiesta grande es el 24 de junio y aquí todos le conocemos como *Hatun Puncha*.¹⁴⁸

La fiesta continua el día 28 con las vísperas del San Pedro produciéndose un sincretismo religioso. En cambio, los días 29 y 30 de junio, las comunidades retoman el acto milenario de la toma de la plaza, conforme a los horarios establecidos. Su objetivo es evitar conflictos entre la zona alta y la zona baja, en donde existía derramamiento de sangre en honor a la *Pacha Mama*. Hace algunos años atrás, el encuentro entre comunidades se tornó un tanto violento debido a la introducción de ciertos factores que rompen con la relación entre el ser humano-naturaleza, tales como: la introducción de grupos ajenos al grupo (pandillas), rivalidades personales etc. Desde la perspectiva de las mujeres del CCMU, el derramamiento de sangre se lo realiza, al momento de matar una gallina, un chanco, un cuy que servirá de alimento para la comunidad en la fiesta.¹⁴⁹

A partir de las 8pm o 9pm, las comunidades salen del parque y emprenden el regreso a sus casas, bailando al ritmo de las flautas y vocalizaciones sonoras. Finalmente, los días dedicados al *Hatun Puncha* termina, con un cierre sublime, tranquilo y armónico. El *Warmi Puncha* se realiza al siguiente día, con la toma de la plaza por parte de las mujeres de las comunidades.

El *Warmi Puncha*, hay un día que las mujeres, bueno antes los hombres mismo asumían, se cambiaban de ropa, ese día había hombres que se ponían anaco, así salían a bailar. Después ya hemos asumido como mujeres, también como decir las mujeres liberadas. Antes decían que vergüenza [...] pero ahora en algunas comunidades sales, bailan. Bueno lo que se dice un poco, es toda esa energía como revoltosa, guerrera, ósea las mujeres al zapatear como que volvemos a la tierra como a tranquilizar, a ir a otro ciclo, iniciamos el ciclo ya de preparación de la tierra, de calmar los ánimos guerreros y estamos en un espacio ya abriendo para la fertilidad.¹⁵⁰

¹⁴⁸ CC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 06/14/2019.

¹⁴⁹ Diario de campo, conversaciones con la autora y mujeres, durante el *Warmi Puncha* (día de las mujeres), 01/07/ 2019. Opinión de La presidenta del CCMU, Magdalena fueres. El derramamiento de sangre se lo realiza en el momento de matar una gallina, un chanco, un cuy que servirá de alimento para la comunidad en la fiesta.

¹⁵⁰ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 13/06/2019.

El 01 de julio, se realiza el *Warmi Puncha*, día dedicado a la mujer. Allí la madre, esposa, hermana expresa su rebeldía y presencia a través del baile y cantos. La fuerza femenina como complemento, permite equilibrar las energías agitadas por la fiesta para cerrar e iniciar de un nuevo ciclo agrícola. Durante el baile, sus pasos van marcando resistencia cultural igual que los hombres. Antiguamente, los hombres eran quienes se vestían de mujeres y bailaban por ellas, algunos bailaban cargados a sus espaldas a su niño pequeño, sintiendo el duro trabajo que la mujer debe realizar con la crianza de los hijos y demás quehaceres domésticos.¹⁵¹ Hoy en día, el *Warmi Puncha* es liderado por la propia mujer. La toma de las esquinas del parque central, se inscribe en un acto de valentía, poder, fuerza, igualdad frente al hombre y presencia femenina expresada en baile hasta llegar la noche y regresar a sus respectivas comunidades con una despedida hasta el próximo año.¹⁵²

En esta fiesta milenaria, la administración 2015-2019 del Municipio de Cotacachi, en unión con la UNORCAC realizaron en las comunidades, campañas de sensibilización para frenar la violencia en la fiesta. En las instituciones educativas se dictaron charlas y proyectaron videos sobre no a la violencia. Mediante la creación de la comisión de la cultura, se incrementó el número de capitanes de cada cabildo, junto con la participación activa de las mujeres, fueron nombrados autoridades de la fiesta para evitar confortamientos fuertes como en años anteriores. Además, la Secretaria de Seguridad Ciudadana y Gestión de Riesgos que integra: la policía y el hospital, ECU 911 entre otras más, fueron entidades que trabajaron en conjunto para el buen desarrollo del *Hatun Puncha* o Día Grande sin violencia.¹⁵³

El rol de la mujer kichwa rural en la organización.

El liderazgo de la mujer kichwa rural en la organización tiene un recorrido histórico igual de importante al de los hombres. En un inicio, la lucha por el derecho al agua, la tierra y contra la discriminación fueron reivindicaciones alcanzadas con su activa participación. Según Moreno (2014). “La agencia de las mujeres indígenas debe ubicarse dentro de la resistencia indígena a largo plazo desde el período colonial y el desarrollo de la organización indígena en su relación con los sindicatos rurales [...]” (Moreno 2014, 18). En ese contexto, El CCMU, surge paralelamente al proceso organizativo de la UNORCAC y desde un enfoque de género,

¹⁵¹ Diario de campo, conversación con la autora y mujeres de diferentes comunidades en el *Warmi Puncha*. 01/07/2019.

¹⁵² Diario de campo, experiencias vividas en el *Warmi Puncha*. 01/07/2019.

¹⁵³ Diario de campo, información obtenida de conversaciones y entrevistas con autoridades del Municipio, CCMU Y UNORCAC.

interviene con los principios andinos comunitarios de la complementariedad y paridad orientados a lograr un equilibrio en las relaciones familiares.

Su participación permitió (re)conocer la existencia de otras demandas igual de relevantes en la vida comunitaria del cantón, tales como: el maltrato a la mujer, la familia, trabajo para la mujer, salud materna (UNORCAC 2008) entre otras más. Estas demandas por provenir de las mujeres, fueron invisibilizadas por los hombres, debido a la generalización del modelo machista difundido no solamente en el área rural, sino también en el área urbana y mestiza que fue heredado desde la colonia, perpetuándose en el capitalismo y en la vida moderna.

5.2.1. Nosotras seguiremos luchando por nuestros hijos

Hace aproximadamente 30 años, las mujeres de las comunidades rurales de la Calera, Morales Chupa, Ashambuela, entre otras, deciden involucrarse de forma voluntaria e individual en la organización comunitaria con la finalidad de ser escuchadas y desde este espacio reivindicar los derechos de la mujer que día a día eran violentados y acallados con la sumisión de la mujer. En aquellos tiempos, el machismo era muy marcado en las familias y contra este aparataje estructural, las lideresas deciden no rendirse y continuar con los proyectos de tipo social y político en beneficio de la comunidad en general. Durante su trayectoria organizativa, tuvieron que soportar insultos de la propia familia, de los vecinos y hasta agresiones físicas por parte del esposo, por el hecho de pertenecer a una organización socio-política comunitaria.

Yo recuerdo que, en un principio íbamos con las compañeras a las reuniones, a veces no teníamos ni para el pasaje entonces íbamos caminando y nuestros maridos, nuestros padres y demás familiares nos decían para que se van. Para que te vas, que sacas, que traes, ustedes de gana se van, solo para estar chismeando, para estar ahí buscando a los hombres, para estar con otro para eso no más salen. Que trabajo tienen allá, se van sin motivo, en balde más parecen mujeres ociosas. Entonces yo decía cierto es, no saco nada, no sacamos nada, pero nosotras estamos luchando para nuestros hijos, para que ellos tengan lo que nosotras no hemos tenido, para que tengan otras oportunidades para eso estamos luchando nosotras. Nuestros maridos dicen votan la casa, dejan sola la casa, ahí que este como este dejas la casa. Como que fuera importante están yendo a esas reuniones. Así, siempre me ha venido hablando, en cambio a otras compañeras pegar les pegaban los maridos, les decían ustedes entre ociosas se reúnen, que hacen les decían sus maridos. Por eso, por algo bueno nosotras nos venimos, siempre hemos estado ahí siguiendo sin parar, como se dice en las buenas y en

las malas debemos estar ahí. Y así, si hemos logrado las cosas, siempre nuestro deseo ha sido para bien. Por eso yo digo la mujer si ha sido importante para la organización y para nosotras mismas como mujeres para defendernos de nuestros maridos, de los mestizos también, entonces para defendernos ha sido muy importante para vivir en igualdad de género. Para conseguir eso, ha sido duro conseguir. Pero si hay todavía machismo en las comunidades. Nosotras siempre hemos dicho las mujeres también si tenemos voz y voto, nosotras si podemos hacer igual que los hombres. Los hombres pueden ir a cualquier institución para hacer algún trámite porque siempre han tenido suficiente tiempo. En cambio, dicen la mujer tiene que estar en la casa, con los hijos, con los animales, cocinando así siempre han dicho. Ellos no valoran a las mujeres. Nosotras queremos que vayan respetando a nosotras y también nosotras respetar a nuestros maridos, para poder vivir juntos.¹⁵⁴

Hoy el empoderamiento de la mujer, demuestra demandas alcanzadas que influye en la reconfiguración del sistema organizativo y en la transformación del territorio. La participación femenina logra equilibrar poderes de liderazgo retomando la unidad y el trabajo comunitario, acorde con el principio de los sabios abuelos “makipurarina” (ayuda mutua), se convierte en una herramienta estratégica para enfrentar las velocidades del sistema capitalista del cual no puede evadir la ruralidad; así como también poner fin al racismo clasista no superado a nivel local y nacional.

A partir de su participación, se planifican proyectos integrales que involucran a la familia tales como: el turismo comunitario *Runa Tupari*, la feria agroecológica “La Pachamama nos alimenta” etc. Dichas iniciativas nacen de las mujeres, las mismas que serán revisadas y evaluadas por la organización UNORCAC. “Para los proyectos, las mujeres son las que salen, se organizan, las mujeres son las que empujan el proceso organizativo” (Entrevista P01UNOR).

5.2.2. Relato de una lideresa kichwa (madre/esposa)

Como todos los días, después de tener una larga jornada de actividades y responsabilidades con la organización, Luzmila, es la última persona de salir de la sede del CCMU, pero antes realiza un recorrido con un paquete de llaves para asegurar las puertas de todas las inmediaciones de la sede y luego retornar a su casa.

¹⁵⁴ LCC03. Integrante del CCMU, en entrevista con la autora, 06/14/2019.

Ya en su hogar, empieza con las actividades de la casa, primero a preparar la merienda (cena) para la familia, luego de compartir los alimentos con su familia, procede a dejar todo en orden y limpio para el siguiente día. Una vez terminada con las actividades domésticas de la noche, es posible tener una conversación fluida y sin ajetreos. Pero como es costumbre en la mayoría de las mujeres/madres y esposas kichwas rurales de aprovechar al máximo el tiempo, ellas siempre están realizando alguna actividad y durante la conversación, Luzmila procede a tomar un recipiente para descascarar las habas que fueron cosechas la semana pasada en la chakra de un familiar suyo.

La entrevista parte del interés por conocer sobre ¿Cuál es el motivo y cómo nace la participación de la mujer kichwa rural en la organización? y ¿Cuáles son los obstáculos que ha tenido que enfrentar en su hogar para continuar trabajando en la organización? Su respuesta invita a reflexionar en las verdaderas luchas lideradas por “mujeres guerreras” (Entrevista PCCMU). A pesar de las adversidades del medio un tanto machista y racista, las mujeres kichwas del cantón Cotacachi, han logrado cambios profundos orientados a un desarrollo rural con identidad cultural. A continuación, se desarrolla la conversación y en sus palabras Luzmila relata con valentía y sin recelo alguno sus experiencias.

Hace 25 años, eran otros tiempos muy machistas, muy conservadores, que las mujeres teníamos que seguir un rol como las costumbres eran, que la mujer es para la casa, para cocinar, para tener hijos para obedecer al esposo y que las mujeres no podíamos salir fuera, ni a trabajar, si salíamos era porque no le respetábamos al esposo, y eso viene desde la familia, que empiezan a cuestionar diciendo cómo es posible que tu esposa salga, dejando a los hijos, no te hace caso, o tiene otro amante y miles de cosas más.¹⁵⁵

Este tipo de relatos, fueron muy comunes a lo largo de la historia del país. No obstante, todavía se pudo evidenciar ciertos comportamientos patriarcales en algunas familias de las comunidades rurales del cantón, como por ejemplo el trabajo doméstico. el cuidado de los hijos y del adulto mayor etc, son actividades asumidas por la mujer y no por el hombre, lo cual demuestra que son patrones machistas aún no superados desde la colonialidad. Además, la situación económica de algunas familias kichwas, ha obligado al esposo salir a trabajar en las ciudades como Quito. Esta situación familiar origina una doble responsabilidad laboral en

¹⁵⁵ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 12/06/2019.

la mujer, al asumir las actividades de la chacka, produciéndose una feminización del trabajo rural (Kay 2009).

Pero creo que, para mí, osea siempre me gustó el tema organizativo, no sé cómo, no sé porque, yo cuando era soltera tenía esa manera de ayudar a la gente, me gustaba ayudar a la gente. Veía que había otra gente que sabía estar en la organización, y decía que se deberá hacer para integrarse a la organización, era mi pregunta, pero después otra de las cosas también es, cuando mi esposo estudiaba y yo ya tenía un hijo, y decía y ahora quien me va a dar, quien me va a mantener, no es que mi esposo trabaja y yo sin trabajar, bueno yo desde chiquita siempre he trabaja como empleada doméstica, en las haciendas en todo lado yo he trabajado, entonces cuando me case ya tuve un hijo decía Dios mío yo no voy a estar mantenida ni de mi suegra, ni tampoco voy a estar pidiendo que me de mi esposo, entonces dije yo salgo a trabajar como sea con mi guagua y así empecé como empleada doméstica.¹⁵⁶

El pasaje pone en manifiesto el carácter guerrero que posee la mujer kichwa rural en todo espacio. Su valentía por trabajar para brindarles una calidad de vida a su familia no tiene límites. “La mujer por más que este sumisa asume casi todo en la familia, ella está en la lucha constante con todo lo que tenga que ver con el machismo y quien está sacando adelante la familia son las mujeres” (Entrevista PCC, 12/06/2019). La sumisión como una extensión del modelo machista, procede a miopizar los derechos de la mujer y determina que solamente existen obligaciones. Esta problemática ha sido frenada con la rebeldía de algunas mujeres de la comunidad, tildadas de modernas.

Luego de eso me acuerdo que salió la ley comunitaria con Rodrigo Borja, ahí me metí aquí dentro de la comunidad en un centro infantil y desde ahí seguí, seguí y desde ahí, también este centro infantil cogió el convenio la UNORCAC y como la UNORCAC decía que hay que hacer encuentros culturales, hay que hacer cantos kichwas para las guaguas entonces íbamos organizando y así fui participando y así entre al cabildo de la comunidad, a mi esposo mismo no le gustaba que yo participara en ninguna reunión [...].¹⁵⁷

La mayoría de las lideresas comunitarias, comienzan involucrándose en actividades de la comunidad de manera voluntaria y sin salario alguno. Su mayor satisfacción son las demandas alcanzadas en beneficio de la comunidad. Mientras tanto, su núcleo familiar se encuentra un

¹⁵⁶ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 12/06/2019.

¹⁵⁷ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 12/06/2019.

tanto debilitado y cuestionado por el esposo y familiares debido a la ausencia de la madre en el hogar. El carácter guerrero de la lideresa, se torna un tanto cuestionable al recaer en ella la obligación de cumplir con las actividades domésticas del hogar. Es decir, antes de salir Luzmila de su casa a participar en alguna reunión o actividad de la comunidad, tiene la responsabilidad de: hacer el desayuno para la familia, preparar el almuerzo, dar de comer a los animales, limpiar la casa entre otras actividades más. El día para las lideresas comunitarias, empieza en horas de la madrugada, antes de salir el sol, junto con el canto de los pájaros, gallos y gallinas.

Y así le he dado con mucho cariño al tema organizativo, empecé en la guardería, luego ya me fui involucrando, aquí en la comunidad fui vocal, después ya fui alcalde, después ya fui secretaria, después vicepresidenta, después fui presidenta, y así fui involucrándome y luego me fui involucrando dentro de la UNORCAC, dentro de la UNORCAC ya fui alterna de una comisión, después ya fui principal, luego fui vicepresidenta y así he estado dándome la vuelta dentro de la organización he salido de un uno he estado en otro y así he venido hasta hoy.¹⁵⁸

El trabajo transparente y honesto realizado por las lideresas, permite generar lazos de confianza en la gente, que se define con el voto democrático realizado en cada elección.

Habido gente que siempre cuestionan, que por que estoy siempre yo. Yo digo yo no pido, yo no pido estar. Sí la gente me pone estaré colaborado hasta donde yo pueda, por ejemplo, había un congreso y dijeron porque tengo que estar yo, no habrá otra gente, bueno yo le digo yo no pido estar en estos espacios si la gente me apoya bien o sino me apoya también. Así he seguido colaborando en el tema organizativo, desde cuando tenía 25 años más o menos me involucre. [...].¹⁵⁹

La vida política de una lideresa va marcando episodios en la comunidad que son aceptados por ciertos comuneros, quienes se identifican con el trabajo realizado. Mientras que otras y otros, siempre cuestionarán las acciones debido a su inconformidad del trabajo realizado en la comunidad. De todas maneras, el verdadero trabajo de una lideresa radica en aceptar todo tipo de comentarios los cuales permitirán evaluar su accionar político y seguir luchando por una causa común, en bienestar de la comunidad.

¹⁵⁸ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 12/06/2019.

¹⁵⁹ PCC. Presidenta del CCMU, en entrevista con la autora, 12/06/2019.

Capítulo 6

Conclusiones

El fortalecimiento de los saberes agrotradicionales en las comunidades rurales del cantón Cotacachi, es una realidad tangible que ha sido posible gracias a la constancia de las técnicas agrícolas, aplicadas en las chakras por las familias kichwas rurales, quienes desde tiempos muy antiguos se dedicaron a la agricultura tradicional como una forma de vida que comprende patrones culturales propios del Pueblo Kichwa Cotacachi. Su sabiduría, se encuentran registrada en la memoria colectiva (Toledo y Barrera 2009) o memoria comunitaria, resultado de una larga trayectoria de experiencias, aprendizajes y (con)vivencias articuladas con el medio natural, que generó un conocimiento empírico igual de relevante al conocimiento convencional, postulándose en la categoría de “ciencia del campesino” e indígena. (Santillán 2015).

Dentro de este reconocimiento a tan eminente sabiduría tradicional, surge el interés por indagar la conexión ser humano-naturaleza, las manifestaciones socio-culturales y la comprensión del mundo andino (Pachasofía) misma que va más allá de la lógica lineal del mercado, de la mercantilización de la naturaleza y de la macro-economía de: (sobre)producción, distribución y consumo humano. La indagación presenta un recorrido analítico sobre la presencia de ciertos saberes agrotradicionales y como estos se manifiestan en el tejido comunitario dentro de un marco de resistencia biocultural, que apuesta a lograr un desarrollo rural con identidad construido desde las necesidades de las propias comunidades rurales lideradas por la UNORCAC.

El trabajo etnográfico gira en torno a la pregunta general ¿De qué manera los saberes agrotradicionales de la chakra andina influyen en el fortalecimiento del tejido social de las comunidades rurales Kichwas del cantón Cotacachi-Imbabura? A partir de ella, se va aplicando la metodología cualitativa y de manera metódica se acumuló información relevante. En el proceso, los entrevistados fueron develando su articulación o desarticulación con el tejido comunitario y su relación identitaria con sus raíces. Para una mejor comprensión de este último capítulo, se tomará como hilo conductor los objetivos de la tesis que de manera metódica aportarán en la conclusión final del tema central. Además, es necesario recalcar que la investigación se llevó a cabo con la colaboración de la UNORCAC, la dirigencia del

CCMU. los integrantes de la feria La Pachamama nos alimenta, autoridades locales y demás colaboradores comunitarios.

En el cantón, los saberes agrotradicionales como: el wachu, asociación de cultivos, rotación de cultivos entre otros, fueron fortalecidos a través del diálogo de saberes entre la comunidad rural y la academia que se manifiesta en la agroecología. La fundación Heifer, mediante el proyecto “fortaleciendo la agroecología” en convenio con la UNORCAC capacitó a las familias locales, cuyos resultados lograron frenar la introducción y difusión de ciertas prácticas agrícolas convencionales aplicadas con anterioridad en las chakras.

En un inicio, las familias afectadas obtuvieron excelentes cosechas, luego en los años posteriores la producción fue disminuyendo, lo cual obligó a las familias a continuar comprando agroquímicos. Éste hecho, produjo una dependencia cada vez mayor, incidiendo en el deterioro del suelo y el empobrecimiento económico de las familias rurales. A esta situación, se suma la ausencia de una reforma agraria que proteja la agricultura familiar.

La apertura de la feria “La Pachamama nos alimenta” con apoyo de la fundación Heifer, generó fuentes de trabajo que contribuyó a mejorar los ingresos de las familias, muchas de ellas sumergidas en la extrema pobreza material, debido a la falta de oportunidades en el campo como consecuencia de la desatención estatal. En algunos casos, la feria ha significado el retorno del padre/esposo a la actividad agrícola y sobre todo la recuperación de la autoestima de la pareja, en especial de la mujer/madre, quien se consideraba así misma menos productiva que el hombre por no generar economía y depender de su pareja. Hoy en día, las actividades de la chacka son realizadas por el padre y la madre. Por un lado, los hijos se suman al trabajo agrícola, cuando no tienen demasiada tarea escolar/colegio, Por otro lado, existe un desinterés por parte de algunos jóvenes en aprender la agricultura, quienes consideran que es un trabajo muy duro y poco rentable. Frente a esta realidad, los padres sostienen que la chakra es incierta en el futuro. En otros casos, es notorio la ausencia del esposo por motivos laborales (migración temporal), asumiendo la responsabilidad de la agricultura la esposa/madre, produciéndose la feminización del trabajo rural (Kay 2009).

Es necesario afirmar que en ciertas familias kichwas rurales, aún se puede evidenciar algunos comportamientos patriarcales que no han sido superados hasta el día de hoy. Dichas actitudes machistas se reflejan en las labores domésticas, al considerar que dichas responsabilidades

corresponden solo a la mujer. Estas actividades al no generar un salario son invisibilizadas y desvalorizadas frente al trabajo asalariado que realiza el hombre generando una estratificación laboral local. Además, la equidad de género es un tema poco conocido y discutido en las familias kichwas, en especial en los adultos mayores. Su desconocimiento, no es excusa para continuar con la violación a los derechos de las mujeres. Ésta forma de opresión colonial junto con el evangelio de la iglesia católica acentuaron el maltrato y vulneró la Pachasofía/filosofía del mundo andino. Debido a esa invisibilización se incorpora de forma tardía el tema de género en la Propuesta Política y Plan Estratégico de la UNORCAC. A raíz de la participación activa de la mujer liderado por Comité Central de Mujeres UNORCAC, se trabaja el tema de la equidad de género desde la perspectiva comunitaria, basada en los principios andinos como: la complementariedad y paridad orientados a lograr un equilibrio en las relaciones familiares. En este sentido, las actividades realizadas por el Comité Central de Mujeres UNORCAC, como los proyectos relacionados con la mujer y la familia, ha logrado elevar la autoestima y frenar la violencia de género en las familias. De una manera directa e indirecta, la participación de la mujer en la organización (CCMU) es un ejemplo de autodeterminación personal para otras mujeres alejadas de la organización.

En cuanto a las semillas nativas, existe una protección y una rotunda oposición a la semilla transgénica. La postura de las familias como guardianas de la semilla, se inserta en la conservación y recuperación de aquellas semillas que se encuentran en un proceso de desaparición, así, por ejemplo: la mashua, el amaranto y sus variedades etc. Una forma de dar vida a la semilla nativa y propagar sus variedades, es a través de la actividad milenaria “el trueque” concebido como una forma de hacer economía sin dinero. Para su ejecución, la UNORCAC y el CCMU, realizan todos los años, en el mes de agosto, la feria de la semilla o *Muyu Raymi*, allí se procede a realizar el trueque o intercambio de las semillas entre las diferentes comunidades, también es aceptable comprar y vender, pero en menor intensidad. Para los participantes, la feria es un espacio de socialización, intercambio de saberes y sabores, de (re)encuentro entre amistades quienes van fortaleciendo el tejido comunitario. Las comunidades kichwas, consideran al trueque como una estrategia comunitaria orientada a proteger la soberanía alimentaria, a continuar manteniendo el control de su alimentación considerada un derecho humano.

Las familias kichwas rurales, a pesar de vivir en un sistema socio-económico globalizado, aún mantienen presentes ciertos saberes agrotradicionales, los cuales se encuentran insertados en

el tejido comunitario, manifestados en las relaciones sociales, económicas y de organización que forman parte de una cultura que se (re)construye en el tiempo y espacio de acuerdo a los intereses de la comunidad. De hecho, existen saberes que desaparecieron con el tiempo, por falta de práctica y constancia, como: la lectura y significado de las estrellas, la posición del sol para conocer con exactitud las horas del día, usado como reloj por los abuelos y abuelas etc. Estos son saberes olvidados, como lo afirma la presidenta del Comité Central de Mujeres UNORCAC, son saberes dormidos que se encuentran reposando en la memoria genética de la comunidad, y solamente necesitan un pequeño estímulo para ser reactivados, como en el caso del trueque que se ha ido fortaleciendo con el *Muyu Raymi* o feria de la semilla.

En este sentido, los *Raymis* o fiestas cumplen un papel protagónico en la continuación de los saberes agrotradicionales y en torno al calendario agrícola, giran las cuatro fiestas milenarias andinas: *Pawkar raymi*, *Hatun Puncha* o *Inti Raymi*, *Kuya Raymi*, *el Kapak Raymi*. Sin embargo, en la comunidad kichwa del cantón Cotacachi se observa un total debilitamiento en los tres raymis excepto el *Hatun Puncha*. Su motivo, radica en la falta de interés por parte de la comunidad y la introducción de patrones ajenos como el carnaval festejado en la fecha del *Pawkar raymi* y la navidad en el *Kapak raymi*. Frente a esta situación, la presidenta del CCMU sostiene que existen intenciones de trabajar en proyectos culturales orientados a reactivar los raymis, pero por el momento no es posible. La ejecución de estos proyectos requiere de un factor económico del cual la organización carece, debido a la falta de convenios con ONG's. Tomando en cuenta esta realidad, la repotencialización de los raymis está en manos de la propia comunidad, es necesario la participación activa de la toda comunidad, la organización y del propio Municipio.

Con respecto al *Hatun Puncha/Inti Raymi*, cada vez va tomando relevancia en los jóvenes y en los niños, quienes se toman un receso frente a las obligaciones académicas para festejar el “Día Grande” junto a la familia y sus amistades. No obstante, el ritmo acelerado de la vida moderna invisibiliza el valor socio- cultural de la celebración y el significado para quienes pertenecen o se identifican con la comunidad y desde el Estado no existe el interés en decretar oficialmente al *Hatun Puncha/Inti raymi* como un día festivo a nivel nacional. La perspectiva lineal y reduccionista del gobierno central, demuestra que la diversidad cultural como lo plantea Levi-Strauss (1999) y Morin (1998) está lejos de ser aplicada en el país. Esta postura egocéntrica y partidista de los gobernantes hacen caso omiso a los artículos de la Constitución del 2008, en la cual se reconoce al Ecuador como un país intercultural y plurinacional.

A pesar de las limitaciones económicas, el Comité Central de Mujeres UNORCAC y la UNORCAC, trabajan con la juventud en actividades relacionadas con la música, danza y el bordado con las mujeres de la comunidad El Cercado (una de las comunidades más pobres). Sin embargo, es necesario aclarar que las diferencias políticas entre la administración actual (Municipio 2019-2023) y la UNORCAC es más fuerte que las propias demandas de las comunidades, conllevando al Municipio a reducir los fondos económicos destinados a la organización que podría afectar en la ejecución de los actuales y futuros proyectos comunitarios.

En cuanto al rol de la mujer kichwa rural en la vida organizativa, su proceso se enmarca en el liderazgo frente a un sistema masculinizado. Su participación produjo una reconfiguración en la estructura organizativa de la UNORCAC y desde este espacio, se demostró la existencia de otras demandas igual de importantes para la familia. Se desarrollaron programas y proyectos que son iniciativas propias de la mujer tales como: La feria La Pachamama nos alimenta, la salud materna, guarderías, atención infantil, bordado, la feria de semillas *o Muyu Raymi* etc. El trabajo realizado por la organización toma una perspectiva holística y funcional orientada a satisfacer las necesidades de las comunidades.

Es necesario reconocer, que la ejecución de dichos proyectos se desarrolló con el asesoramiento técnico y apoyo económico de ciertas ONG's extranjeras tales como: La investigación SANREM (Programa de Agricultura Sostenible y Manejo de Recursos Naturales), la Agencia de Cooperación Suiza (SWISSAID), Heifer, Médicos sin fronteras etc. Sin embargo, esta ayuda fue coartada desde que el anterior gobierno del presidente Correa, derogó el permiso de operar en el país a 26 ONG's extranjeras, siendo afecta la UNORCAC con la discontinuación de los proyectos comunitarios. Con respecto a los proyectos sociales planificados por el Estado se ubican en menor escala., mimos que fueron direccionados por: el Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES), el Ministerio de Salud Pública (MSP), Ministerio de Agricultura Ganadería Acuacultura y Pesca (MAGAP) etc.

Finalmente, la indagación permitió conocer y comprender que la chakra andina es un espacio biocultural en resistencia. Su existencia se debe a hombres y mujeres de edad media y adultos mayores de la comunidad kichwa que mantienen presente el conocimiento agrotradicional, y son quienes se esfuerzan por transmitir a sus hijos el legado de los sabios abuelos y abuelas del cantón. Es evidente, que la influencia y las exigencias de la vida moderna está atentando

contra la expansión de los saberes agrotradicionales, contra la Pachasofía y cultura de un pueblo que conoce y respeta el ritmo biológico de la naturaleza. Sin embargo, mientras existe más de una persona practicando y aplicando el conocimiento agrotradicional, no se dirá que todo está perdido o desaparecido. Con ello, no se quiere romantizar a las familias kichwas rurales en considerar que ellas son las únicas, quienes tienen la potestad de proteger la naturaleza.

Por el contrario, se quiere demostrar, qué a pesar de estar inmersas en un sistema globalizado, su resistencia biocultural continúa y va revitalizándose con los mismos *Raymis*, especialmente con el *Hatun Puncha*, con la organización comunitaria, con la rebeldía de la mujer, con los espacios sociales que acontecen periódicamente en la comunidad y sobre todo con los principios comunitarios que aún se practican en algunas familias kichwas de la comuna/*ayllu*.

“Los Saberes agrotradicionales de la chakra andina y su influencia en el tejido social de las comunidades rurales kichwas del cantón Cotacachi”, es un trabajo que intenta ser un aporte para posteriores investigaciones. Es un tema abierto a recibir criterios dentro del marco del respeto y del dialogo intercultural, e invita a repensar sobre ¿Cuál es el rol de la sociedad y de los gobiernos de turno por mantener y fortalecer los saberes agrotradicionales de las comunidades kichwas rurales del cantón Cotacachi?

Anexo 1. Fotografías



Foto 1. *Muyu Raymi*/feria de semillas

Fuente: Trabajo etnográfico (ceremonia)



Foto 2. Semillas nativas

Fuente: Trabajo etnográfico (feria semillas)



Foto 3. Día del trueque

Fuente: Trabajo etnográfico
(autoridades en la ceremonia)



Foto 4. Productos de intercambio

Fuente: Trabajo etnográfico (productos de
Intag y de la zona andina)



Foto 5. Chakra alejada de la vivienda
Fuente: Trabajo etnográfico (cultivo de papas)



Foto 6. Chakra cerca de la vivienda
Fuente: Trabajo etnográfico (cultivo de maíz)



Foto 7. *Hatun Puncha/Inti Raymi*
Fuente: Trabajo etnográfico
(comunidad La Calera)



Foto 8. Niños en el *Hatun Puncha*
Fuente: Trabajo etnográfico (llegada al
parque)



Foto 9. *Warmi Puncha*

Fuente: Trabajo etnográfico (finalización del Warmi Puncha en las calles del centro de Cotacachi)

Anexo 2. Guía de Entrevistas

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Ecuador

Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio

Los Saberes agrotradicionales de la chakra andina y su influencia en el tejido social de la comunidad kichwa del cantón Cotacachi, caso UNORCAC

Familias del Comité Central de Mujeres UNORCAC:

Entrevista estructurada:

Guion:

La chakra: la familia

1. ¿Qué significado tiene la chakra para usted?
2. ¿De qué edad empezó a trabajar en la chacra?
3. ¿Quiénes desde su familia se dedican a la chacra?
4. ¿Cuántas horas al día y días a la semana, usted se dedica a trabajar con la chacra?
5. ¿Qué cantidad de productos cultivados son destinadas para la familia?
6. ¿Cuáles son alimentos de la chakra que consume la familia?
7. ¿La chicha de jora en qué ocasiones se consume?
8. ¿Qué animales usted cría en la chacra?
9. ¿Por qué usted cría los animales?
10. ¿Considera que la chacra tiene futuro en las futuras generaciones (hijos)?
11. ¿En qué sentido, la feria la Pachamama nos alimenta ha permitido establecer nuevas amistades o romper amistades?
12. ¿Cuál sería su reacción en caso de cerrarse la feria la Pachamama nos alimenta?

La chakra: técnicas agrotradicionales, semilla y cultivos

1. ¿Cuáles son los conocimientos o técnicas agrotradicionales que usted aplica en la chacra (rotación, asociación de cultivos, surcos, abonos etc.)
2. ¿De quién aprendió las técnicas agrotradicionales?
3. ¿Quiénes participan en la preparación de la chacra?
4. ¿Quiénes participan del aporque y la cosecha del cultivo?
5. ¿Quiénes participan del cultivo de la semilla?

6. ¿De dónde obtiene las semillas?
7. ¿Cuáles son las semillas que más cultiva?
8. ¿Qué clase de maíz se cultiva en esta zona?
9. ¿Qué otros productos cultivan?

La chakra: bio-indicadores y los Raymis

1. ¿Qué importancia tiene la *Killa Mama* con la chacra?
2. ¿Qué relación tiene el *Inti Yaya* con la chacra?
3. ¿Considera usted que la chakra tiene un valor cultural y por qué?
4. ¿En qué fecha se celebra el *Kuya Raymi* o *Warmi Kuri Ñan*, y qué relación tiene con los cultivos?
5. ¿En qué fecha se celebra el *Kapak Raymi* o *Warmi Pascua*, y cuál es la relación con los cultivos?
6. ¿En qué fecha se celebra, el *Pawkar Raymi*, *Hari Kuri Ñan* o *Mushuk Nina*, y cuál es la relación con los cultivos?
7. ¿En qué fecha se festeja el *Inti Raymi*, y cuál es la relación con los cultivos?
8. ¿En qué fecha se realiza el *Muyu Raymi* y desde cuándo usted participa?

Autoridades del Comité Central de Mujeres y de la UNORCAC

Entrevista estructurada:

Guion:

1. ¿Qué significado tiene para usted la chakra?
2. Usted considera que la chakra es una fuente de valores y tradiciones culturales, ¿Por qué?
3. ¿Usted considera que la chakra influencia en las relaciones de la familia?
4. ¿Usted considera que la chakra influencia en las relaciones de la comunidad?
5. ¿Cómo nace la iniciativa de crear la feria “la Pachamama nos alimenta” y en qué año se legaliza?
6. ¿Cuántos participantes formaron parte de la feria en un inicio?
7. ¿Cuáles son los requisitos que deben cumplir los miembros de la feria?
8. ¿Cómo nace el *Muyu Raymi* y en qué año?

9. ¿De qué manera la directiva del CCMU y la UNORCAC fortalece los *Raymis* en las comunidades integrantes?
10. Usted considera que la chakra es una fuente de valores y tradiciones culturales. ¿Por qué?
11. Usted considera que el desarrollo con identidad planteado por el actual Plan Estratégico de la UNORCAC, tiene vinculación con los saberes agrotradicionales ¿Por qué?
12. ¿Cuál es la relación que existe entre la soberanía alimentaria y la feria “la Pachamama nos alimenta”?
13. ¿Cuál es su opinión sobre las semillas locales y las transgénicas?
14. ¿Qué tipo de alianzas ha realizado la organización?

Lista de siglas

AFC: Agricultura Familiar Campesina

ATLAS: Tenencia de la tierra en Ecuador.

CCMU: Comité Central de Mujeres UNORCAC.

CNP: Consejo Nacional de Planificación.

FAO: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.

FIDA: Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola.

INEC: Instituto Nacional de Estadística y Censo.

LVC: La Vía Campesina.

MAGAP: Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca.

MPA: Movimiento de Pequeños Agricultores.

OMS: Organización Mundial de la Salud.

OMC: Organización Mundial del Comercio.

ONU: Organización de las Naciones Unidas.

OCPE: Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico.

PDOT: Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial.

PEA: Población Económicamente Activa.

PMA: Programa Mundial de Alimentos.

RSL: Red de Semillas Libres.

UPOV: Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales.

UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la cultura.

UNORCAC: Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi.

UPAS: Unidades Productivas Agropecuarias.

Lista de referencias

- Aguilar, Martin y Ruth Vilches. 2002. *Terrazas Agrícolas. Una estrategia cultural y tecnológica de desarrollo rural andino*. La Paz: Editorial Offset Boliviana.
- Aguilar Gavira, Sonia y Julio Barroso Osuna. 2015. “La Triangulación de datos como estrategia en Investigación Educativa”. *Revista de Medios y Educación* (47): 73-88.
- Altieri, Miguel. 1994. “Bases agroecológicas para una producción agrícola sustentable”. *Revista Agricultura técnica* 54 (4): 371-386.
- . 2000. *Agroecología: teoría y práctica para una agricultura sustentable*. México D.F: Ed. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe.
- Altieri, Miguel y Victor Toledo. 2010. “La revolución agroecológica de América Latina. Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al Campesino”. *Revista El Otro Derecho* 42 (12): 163-196.
- Altieri, Miguel e Inés Nicholls. 2012. “Agroecología: Única Esperanza Para La Soberanía”. *Agroecología* 7 (2): 65-83.
- ATLAS. 2011. *Tenencia de la tierra en Ecuador*. Quito: SPAE.
- Ander-Egg, Ezequiel. 1986. *Diccionario de Trabajo Social*. Bogotá: Ed. Colombia.
- Aranaga, Idoia Martin. 2018. “Técnicas de Investigación en Trabajo Social”. Documento de trabajo. Universidad del País Vasco.
- Asturias, Miguel Ángel. 2004. *Maíz de Alimento Sagrado a Negocio del Hambre*. Quito: Acción ecológica.
- Báez, Oswaldo. 2018. “Último veto de Correa dio luz verde para ingreso de semillas transgénicas al Ecuador”. *Revista América Latina en Movimiento alai*. <https://www.alainet.org/es/articulo/192367>.
- Barreda, Andrés. 2015. “Biopiratería y resistencia en México”. En *Biopiratería. La biodiversidad y los conocimientos ancestrales en la mira del capital*. Compiladores Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 299-312. Quito: Editorial Abya Yala.
- Bravo, Elizabeth. 2015. “Biopiratería y conocimientos tradicionales”. En *Biopiratería. La biodiversidad y los conocimientos ancestrales en la mira del capital*. Compiladores Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 341-356. Quito: Editorial Abya Yala.
- Bourdieu, Pierre. 2001. “El capital social. Apuntes provisionales”. *Zona Abierta* (94-95): 83-87.
- Boege, Eckart. 2017. “El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos

- indígenas, comunidades locales y equiparables”. *Diario De Campo* (1):39-70.
- Bolwell, Dain y Wolfgang Weinz. 2009. *Reducir la pobreza a través del turismo*. Documento de trabajo. OIT.
- Cachiguango, Luis Enrique. 2015. *Wiñana: Practicas y Saberes Ancestrales-Tradicionales de Los Rituales de Producción de los Andes*. Centro cultural y Desarrollo Comunitario Hatun Kotama e Instituto para el estudio de la Cultura y Tecnología Andina Documento de trabajo. HK, IECTA.
- Camacho, Juana. 2006. “Bueno para Comer, Bueno para Pensar: Comida, Cultura y Biodiversidad en Cotacachi”. En *Desarrollo con Identidad, Comunidad, Cultura, y Sustentabilidad en los Andes*, editado por Robert E. Rhoades 237-266. Quito: Abya-Ayala.
- Caro, Pamela. 2013.” Soberanía alimentaria: aproximaciones a un debate sobre alternativas de desarrollo y derechos de las mujeres”. Documento de trabajo. Vía Campesina.
- Cerda Gutiérrez, Hugo. 2003. *Como elaborar proyectos. Diseño, Ejecución y Evaluación de proyectos sociales, económicos y educativos*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.
- , 1993. *Los Elementos de la Investigación como reconocerlos, diseñarlos y construirlos*. Quito: ABYA YALA.
- Coleman, James S. 2001. “Capital social y creación de capital humano”. *Zona Abierta* (94-95): 47-81.
- Coraggio, José Luis. 2016. “La economía social y solidaria (ESS): niveles y alcances de Acción de sus actores. El papel de las universidades”. En *Economía Social y Solidaria: conceptos, prácticas y políticas públicas*. coordinador Carlos Puig. Bilbao: Lankopi.
- Constitución del Ecuador. 2008. *Constitución de la República del Ecuador 2008*. https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf
- Cruz León, Antonio, Joel Cervantes Herrera, Miguel Ángel Damián Huato, Benito Ramírez Valverde, Pío Giovanni Chávez Segura. 2018. “Etnoagronomía, tecnología agrícola tradicional y desarrollo rural”. *Revista de Geografía Agrícola* (55): 1-16.
- De la Cadena, Marisol. 2010. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics”. *Cultural Anthropology* 25 (2): 334–370.
- Donolo, Danilo Silvio. 2009. “Triangulación: Procedimiento incorporado a nuevas metodologías de investigación”. *Revista Digital Universitaria* 10 (8): 1-10. <Htt://www.revista.unam.mx/vol.10/num8/art53/art53.pdf>.

- De la Torre, Luz María y Carlos Sandoval Peralta. 2004. *La Reciprocidad en el Mundo Andino. El caso del pueblo de Otavalo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Escobar, Arturo. 1996. "Constructing Nature. Elements for a Post-Structural Political Ecology". En *Liberation Ecologies. Environment, development, social movement*. Editores Richard Peet y Michael Watts. Londres: Routledge.
- , 2015. "Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur". *Revista de Antropología Iberoamericana* 11(1): 11-32.
- , 2016. "Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América". En *Rescatar la Esperanza. Más allá del neoliberalismo y Progresismo*, 337-369. Barcelona: Entrepueblos.
- Estermann, Josef. 2012. "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allí kawsay/suma qamaña andino". *Polis. Revista Latinoamericana* 33: 1-22
- FAO. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura. 1999. "Cumbre Mundial sobre la Alimentación". Roma, Italia 13-17 de noviembre. http://www.fao.org/3/X2051s/X2051s00.htm#P47_741
- , 2008. Año Internacional de la papa 2008. Nueva luz sobre un tesoro enterrado. Roma: FAO.
- , 2011. "Seguridad Alimentaria y Nutricional Conceptos Básicos. Programa Especial para la Seguridad Alimentaria - PESA – Centroamérica Proyecto Food Facility Honduras". *Documento de trabajo*, FAO.
- , 2013. "Marco Nacional de Prioridades para la Asistencia Técnica de la FAO en Ecuador". *Documento de trabajo*, FAO.
- , 2018. "Informe mundial sobre las crisis alimentarias: el hambre aguda sigue afectando a más de 100 millones de personas". *Documento de trabajo*, FAO.
- , 2018. "Es necesario acelerar los esfuerzos para acabar con el hambre y la malnutrición". *Documento de trabajo*, FAO.
- , 2019. "Un nuevo informe de la ONU revela que el hambre en África sigue aumentando". *Documento de trabajo*, FAO.
- Fundación Danielle Mitterrand. 2019. El Caso de Biopiratería del Couachi en la Guayana Francesa. *Revista Biodiversidad* 1-8. <http://biodiversidadla.org/Documentos>
- Gavilán, Víctor. 2012. *El Pensamiento en Espiral. Paradigma de los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Ebook producción.

- Giménez, Gilberto. 1997. *La sociología de Pierre Bourdieu*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- , 2005. "Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía Cultural". *Revista Trayectorias* 7 (17): 8-24.
- Gliessman, Stephen R. 2002. *Agroecología procesos ecológicos en agricultura sostenible*. Turrialba: Editorial CATIE.
- Gómez Espinoza, José Antonio y Gerardo Gómez Gonzales. 2006. "Saberes Tradicionales Agrícolas Indígenas y Campesinos: Rescate, Sistematización e Incorporación a las IDEAS". *Revista Ra Ximhai*. 2 (1): 97-126.
- Gómez Bastar, Sergio. 2012. *Metodología de la Investigación*. Tlalnepantla: Red Tercer Milenio.
- Gondard Pierre y Hubert Mazurek. 2001. "30 años de reforma agraria y colonización en el Ecuador (1964-1994): dinámicas espaciales". *PUCE Estudios de Geografía* 10: 15-40.
- Gortaire, Roberto. 2016. "Agroecología en el Ecuador. Proceso histórico, logros, y desafíos". *Antropología Cuadernos de Investigación*. 17 (11): 12-38.
- Grimson, Alejandro. 2008. "Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad". *Tabula Rasa*. (8): 45-67.
- Guber, Rosana. 2001 *La etnografía: método, campo y reflexividad. Epílogo el método etnográfico en el texto*. Bogotá: Ed. Norma.
- Guillén, Héctor. 2007. "De la orden cepalino del desarrollo al neoestructuralismo en América Latina". *Revista Comercio Exterior* 57 (4): 295-313.
- Guevara, Sergio y Javier Laborde. 2009. "El Enfoque Paisajístico en la Conservación: Rediseñando las Reservas para la Protección de la Diversidad Biológica y Cultural en América Latina". *Revista Environmental Ethics*. 30 (4): 33-44.
- Harshberger, John. 1896. "The purposes of ethno-botany. Botanical Gazette". *Revista Universidad de Chicago* 21 (3): 146-154.
- Heifer, Fundación. 2014. *La agroecología está presente*. Quito: Heifer International.
- Hernández Xolocolzi, Efraim. 1998. *Nueve mil años de agricultura en México*, compiladores: Marco Antonio Díaz león y Artemio Cruz León. México, D.F. Edición PDF.
- Herrera, Stalin. 2007. *Percepciones sobre la reforma agraria. Análisis del discurso de dirigentes de organizaciones campesinas e indígenas*. Quito: Editorial. SIPAE.
- Houtart, François. 2014. "La agricultura campesina en la construcción de un paradigma poscapitalista". En *Amauta. Seminarios de Investigación*, coordinadores Freddy Javier

- Álvarez González, Palmira Chavero Ramírez y Martín Oller Alonso. Quito: IAEN.
- INEC, Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2019. “Resultados principales”.
[Http://www.ecuadorencifras.gob.ec/pobreza-junio-2019/](http://www.ecuadorencifras.gob.ec/pobreza-junio-2019/)
- INEC, Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2010. “Datos adicionales, Resultados del censo 2010 de población y vivienda en Ecuador. Fascículo oficial de Imbabura”.
<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-población-y-vivienda/>
- Jacobsen Sven-Erik y Stephen Sherwood. 2002. *Cultivo de Granos Andinos en Ecuador Informe sobre los rubros quinua, chocho y amaranto*. Quito: Ediciones Abaya-Yala.
- Kay, Cristóbal. 2007. “Algunas reflexiones sobre los estudios rurales en América Latina”.
Iconos Revista de Ciencias Sociales (29): 31-50.
- Kay, Cristóbal. 2009. “Estudios rurales en América Latina en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad?”. *Revista mexicana de sociología*. 71 (4): 607-645.
- Kessel, Juan van y Porfirio Enríquez Salas. 2002. *Señas y Señaleros de la Santa Tierra agronomía Andina*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Knapp, Gregory. 1992. *Riesgo precolonial y tradición en la sierra norte del Ecuador*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Krainer, Anita y Martha Guerra. 2012. *Interculturalidad: Un acercamiento desde la investigación*. Quito: Flacso-Ecuador.
- Kopp, Adalberto. 2011. “El declive de la Revolución Verde (1990 a la fecha)”. En *Organizaciones Indígenas Campesinas y Soberanía Alimentaria. Contexto boliviano e Internacional*. Editores Plurales.
- Kowii, Ariruma. 2014. “El Sumak Kawsay”. En *Antología del Pensamiento Indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Editores. Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha. Huelva y Cuenca: Edición PDF.
- , 2019. *La Fiesta Sagrada de los Kichwa Runa*. Quito: UASB. Edición PDF.
- Lastarria-Cornhiel, Susana. 2008. “Feminización de la agricultura en América Latina y África Tendencias y fuerzas impulsoras”. *Revista Debates y temas rurales*. 11: 4-26.
- Lajo, Javier. 2006. *QHAPAQ ÑAN. La Ruta Inka de Sabiduría*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Leff, Enrique y Julia Carabias. 1993. *Cultura y Manejo Sustentable de los Recursos Naturales*. México D.F: UNAM.
- Leff, Enrique. 2004. *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Ed. Siglo XXI
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Mitológicas: Lo Crudo y lo Cocido*. México. D.F: Fondo de

Cultura Económica.

- , 1969. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- , 1999. *Raza y cultura*. Madrid: Catedra.
- LOEPS, Ley Orgánica de la Economía Popular y Solidaria. 2011. *Ley Orgánica de Economía Popular y Solidaria*. <https://www.seps.gob.ec/interna-npe?760>
- Long, Norman. 2007. *Sociología del Desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- López, Tomas y Sandra María Sánchez. 2009. “Desarrollo socioeconómico de las zonas rurales con base en el turismo comunitario. Un estudio de caso de Nicaragua”. *Cuadernos de Desarrollo Rural* 6: 81-97.
- LVC, La Vía Campesina. 2018. *Soberanía alimentaria. Una guía por la soberanía alimentaria*. <https://viacampesina.org>.
- , 2018. “Una breve historia de los orígenes de la agricultura, la domesticación y la diversidad de los cultivos”. *Revista Biodiversidad, Sustento y Culturas*. 98 (10): 11-20.
- Martínez, Esperanza. 2015. “La naturaleza, los conocimientos tradicionales y la Constitución del Ecuador” En *Biopiratería. La biodiversidad y los conocimientos ancestrales en la mira del capital*. Compiladores Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 10-35. Quito: Editorial Abya Yala.
- Martínez Valle, Luciano 2009. “La pluriactividad entre los pequeños productores rurales: el caso ecuatoriano”. En *La pluriactividad en el campo latinoamericano*. Coordinadores Hubert C. de Grammonr y Luciano Martínez Valle, 81-99. Quito: FLACSO-Ecuador
- , 2012. “Apuntes para pensar el territorio desde una dimensión social”. *Ciências Sociais Unisinos* 48(1): 12-18.
- , 2015. *Asalariados rurales en territorios del agronegocio: flores y brócoli en Cotopaxi*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Marcos, Sylvia. 2011. *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Quito: Editorial Abya-Yala
- Margulis, Mario. 2009. *Sociología de la cultura. Conceptos y problemas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Marín, María, 2004. “Modalidades de investigación social cualitativa. Investigación

- Etnográfica”. En *Cualitativa Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Editor Universidad Eafit.
- Malinowski, Bronislaw. 1984. *Una teoría científica de la cultura*. Madrid: Editorial Sarpe,
- Maldonado, Gina. 2002. “El pasado y el presente de los mindalaes y emigrantes otavalo”. *Revista ICONOS*. (14): 46-55.
- Max Neef, Manfred. 1993. *Desarrollo a Escala Humana*. Montevideo: Editorial Nordan
- Molano, Olga Lucía. 2007. “Identidad cultural un concepto que evoluciona”. *Revista Opera* 7 (5): 69-84.
- Moreno Parra, María. 2014. *Warmikuna Juyayay! Ecuadorian and Latin American Indigenous Women Gaining Spaces in Ethnic Politics*. Tesis de doctorado, Universidad de Kentucky.
- Morin, Edgar. 1999. “Los siete saberes necesarios a la educación del futuro”. Documento de trabajo, UNESCO.
- Montesinos, Camila. 2017. “Intentan someternos porque las semillas campesinas siguen vivas”. *Revista Biodiversidad, sustento y culturas*. 93 (7): 14-17.
- Montenegro, Jorge. 2009. ¿Desarrollo territorial o territorio contra el desarrollo? XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.
- MPA, Movimiento dos Pequeños agricultores. 2009. *Casa de semillas criollas. Almacenar y Distribuir Semillas Criollas como Instrumento de Acumulo de Fuerzas del Campesinato Movimiento*. Instituto Cultural Padre Josimo. Porto Alegre.
- Nyeléni 2007. *Foro para la Soberanía Alimentaria*.
https://nyeleni.org/DOWNLOADS/Nyelni_SP.pdf
- Obando, Julio César. 2015. “La Minga: un instrumento vivo para el desarrollo comunitario”. *Revista de sociología*. 4 (1): 82-100.
- OCDE, Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico. 2012. “Sistemas de Semillas de la OCDE. Síntesis de las Normas Internacionales que Regulan el Comercio de Semillas”. OCDE.
- Odum, Eugene P y Fausto O Sarmiento. 1998. *Ecología. El puente entre ciencia y sociedad*. México. D.F: McGraw-Hill Interamericana.
- OIT, Organización Internacional del Trabajo. 2005. “Convenio No 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales”. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---.../wcms_345065.pdf

- OMS, FAO, FIDA, UNICEF y PMA. 2018. *El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo. Fomentando la resiliencia climática en aras de la seguridad alimentaria y la nutrición*. FAO: Roma.
- Pacari, Nina. 2014. “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas” En. *Antología del Pensamiento Indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Editores. Antonio Luis Hidalgo Capitán, Alejandro Guillén García y Nancy Deleg Guazha. Huelva y Cuenca: Edición PDF.
- Piniero, Maricel. 2006. “Las Mujeres y las Huertas Familiares de Cotacachi” En *Desarrollo con Identidad, Comunidad, Cultura, y Sustentabilidad en los Andes*, editado por Robert E. Rhoades. Quito: Abya-Ayala.
- Prada Alcoreza, Raúl. 2008. *Subversiones indígenas*. La Paz: CLACSO.
- PDOT, Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Cotacachi. 2011. Gobierno Municipal de Santa Ana. Informe final del PDOT. Edición en PDF.
- , 2014. *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Cotacachi 2014-2019*. Edición en PDF.
- , 2015. Actualización Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Santa Ana de Cotacachi 2015-2035. Edición en PDF.
- PNUD, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. 2017. *Objetivo 2: Hambre cero*, <https://www.undp.org/content/undp/es/home/sustainable-development-goals/goal-2-zero-hunger.html>
- Putnam, Robert. 2003. *El declive del capital social: Un estudio sobre las sociedades y el sentido comunitario*. España: Editorial Galaxia Gutenberg.
- Ramón, Galo. 1988. “Economía y comunidades andinas ecuatorianas: enfoques Conceptuales.” En. *El Problema Agrario en el Ecuador*. 297-318. Quito: ILDIS
- Ramos Chagoya, Ena. 2008. *Métodos y técnicas de investigación*. <https://www.gestiopolis.com/métodos-y-técnicas-de-investigación>.
- Razeto, Luis. 2007. “La economía de solidaridad: concepto, realidad y proyecto”. *La Economía Social desde la periferia*. Contribuciones Latinoamericanas, editado por José Luis Coraggio, 317-338. Buenos Aires: Editorial Altamira.
- Rengifo Vasquez, Grimaldo. 1987. *La Agricultura Tradicional en los Andes. Manejo de Suelos Sistemas de Labranza y Herramientas Agrícolas*. Lima: Editorial Horizonte.
- Rodríguez Sáenz, Daniel y Hernando Riveros Serrato. 2016. “Circuitos cortos”. En *Esquemas de comercialización que facilitan la articulación de productores agrícolas con los mercados*. Costa Rica: IICA

- Rodríguez Sabiote, Clemente, Teresa Pozo Llorente y José Gutiérrez Pérez. 2006. “La triangulación analítica como recurso para la validación de estudios de encuesta recurrentes e investigaciones de réplica en Educación Superior”. *RELIEVE. Revista Electrónica de Investigación y Evaluación Educativa* 12 (2): 289-305.
<https://www.redalyc.org/pdf/916/91612206.pdf>.
- Rojas de Rojas, Morelba. 2004. “Identidad y cultura”. *Revista Redalyc Educare* 8 (27): 489.496.
- Rosset, Peter y Miguel Altieri. 2018. *Agroecología. Ciencia y política*. Barcelona: Editorial Icaria.
- RSL, Red Semillas Libres de Colombia. 2015. “La semilla fundamento de la cultura, soberanía y autonomía alimentaria de los pueblos”. *Las semillas patrimonio de los pueblos, en manos de los agricultores*.
<http://reddesemillaslibresdecolombia.ning.com/directorio>.
- Ruiz Osoro, Pepe. 2013. “Construcción de modelos alternativos de distribución de alimentos: los circuitos cortos de comercialización”. En *Distribución agroalimentaria: Impactos de las grandes empresas de comercialización y construcción de circuitos cortos como redes alimentarias alternativas*. Cuadernos de Trabajo Lan-Koadernoak. . 61.
- Ruiz De la Presa, Javier. 2007. *Alteridad: Un recorrido filosófico*. Editores Universidad Iberoamericana Puebla, Universidad Jesuita de Guadalajara y Universidad Iberoamericana Torreón. Jalisco: ITESO.
- Sáez, Juan. 2009. “La intergeneracionalidad o la potencialidad de un concepto inexplorado”. *Revista Espai Social-Coeescv*. (9): 4-7.
- Salazar Sotelo, Francisco.1991. “El concepto de cultura y los cambios culturales”. En *Revista Sociológica*. 6 (17): 1-12.
- Santillán Alemán, Trinidad. 2015. “Conocimiento campesino... ¿Ciencia para qué?” *Revista. OBMTS.2* (1): 36-63.
- Sarandón, Santiago Javier y Claudia Cecilia flores. 2014. “Insustentabilidad del modelo agrícola actual”. En *Agroecología: bases teóricas para el deseno y manejo de Agroecosistemas sustentable*, editado por Santiago Javier Sarandón y Claudia Cecilia flores, 13-41. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de la Plata.
- Saavedra, Bautista. 1903, *El Ayllu*. La Paz: Artística-Velarde.
- Schneider, Sergio. 2009. “La pluriactividad en el medio rural brasileño: características y perspectivas para la investigación”. *La pluriactividad en el campo latinoamericano*.

Quito: Flacso Ecuador.

Senkowski, Reinhard. 2006. “Concepto de Metabolismo Cultural para evitar la monocultura en el tren del monoglobalismo”. *Revista Cuicuilco*. 13 (38): 225-245.

Shiva, Vandana. 2003. “La Cosecha robada de semillas”. En *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona: Editorial Paidós, SAICF.

-----, 2004. “La Mirada del Ecofeminismo”. *Revista Polis latinoamericana*. 3(9):0.

Skarbo, Kristin. 2006. “Viviendo, Mermando, Perdiendo, Encontrando: El Estado y los Cambios en la Agrobiodiversidad de Cotacachi”. En *Desarrollo con Identidad, Comunidad, Cultura, y Sustentabilidad en los Andes*, editado por Robert E. Rhoades 191-214. Quito: Abya-Ayala.

Tapia, Nelson. 2002. “Aspectos técnicos-agronómicos y ecológicos de la agricultura andinas equiparables a la agricultura ecológica actual”. En *Agroecología y agricultura campesina sostenible en los Andes bolivianos*, editado por AGRUCO, 294-321. La Paz: Editorial Plural editores.

Toledo, Víctor. 1990. “La perspectiva etnoecológica. Cinco reflexiones acerca de las “ciencias campesinas” sobre la naturaleza con especial referencia a México”. *Revista Ciencias*. 4: 22-29.

-----, 2013. “El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales”. *Revista Sociedad y Ambiente* 1(1): 50-60.

Toledo, Víctor y Marshall Nirenberg. 2009. “¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie?”. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*. 107: 1-12.

Toledo, Víctor y Narciso Barrera Bassols. 2008. *La Memoria Biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Editorial Icaria.

Tylor, B Edward. 1976. *Cultura Primitiva*. Editorial Ayuso.

UNESCO. 2002. “Conocimientos Locales, Objetivos Globales”.

http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/SC/pdf/ILF_ex_publication_ES.pdf.

-----, 2015. Patrimonio cultural inmaterial y desarrollo sostenible.

<https://ich.unesco.org/doc/src/34299-ES.pdf>

UNORCAC, Union de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi. 2008.

Propuesta Política y Plan Estratégico UNORCAC 2008-2018. Documento de trabajo. UNORCAC.

Valladolid, Julio.1994. “Agricultura Campesina Andina: Crianza de la Diversidad de la vida en la Chacra”. En *Crianza Andina de la Chacra*, editado por Eduardo Grillo

- Fernández, Víctor Quiso Choque, Grimaldo Rengifo Vásquez, Julio Valladolid Rivera. 315-370. Lima: PRATEC.
- , 2009. *Señas Ancestrales como Indicadores Biológicos de Alerta Temprana*. Ed. Naciones Unidas. Programa Mundial de Alimentos (PMA.)
- Vergara Estévez, Jorge y Vergara D., Jorge. 2002. “Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana una reflexión sociológica”. *Revista de Ciencias Sociales*.12: 77-92
- Viteri, Galo. 2007. Reforma agraria en el Ecuador. [http//.www.eumed.net/libros/2007b/298/](http://www.eumed.net/libros/2007b/298/)
- Viola Recasens, Andreu. 2011. “Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumaq Kawsay en los Andes.” En *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, editado por Pablo Palenzuela Chamorro y Alessandra Olivi. 255-302. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Windfuhr, Michael y Jennie Jonsén. 2005. *Soberanía Alimentaria Hacia la democracia en sistemas alimentarios locales*. Warwickshire: ITDG Publishing.
- Yépez Mariaca, Orlando Augusto. 2010. “El “Ayllu” reterritorializado y su “Taypi”. La Ciudad de el Alto”. *Cuadernos de Investigación Urbanística* (70): 109-123.
- Ziólkowski, Mariusz S. 1985. “Hanan pachap unanchan: las «señales del cielo» y su papel en la etnohistoria andina”. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XV, 1985:147-172.
- Ziólkowski, Mariusz S y Robert M Sadowski. 1992. “Los problemas de la reconstrucción de los calendarios pre-hispánicos”. En *La arqueoastronomía en las investigaciones de las culturas andinas*, 65-112, editor Banco Central del Ecuador, colección Pendoneros N° 9. Quito: Editorial Instituto Otavaleño de Antropología.
- Zúñiga, Pilar Cruz. 2008. “Comunidades transnacionales indígenas: Experiencia migratoria del pueblo saraguro en Vera (España)”. En *Al filo de la identidad La migración indígena en América Latina*. Quito: Editorial FLACSO-Ecuador.