

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2018- 2020

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual

La chakra como espacio social de transformaciones, permanencias y resistencias culturales  
para productoras y productores Napo Runa pertenecientes a la Asociación Kallari

Karen Estefanía Toledo Díaz

Asesora: Patricia Bermúdez A.

Lectores: Michael Uzendoski y Saúl Uribe

Quito, noviembre de 2021

## **Dedicatoria**

A todos los poseedores y conocedores de la chakra kichwa.

“Los kichwas dicen que las personas deben convertirse en productores de comida antes de que puedan ser productores de vida”

(Uzendoski 2010, 185)

## Tabla de contenidos

Resumen .....	VIII
Agradecimientos.....	IX
Introducción .....	1
Pregunta de investigación y objetivos.....	4
Abordaje teórico y metodológico audiovisual .....	5
Contenido de la tesis .....	7
<b>Capítulo 1</b> .....	<b>9</b>
Chakra kichwa, sistema agrícola ancestral.....	9
1. Contexto y planteamiento del problema .....	9
1.1. Acercamiento hacia la chakra kichwa.....	9
1.2. Caracterización geográfica y socioeconómica de la provincia de Napo.....	11
1.3. ¿Una chakra moderna, sostenible y solidaria? .....	15
<b>Capítulo 2</b> .....	<b>24</b>
Hacia la modernización e institucionalización de la chakra kichwa .....	24
1. Sistema agrícola ancestral: chakra kichwa.....	24
2. Cambio del sistema agrícola ancestral .....	26
2.1. La Reforma Agraria: La renta por la tierra y su producción espacial moderna.....	29
2.2. Lo viejo con ropajes nuevos: la expansión de la matriz productiva agrícola de los años 80 .....	34
2.3. Espacio híbrido: entre fuerzas comunitarias de movilización y negociación institucional.....	37
3. Nacimiento de asociaciones comunitarias en Napo .....	39
3.1. Lo comunitario en la modernización agrícola .....	42
4. Asociación Kallari: de lo ancestral a lo moderno .....	48
<b>Capítulo 3</b> .....	<b>58</b>
La cámara en función del espacio: producción del espacio social a través de lo visual .....	58
1. Investigación y experiencia etnográfica audiovisual.....	60
1.1. Observación participante .....	65
1.2. Entrevistas filmadas .....	70
2. Caminando el espacio desde lo audiovisual.....	73
<b>Capítulo 4</b> .....	<b>82</b>
Producción social del espacio: transformaciones, permanencias y resistencias culturales.....	82
1. Hibridez cultural .....	83

1.1.	“El cacao es la puerta, pero la yuca un modo de resistir” .....	89
1.2.	“Cacao híbrido” .....	94
2.	Producción social del espacio .....	96
2.1.	“La chakra como espacio legitimado” .....	102
2.2.	Espacio propio .....	106
3.	Formas de habitar el espacio desde la resistencia .....	110
3.1.	Jardín criollo de Glissant .....	111
3.2.	“Productores de comida antes de que puedan ser productores de vida” .....	114
3.3.	La resistencia también es reciprocidad .....	119
<b>Conclusiones</b> .....		124
1.	Implicaciones de la cámara en mano .....	126
2.	Lo subalterno desde lo audiovisual .....	127
3.	El espacio como articulador de la vida sociocultural .....	128
<b>Lista de referencias</b> .....		132
Entrevistas .....		140

## **Ilustraciones**

### **Figuras**

Figura 1. Mapa político del cantón Tena.....	12
--	----

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Karen Estefanía Toledo Díaz, autora de la tesis intitulada “La chakra como espacio social de transformaciones, permanencias y resistencias culturales para productoras y productores Napo Runa, pertenecientes a la Asociación Kallan”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual concedida 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 la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, noviembre de 2021.



---

Karen Estefanía Toledo Díaz

## **Resumen**

Esta tesis representa el conflicto y la permanencia valores ancestrales, con la idea de la modernidad, resume una investigación sobre la producción del espacio social de la chakra kichwa con productores agrícolas Napo Runa. La investigación trata de una experiencia etnográfica audiovisual sobre la hibridez cultural, la producción del espacio social y la resistencia cultural, que se gesta actualmente en el modelo agrícola de los Napo Runa. El estudio de caso da cuenta de, cómo el espacio de la chakra, ingresa en procesos de mercantilización, modernización e institucionalización, asimismo, el trabajo de campo devela cómo este espacio articula la vida sociocultural de los Napo Runa.

Como apuesta metodológica audiovisual, la observación participante, recorridos de cámara y entrevistas filmadas, permitió documentar la vida cotidiana de productores agrícolas en sus chakras y su participación en la asociación Kallari, articulando la subsistencia familiar y la producción agrícola orientada a los mercados. A través de estas páginas, se intenta demostrar la convergencia de ambos modos de producir el espacio social de la chakra y la importancia de la perspectiva kichwa, a través de sus valores culturales, relaciones de parentesco y la permanencia del tejido socio comunitario.

El estudio analiza también la relevancia del uso de la cámara en la investigación etnográfica, como herramienta audiovisual, objeto de estudio y parte del proceso en la investigación antropológica. Por último, se cuestiona el planteamiento de una cámara en función del espacio.

**Palabras clave:** Napo Runa, chakra kichwa, producción del espacio social, resistencia cultural, etnografía audiovisual, la cámara participante.

## **Agradecimientos**

El trabajo de campo comprendió trenzar lazos de afectividad y complementariedades recíprocas con las personas y los espacios nuevos. Napo se convirtió en mi casa por algunos meses y un lugar de encuentro personal. Abrazo el tiempo de escritura de la tesis y lo que trajo consigo: viajes, alegrías y despedidas.

Agradezco a mi padre y a mi madre por su amor. A mi madre de corazón, Amparo Díaz, por crear un mundo mejor para mí. A mis hermanos por su valentía, paciencia y complicidad.

Agradezco a mi asesora Patricia Bermúdez, por su compañía paciente en campo, su apoyo invaluable y por la confianza, gracias.

A Saúl Uribe, mi cariño, admiración y agradecimiento permanente por las enseñanzas brindadas y permitirme formar parte de sus proyectos sobre la Amazonia ecuatoriana.

A Michael Uzendoski, por abrir las puertas de su casa a una investigación que nació del gusto por caminar con la cámara en la chakra de su familia.

Asimismo, ofrezco un sincero agradecimiento a Cristina Rovira y Xavi Palau, por ser mis padrinos de viaje.

Agradezco a Yeimy Araque, por ser mi familia y aprender alegremente las despedidas del camino.

A Andrés Sefla, por una amistad de búsquedas, conocimientos y tertulias.

Quiero agradecer de manera especial, a Saúl Hernández Rosales, por su amistad y complicidad, por la palabra precisa y los afectos en México y en la virtualidad.

Un agradecimiento afectuoso a Venancio Tanguila, Marilú Calapucha y Raquel Cayapa y demás productores agrícolas de la Asociación Kallari. Agradezco a las familias kichwas que me recibieron con hospitalidad y confianza en el camino.

## Introducción

Mi interés por la chakra kichwa y la provincia de Napo surge en el año 2018. A partir de ese año, he generado procesos de diálogo y participación con miembros de distintas comunidades en Tena, Quijos y Archidona sobre temas relacionados a los nuevos ordenamientos territoriales y la emergencia de la organización comunitaria, para hacer frente a procesos de modernización. También, me permitió interesarme por el espacio de la chakra y entender la importancia para la vida social y cotidiana de las comunidades Napo Runa.

En ese mismo año, fue crucial mi participación en la producción del documental, *Sacha Mamakuna*, producido por Patricia Bermúdez, sobre la trayectoria y relevancia de las mujeres parteras de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas de Alto Napo, AMUPAKIN en Napo. En los días de filmación, se acompañó a las mujeres parteras en actividades diarias: preparación de alimentos, atención de pacientes, mingas y trabajo en las chakras. Esto develó que la vida social de estas mujeres y de la población Napo Runa, va más allá de la organización de las mujeres en torno a la medicina y técnicas ancestrales para recibir la vida, ya que su vida se sostiene a partir de la producción del espacio social de la chakra. Este espacio, no sólo les provee de alimento, sino de medicinas, insumos para la construcción de viviendas, espacio de enseñanza de los más jóvenes y posibilidad de lograr autonomía de las mujeres.

Al vincularme con esa experiencia de producción audiovisual, me encontré con un espacio que provee de vida social y permite la continuidad cultural a las comunidades Napo Runa. En 2019, tomé el curso de Antropología Amazónica con Michael Uzendoski y María Fernanda Troya; en el cual tuvimos una salida de campo, donde conocí a la familia Calapucha, quienes viven en la Comunidad Sapu Rumi. En esa experiencia de campo, compartida con la clase y luego en otras visitas, conocí de cerca la implicación de la chakra en la vida de las familias y de las comunidades. Esto significó para mí, un momento revelador para abordar el estudio sobre el sistema agrícola ancestral de los Napo Runa en tiempos que develan mercantilización, modernización e institucionalización de este espacio.

A propósito de ello, en el curso de Medios y Cultura, dictado en el año 2019, por la antropóloga Elisenda Ardévol, realicé una etnografía visual sobre las narrativas digitales que utiliza la Asociación Kallari en plataformas digitales como *Facebook* e *Instagram*. La

creación de un *blog*, como diario de campo, permitió reconocer los usos digitales que adopta la Asociación Kallari como mecanismos de *marketing*, en tanto, representan vínculos hacia la comercialización de sus productos a través de la promoción de la identidad étnica Napo Runa. Lo que me permitió cuestionar la relación de coexistencia e interdependencia de las lógicas territoriales indígenas con las del mercado global, ya que, ambas se integran en la *chakra*.

Estos antecedentes, confirman un cambio en el modelo agrícola y la integración acelerada de las comunidades kichwas a las lógicas de los mercados especiales extranjeros. Uno de los conceptos que más se acerca a esta coexistencia, es el de hibridez cultural (García 1997, Sahlins 2001), que da cuenta del tránsito de un espacio ancestral de carácter doméstico y comunitario, a un espacio moderno que se mercantiliza, entendiendo a este fenómeno no como algo separado, ni dicotómico, sino en constantes encuentros comunes y, a la vez de disputas. Es así como la *chakra* se volvió un tema de interés que permite comprender la domesticación de los bosques, la economía familiar, las relaciones de parentesco y los valores culturales de los Napo Runa.

Esta investigación pretende analizar cómo se produce socialmente el espacio de la *chakra* kichwa en comunidades Napo Runa, pertenecientes al proyecto de Economía Popular y Solidaria, de la Asociación Kallari. Se trabajó con productores agrícolas y técnicos de comunidades indígenas kichwas: Talag, Venecia, Pumi Bocana, Shandia, Atacapi y Punta Ahuano y con familias de Puerto Napo y otras localidades de Tena. En ese sentido, la discusión surge en torno a los productores agrícolas, la manera en que su participación configura los usos, cuidados y manejos a sus *chakras* y, cómo a su vez, mantienen sus *chakras* para la reproducción social de sus familias y comunidades.

Tomando en cuenta las transformaciones, permanencias y resistencias culturales del espacio social de la *chakra*, el presente estudio se centra en los cambios del modelo agrícola a partir de los principios de la década 1960 hasta la década de los años 2000. Por ello, se plantea un análisis desde la introducción de reformas a la ley agraria en la provincia de Napo, los cambios en la matriz productiva hacia una economía moderna y la construcción de asociaciones productoras, como elementos detonadores que avizoran la modernización de la *chakra* kichwa. Para comprender las transformaciones del modelo agrícola en Napo, se parte de un recorrido histórico que aborda la permanencia de la *chakra* a pesar de las distintas tensiones económicas y sociopolíticas que se gestaban en la región amazónica ecuatoriana, su

inclusión al Estado nación y a los mercados extranjeros, y lo sucedido en las dos últimas décadas a raíz del nacimiento de asociaciones de producción agroecológica.

Anterior a la constitución de asociaciones de producción de bienes agrícolas en la provincia de Napo, la chakra era un espacio de uso familiar, de subsistencia y de reproducción de conocimientos agrícolas ancestrales. Además, era considerado un espacio deslegitimado, racializado y excluido a nivel nacional, por ende, poco visibilizado en el mercado internacional a pesar de que muchos productos agrícolas ya eran exportados y comercializados. Así también, el escenario productivo y económico de las familias kichwas era incierto, su comercialización estaba atravesada por intermediarios deficientes, pocos ingresos económicos de retorno y venta informal.

Esta investigación aborda el caso especial de la Asociación Kallari, que en sus inicios se constituyó con la participación y organización comunitaria, junto con el apoyo de la cooperación internacional, en un proceso de producción y comercialización de cacao y café desde las chakras de las familias kichwas. El estudio de este caso se centra en la relevancia de este espacio agroecológico en la vida social de los productores agrícolas y su inserción en los mercados. Si bien la chakra genera ingresos económicos para las familias, también es concebido como un espacio propio para los Napo Runa, de continuidad cultural en escenarios contemporáneos.

A partir de la emisión de la Ordenanza de 2017, que legitimó la existencia de la chakra como un espacio orgánico, biodiverso, de producción equilibrada y sostenible, se priorizó su manejo natural y de prácticas ancestrales características de los kichwas de Napo. Asimismo, esta ley local efectuada desde la organización de comunidades kichwas, entidades públicas, privadas, de cooperación internacional y la organización de asociaciones productoras de bienes agrícolas; declara a la chakra kichwa como sistema ancestral de producción sostenible, que fomenta la producción, investigación y comercialización de alimentos agroecológicos en la provincia de Napo.

Aunque estas acciones trajeron consigo la integración de la chakra como espacio de reproducción familiar y comunitaria a la producción agroecológica y de biocomercio, es claro el posicionamiento gubernamental, privado y asociativo a alinearse a dinámicas de los mercados. La inclusión de la chakra a una ordenanza, transformó las autonomías comunitarias

y la organización social, productiva, territorial y cultural en los productores agrícolas, así como el cambio en la producción del espacio de la chakra y, mayor vinculación de la población a programas y asociaciones productoras en la provincia. Mientras que, el sector de productores agrícolas, continúa en la búsqueda hacia la mejoría de sus condiciones laborales, ingresos económicos e integración a mercados locales, regionales, nacionales e internacionales.

Este estudio, es un análisis de la producción del espacio social de la chakra, con miras a su modernización e institucionalización. De la misma manera, el estudio presenta cómo las familias kichwas producen el espacio social de la chakra desde la resistencia y priorizan su espacio propio a la producción agroindustrial. Con ello, no se niega que la inserción de las asociaciones, permitió hacer más visible a la provincia de Napo a mercados capitalistas, sin embargo, generó que la población se adhiera a políticas estatales, presiones de mercados extranjeros, certificaciones orgánicas y dependencia económica; en especial, a regirse a un modelo homogeneizador que establece la ley local.

### **Pregunta de investigación y objetivos**

La posibilidad de investigar desde la antropología visual, devela la multiplicidad de formas en las que se produce el espacio social de la chakra, y se reconoce en el testimonio de mujeres y hombres productores de la permanencia y transformación de este espacio. La investigación planteada, reconoce la incorporación y adaptación a escenarios contemporáneos de mercantilización y, también entreteje los desafíos que enfrentan los productores agrícolas en su participación en la Asociación Kallari. Lo que lleva a la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo a partir de la chakra se produce un espacio social de transformaciones, permanencias y resistencias culturales para los productores Napo Runa pertenecientes a la Asociación Kallari?

El objetivo principal de este trabajo, es analizar cómo se produce el espacio social de la chakra kichwa frente a las transformaciones, permanencias y resistencias culturales en productores Napo Runa pertenecientes a la Asociación Kallari. Por consiguiente, los objetivos específicos plantean:

- Analizar las permanencias y transformaciones culturales del sistema agrícola ancestral de los Napo Runa durante cuatro temporalidades, 1960, 1980, 1990 y 2000, hacia la modernización de la chakra en la provincia de Napo.
- Indagar la resistencia cultural a partir de la producción del espacio social de la chakra kichwa en productores Napo Runa de la Asociación Kallari.
- Registrar a través de metodologías audiovisuales la producción del espacio social de la chakra, en la reproducción sociocultural de la vida kichwa y en la comercialización agroecológica en productores Napo Runa de la Asociación Kallari.

### **Abordaje teórico y metodológico audiovisual**

Para la realización de esta investigación, fue fundamental el abordaje de metodologías audiovisuales a partir de recorridos de cámara, observación participante y entrevistas filmadas. Este trabajo, forma parte de una investigación etnográfica audiovisual sobre la producción del espacio social de la chakra, en productores agrícolas quienes son socios y participan en la Asociación Kallari. En un contexto en el que la modernización e institucionalización de la chakra se expande y constituye una verdadera transformación espacial y social, se reflexionó sobre el uso de herramientas audiovisuales en el proceso investigativo, para vislumbrar las formas en que se reproduce la vida social en torno a la chakra. Además, se analizó el carácter de asociacionismo que ha configurado la organización comunitaria y las autonomías familiares.

Las imágenes no solo nos representan o son sobrepuestas ante la palabra, estas son encarnadas en nosotros y median con nuestros procesos reflexivos. En ese sentido, como una apuesta metodológica desde la antropología visual, se investigó cómo se produce socialmente el espacio de la chakra en el marco de la modernización e institucionalización de este espacio, considerando el análisis de registros audiovisuales a lo largo de la investigación, y cómo éstos construyen sentidos y significados sobre los patrones culturales en la cotidianidad de quienes trabajan, cuidan y mantienen la chakra.

Se registró audiovisualmente las dinámicas de los modos de producción del espacio social de la chakra durante 12 semanas de trabajo de campo. Desde el mes de octubre de 2019, empezaron los primeros encuentros con los administrativos de Kallari y técnicos de producción, para determinar si la propuesta de estudio era viable y pertinente con los intereses de la asociación y productores agrícolas. A mediados de diciembre, Kallari autorizó mi

participación en distintos momentos de producción en acompañamiento con los productores, siendo el inicio de pensar juntos las motivaciones y relevancia de documentar audiovisualmente los orígenes y principios de la chakra kichwa.

En los últimos años, la Asociación Kallari fue objeto de varias investigaciones por académicos de las ramas de ingeniería empresarial, administración de empresas, estudios de género, geografía, botánica y arqueología. Varias investigaciones, retratan la constitución de la asociación Kallari, sus tensiones, aportes y posicionamiento nacional como internacional. Estas investigaciones, analizan el impacto de la cadena de valor del cacao, la dependencia con los capitales extranjeros, el análisis del rol de la mujer y el trabajo en la chakra (Pérez 2010; Benalcázar y Carrión 2016; Almeida 2017; Benalcázar 2018).

En contraste con estas investigaciones realizadas sobre la Asociación Kallari desde distintas miradas, ésta reflexiona desde la antropología visual, de manera que, concibe a la chakra como un espacio social de servicios ecosistémicos y bioculturales que se transforma, permanece y se resiste culturalmente, a la vez que, constituye y reproduce la vida social de los Napo Runa. En ese sentido, la etnografía audiovisual, posibilitó mayor cercanía a la vida cotidiana de los productores, los desafíos que enfrentan y las tensiones existentes en la incorporación al sistema capitalista.

Esta investigación etnográfica, tomó como punto de partida la posibilidad de socializar a través de herramientas audiovisuales la producción del espacio social de la chakra. Los capítulos siguientes, entretienen un diálogo entre la visualidad y categorías nativas hacia el estudio de prácticas sociales y aspectos visuales de la cultura contemporánea de los Napo Runa. Es así como la introducción de tecnologías audiovisuales, marcó un giro sobre mi mirada durante el estudio, ya que “las imágenes que elaboramos no son sólo un reflejo de nuestro mundo, sino que configuran nuestro mundo simbólico y, por lo tanto, nuestra realidad más vital” (Ardévol y Muntañola 2004,13).

## Contenido de la tesis

Este trabajo investigativo se divide en 4 capítulos. El primer capítulo, *Chakra kichwa, sistema agrícola ancestral*, describe qué es la chakra para el Napo Runa, enfatizando la relación de este espacio con el parentesco y el matrimonio como el inicio de la vida social kichwa.

Además, este capítulo establece la problemática que se desarrolla a lo largo de esta investigación, la inserción de la población Napo Runa a proyectos económicos y agroproductivos ante pocos ingresos de retorno y cada vez mayor dependencia a los mercados e intermediarios comerciales.

El segundo capítulo, *Hacia la modernización e institucionalización de la chakra kichwa*, traza un panorama sobre los distintos cambios que ha tenido el modelo agrícola ancestral de los Napo Runa, en particular durante cuatro temporalidades: 1960, 1980, 1990 y 2000 hacia la modernización de la chakra. Es decir, se realiza una revisión de los cambios históricos desde la emisión de leyes a la reforma agraria, hasta el nacimiento de asociaciones comunitarias. Este capítulo, parte de sistematizar el sistema agrícola en el marco histórico, socioeconómico y cultural de los Napo Runa en un contexto contemporáneo, así como contrasta la persistencia de prácticas y conocimientos ancestrales, que permiten la continuidad cultural de los Napo Runa. También se presenta la transición de las unidades domésticas agrícolas a experiencias de asociaciones comunitarias como Kallari, con enfoque en la producción y comercialización agroecológica desde las chakras kichwas.

Para el estudio de la producción del espacio social de la chakra kichwa, fue imprescindible caminar con la cámara en mano, en la búsqueda visual de relaciones, disputas, saberes y la institucionalidad en los Napo Runa. Por tanto, el tercer capítulo, *La cámara en función del espacio: producción del espacio social a través de lo visual*, contiene el marco teórico y metodológico de la etnografía audiovisual, que se realizó con productores y técnicos de la Asociación Kallari. Esta experiencia, se desarrolló a través de recorridos de cámara y entrevistas filmadas, a partir de una mirada reflexiva de observación participante (Ardévol 1994, Guber 2011), la captación de la cotidianidad, la autoridad etnográfica (MacDougall 1995) y un proceso de representación etnográfica a través de la imagen (Grau 2012). Este capítulo, revisa nociones fundamentales que aporta la etnografía audiovisual a la investigación antropológica. Durante el capítulo, se recogen experiencias específicas de la implicación del uso de la cámara en el trabajo de campo, como herramienta audiovisual, objeto de estudio y parte del proceso investigativo, se plantea una aproximación desde la

imagen hacia un espacio que emerge dentro una cultura contemporánea (León 2015, Ardévol y Muntañola 2004).

El cuarto capítulo, *Producción social del espacio: transformaciones, permanencias y resistencias culturales*, aborda el marco teórico de este trabajo de investigación en tres categorías conceptuales de análisis: hibridez cultural, producción social del espacio, y formas de habitar el espacio desde la resistencia. Es necesario mencionar que estas tres categorías conceptuales se trenzan y disputan entre sí a lo largo de la tesis escrita. Los acápites que contienen el marco teórico, son sustentados a partir de la revisión bibliográfica, de hallazgos etnográficos materializados en entrevistas y testimonios durante recorridos de cámara. En especial, este capítulo se concentra en recoger la perspectiva kichwa, a través de valores culturales en la producción del espacio social de la chakra.

Finalmente, las conclusiones de este trabajo enmarcan el carácter cultural de los Napo Runa en la producción de un espacio que contiene la subsistencia alimentaria, réditos económicos y, en especial, el conocimiento ancestral que persiste en la chakra a través de los valores culturales, relaciones de parentesco y el tejido comunitario.

## Capítulo 1

### Chakra kichwa, sistema agrícola ancestral

#### 1. Contexto y planteamiento del problema

##### 1.1. Acercamiento hacia la chakra kichwa

En septiembre 2018, participé en varios talleres sobre territorios ancestrales amazónicos con mujeres de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN) en la provincia de Napo. En esos talleres, las parteras de la asociación o también conocidas como “achimamas”, imaginaron y dibujaron sobre papel cómo representan y habitan sus espacios sociales. Las mamás dibujaron sus casas, las casas de sus familias cercanas, sobre la hoja trazaban líneas que separaban y otras que conectaban ciertos espacios relevantes dentro de sus comunidades, pero sobre todo dibujaron cerca de sus casas, sus chakras. Fue la primera vez que escuché esa palabra, no sólo haciendo alusión a algo esotérico, psicológico o relacionado a las chakras de los cuerpos. Era para mí una palabra tan nueva como todo lo que significa para estas mujeres kichwas parteras. En cada uno de sus relatos estaban presentes significados y prácticas estrechamente vividos a partir de ese espacio al que llaman chakra.

En esos relatos se conjugaron continuamente referencias sobre el inicio de las familias Napo Runa<sup>1</sup>. Al casarse inician la vida familiar y social a partir del nacimiento de su chakra; ésta se ve atravesada por valores culturales, de parentesco, de reproducción y convivencia comunitaria. La chakra nace con el comienzo de un matrimonio, y en ese espacio, se establecen las primeras relaciones de socialización entre hombres y mujeres. De acuerdo con los kichwas, el matrimonio representa un proceso social total, en que los rituales principales están rodeados a través del matrimonio como una forma de rito de pasaje, en que se transforman las relaciones del “ayllu<sup>2</sup>” y el “muntun<sup>3</sup>”. Michael Uzendoski, sostiene que “esta transformación se alcanza a través de un sistema de intercambio y circulación de relaciones sociales y de sustancia” (Uzendoski 2010, 147). Por lo tanto, con el matrimonio, nace la

---

<sup>1</sup> “Napo Runa”, corresponde a “hombre de Napo”. Son una etnia indígena que habita en las riberas del río Napo, descendientes de los Quijos, pueblos originarios de la Región Amazónica Ecuatoriana - RAE. Los Napo Runa pertenecen a la provincia de Napo, entre la llanura amazónica, se extiende por zonas tropicales bajas y se entrecruza con zonas altas andinas de páramo.

<sup>2</sup> “Grupo de personas relacionadas por la sustancia, que generalmente, pero no siempre viven juntas. Este término puede expresar los conceptos de familia nuclear, familia extensa y hasta relaciones de parentesco más lejanas. También puede usarse como sinónimo del término muntun para indicar un grupo de residencia” (Uzendoski 2010, 255).

<sup>3</sup> “Denota un montón de relaciones. El término significa un grupo de ayllu que viven juntos en un lugar específico y puede designar un hogar, un grupo de hogares o una comunidad” (Uzendoski 2010, 35).

chakra, y este espacio supone el trabajo personificado de ambos sobre la tierra, en una relación interdependiente en torno a la reproducción de la vida social.

En los talleres, las parteras de AMUPAKIN compartían relatos junto a sus esposos e hijos; escucharlas permitió conocer algunos de los valores culturales que atraviesa a la chakra en el matrimonio, la crianza de los hijos, el compadrazgo, el ritual de cuidado de las chakras, las mingas y los *pajus*. En ese sentido, el matrimonio representa la maduración del “muntun” y aumenta el valor en las relaciones del “ayllu”, por tanto, el valor de la producción no solo radica en la unidad marital, también provee el consumo de la comunidad.

Para las familias kichwas tener una chakra significa la siembra, el cuidado y la crianza de sus hijos, de las plantas, de los animales y una vinculación permanente con la comunidad. Muchas familias como productoras agrícolas, mantienen una relación interdependiente con este espacio donde emerge la vida colectiva, familiar y de comercio. Es por esto por lo que, en este espacio social confluye no sólo la subsistencia alimentaria o la rentabilidad económica sino la continuidad cultural del conocimiento ancestral kichwa. En particular, es un espacio de desarrollo productivo femenino, en el que radica la sabiduría de las mujeres sobre la producción social del espacio de la chakra.

El relato de las mamás enunciaba la interdependencia que existe con sus chakras, por su abundancia y sostenimiento para casi todo: la comida, la medicina ancestral, la chicha, sus animales, además de dar educación a sus hijos e hijas. El Napo Runa requiere de sus chakras para producir, cultivar y cuidar. Para las familias, este espacio social garantiza también la organización social comunitaria, su existencia está en cada casa, familia y comunidad; asegurando así la reproducción social y supervivencia de generaciones venideras. En otras palabras, el Napo Runa es interdependiente de su chakra, no hay separación entre la chakra y el ser humano, en este espacio se conjuga lo doméstico y lo femenino, formando un todo.

Este lugar al que hacen referencia no sólo las parteras de AMUPAKIN sino varias familias productoras agrícolas Napo Runa, sugieren conceptos abstractos, y relaciones de parentesco implícitas, de sociabilidad con la chakra. La vida cotidiana de las familias está marcada por un sentido en común que se funda desde la tierra, donde se desarrolla para ellos la vida y sus modos de existir en ella. El espacio de las chakras es un espacio complejo, de interdependencias entre la vida del Napo Runa y su casa, su concepto de naturaleza es

contiguo al de la reproducción de su sociedad, y no en una persecución de un interés racional (Arhem 2001; Ingold 2001).

Son los productores agrícolas quienes testimonian los sentidos de este espacio que actúa como el centro de la vida social. Su identidad radica en el trabajo de la tierra, y sus prácticas agrícolas otorgan lineamientos significativos para vivir. Entonces la chakra, se convierte en una unidad vital, no sólo política, económica o medicinal, se convierte en el centro vital para la existencia social de los Napo Runa.

Para comprender las transformaciones, permanencias y resistencias del espacio social de la chakra, se tiene que partir de una adecuada comprensión del modelo agrícola ancestral y sus formas de organización comunitaria en el marco histórico, socioeconómico y cultural de los Napo Runa en un contexto contemporáneo. La provincia de Napo, fue históricamente ocupada y explotada, a pesar de ello, en su territorio persisten conocimientos ancestrales que son imprescindible para la continuidad cultural de los Napo Runa. El manejo y cuidado de sus entornos naturales y sociales desde el espacio de la chakra, da cuenta de las complementariedades e integraciones de los pueblos kichwas amazónicos con el mundo occidental desde el territorio, así como los sentidos de permanente conocimiento compartido, intercambios y negociaciones entre la cosmovisión indígena y los contextos contemporáneos.

## **1.2. Caracterización geográfica y socioeconómica de la provincia de Napo**

Esta investigación fue trabajada con productores y técnicos de la Asociación Kallari, de comunidades indígenas kichwas ubicadas en la provincia de Napo, Región Amazónica Ecuatoriana (RAE). Fue un trabajo permanente con hombres y mujeres Napo Runa pertenecientes a las comunidades de: Talag, Venecia, Pumi Bocana, Shandia, Atacapi y Punta Ahuano, así también con familias productoras que residen en Puerto Napo y otras localidades de Tena.

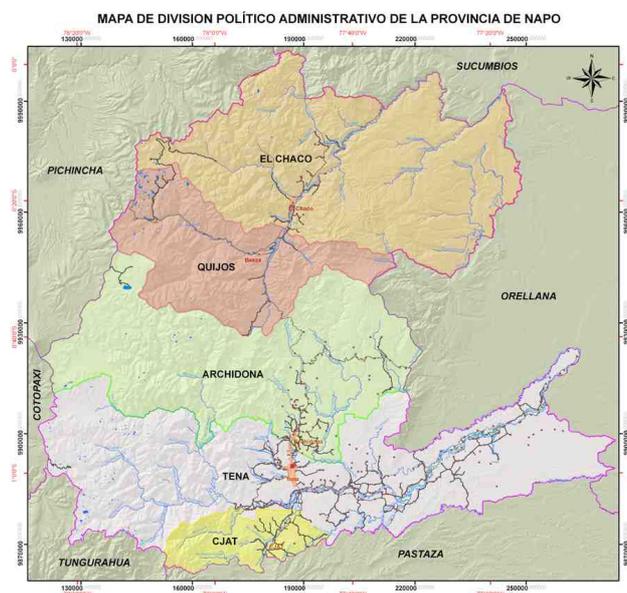
La provincia de Napo forma parte de la Región Amazónica Ecuatoriana RAE<sup>4</sup>, su capital es la ciudad de Tena. Está localizada en las cumbres de la Cordillera Oriental de los Andes y, entre la llanura amazónica que no supera los 800 m sobre el nivel del mar, atravesada por el río

---

<sup>4</sup> La Región Amazónica Ecuatoriana RAE forma parte de la cuenca amazónica que, incluye a los países de Guyana, Bolivia, Colombia, Brasil, Guyana Francesa, Perú, Venezuela y Suriname. Esta región comprende una extensión de 7 millones de km<sup>2</sup>, y representa el 35% del continente sudamericano (RAISG 2012).

Napo. Su territorio se extiende hacia zonas tropicales bajas y termina en zonas altoandinas de páramo. Según el Ministerio de Agricultura ecuatoriana, en la provincia de Napo albergan 19 ecosistemas continentales (MAE 2013). Su territorio tiene una extensión de 12.504 km<sup>2</sup>, comprende un clima tropical mega térmico húmedo y ecuatorial de alta montaña, y sus suelos de gran capacidad forestal. La provincia de Napo posee uno de los principales sistemas hidrográficos de la RAE. El río Napo, es uno de los afluentes más importantes en el Alto Amazonas, este se extiende por vertientes montañosas andinas y atraviesa los valles.

Figura 1: Mapa político del cantón Tena



Fuente: GAD Municipal Tena, 2014

De acuerdo con el orden político administrativo, la provincia está conformada por cinco cantones: Tena, Archidona, Chaco, Baeza y Carlos Julio Arosemena Tola (GAD Municipal Tena 2014). La mayoría de la población de la provincia es originaria de Napo representados por los kichwas de la Amazonía y Sierra ecuatoriana, Waoranis y mestizos. Se estima que, en el año 2020, la población total de la provincia alcanzó un promedio de aproximadamente 133.705 habitantes. El 60% de su población comprende el sector rural y, su territorio posee alta diversidad de flora, fauna y recursos renovables y no renovables (Zonificación ecológica económica 2018).

Napo, está delimitada por zonas de conservación de áreas protegidas y superficies territoriales destinadas a actividades económicas relacionadas a la agricultura, ganadería, acuicultura, manufactura, turismo, industria petrolera, minera, e industria maderera (INEC 2010). Se estima que el 27.25% de sus suelos son aptos para la agricultura. En la provincia se registra dos modos de producción agrícola: monocultivo (agroindustria) y policultivo (cultivos bajo el sistema ancestral chakra). El territorio de Napo está constituido por bosques nativos de gran riqueza forestal, donde alberga importantes servicios ecosistémicos, siendo el hábitat de aves, insectos y reptiles, así como de una amplia gama de productos: verduras, frutales, medicinales y ornamentales.

Como bien se mencionó anteriormente, Napo, se caracteriza por sus servicios ecosistémicos, aprovechados para la subsistencia y actividades agro-productivas. En Napo, predomina la pequeña agricultura, que provee de productos para comercializar a nivel provincial, con alta relevancia económica, sin embargo, se evidencia que la mayoría de las actividades productivas no se realizan bajo un enfoque sostenible. Existe una considerable contaminación ambiental y degradación de las zonas de protección ambiental y degradación de los recursos naturales (MAGAP 2016).

Según datos del MAGAP (2016), predomina el trabajo de las familias kichwas, se estima que un 60% con promedio de 5 a 6 miembros por familia, están dedicados a la pequeña agricultura y de subsistencia. Entre los principales problemas que experimenta el sector agrícola, se presencia una fuerte incidencia de migración en el sector más joven por falta de empleo e incentivos económicos. Por otro lado, los productores agrícolas están envejeciendo y ya no pueden trabajar en la tierra. Otra de las dificultades, es que hay pocos centros de acopios o asociaciones en que la población pueda vincularse hacia una comercialización justa, en ese sentido, existen pocos financiamientos y accesos a créditos para la población indígena. Es importante considerar que, en Napo existe predominancia hacia las escrituras globales en territorios comunales, y en otros casos escaso acceso hacia la legalización de sus tierras (MAGAP 2016).

Otro de los problemas que experimenta el sector agrícola en la provincia de Napo, es la contaminación ambiental en sus ríos y suelos por actividades mineras, petroleras, florícolas y madereras. Por lo tanto, es relevante el estudio de las dinámicas agrícolas, en especial, las relaciones y prácticas culturales en torno al espacio de las chakras. En ese sentido, la

caracterización socioeconómica de la provincia comprende el análisis del sistema agrícola ancestral como espacio de economía doméstica, de alimentación, espacio cultural y de comercialización. Para los hombres y mujeres Napo Runa, la chakra representa la domesticación humana, es decir, formas propias de producir y cuidar los bosques, lo que constituye un espacio relacional e íntimo de reproducción familiar y comunitaria. Se considera de suma importancia los sistemas agroecológicos en un escenario de ampliación de fronteras agrícolas y nuevas políticas comerciales.

De acuerdo con las condiciones socioeconómicas y culturales, la población kichwa está fuertemente marcada por la dependencia de los servicios ecosistémicos que brinda la cuenca amazónica. Su interdependencia, representa beneficios de subsistencia y réditos económicos por la formación de sus suelos, ciclo de nutrientes, producción de materias primas y valores culturales. En las últimas décadas, la Gobernación de Napo, ha desarrollado líneas de acción hacia la consolidación de estrategias territoriales en relación con la sostenibilidad económica, ecológica y socio cultural en familias del sector rural de la provincia de Napo.

A propósito de actividades productivas agrícolas, en los últimos años se incrementó proyectos en torno a las Unidades Productivas Agropecuarias, garantizando su conservación y sustentabilidad a través de las pequeñas y medianas unidades de producción, sostenidos bajo el enfoque de la economía popular y solidaria. En ese sentido, la Constitución de 2008 del Ecuador establece en el Art. 281, numeral 10, que se debe: “Fortalecer el desarrollo de organizaciones y redes de productores y de consumidores, así como las de comercialización y distribución de alimentos que promuevan la equidad entre espacios rurales y urbanos” (Constitución de la República del Ecuador 2008).

Por otro lado, dentro del Plan Nacional del Buen Vivir (2013), se planteó promover la producción rural organizada, así como también la agricultura familiar campesina a través de formas de economía alternativas, de comercio justo y bajo la transformación de la matriz productiva. Lo que representó para la provincia, un camino hacia la institucionalidad y mecanismos para incrementar la producción agrícola en la diversificación productiva y la generación de valores agregados (Plan Nacional para el Buen Vivir 2013).

En el marco de los emprendimientos sostenibles y procesos asociativos en la provincia de Napo, se constata que el 14% de su territorio está dedicado a actividades productivas en

emprendimientos de biocomercio local. Según datos emitidos por el Ministerio de Agricultura y Ganadería (2018) se sostiene que los principales productos agrícolas de comercialización de la provincia son: cacao, plátano, maíz duro, café, yuca, tomate de árbol y naranjilla, entre otros.

Mientras que las especies que se comercializan por su alto valor cultural, ambiental y de rentabilidad económica se encuentran: la wayusa, tikaso, orquídeas, cacao, palma y vainilla, siendo productos que se negocian en el mercado a través de emprendimientos de biocomercio local, buscando posicionarse por una distribución justa, el uso sostenible de los recursos y la conservación de diversidad biológica. A pesar de ello, el cacao es el principal producto agrícola con un 92.99% de la superficie sembrada, y el 79.1% de sus cultivos corresponde a cacao fino de aroma.

En las últimas décadas, los productores y las productoras agrícolas de Napo se han afianzado a entidades públicas, organizaciones de la sociedad civil, organizaciones no gubernamentales y entidades de cooperación internacional, apoyados en el proceso de generación de valor agregado, la ampliación de cadenas de valor y comercialización de sus productos a través del sistema agrícola ancestral, chakra.

### **1.3.¿Una chakra moderna, sostenible y solidaria?**

Desde los años 90, se evidencia mayor inserción de la población Napo Runa en escenarios políticos, económicos y sociales a nivel nacional, incorporando el espacio de la chakra hacia su modernización, institucionalización y mercantilización. La chakra al ser un espacio eminentemente social, plural y resiliente, si bien comprende la producción agrícola, también representa el núcleo entre las formas de reproducción de la vida social y de organización económica local. La organización comunitaria de los Napo Runa ha permitido la consolidación de entidades, cooperativas y asociaciones, que constituyen proyectos económicos y agrícolas conformados por comunidades kichwas en conjunto con el financiamiento y gestión de la cooperación internacional.

Ante la preocupación por el control y la apropiación territorial, la venta de tierras comunitarias, la regulación de aspectos de la producción agrícola, la devastación de ecosistemas, la presencia de organizaciones de desarrollo rural, intermediarios comerciales deficientes, el crecimiento de la demanda agrícola mundial, se hace relevante el estudio de las

formas de reproducción social y cultural que persisten por parte de las familias Napo Runa desde sus unidades domésticas agrícolas, altamente autónomas, junto a nuevos modos y dinámicas de producción y modernización agrícola contemporánea en la producción del espacio social de la chakra kichwa.

Napo es una provincia que posee excelentes condiciones agroecológicas y de material genético en las selvas y chakras kichwas. Las familias y comunidades manejan la chakra como un espacio productivo ubicado en sus casas y fincas donde producen especies maderables, frutales, artesanales, comestibles, medicinales y ornamentales, así como también fauna endémica y doméstica para consumo familiar y de comercialización. Si bien se concibe a la chakra como un sistema agrícola ancestral de manejo agroecológico y cultural que poseen las familias. En las últimas décadas se han gestionado proyectos de producción sostenible, donde se aplica junto al saber ancestral, el conocimiento científico y técnico hacia la ampliación de cadenas agroindustriales.

Las familias y comunidades que producen en sus chakras, se han afianzado a intereses externos de proyectos de investigación, producción, difusión y comercialización agrícola dentro de organizaciones comunitarias, asociaciones de emprendimiento, universidades, sector privado y público. Es así como, desde los años 90, hubo un constante incremento de la producción y comercialización de cacao fino de aroma<sup>5</sup>, así como la conformación de asociaciones quienes estratégicamente utilizaron las condiciones agroecológicas óptimas de las chakras kichwas hacia los mercados. Junto a la demanda de mercados orgánicos especiales, fue más recurrente la inserción de varias comunidades de la provincia de Napo quienes, adoptando nuevas prácticas de siembra, post cosecha y producción del cacao como rubro generador de ingresos, lo que permitió a las organizaciones comunitarias, la gestión y comercialización hacia mercados nacionales e internacionales.

La mercantilización de cacao fino de aroma en Napo está afianzada a la producción del espacio social de la chakra kichwa, ya que el grano de cacao es considerado insustituible en la industria chocolatera mundial, por su material genético, suelos de usos múltiples, clima y

---

<sup>5</sup> En Ecuador existen dos tipos de cacao, cacao fino de aroma y CCN 51. En especial, el cacao fino de aroma, también conocido como criollo o nacional, se caracteriza por su color amarillo, aroma y su sabor. Este tipo de cacao posee toques florales, frutales y de esencias por su material genético y condiciones naturales del suelo. Este tipo de cacao es seleccionado para la elaboración de chocolates finos en mercados extranjeros (Alcívar, Calderón, y Salazar 2015).

saberes ancestrales. La producción y comercialización del cacao en Napo involucra a miles de familias productoras en el marco del desarrollo agro productivo en proyectos sustentados bajo el enfoque de la economía popular y solidaria. Su producción comprende el manejo, acopio, transformación y exportación del cacao en mercados especiales hacia la mercantilización de las chakras a nivel mundial. Muchas familias productoras se articulan a asociaciones de emprendimientos locales hacia una cadena de valor no sólo del cacao, también productos orgánicos como café, guayusa y vainilla. A pesar de su inserción a cadenas de valor, persiste en las familias kichwas el manejo y cuidado de sus chakras para sí mismas.

A mediados de los años 90, se producía grandes cantidades de café y cacao para el mercado extranjero, aunque para la población de Napo no representaba mayores ingresos económicos, ya que recibían de sus intermediarios comerciales precios muy bajos. La población comenzó a vivenciar fuertes flujos de migración a las ciudades, las comunidades estaban dejando de cazar, pescar y recolectar madera, y los sentidos de comunidad se fragmentaron. La Fundación Jatun Sacha, en ese entonces gestionó proyectos de investigación y producción en relación con la conservación biológica y cultural de los territorios amazónicos. Una de sus voluntarias<sup>6</sup> comenzó a trabajar con mujeres de comunidades kichwas sobre alternativas y beneficios económicos para procesos de cambio en las chakras.

A principios del año 2000, la Fundación Jatun Sacha y el Fondo Ecuatoriano Canadiense unieron esfuerzos y financiaron gran parte del proyecto de producción de cacao. Entre ellos, se agruparon y consolidaron equipos de trabajo en torno a la organización administrativa e institucional, así como la formación de productores en temas de calidad y aspectos comerciales, lo que “les permitió mejorar sus precios, elevar la calidad del producto, incrementar sus volúmenes de producción sin perder calidad, certificar lo producido, internacionalizar sus mercados de destino” (Rozzi 2010,1).

El proyecto pasó por distintos procesos e involucramientos de intermediarios y financiamientos. Para el año 2003, la organización de las comunidades planteó continuar con el proyecto, pero con más liderazgo y presencia de los productores. Con el acompañamiento y gestión de la Cooperación Alemana GIZ y la organización comunitaria, el proyecto de producción de cacao Kallari, se constituyó legalmente como asociación, siendo el inicio de

---

<sup>6</sup> Judy Logback, ingeniera botánica estadounidense. Participó como voluntaria de la Fundación Jatun Sacha y promotora en la fundación del proyecto de la Asociación Kallari.

varios proyectos de cacao y chocolates en la provincia. El proyecto de la asociación se consolidó con 3 actores principales: productores socios orgánicos; productores convencionales en transición de convertirse en productores orgánicos; y productores comerciales que pertenecen a otras comunidades y que no reciben beneficios de la asociación (Benalcázar y Carrión 2016).

En ese momento, la consolidación de Kallari comprendió la producción de las chakras, métodos de postcosecha, el acopio, la organización de las comunidades y la experimentación de producir chocolate sin la infraestructura necesaria. A pesar de ello, su producción cada vez alcanzaba niveles más altos y nuevos mercados, así como la participación en ferias orgánicas y festivales verdes en Estados Unidos y países de Europa con la firme intención de romper con intermediarios comerciales.

De ese momento, la iniciativa del proyecto de Kallari se plantea ser una asociación de beneficio hacia las comunidades socias, a través de la transferencia de tecnología, asesoramiento, apoyo para certificaciones orgánicas, procesamiento y comercialización de grano de cacao, café, vainilla y guayusa en relación directa entre los productores agrícolas y los mercados. Además, cuentan con el apoyo gubernamental, cooperación internacional y entidades privadas.

La asociación se sostiene bajo el trabajo de familias kichwas, quienes poseen aproximadamente entre 5 a 10 hectáreas donde cultivan productos como plátano, yuca, árboles frutales, dando cuidado y manejo especial al cacao, guayusa y vainilla. La venta de estos productos representa un ingreso económico en tiempos de cosecha, pero no llega a ser suficiente para sustentar materialmente los medios de vida familiar. Un indicador que permite comprender que no sólo es un proyecto organizativo comunitario para la sostenibilidad económica, sino que la asociación también está afianzada a intereses de actores externos.

En el año 2012, el Ecuador vivenció un cambio de matriz productiva y reactivación comercial y turística alrededor de las cadenas de cacao, con el propósito de consolidarse como un modelo socialmente inclusivo y de redistribución equitativa. En el mismo año, el país tuvo un 63% de participación en la exportación de cacao hacia el mercado mundial (Alcívar, Calderón, y Salazar 2015). En aquel momento, el Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP), estableció proyectos de reactivación del cacao, hacia su

fortalecimiento productivo y de exportación, mediante el Proyecto de Reactivación del Cacao Nacional Fino y de Aroma. El proyecto inició en el año 2011 y tenía como plazo ejecutarse durante 10 años. La reactivación del sector productivo de cacao nacional fino y de aroma, se implementó en las regiones Costa, Sierra y Amazonía, para promover la productividad, rentabilidad, investigación y mejoramiento de la calidad e institucionalidad de su cadena de valor (MAGAP 2012).

El proyecto del MAGAP junto a la organización de asociaciones de pequeños productores y entidades privadas buscaban reposicionar la producción, comercialización y exportación hacia la institucionalización de la cadena de valor del cacao. Para entonces, se implementó a nivel nacional, la Ruta del Cacao<sup>7</sup> con el fin de fortalecer emprendimientos comunitarios hacia un comercio justo y turismo rural en el marco de la economía popular y solidaria. La ruta comprendió recorrer fincas y chakras de plantaciones de cacao en varias provincias, permitiendo conocer a sus visitantes el proceso de siembra y cosecha bajo sistemas agroforestales, junto a actividades propias de las localidades. Sin embargo, este proyecto no logró consolidarse con éxito en la provincia de Napo (Benalcázar 2018). A pesar de ello, fueron inicios para las asociaciones de pequeños productores que buscaban garantizar una economía sostenible, de comercio justo y de alianza entre asociaciones de la provincia.

Con relación a procesos de asociatividad en la provincia de Napo, alrededor del 25 % de pequeños productores de cacao en la provincia se encuentran en organizaciones como: Kallari, Wiñak, Tsantsayaku, Inti, Amanecer Campesino<sup>8</sup>. En la actualidad, la conformación de asociaciones productoras busca garantizar la sostenibilidad agrícola y social en la demanda de mercados especiales a través de procesos de mejoramiento hacia la producción, post cosecha, comercialización y exportación en productos como el cacao, café, naranjilla, vainilla, guayusa y otros, bajo el modelo agroforestal de producción orgánica, chakra.

---

<sup>7</sup> En 2013, la revista *National Geographic* recomendó la Ruta del Cacao como uno de los 20 destinos para visitar durante ese año, puesto que en aquel momento el cacao ecuatoriano se posicionaba en los mercados internacionales, lo que convertía a estas asociaciones agrícolas en productoras de cacao y productoras de barras de chocolate, y no solamente en consumidoras de chocolates extranjeros.

<sup>8</sup> Se considera también que dentro de la cadena productiva de cacao existen otras entidades tanto públicas como privadas que son prestadoras de servicios y actores principales en alianza con las asociaciones, entre ellas: actores públicos (MAGAP, INEN, INIAP, Gobiernos Provinciales, universidades) y actores privados (GIZ, USAID, universidades, certificadoras, verificadoras de calidad, proveedoras de servicios, acopiadores, exportadores).

Por tanto, se toma como estudio de caso a productores y productoras de la Asociación Kallari, como un claro ejemplo de la integración capitalista y mediaciones regionales en un escenario en que incursionan capitales extranjeros como mediadores en la integración del espacio de la chakra al mercado mundial. A pesar de ello, las familias productoras Napo Runa han respondido de manera pragmática hacia las estructuras dominantes, a veces resistiendo a los cambios del modelo agrícola y otras veces, participando en ellas.

Las comunidades participantes de la Asociación Kallari se insertan en un modelo de economía alternativa de cacao, guayusa y vainilla, que responde a la producción y reproducción desde el trabajo de la tierra en favor de la subsistencia familiar. Sin duda, el acceso a la tierra comprende procesos comunes y de disputa desde la ocupación y agencia de los territorios, donde los pueblos originarios ocupan un lugar prominente en su integración económica y social a nivel mundial. Se concibe entonces, al espacio de la chakra inmersa en los modos de reproducción de la vida social mientras se afianza a la esfera privada y pública.

Actualmente, entre la inserción y mediación con los mercados, estas asociaciones productivas emiten certificaciones orgánicas en correspondencia con el cumplimiento de estándares internacionales, implementando procesos de seguimiento, formación y fortalecimiento en el manejo productivo con los productores y productoras, en la captación de mercados especiales. Es así como, en las cadenas de valor de sus productos, iniciaron procesos con la intención de dar valor agregado, sostenidos bajo los saberes ancestrales, tecnologías ancestrales y soberanía alimentaria de las familias productoras y socias; aunque no siempre se cumple su cometido.

La mayoría de las familias kichwas están dedicadas a la producción agrícola de manera independiente; éstas comercializan sus productos a intermediarios deficientes, que pagan precios muy bajos y se exponen a la venta informal en calles principales en Tena bajo condiciones de vulnerabilidades exógenas. Asociarse entre familias y comunidades, permitió resolver la situación económica de las familias a través de la organización comunitaria integrados a un sistema asociativo y de economía popular y solidaria. El carácter de asociación comprende que los ingresos generados por la producción orgánica de las chakras familiares de los socios, sean mediados por una entidad que gestiona el acopio, selección, distribución y comercialización. Por ende, la administración de los rubros generados. A pesar

de esto, se reconoce de manera aislada el beneficio social y familiar dentro del sector productivo agrícola.

Por otro lado, entre las asociaciones productoras agrícolas de Napo, se afianzaron a través de vínculos de complementariedad en proceso de certificación orgánica, trazabilidad, acuerdos comerciales y capacitaciones a los técnicos de producción para gestionar los manejos de las chakras kichwas. En el caso del cacao, algunas asociaciones como Kallari, implementó procesos de formación y manejo técnico de las chakras para mejorar la calidad de sus productos, tener mayor productividad en menor tiempo, e incursionar en mercados especiales extranjeros que valoran el origen, la sostenibilidad del producto, la trazabilidad y el reconocimiento de prácticas culturales de los productos comercializados; a través del conocimiento y manejo ancestral de los ecosistemas de las familias productoras.

Se toma el caso de la Asociación Kallari en la provincia de Napo porque su cadena de valor a través del grano de cacao fino y de aroma, así como la producción de guayusa y vainilla, es mediada a través de la producción del espacio social de la chakra. La configuración de este espacio, ingresa en un proceso que va desde el cultivo hacia la integración mercantil globalizada. Los productores y socios agrícolas de Kallari, proveen a la asociación de sus productos bajo el sistema de una cadena de valor, integrando su producción desde el trabajo en la chakras y fincas a los centros de acopio de la asociación para el secado, procesamiento y su comercialización.

Los socios y productores de Kallari producen el espacio de la chakra bajo una lógica de *asociacionismo*, como proceso socio organizativo para poder acceder a las demandas de los mercados extranjeros y alianzas con instituciones privadas, públicas y de cooperación internacional. En ese sentido, la asociación media el acceso a infraestructura, tecnología, el incremento de volúmenes en la producción, alianzas con mercados internacionales y la prestación de servicios para mayor valor agregado a la producción. Es importante identificar que el carácter de asociación provee de manera positiva y negativa estrategias de desarrollo hacia la expansión y productividad del espacio social de la chakra (Benalcázar y Carrión 2016; Vasallo 2015).

Por otro lado, la producción del espacio social de la chakra está atravesado por estrategias y participación del Estado. En 2017, el Gobierno Provincial de Napo expidió la Ordenanza

provincial sobre la existencia legal de la chakra kichwa amazónica tras la organización comunitaria y la conformación del Grupo Chakra<sup>9</sup>. La emisión de la Ordenanza, como ley local con enfoque kichwa amazónico, se basa en la institucionalización, diseño y planteamiento de políticas públicas, que buscan la reactivación y desarrollo económico de la chakra kichwa.

En el mismo año también se conformó el Consorcio de cacao y chocolate, entre algunos proyectos de emprendimientos asociativos sostenibles de la provincia de Napo, algunos de estos son: Kallari, Wiñak, Amanecer Campesino y Tsantsayaku. Las asociaciones cacaoteras establecieron alianzas frente a los desafíos de comercialización, estándares de calidad y volumen para los mercados. Durante los últimos años, frente a las demandas de los mercados y necesidades locales, las asociaciones enfocaron sus esfuerzos en crear parámetros frente a los procesos en la cadena de valor del cacao, buscando homogenizar criterios, técnicas, estrategias y acciones desde sus experiencias como asociaciones cacaoteras. A través de su vinculación, su objetivo es consolidar alianzas de complementariedad y coordinación en relaciones comerciales como gremio cacaotero en el establecimiento de precios justos, zonas de comercialización, promoción y posicionamiento del cacao a mercados locales e internacionales.

Las asociaciones cacaoteras y de producción de chocolate de la provincia, buscaron la consolidación de un consorcio con el fin de impulsar procesos productivos, de postcosecha, transformación, promoción y comercialización del cacao y otros productos<sup>10</sup>. La producción y comercialización de cacao requerían mejores estrategias en el manejo de las chakras, para potencializar las exportaciones y comercio de cacao sin intermediarios externos; en dirección a la mejora de condiciones de vida de la modernización de las chakras kichwas.

La historia de los Napo Runa da cuenta de los procesos organizativos en torno a la producción de las chakras kichwas, su domesticación, apropiación y continuidad cultural que dan las

---

<sup>9</sup> El Grupo Chakra es una entidad conformada por el sector público, social, privado y de cooperación, comprende la gestión y manejo técnico en el proceso de veeduría ciudadana y coordinación interinstitucional en apoyo político, técnico y operativo hacia el cumplimiento de la ordenanza de 2017 con el Gobierno Provincial de Napo, FECD, Maquita, ENGIM, FAO. No sólo comprende la gestión y asesoría de autoridades institucionales, sino también la toma de decisiones y soporte técnico por parte de organizaciones de productores/as.

<sup>10</sup>Info Napo, “Emprendimientos asociativos sostenibles”, 14 de septiembre de 2020, [http://info.napo.gob.ec/empredimiento\\_cacao.html](http://info.napo.gob.ec/empredimiento_cacao.html).

familias al sistema agrícola ancestral. La experiencia con productores de Kallari permitió indagar las conceptualizaciones y prácticas culturales que han incorporado al espacio de la chakra, sus rasgos comunes y afinidades que caracterizan a las familias kichwas y la persistencia del espacio social de la chakra; a pesar de nuevas formas de producir los espacios en que habitan. Históricamente, se han construido posiciones dualistas entre naturaleza y sociedad, sin embargo, el espacio de la chakra representa la deconstrucción del paradigma dualista. Este espacio conjuga lo que se ha denominado hibridez cultural (Descola 2001, Sahlins 1988).

Frente a la interdependencia entre naturaleza y sociedad, se concibe a la naturaleza en consecuencia de la vida social. Geertz sostiene que: “una sociedad establecida es el punto final de una historia tan larga de adaptación a su medio ambiente que podría decirse que ha hecho de ese medio ambiente una extensión de sí misma” (Geertz 1972, 87). Ahora bien, en tiempos de globalización, se privatiza y mercantiliza los bienes naturales, convirtiendo a la naturaleza en un mercado, lo que replantea las conexiones entre naturaleza y sociedad dentro de los sistemas culturales locales (Descola 2001).

La presente investigación se enmarca en la producción del espacio social de la chakra como lugar de transformaciones, permanencias y resistencias culturales, en procesos sociales y económicos, como es el caso de las comunidades socias y productoras de la Asociación Kallari. Esta investigación, concibe las prácticas materiales y simbólicas en la relación a los modos de producción agrícola ancestral. Así como nuevos escenarios contemporáneos de producción a partir de la vida cotidiana y su participación en un proyecto de economía popular y solidaria. Desde ese planteamiento, el espacio social de la chakra, constituye el predominio de la ancestralidad y, la idea de la modernidad.

Esta investigación, parte del interés de la chakra como lugar dinámico de vivencia subjetiva y de reproducción de estructuras sociales que, responden a prácticas y sentidos que se reproducen en la vida cotidiana de la cultura kichwa desde la espacialidad de la chakra (Lindón 2000). El estudio de caso es un claro ejemplo de la integración nacional capitalista, en un escenario en que se vinculan capitales extranjeros como mediadores en la integración hacia el territorio nacional y el mercado mundial.

## Capítulo 2

### Hacia la modernización e institucionalización de la *chakra kichwa*

#### 1. Sistema agrícola ancestral: *chakra kichwa*

Los Napo Runa se relacionaron ancestralmente de manera interdependiente con la naturaleza. En el presente, las comunidades nativas, intervienen y domestican los bosques; a la vez que siembran, cuidan, cosechan y venden lo cultivado. Revisando la literatura histórica, etnográfica y arqueológica, sobre la provincia de Napo, se evidencia que los pueblos originarios reproducían la vida social, a partir de unidades domésticas agrícolas, a pesar de la serie de ocupaciones territoriales, y de las relaciones racializadas, dominantes y excluyentes que históricamente los Napo Runa enfrentaron. En ellos persisten conocimientos ancestrales agrícolas (Cuellár 2006, 2009, 2011; Oberem 1980; Uzendoski 2004).

La provincia de Napo, nos remonta a la etnia histórica de los Quijos<sup>11</sup>, en tanto que sociedad precolombina amazónica de largas transformaciones de sus paisajes y transiciones en los modelos agrícolas. Se conoce que, hace aproximadamente tres milenios, los pueblos originarios comenzaron a experimentar con la agricultura, adquiriendo las condiciones necesarias para la obtención de alimentos (Madrid 2009). A través del modelo agrícola histórico de Napo, se destaca la organización espacial y económica de la sociedad precolombina. Su larga formación, ocupación y distribución regional; así como de intercambios locales de parentesco. En tiempos prehispánicos, los pueblos originarios Quijos poseían unidades domésticas agrícolas en los cacicazgos. Los caciques, centralizaron los recursos comunitarios. Sus unidades domésticas agrícolas, representaron un espacio de domesticación y redistribución, mientras producían los suelos amazónicos para la subsistencia familiar y comunitaria.

La organización económica y social prehispánica de los Quijos, se sostuvo bajo determinados patrones de asentamiento en diversas zonas ambientales y de cultivos. La evidencia botánica

---

<sup>11</sup> La terminología Quijos refiere al grupo étnico que habita en la región, a los rezagos que dejó la división administrativa española, la Gobernación Quijos. Término utilizado por Oberem, tomando en cuenta que la región de los Quijos estuvo habitada por otros grupos étnicos (Perreault 2002; Oberem 1980).

asegura que fue posible, gracias a sus asentamientos y altitud, y también por la producción, intercambio, intensificación y control de las unidades domésticas (Cuellár 2006). Sus asentamientos, manejaban la economía agrícola de manera autónoma en sus unidades domésticas, bajo un sentido de autosuficiencia en materia de producción agrícola. Es decir, “la circulación de alimentos generalmente restringida a intercambios de tipo familiar, que no involucraron mediación política o redes de intercambio como tal” (Salomón 1986, 115).

Los Quijos habitaron sobre un territorio de movilidad fronteriza, caracterizados por intercambios en alianzas y relaciones de parentesco, comprendiendo una gran red regional y compleja de relaciones que abarcaba la división norte andino y el oeste amazónico (Uzendoski 2004). Con la llegada de los españoles, la consolidación de las misiones, y la implantación de una economía colonial, se posicionó escenarios de conquistas y colonizaciones, lo que daría paso a procesos interculturales de apropiaciones y expansiones espaciales. A pesar de ello, la organización socio política de los Quijos fue efectiva a partir de las condiciones de diversidad ambiental, la composición de las sociedades cacicales y su compleja organización económica dentro de la dinámica de los cacicazgos (Cuellár 2006).

Las prácticas de productividad se sostenían desde la reproducción interna de las familias “ayllus” y comunidades “llactas”, en un sentido de complementariedad y reciprocidad doméstica (Uzendoski 2004). La economía agrícola de las “llactas”, era efectiva en la medida que las comunidades se organizaban política y productivamente en alianzas. La naturaleza social de las relaciones de los Quijos estuvo marcada por su carácter interdependiente y recíproco, donde la circulación se centró más en prestigio político que en ganancias comerciales; se resalta su carácter de asociación comunitaria.

Las unidades domésticas agrícolas de los cacicazgos se constituyeron bajo determinados patrones de producción y consumo agrícola, lo que nos arroja información sobre el florecimiento de una economía agraria diversificada. En ese sentido, los apartados siguientes exploran la posibilidad de (re)pensar la continuidad cultural de los pueblos originarios Napo Runa, a partir de la persistencia de un espacio agrícola y social, la chakra. A través de estas unidades domésticas agrícolas, se gestan dinámicas entre la ancestralidad y escenarios modernos; sus modos de vida se (re)inventan y resisten culturalmente desde la producción de su propio espacio social. Por tanto, la reinención cultural del Napo Runa, emerge desde la

chakra, en la misma desarrollan un proceso de (re)identidades mediadas por la mercantilización de la producción agrícola (Perreault 2002; Cuellár 2011; Almeida 2017).

Uno de los elementos identitarios que persiste en los Napo Runa; es el carácter de apropiación y domesticación agrícola, su uso y manejo de especies y adaptación a los recursos naturales en distintos momentos históricos. Pese a los contextos violentos que fueron sometidos los pueblos originarios se logró transmitir de generacionalmente el fundamento de sus prácticas agrícolas y la producción de valores culturales en relación con el manejo y cuidado del medio ambiente (Madrid 2009; Uzendoski 2010). La chakra representa un elemento de identidad cultural para las comunidades nativas de Napo, puesto que refleja procesos históricos de apropiaciones, negociaciones y resistencias culturales en sus territorios. Sin ninguna presunción de encerrar el concepto de cultura en la producción social del espacio de la chakra, Roy Wagner (1981) permite aterrizar este concepto como algo inacabado, relacional y en constantes transformaciones.

La modernización e institucionalización está supeditada a la expansión agrícola y cambios históricos estructurales, junto a las transformaciones espaciales que se afianzan a las formas en que las familias domestican sus hábitats, mantienen relaciones de dependencia con los mercados, y manifiestan modos de resistencia ante los sistemas dominantes que buscan manipularlos. A pesar de los rezagos coloniales, las prácticas agrícolas permitieron contrastar la importancia del cultivo de plantas alimenticias como formas de organización socioeconómica, a través de rasgos socioculturales hasta la actualidad. La expansión de la agricultura abre el panorama histórico de la organización social, frente a la ejecución de programas económicos en Napo, en especial, su cohesión a la construcción y ordenamiento territorial del Ecuador (Oberem 1980; Ruiz 1992; Cuellár 2011; Zurita 2017).

## **2. Cambio del sistema agrícola ancestral**

La chakra actúa como un todo diverso y plural, es un espacio holístico que fundamentalmente permite la continuación histórica y cultural de los kichwas. El sistema agrícola chakra, no sólo produce alimentos para el consumo interno y su mercantilización. Los productores quienes trabajan la chakra desarrollan actividades agrícolas diversificadas, lo que asegura la existencia del medio ambiente y la conservación de la biodiversidad. En ese sentido, la agricultura contrasta la importancia del cultivo de plantas alimenticias como formas de organización

social y económica a nivel familiar, comunitario y de comercialización (Oberem 1980; FAO 2014).

A través de este espacio, las familias educan a sus generaciones más jóvenes en el conocimiento de los bosques; en su domesticación y producción. Para las poblaciones indígenas existe una profunda dependencia en la producción de la chakra. A pesar de vivir en un contexto de fragmentación cultural, globalización homogeneizadora y de transiciones de economías coloniales al ingreso de los mercados, dentro de una racialidad económica diferente, persiste la existencia de la chakra (Perreault 2001, 2005; García 1992). Este espacio social y agrícola, denota en las transformaciones no sólo en las dinámicas y configuraciones de un espacio geográfico, sino también en la identidad cultural colectiva en los Napo Runa. De igual manera que, la chakra se asienta en un constante y acelerado proceso, de construcciones y negociaciones, en “una relación procesal de la cultura y la formación de identidades” (Perreault 2002, 16).

Pese a la integración de los Napo Runa a una economía de mercado, la producción de la chakra kichwa persiste frente a las incertidumbres y condiciones de los mercados. Perreault (2005) parte de la interrogante: por qué persisten las chakras, y el autor confirma que los Napo Runa coexisten en actividades de subsistencia y del mercado, y no por separado. Por un lado, la producción de las chakras está estrechamente vinculada a la seguridad alimentaria familiar y comunitaria. Por otro lado, responde a las lógicas de mercado vinculados a proyectos de desarrollo, asociativos, instituciones estatales y organizaciones no gubernamentales. Ambas lógicas están orientadas a la producción y subsistencia insertas en un mercado dinámico y complejo, de manera que, la chakra representa un subsidio para las familias y el mercado.

Este apartado tiene por objeto introducir al sistema agrícola chakra a través de cuatro momentos históricos: la Reforma Agraria (1960-1990); la expansión de la matriz productiva agrícola de los años 80; la organización del movimiento indígena en 1990; y el nacimiento de asociaciones comunitarias en la década del 2000. Estos hitos, muestran cómo se ha estructurado el modelo agrícola y la constitución de asociaciones comunitarias en la provincia de Napo. Estas transiciones agrícolas, demuestran además las formas en que se produce el espacio social de la chakra hacia procesos de modernización.

La década de los años 60 representó un escenario de tensiones y presiones para el campesinado, al transitar por la Reforma Agraria que se posicionó en el país con un Estado colonizador que legitimó doctrinas neoliberales. La Reforma Agraria y Colonización tuvieron como objetivo “dividir algunos predios poco usados para densificar en sitio propio y favorecer la colonización de las llamadas tierras baldías” (Gondard y Mazurek 2001, 38). Representó un periodo de expansión agrícola y adjudicaciones masivas y desiguales de tierras, y consiguió la apertura a la Revolución Verde, como un nuevo escenario que daría paso a la producción agrícola industrial.

Este tránsito de cambio de matriz productiva en la agricultura estuvo mediado por el Estado y una reproducción social capitalista, que generó en los años 80, un desarrollo agrícola desigual, nuevas dependencias económicas y procesos de dominación. Así también, la población indígena gestionó social y económicamente derechos colectivos a través de movilizaciones y movimientos sociales (Breilh 2016). La estructura del modelo agrícola se tornó distinto, se impulsó la capitalización de las tierras hacia los mercados, mediante políticas de crédito e innovación tecnológica. Sin embargo, el resultado fue la eliminación parcial de relaciones precapitalistas, lo que generó que la producción se diversifique hacia la subsistencia y el mercado, a la vez se impulsó programas de desarrollo rural, insistiendo en crear leyes de reformas agrarias (Ibarra 2016).

En los años 90, las consecuencias ecológicas y sociales negativas fueron profundas y, mientras el concepto de desarrollo era ineficaz, muchos pequeños agricultores resistieron a los cambios, desde sus propias tecnologías agrícolas para la producción y su seguridad alimentaria, negociando su conocimiento tecnológico local ancestral y haciendo uso de esa modernización (Bebbington 2014). La movilización de organizaciones sociales indígenas de Napo cumplió un papel importante en las transformaciones culturales de la producción agrícola, tecnología y colonizaciones modernas. Además, la población se alió estratégicamente a prácticas y técnicas modernas, para sostenerse material y económicamente a las comunidades (Perreault 2002).

Para la década de los 2000, el modelo agrícola se transformó y eran otras las preocupaciones. En ellas se colocó en el centro del debate la soberanía alimentaria, la agroecología y la tendencia por mercados orgánicos especiales. En efecto, se articuló la organización comunitaria con la cooperación internacional en la constitución de asociaciones que hicieron

más visible el trabajo de las pequeñas unidades agrícolas domésticas de familias kichwas hacia capitales extranjeros.

La relevancia de estos momentos históricos radica en la producción social del espacio y la colonización a través del sector agrícola, a su vez representan disputas y convergencias entre las nuevas formas de agronegocio y la persistencia por la resistencia indígena sobre sus territorios, lo que transparenta la construcción de un nuevo territorio amazónico entre la filosofía ancestral, desde la agroecología y hacia nuevas expresiones de mercantilización (Gondard y Mazurek 2001; Breilh 2016).

Las distintas chakras que nos muestra la historia de los Napo Runa reflejan un espacio que provee alimento, sustento, resguardo y resistencia, pero fundamentalmente de reproducción de la vida social. El registro histórico nos muestra una chakra, que se afianza con lógicas modernas, de intercambio e hibridez cultural. La chakra se articula espacialmente a un doble desafío, la continuidad cultural frente a las presiones de mercantilización en las chakras. Así, las distintas transiciones históricas y productivas constituyen a la chakra como un espacio producido, disputado y racializado (Hammond 1995; Perreault 2001, 2005; Bebbington 2014).

### **2.1.La Reforma Agraria: La renta por la tierra y su producción espacial moderna**

A mediados del siglo XX, la provincia de Napo evidenció una crisis económica y la pérdida de control del sistema de haciendas; como resultado se aplicaron nuevas medidas económicas y la tenencia de la tierra. Como bien lo sostiene Thomas Perreault, “los procesos modernos son, de muchas formas, continuaciones de procesos anteriores más que rompimientos con el pasado” (Perreault 2002, 59). La implementación de la Reforma Agraria en la región amazónica fue posible, tras la ruptura del sistema hacendatario para el ingreso de nuevas dinámicas en la renta de la tierra y en las relaciones de producción agrícola.

Anterior a la Reforma Agraria, la provincia de Napo presencié distintos procesos de colonización: trabajo forzado, concentración espacial, uso de recursos naturales y contratos de colonización con compañías privadas, mientras los blancos empezaban a asegurar su supervivencia a través de la agricultura y ganadería comercial (Muratorio 1988). También fueron esenciales las acciones evangelizadoras por parte de los Josefinos en el Alto Napo, acciones que contribuyeron a la caída del sistema de hacienda e hicieron que “gran parte de la población indígena buscara trabajo asalariado más allá de los municipios y las haciendas”

(Perreault 2002, 50). Las transformaciones se sostuvieron bajo una narrativa de integración a los mercados mundiales, en los intentos de las élites dominantes por preservar el orden racial en los espacios.

La Reforma Agraria es uno de los fenómenos contemporáneos que generó el crecimiento y expansión de la agricultura capitalista junto a la integración nacional a la modernidad; se impulsó la propiedad de la tierra con énfasis en la colonización. La génesis de la Primera Ley de Reforma Agraria en el Ecuador inició en 1964<sup>12</sup> con la Junta Militar. Tenía el objetivo de transformar estructuralmente el agro y articular a la colonización como elementos de una misma acción que aceleró el desarrollo y expansión de la frontera agrícola por iniciativas terratenientes<sup>13</sup> (Gondard y Mazurek 2001).

A inicios de los años 70, la RAE vivió un fuerte proceso de colonización de iniciativas privadas legitimadas por el Estado y, Napo no fue la excepción. Muchos proyectos estaban destinados a asentarse en tierras que se pensaban vacías<sup>14</sup>, con acciones destinadas en materia de tierras y, también se presenciaron el fortalecimiento de formas asociativas (Barsky 1984; Gondard y Mazurek 2001). En Tena y Archidona, se ocuparon y adjudicaron propiedades de posesión ancestral por parte de nuevos colonos en su mayoría comerciantes. Mientras que, el Estado adjudicó grandes extensiones de tierra junto a casas y chakras de familias kichwas a nuevos propietarios. Lo anterior detonó en la población: migraciones forzosas, grandes impactos en los modos de vida, la transformación de economías locales y la obligación de legalizar la posesión de las tierras ante el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización IERAC.

---

<sup>12</sup> En los años 60 en la provincia de Napo se estableció un nuevo orden civilizatorio moderno, junto a un acelerado proceso de migraciones de colonos y el resurgimiento de fundaciones misionales, ocupando las riberas de Napo. Tras las oleadas migratorias provocó malestar en las comunidades indígenas, fue en ese escenario que se constituyeron las primeras organizaciones indígenas. En 1964 se constituyó la Federación de Centros Shuar; y en 1969 se constituyó también la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo, FOIN (Bebbington et al. 1992).

<sup>13</sup> Mientras que, durante el gobierno nacionalista revolucionario de Rodríguez Lara (1972- 1976), se dictó el modelo de una segunda Reforma Agraria. Entre 1975 a 1980, el Ecuador presenciaron la fase más intensa de legalización y asignación de tierras a cargo de los gobiernos militares de Rodríguez Lara y del Consejo Superior de Gobierno. En 1979 se dictó una nueva versión de ley, siendo la tercera y última reforma que perduró hasta los años 90 que, más tarde fue reemplazada con la Ley de Desarrollo Agrario.

<sup>14</sup> Para los procesos de colonización y adjudicación de tierras, la tala de bosques era la primera actividad para demostrar que el espacio estaba ocupado y que su superficie sería atribuida y próximamente ocupada (Gondard y Mazurek 2001).

En 1973, durante el primer año de gobierno de Guillermo Rodríguez Lara, se destacaron actividades colonizadoras intervenidas a comunidades nativas de Napo. La tercera reforma sostuvo que la tierra debía cumplir una función social y, pertenecería a quienes la trabajan. Napo se convirtió en un escenario de políticas estatales de desarrollo, de cambios productivos y culturales; mientras tanto, la población indígena se familiarizó con una economía de libre mercado y la posibilidad de vender su mano de obra (Perreault 2002; Muratorio 1998; Wasserstrom y Bustamante 2017). Esto facilitó los procesos de colonización y consiguó la idea de modernización basada en la ocupación de tierras baldías y la exclusión de las formas de vida de los pueblos originarios (Gondard y Mazurek 2001).

Este escenario también fue el inicio de una fuerte vida organizativa comunitaria en los años siguientes por parte de los Napo Runa, en torno al reconocimiento identitario, la administración y conservación de la tierra. En especial, la producción y reproducción de una economía de subsistencias (Perreault 2002). Si bien, el manejo de los recursos naturales por parte de los pueblos indígenas se ha transformado a partir de procesos de modernización de las relaciones de producción, esto no sólo cambió los sistemas comunes de producción, ha provocado:

Un cambio en las formas tradicionales de producción, basadas en sistemas nativos de subsistencia, hacia formas todavía imperfectas de producción agropecuaria de tipo moderno, que propugnan una explotación relativamente intensiva del suelo y dan prioridad a cultivos y cría de ganado para su venta en el mercado, aunque persisten formas de producción para la autosubsistencia (Uquillas 1993, 78).

En el reconocimiento y ocupación de las tierras baldías se otorgó títulos a colonos en las áreas amazónicas cercanas a las cordilleras, y en efecto, fueron distribuidos a organismos públicos, empresas agroindustriales, colonos e indígenas. Al mismo tiempo, “los campesinos, menos activos al principio, lucharon más después para conseguir la redistribución de la tierra, a pesar de frecuentes intimidaciones e incluso asesinatos” (Gondard y Mazurek 2001, 18). Se transformó el paisaje natural, económico y organizativo en los territorios indígenas, que no sólo despojó a las familias de tierras sino también se utilizó la mano de obra indígena en el desarrollo capitalista de la región (Uquillas 1993; Perreault 2002).

A pesar de las condiciones impuestas por los colonizadores y las dinámicas espaciales, las comunidades nativas, se organizaron y negociaron desde sus espacios agrícolas, diversas formas alternativas de producción para sí mismos a pesar de la mercantilización agraria. Crearon sus propias estrategias de resistencia como respuesta a entornos cada vez más complejos y modernizados. Anthony Bebbington (2014), menciona que las estrategias indígenas han permitido acceso y a la vez, han limitado a actores externos, entre sus estrategias de resistencia, están las formas de producción para su auto subsistencia y la gestión de sus recursos para consumo doméstico. Thomas Perreault (2001), sostiene que no se puede descartar que muchas de las estrategias productivas han sido influenciadas y han (re)construido las identidades étnicas (Perreault 2001, 2005; Bebbington 2014).

A la entrada del lote se construía un aposento provisional, se instalaba una primera chacra como huerto de subsistencia en el que se sembraban plátano, yuca, arroz y maíz; se construía la casa, se desmontaba para instalar pasto y se empezaba con los cultivos comerciales (Gondard y Mazurek 2001, 31).

La adjudicación de lotes o extensiones de tierras a familias indígenas cambió el sentido de propiedad en la tenencia de la tierra, se otorgaron títulos globales a las comunidades legalmente organizadas. Sin duda, el problema de tierras ha sido persistente, la mayoría de las políticas estatales ha favorecido la integración regional amazónica a colonos, empresas agroindustriales y de extracción de recursos (Uquillas 1993). La tenencia de la tierra y la expansión del mercado, establecieron relaciones de dependencia con el Estado y la expansión de la agricultura; siendo el principal beneficiario, lo que antes era el patrono de la hacienda. Esta relación, insertó al Estado en la producción agrícola pero también consolidó la constitución de organizaciones sociales con base comunitaria (Perreault 2002).

Junto a dichos procesos de colonización poblacional, territorial y subjetiva, los funcionarios del Estado avizoraban incorporar al campesinado hacia una modernidad rural de un capitalismo acelerado del siglo XXI (Breilh 2016). Durante los tres periodos de la Reforma Agraria, se buscó solventar las limitaciones hacia el desarrollo, se intensificó las vías de comunicación vial para la explotación petrolera y la producción agrícola, lo que generó un proceso acelerado de migraciones de colonos hacia la región amazónica. “El movimiento colonizador no se explicaría entonces si la voluntad política no se hubiera producido con

motivaciones individuales muy fuertes. Sin embargo, el costo social de aquella dinámica poblacional y territorial ha sido muy alto” (Gondard y Mazurek 2001, 31).

Lo que es interesante conocer es: en qué medida la Reforma Agraria (proceso disímil entre la territorialización y colonización) tiene su incidencia en la modernización de la chakra. En el caso amazónico, no hubo adjudicaciones masivas, pero si verdaderas transformaciones espaciales y la constitución de organizaciones sociales de base comunitaria. Sin embargo, la colonización de aquel entonces dejó huellas en los territorios de Napo y fuertes impactos espaciales, lo que más tarde representaría la intensificación de la Revolución Verde.

La sombra de la reforma adjudicó colectivamente tierras de manera desigual, se hizo formal el derecho legal sobre las tierras a pocos beneficiarios y cambió la dinámica de sistemas tradicionales de cultivo, hacia la productividad de los suelos; lo que fue provechoso para los comerciantes nacionales y negociaciones mercantiles internacionales. El ingreso al mercado mundial implicó el inicio del trabajo asalariado y la proletarización de la mano de obra indígena, lo que significó la venta de mano de obra a cambio de dinero. El fenómeno de la Reforma Agraria amplió la frontera agrícola, hubo retroceso en las formaciones vegetales y mayor densidad poblacional en la voluntad de poblar y abrir fronteras espaciales hacia el desarrollo económico (Gondard y Mazurek 2001).

Con la Reforma Agraria ingresaron discursos y programas tecnológicos que fueron incorporados como la Revolución Verde, posicionando modelos de desarrollo que diferían de técnicas propias de los agricultores. La Revolución Verde, fue promovida con intenciones de alcanzar el desarrollo y modernización agrícola a un ritmo acelerado, que prometió fortalecer la producción agrícola, a través de mecanismos tecnológicos y la mecanización de la agricultura. Sus consecuencias fueron devastadoras e impactaron de manera irreversible y permanente a las poblaciones rurales amazónicas. Y como resultado, la deforestación tropical, pobreza y daños biofísicos al ecosistema, afectando también a la seguridad alimentaria, sobre todo, se abandonó parcialmente la importancia el sistema agrícola ancestral (Ibarra 2016; Zurita 2017).

La Reforma Agraria y la Revolución Verde, incidieron en la producción de “otros” paisajes agrarios, a través de la legitimación de leyes agrícolas, dando apertura a la tenencia de la tierra y, su ocupación espacial. Fue el punto de partida de la modernización rural y agraria, se

transformó el sentido de propiedad, las relaciones sociales y los procesos tecnológicos. A la vez, estos programas apostaban por una agricultura industrial, prometían soluciones tecnológicas y abasto de alimentos, pero no se consideró la complejidad de los sistemas agroecológicos ancestrales y la persistencia de la producción cotidiana de las chakras.

## **2.2.Lo viejo con ropajes nuevos: la expansión de la matriz productiva agrícola de los años 80**

Como bien lo plantea el sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2014), entre “los planteamientos sobre lo nuevo son muchas veces lo viejo con ropajes nuevos” (Santos 2014, 11). La transición del modelo agrícola de Napo ha estado sujeta a distintas conquistas sobre la tierra como recurso productivo y de enajenación. Un momento histórico con ropajes nuevos de una obvia mercantilización. A su vez, estos fenómenos revelan también la coexistencia de un amplio mosaico de procesos productivos en las unidades domésticas agrícolas de los Napo Runa (Madrid 2009; Burgos, López y Ramírez 2018).

Durante la década de los años 50, se popularizó la Revolución Verde y, años después, se promovió la Reforma Agraria a nivel regional. Los dos fenómenos representaron cambios acelerados en la agricultura, la tecnología y la mecanización del trabajo; para alcanzar la ilusión del paradigma del desarrollo en el agro a escala global. Ambos acontecimientos, representaron cambios y nuevas gestiones en los modelos agrícolas, lo que promovió en los años 90, la movilización indígena en demanda de las consecuencias de un modelo insostenible. A pesar de los esfuerzos, la década del año 2000, marcó el inicio de la institucionalización y modernización de los sistemas agroecológicos en la provincia de Napo.

La Revolución Verde, incrementó la producción agrícola con buenos resultados económicos, pero grandes consecuencias sociales y devastación del medio ambiente (Madrid 2009). Napo experimentó un proceso de aceleración hacia la diversificación de la matriz productiva y la industrialización de la agricultura. Con dichos antecedentes, los años 80 representó para el modelo agrícola una encrucijada. Se desarrollaron procesos productivos fundados por un interés hacia lo local, en torno a la producción y comercialización de los sistemas agroecológicos. No obstante, se omitió la importancia de los saberes agrícolas ancestrales para los Napo Runa.

A pesar de ello, las intenciones del Estado eran “modernizar el sector agrícola del país e integrar su población rural en la economía nacional, estaba destinado a incrementar la producción comercial” (Perreault 2002, 78). Se promovieron en la provincia, diversos proyectos de desarrollo rural, lo que transformaron los bosques y a los agricultores en ganaderos, generando dependencias en las fuerzas del mercado. La ganadería<sup>15</sup> se convirtió en un proceso fácil de adquirir y comercializar, esto incentivó el trabajo agrícola extenso (MacDonald 1981). Se vivieron relaciones de tensión frente a los cambios productivos, modos de organización social indígena y transformaciones en la representación de la identidad, cada vez más dirigidos hacia la producción agrícola comercial.

Para los años 80, el paradigma de la Revolución Verde perdió valor, y las preocupaciones comenzaron a emerger frente a la degradación ambiental; se produjeron grandes cambios en la filosofía del desarrollo rural. Stanford Zent (2009), sostiene que las relaciones productivas agrícolas ingresaron en una nueva fase, y los Estados se disponían a cuestionar el modelo de la agricultura convencional y el desarrollo. En ese contexto, se propuso una agricultura alternativa en que se destacó el conocimiento técnico indígena. Es decir, se tomó como referente el modelo agrícola prehispánico por su manejo racional de los suelos, siembra y rotación de cultivos (Madrid 2009).

Bebbington (2014), argumenta sobre la importancia del concepto *Indigenous technical knowledge* ITK, como una apuesta de cambio radical hacia el enfoque tecnocrático y económico que se desarrollaba en las regiones rurales. A lo largo de la década de los 80, se adoptó una producción agrícola orgánica que, implicó retomar las prácticas ancestrales vinculadas a prácticas tecnológicas hacia la mercantilización de los sistemas agroecológicos (Madrid 2009; Bebbington 2014).

El concepto conocimiento técnico indígena<sup>16</sup>, incorporó nuevos supuestos teóricos y epistemológicos sobre los sistemas agroecológicos y, por ende, el rol de los productores agrícolas. A pesar de esta orientación teórica sobre los conocimientos ancestrales, es necesario enfatizar también las respuestas de las poblaciones indígenas frente a estos giros de relaciones productivas. Puesto que son los productores quienes reelaboran, actualizan y

---

<sup>15</sup> La ganadería se tornó en una actividad de complementariedad con la producción agrícola (Madrid 2009).

<sup>16</sup> Conocimiento tecnológico indígena (Indigenous Technology Knowledge ITK ).

cambian sus conocimientos tradicionales, en tanto cambian sus estrategias cuando sus entornos de vida se ven en peligro (Perreault 2002; Zent 2009; Bebbington 2014).

El concepto de conocimiento técnico indígena, si bien se contrapone a la idea de desarrollo agrícola ortodoxo que sostuvo la Revolución Verde desde una racionalidad modernista; esta nueva tendencia propuso un desarrollo sostenible, tecnológico, ecológicamente armonioso y socialmente equitativo. Pese a ello, Bebbington (2014) discute en torno a esta categoría epistemológica y, sostiene que si bien la propuesta, se acerca a una producción de desarrollo agrícola más participativa por parte del mismo agricultor sobre su producción, no deja de ser determinista (Bebbington 2014). Esto refleja que, a pesar de articular un enfoque intercultural en torno al saber agrícola, “también se ha pasado por alto, la necesidad de nombrar explícitamente ese acervo de la agricultura de tradición que está implícito en la agricultura orgánica” (Madrid 2009, 29).

Si bien la agricultura orgánica adoptó en su planteamiento los saberes ancestrales, este enfoque alternativo se consolidó tras la ruptura con la Revolución Verde, en un intento por unificar los conocimientos ancestrales y la tecnificación en la producción, a partir de una visión científicista. En ese sentido, la agricultura orgánica, responde a “una estrategia de desarrollo que se fundamenta no solamente en un mejor manejo del suelo y un fomento al uso de insumos locales, sino también en un mayor valor agregado y una cadena de comercialización más justa” (Madrid 2009, 29).

Este planteamiento difiere del conocimiento agrícola de los pueblos originarios, en el caso de los Napo Runa, ellos reproducen socialmente el conocimiento del cuidado, manejo y uso de la tierra desde una economía agraria diversificada. Mientras que, la promoción por una agricultura orgánica está afianzada a las lógicas de acumulación de capitales hacia los mercados internacionales. A pesar de las similitudes que posee el sistema agrícola ancestral con la propuesta de una agricultura orgánica, ambos difieren en la forma de expresar los conocimientos y beneficios sociales. Cabe mencionar que la agricultura orgánica está orientada hacia el desarrollo y se fundamenta con tecnología para alcanzar la masificación de la producción agrícola. Mientras que, el modelo agrícola ancestral surge de la experiencia acumulada durante siglos, en interdependencia entre el medio natural y las técnicas desarrolladas, domesticadas y adaptadas por los agricultores.

Es precisamente en ese contexto que pensarnos sobre la chakra kichwa, abre espacio a otras narrativas hacia la descolonización en la producción social del espacio, desde posturas contra hegemónicas y alternativas de coexistir con el desarrollo (Gudynas y Acosta 2011). Los Napo Runa, en especial los productores agrícolas, subvierten las formas de poder instituidas desde una reorganización desde los tejidos comunitarios y sociales: un “tejido social vigoroso que se define por la comunalidad, una forma de ser en que la condición comunal, el nosotros, forma la primera capa del sentido de existencia propia” (Esteva 2012, 269).

Ante la inclusión de un modelo de agricultura orgánica en la provincia de Napo, las familias agrícolas se organizaron junto al apoyo y financiamiento de la cooperación internacional, hacia buscar formas para incrementar mejores niveles de vida, de manera que, adoptaron junto a su sistema propio agrícola ancestral, el modelo de una agricultura orgánica para así poder afianzarse a las lógicas del mercado.

De la mano de los efectos de las Reformas Agrarias y la inconformidad con la Revolución Verde, los Napo Runa comenzaron a organizarse en demanda y protección de las tierras con el apoyo de varios organismos internacionales; no sólo buscaban la defensa de las tierras comunitarias sino también mayor autonomía, participación e inserción política. Durante los años 80, se conformaron: comunas, federaciones, asociaciones y, cooperativas que buscaron reconocimientos ante la apertura de nuevos modelos de organización política, reinención cultural de procesos identitarios y la modernización del agro en el país. Mientras tanto, se presentaron factores que retaban la modernización en la provincia, entre ellos: el crecimiento poblacional, la expansión agrícola y las expropiaciones territoriales. Entre las formas de organización comunitaria por la defensa de los territorios y autonomías, comenzaron a emerger proyectos de economía alternativa, sostenidos en la producción de una agricultura orgánica (Madrid 2009; Wasserstrom y Bustamante 2017).

### **2.3. Espacio híbrido: entre fuerzas comunitarias de movilización y negociación institucional**

La provincia de Napo comprende un contexto de hibridez cultural, donde se encuentran interdependientemente lo moderno y lo ancestral (Sahlins 2001). Como bien lo sostiene Thomas Perreault, es un espacio “de encuentro entre diferentes grupos étnicos (mestizos y quichuas), lenguas (castellano y quichua), sistemas económicos (capitalista y subsistencia) y medio ambientes (andino y amazónico)” (Perreault 2002, 1). En ese sentido, la chakra kichwa

es un espacio híbrido, de un sistema agrícola ancestral, promovido por cambios entre la producción agrícola tradicional a formas de economía alternativa. La persistencia de los agricultores en estrategias propias de desarrollo agrícola es una respuesta a entornos cada vez más complejos y modernizados. A su vez, la chakra, representa en sí mismo, las capacidades y respuestas de agencia que han tenido las familias agrícolas hacia la organización social (Perreault 2001, 2005; Bebbington 2014).

Las políticas adoptadas por la Reforma Agraria y la exportación de petróleo en la RAE, contribuyó a la continuación de colonizaciones a mayor escala y la explotación de territorios. La indignación de los pueblos indígenas de distintos espacios geográficos del Ecuador generó la organización de los pueblos indígenas en defensa de sus territorios, autonomía política y derechos civiles. Como resultado se conformó el movimiento indígena en Ecuador. En la década de los 80, fue claro el proceso de organización indígena y campesina, en consecuencia, de la debilidad institucional y la implementación de políticas que legitimó y protegió únicamente a los dueños de la tierra. Para el poder político del Estado, el problema es la tierra. Para los pueblos indígenas, el problema es su espacio de subsistencia y de reproducción social de la vida.

Como se mencionó anteriormente, los años 80 se caracterizaron por una fuerte emigración rural a los sectores urbanos y la entrega de minifundios. Como resultado, la venta efectiva de tierras agrícolas a mercados externos para alivianar la deuda externa que poseía el país. Estas tierras fueron entregadas a trabajadores agrícolas y, mediadas por la iglesia católica, ong's y por la cooperación internacional. Esta estrategia detonó mayor actividad mercantil sobre la producción agrícola, así como la expansión espacial urbana y la agroexportación de la tierra trabajada por el sector rural.

En ese sentido, para los años 90 se formalizó programas de desarrollo hacia el mercado de tierras y la titulación de las propiedades agrícolas, lo que generó malestar y detonó la organización social en torno a la lucha por la tierra. En 1990, se dio el primer levantamiento indígena, y los pueblos indígenas amazónicos plantearon por primera vez el reconocimiento de sus territorios ante el Estado. Entre las fuerzas de movilización social, los líderes indígenas a más de pelear por la resolución en la propiedad y gestión de las tierras, se hizo evidente la aspiración de participar como actores sociales en la escena nacional. Durante, el gobierno del

presidente Rodrigo Borja, rechazaron el planteamiento de territorio propio indígena y la legitimidad de un gobierno indígena autónomo (Borja 2011).

Si bien en 1994, se aprobó la *Ley de Desarrollo Agrario*, el gobierno de turno, permitió modificaciones en el proyecto original de ley, sin embargo, las organizaciones indígenas y campesinas tenían que estar adscritas a las Cámaras de Agricultura. Estos hechos históricos reflejaron las alianzas que tuvieron que hacer las organizaciones indígenas y campesinas de Napo con las instituciones estatales, sus demandas fueron negociadas y su territorio se integró a un Estado nacional moderno. En virtud de ello, el Estado avizoró la concentración capitalista a través de la producción agraria de sus territorios, intensificando su dependencia a los mercados nacionales e internacionales (Perreault 2002; Borja 2011).

A pesar de las movilizaciones de los años 90, persistió la idea de que la tierra tenía que estar ligada a la modernización en la producción agraria, la ampliación del mercado interno, y el mejoramiento sustancial del ingreso económico del gran paradigma desarrollista que se proponía el Estado ecuatoriano. Napo, presenció los efectos de la integración a un Estado nacional moderno, con una fuerte incertidumbre económica. Lo que me lleva a cuestionar, ¿qué es lo que define la autonomía de los Napo Runa sobre sus territorios?

Si bien se tomó como antecedente los efectos a mediano y largo plazo de la Reforma Agraria, la expansión agrícola y mercantilización de la mano de obra en los años 80, las movilizaciones que se gestaron durante la década de los noventa, estos acontecimientos cambiaron el modelo agrícola ancestral en los Napo Runa e incidieron en la actual institucionalización y modernización de la chakra kichwa. Se evidencia entonces que, el modelo viejo de renta y mercantilización de la tierra es asumido en tiempos contemporáneos con ropajes nuevos. Cambian las pautas de poder y permanece la producción del espacio social agrícola. En tiempos contemporáneos, lo que define la autonomía en los Napo Runa sobre el reconocimiento de sus territorios, es la permanencia de la chakra, su cuidado y manejo a través de valores culturales, relaciones de parentesco y la economía doméstica. Además, las estrategias de los pueblos indígenas implican “negociar estos procesos, a la hora de resistir las incursiones y a veces a la hora de colaborar con ellos” (Perreault 2002, 30).

### **3. Nacimiento de asociaciones comunitarias en Napo**

En el siguiente apartado, se discuten las transformaciones y repercusiones de las leyes de Reforma Agraria, la continuidad ideológica de la Revolución Verde materializada en una ordenanza de carácter local y, los alcances de la organización comunitaria, en torno a (re)pensar los espacios sociales que fueron históricamente racializados y producidos. En ese sentido, se entiende a dichos acontecimientos, como procesos de construcción de un modelo agrícola de chakra moderna a través de la constitución de asociaciones comunitarias. De manera que, se analizan procesos que antecedieron a la conformación de las asociaciones comunitarias, estrategias de reivindicación cultural y, la necesidad por gestionar el sistema socioeconómico junto a la relevancia por la institucionalización y modernización de las unidades domésticas agrícolas.

El surgimiento de las asociaciones de producción agrícola no es un proceso aislado de la Reforma Agraria y la movilización indígena, estos procesos iniciados en la sierra andina estuvieron también organizados por los shuars, y kichwas de Tena y Archidona en defensa de la tierra e identidades culturales. Este movimiento, fue asumido por jóvenes dirigentes y se enfrentó a:

Momentos difíciles: una de ellas, la adopción de nuevas pautas productivas significaba, por una parte, el reconocer el límite del mundo tribal en la vigencia de la modernidad; pero, por otra parte, establecer el punto de partida de la vida comunitaria en la que rigen las pautas de producción agropecuarias (Bebbington et al. 1992).

Tras la Reforma Agraria en la provincia de Napo, se hizo efectiva la materialización de políticas gubernamentales en el aprovechamiento de recursos naturales y adjudicación masiva de espacios no ocupados demográficamente. El aprovechamiento económico en la producción agrícola tiene como antecedente, el acelerado asentamiento colonizador y de poblamiento intenso, sin embargo, la población generó estrategias frente al reparto agrario y redistribución de los capitales: constituyeron una dimensión organizativa comunitaria. Las respuestas de resistencia de los Napo Runa han sido varias, en todo caso, para fines de este apartado, tomo de manera referencial, la dimensión organizativa comunitaria, que más tarde se constituiría en asociaciones de producción comunitaria.

En el marco de los efectos socioeconómicos de los años 90, Napo sufrió una crisis económica crónica. Se incrementó el costo de bienes de consumos básicos y disminuyó el precio de los

cultivos que se comercializaban en la región; tomó mayor relevancia los productos cultivados desde las chakras para la subsistencia diaria (Perreault 2005). Al mismo tiempo, la integración de los Napo Runa al Estado nación, generó que la población se asocie estratégicamente con los recursos institucionales, en un proceso dialéctico entre lo ancestral y lo moderno. Esto significó, negociar los espacios sociales y la representación de la identidad en torno a reclamos políticos y presiones económicas, “con el fin de mediar la modernidad y negociar un lugar dentro de ella” (Perreault 2002, 11).

En sus inicios, las organizaciones comunitarias de Napo fueron beneficiadas por créditos, apoyos financiados por el Fondo Ecuatoriano de Desarrollo y la agencia alemana de cooperación DWAA. El punto de partida de la modernización en la provincia fue la agricultura comercial, puesto que se implementó productos comerciales como maíz, café y cacao para el consumo local y de exportación. A su vez, la población se enfrentó a factores de mercado, entre ellos: la administración, producción, transferencia de tecnología y priorización de nuevos cultivos. Estos procesos productivos, reordenaron a la población de Quijos, Archidona y Tena en modelos organizativos comunitarios torno a un modelo agrícola moderno. Además, esto exigió la monetización de actividades económicas de orden comunitario y nuevos nexos con el mundo colono, quienes poseían el control de las redes comerciales (Bebbington et al. 1992).

Mientras la población kichwa, adoptó nuevos estilos de vida en torno a bienes y servicios del mundo moderno, la población de los colonos se apropió de instancias de poder local. Sin embargo, “la población indígena tenía una representación organizada para enfrentar sus problemas fundamentales: el acceso a la tierra para sus comunidades y a los servicios básicos, educación y salud” (Bebbington et al. 1992, 82). Napo, vivenció un nuevo control espacial local, la búsqueda de alternativas económicas y un nuevo orden comunitario que buscaba atender y gestionar los recursos naturales y economías domésticas. Las unidades comunitarias locales constituyeron el inicio de cooperativas y asociaciones indígenas, nació con ellas la iniciativa por monetizar sus ingresos, unirse a redes comerciales de colonos y alinearse al mercado local e internacional.

En la provincia, se hizo más visible la conjunción del paradigma de desarrollo con la categoría identidad, constituyendo así una propuesta en el modelo agrícola. Se buscó romper con el asistencialismo histórico, y revertir la impronta de los factores culturales que en

décadas pasadas fue motivo de exclusión y discriminación, de tal forma que, se constituyó un ambiente socio institucional que proponía favorecer a las comunidades hacia una economía social basada en lazos de solidaridad, asociación y cooperación (Delgado 2010).

### **3.1. Lo comunitario en la modernización agrícola**

En ese sentido, se toma la propuesta de Thomas Perreault (2005) en *Why Chacras (Swidden Gardens) Persist: Agrobiodiversity, Food Security, and Cultural Identity in the Ecuadorian Amazon*, sobre la persistencia de la chakra kichwa a través de las representaciones performativas culturales, mismas que están arraigadas en las prácticas agrícolas de subsistencia. Perreault enfatiza que la producción de la chakra está estrechamente vinculada a la seguridad alimentaria de las familias y la producción agrícola orientada a los mercados. Su planteamiento radica en la importancia simbólica que tiene la chakra, como espacio en que se materializa la identidad cultural kichwa (Perreault 2005).

La propuesta a lo largo del texto radica en que la persistencia de la chakra, en tanto, espacio que reproduce culturalmente un conocimiento profundo sobre el sistema agrícola ancestral, está arraigado a los modos de organización social, de parentesco y comunitario que han desarrollado los Napo Runa en distintos momentos históricos anteriormente señalados. Las formas en que se organizan los Napo Runa están mediadas por la necesidad de reproducir socialmente, las prácticas de subsistencia en torno a la producción de la chakra y, por tanto, su permanencia reivindica la identidad cultural kichwa. La persistencia de la chakra, permanece a través del manejo familiar y la participación de carácter comunitario en un escenario donde es más recurrente el trabajo asalariado y el cultivo comercial. La vida kichwa reorganiza el tejido social a través de la chakra bajo un sentido de comunalidad y reciprocidad (Uzendoski 2010).

A pesar de que, la chakra hace pocas décadas atrás no era de interés gubernamental, actualmente representa beneficio y rédito económico para el Estado, las empresas privadas, las asociaciones y los organismos de cooperación internacional. Este enunciado se vuelve contradictorio porque la chakra como sistema agrícola ancestral, no es nuevo. Este espacio ha servido de subsistencia alimentaria a escala familiar frente a las incertidumbres y variabilidades socioeconómicas desde tiempos prehispánicos. Sin embargo, su visibilización en el ámbito político y en mercados internacionales, toma mayor protagonismo en el año 2000 y actualmente, se reconoce a este espacio como local y globalmente relevante. Se enmarca

entonces, la importancia que tiene la constitución de asociaciones en Napo, porque permiten mayor visibilidad de la chakra, no únicamente por su valor cultural, sino por sus posibilidades en los mercados.

A inicios de la década del año 2000, era más común la venta informal de productos de la chakra en las calles, ferias y mercados locales, esto representó un cambio en las familias kichwas y en sus chakras, a pesar de que no poseían técnicas para las infestaciones de plagas ni condiciones favorables para su comercialización. La producción agrícola generada por las familias ya no era principalmente de consumo doméstico, su producción estaba direccionada hacia obtener ingresos económicos, aunque su capacidad de post cosecha y comercialización no eran suficientes. El espacio de las chakras, se transformó, cada vez tomó mayor relevancia el tamaño de las parcelas de las tierras, los tiempos de producción y mayor demanda de producción y mano de obra. A su vez, para las mujeres representó más tiempo de trabajo, en la crianza de los hijos, las actividades de casa, junto al cuidado y cosecha de los cultivos para consumo doméstico y venta en los mercados.

En esa misma línea, frente a la tendencia nacional y global hacia la integración económica en la región amazónica, cobró sentido la organización de las comunidades kichwas de Napo por sus búsquedas de autodeterminación sobre los territorios y supervivencia cultural.

Wasserstrom y Bustamante (2017) sostienen que, tras el escenario de los años 90, hubo una transición de identidades comunitarias a identidades extra-comunitarias, es decir, la organización de las familias comenzó a adscribirse a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, es decir, otro tipo de organización emergente en el escenario social (Bretón 2009; Wasserstrom y Bustamante 2017). Mientras tanto, para Thomas Perreault (2002) argumenta que, fue imprescindible el movimiento de federaciones indígenas, sin embargo, poco se ha dicho sobre las organizaciones comunitarias de base; sus prácticas cotidianas y el uso de recursos. Son relevantes las organizaciones comunitarias en la medida que comprenden “microprocesos de producción y movilización de recursos a escala comunitaria y doméstica” (Perreault 2002, 14).

La constitución de las asociaciones productoras agrícolas en Napo se consolidó como la organización política comunitaria en torno a los cambios agrícolas y, se tornó fundamental la identidad kichwa durante estos procesos políticos. La etnicidad kichwa, pasó a ser una dimensión si bien de reivindicación cultural, también actuó como parte de la estrategia en las

agendas de las organizaciones sociales y, en la construcción de un nuevo sujeto en el cambio histórico. La etnicidad se constituye históricamente, fragmentada y cambiante; se rechaza la autenticidad de la identidad y, se la concibe como un proceso histórico en construcción a través de relaciones dialécticas. Esto se refleja en Napo, en sus transformaciones regionales, movilizaciones frente a reclamos políticos y formas de asociarse estratégicamente con los recursos naturales tanto en su organización social como en la producción agrícola (Perreault 2002; Bretón 2009).

Si bien desde los años 90, se generalizó la emergencia por un nuevo modelo organizativo poblacional a nivel local, no fue hasta la década del 2000 que, se posicionó un modelo industrializador a largo plazo basado en la producción agrícola. Esto generó tensiones en las bases comunitarias y, producto de ello, la consolidación de asociaciones de base organizativa comunitaria o también llamadas Organizaciones de Segundo Grado. Los productores agrícolas quienes formaban parte de la organización comunitaria se transformaron en “campesino moderno organizado, que como productor rural se basa en prácticas solidarias y colectivas de raigambre andino- amazónicas” (Bebbington 1992, 13). La autoorganización de las comunidades estuvo enfocada en la construcción de poderes no estatales, su apuesta política se direccionó hacia una territorialidad alternativa a la del Estado. En sus inicios la organización de las comunidades kichwas, se sostuvo por las autonomías locales, las formas de negociar con los modos de producción capitalista desde sus entramados comunitarios, esto sugiere que, “las estructuras de poder no eliminan completamente la capacidad de actuar de los pueblos indígenas” (Perreault 2002, 31).

En relación a la constitución de asociaciones, emergió la necesidad de un nuevo orden organizativo alrededor de la producción agrícola, transformando obligatoriamente la economía tradicional, hacia un nuevo ordenamiento económico y espacial, en actividades agropecuarias comerciales (Bebbington et al. 1992). Los Napo Runa se afianzaron en las lógicas mercantiles a través de sus unidades domésticas familiares. A más de un reordenamiento de organización comunitaria, en aquel entonces fue fundamental la presencia y apoyo de institucionales múltiples. Los autores plantean que, entre uno de los elementos de cambio en Napo, ha sido fundamental la incidencia en el marco de las relaciones interétnicas locales y la institucionalidad comprometida (Bebbington 1993).

La adopción del régimen de economía basado en las actividades agropecuarias supone adoptar nuevos códigos que sustituyeron al saber tecnológico tradicional. Tales innovaciones, por otra parte, han generado un conjunto de impactos cuyas reales dimensiones aún están por establecerse. En términos generales, los planteamientos relativos a la identidad cultural se han redefinido, en la práctica, en un contexto progresivamente dominado por la producción y consumo mercantiles (Bebbington et al. 1992, 68).

Fue evidente el cambio de políticas alrededor de los sistemas agroecológicos y económicos, el proceso de conformación de asociaciones en Napo sentó las bases del modelo agrícola sobre el desarrollo en aspectos culturales y políticos. La presencia de asociaciones denotó una relativa autonomía de las comunidades kichwas con sus sistemas agrícolas, sobre todo las asociaciones hicieron más visible su representatividad ante las instancias gubernamentales y organismos internacionales. A tal punto que, se priorizó los conocimientos tecnológicos indígenas de los Napo Runa, sobre la participación y decisión de productores agrícolas sobre sus espacios propios de producción agrícola. Asociarse, no solo representó la voluntad predominante de los sentidos de comunalidad, se asumió que su discurso organizativo incida sobre las vidas culturales de los Napo Runa, transformando sus códigos productivos y sus relaciones mercantiles (Bebbington et al. 1992).

El proceso de modernización del modelo económico en las unidades domésticas agrícolas, no solo se sostuvo por la organización de carácter comunitario, sino por el desarrollo alternativo promovido por financiamientos externos de ongs y cooperación internacional; como respuesta económica para las bases comunitarias. En la década del 2000, se incrementaron programas de revalorización de conocimientos tradicionales en base a las unidades agrícolas familiares hacia la reproducción y gestión asociativa como formas de organización social comunitaria. Muchas de las organizaciones de comunidades indígenas de Napo se conformaron en asociaciones, tendiendo puentes hacia diálogos en torno a los conocimientos de prácticas ancestrales y nuevas perspectivas alternas que narran otros procesos de gestión y organización social y económica (Almeida 2017; Benalcázar 2018).

Es de mencionar que, la agencia y organización social comunitaria, constituye parte de las ontologías relacionales de los Napo Runa, donde la comunalidad es la base de la autonomía (Escobar 2014). El entramado comunitario, se convirtió en una alternativa al desarrollo y, por ende, la organización comunitaria buscó la transformación del predominio dominante de

modernidad a través de asociaciones; hacia modelos de vida distintos en que se buscaba reconocer las bases sociales ontológicas y culturales de los pueblos.

Otra forma de explicar las ontologías relacionales es que son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos. Es decir, en muchas sociedades no-occidentales o no modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad, de hecho, no existe el “individuo” sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos (Escobar 2014, 58).

El carácter de asociacionismo en Napo se creó con el objetivo de fortalecer la organización de productores agrícolas, ya que la agricultura constituye uno de los sectores más importantes en la economía regional. Sin embargo, la búsqueda por la modernización en el modelo agrícola se volvió problemática. Crearon conflictos con respecto al reordenamiento poblacional, económico y espacial, a pesar de ello, las comunidades indígenas intensificaron sus estrategias sobre los medios de vida.

La adopción de nuevas pautas productivas significaba, por una parte, el reconocer el límite del mundo tribal en la vigencia de la modernidad; pero por otra parte, establecer el punto de partida de la vida comunitaria en la que rigen las pautas de producción agropecuaria (Bebbington 1992, 77).

La organización asociativa de comunidades Napo Runa, refleja entonces una experiencia que surge desde las bases locales, motivadas por un desarrollo más local. En ese punto, se argumenta que, “el desarrollo local resulta imprescindible para enmarcar el alcance de las iniciativas de crecimiento económico y equidad social en contextos territoriales menores” (Bebbington y Torres 2001, 143). El desarrollo agrícola indígena ha sido tomado por las asociaciones, como una estrategia orientada al desarrollo local. Además, la población se vinculó a procesos consolidados por la organización de las comunidades en base a la economía popular y solidaria buscando insertarse cada vez más a los mercados locales y globales.

La gestión de cooperativas y asociaciones del sector de la economía popular y solidaria, ancladas al territorio favorece una re apropiación de una identidad asociada al trabajo por parte

de sus socios y una gestión de los procesos de producción considerando las formas de organización social locales (Almeida 2017, 23).

La gestión de las asociaciones en Napo se relacionó a la economía popular y solidaria, favoreciendo a construir redes de apoyo, la creación de lazos entre lo público y comunitario; la gestión de la producción agrícola a nivel socioeconómico y sobre todo el inicio de los procesos de reconocimiento y reivindicación cultural kichwa en la provincia. Estas asociaciones se han acercado más a lógicas de dependencia y competencia económica. En esa vinculación, se homogenizaron los valores culturales de los Napo Runa y, se potencializó la folklorización de las prácticas agrícolas ancestral (Bebbington y Torres 2001).

La provincia de Napo apostó por un desarrollo alternativo para su modelo agrícola sostenido por el conocimiento tecnológico indígena (ITK). Esto no reflejó necesariamente una perspectiva indígena, es decir, no manifiesta en su práctica las perspectivas de los campesinos ni las verdaderas demandas de las organizaciones comunitarias. El desarrollo de un modelo agrícola alternativo fue la mezcla de medios y fines, donde las asociaciones de Napo se incorporaron a planes de la Revolución Verde, se descartó el desarrollo alternativo que sugieren las mismas comunidades, lo que aumentó el espectro de un modelo de desarrollo agrícola insostenible (Bebbington 2014).

En las últimas décadas se pensó que el ITK superaría los rezagos de la Revolución Verde como alternativa a un desarrollo local sostenible, que promovería la autosuficiencia, la armonía con la naturaleza y un manejo ecológico sostenible desde los saberes y técnicas indígenas. El conocimiento tecnológico indígena, buscó adaptarse a las condiciones de producción campesina, libre de dependencias de capitales externos y una mirada culturalmente apropiada. Mientras tanto, persistió una perspectiva esencialista, se consideró a los conocimientos agrícolas indígenas como estáticos y se encapsuló a los productores únicamente como conocedores y poseedores de conocimientos ecológicos, pero se descartó otras capacidades. Se consideró que ellos no podían gestionar los mercados, la política e infraestructura de producción, como si no existiese un mundo “más allá de la puerta de la granja” (Bebbington 2014, 277).

El enfoque sostenido por el ITK, no logró su cometido; un desarrollo basado en el conocimiento y participación de los agricultores en la tecnología y planificación de sus

proyectos. No sirve de nada exaltar los ITK, sin haber resuelto las causas subyacentes de la tenencia de la tierra, relaciones de dependencia con los mercados, la presencia omnipresente del Estado y relaciones desiguales en la producción tecnológica. En ese sentido, no se desconoce el valor de la comunalidad de los Napo Runa, porque persiste en ellos un sentido de organización, de autonomía y gestión de recursos comunes y, permite solventar la vida social desde las unidades domésticas agrícolas. Y menos aún, la tecnología agraria que poseen los pueblos originarios desde tiempos prehispánicos, porque sus saberes y técnicas dan cuenta de la historia social, actuando como un símbolo por el cual leen su identidad y su relación con el pasado, presente y futuro (Bebbington 2014).

Lo que es relevante en este argumento es que, el ITK, tiene connotaciones deterministas. Limitaron los conocimientos tecnológicos indígenas a una concepción homogeneizada de los conocimientos agrícolas indígenas, dejando de lado sus transformaciones y capacidades frente a las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales. El ITK, limitó la dimensión social y la participación por parte de los productores en las asociaciones. Sin embargo, persiste en los productores kichwas su gestión autónoma desde lo doméstico, independientemente de su alianza a una asociación de producción agrícola.

No es la intención de este trabajo rastrear los distintos procesos de constitución y articulación de las asociaciones productores agrícolas en Napo, sino más bien, tomar el caso específico de la Asociación Kallari, como referente en la organización de la comunidad, la gestión de la cooperación internacional, y el vínculo con las instancias gubernamentales en el desarrollo local a través de la producción del espacio social de las chakras kichwas. Kallari, representa una propuesta de iniciativa en torno al desarrollo económico local, en una apuesta por fortalecer la economía de las familias agrícolas. Sin embargo, no llega a ser suficiente para solventar las economías de los productores.

#### **4. Asociación Kallari: de lo ancestral a lo moderno**

La resistencia kichwa se traduce en sus redes de organización comunitarias, que representan en sí mismas iniciativas históricas que han adoptado los Napo Runa en procesos de transformaciones económicas y sociales, así también en procesos de marginaciones (Muratorio 1998). De manera que las redes de organización y resistencia comunitaria actual se materializan en asociaciones, como el caso de la Asociación Kallari, en que se negocia la economía doméstica a la integración capitalista. El carácter de asociación encarna consigo

formas propias de gestión de recursos y uso de los suelos por parte de los productores bajo el sistema agrícola ancestral de la chakra.

Detrás de varias experiencias de organización asociativa, se destaca particularmente la constitución de la Asociación Kallari, localizada en la provincia amazónica de Napo. En esta experiencia comunitaria, confluyen una serie de actores y entidades, articulados desde el poder local a través de proyectos socioeconómicos solidarios. Con la producción de cacao fino de aroma y chocolates, Kallari, ingresa en la demanda de mercados europeos y americanos. La experiencia asociativa de Kallari se mantiene en el mercado por más de 17 años, ofreciendo productos orgánicos desde el sistema agrícola de la chakra.

Es preciso mencionar que, en el lapso de aproximadamente 50 años, la Región Amazónica Ecuatoriana, se incorporó a la sociedad nacional y, por ende, grandes transformaciones territoriales, entre ellas: sistemas de explotación de recursos botánicos y faunísticos, uso de suelos para cultivos comerciales y nuevos ordenamientos de una economía tradicional a una agricultura comercial. En esa medida, Kallari, constituye una referencia importante en las formas de organización comunitaria, que se superponen a modelos hegemónicos y de Estado (Bebbington 1992).

A mediados de los años 90, nace Kallari como proyecto de sostenibilidad social y económica conformada en sus inicios por familias artesanas y productores agrícolas kichwas y mestizos. Esta iniciativa, se conformó con la organización comunitaria de pequeños agricultores junto al apoyo de la Fundación Jatun Sacha y, posteriormente el financiamiento de la cooperación internacional. Su creación surge ante una emergente crisis económica y la apuesta por un desarrollo rural. Nace de la organización comunitaria que, sugiere un nuevo orden de economía política, territorial y cultural; distinta y alternativa al modelo económico tradicional. Como se ha mencionado anteriormente, el nacimiento de las asociaciones comunitarias marcó en la provincia de Napo, un cambio radical hacia el modelo agrícola ancestral en dirección a la mercantilización, modernización e institucionalización de las chakras kichwas.

La provincia vivió una fuerte crisis económica, la oleada migratoria hacia espacios urbanos, la subida de precios de insumos básicos y la competencia comercial de productos agrícolas a nivel local y regional. Productores kichwas estaban dedicados al cultivo agrícola y de

forestales, junto a la pesca y la caza de animales del bosque, todos ellos ligados al espacio integrado y plural que comprende la chakra. Anthony Bebbington (1992), plantea que tras el panorama que vivenció Napo, la población adoptó procesos de sedentarismo, asentamientos más estrechos, cambios en las relaciones parentales y locales, así como la transformación de códigos alimentarios, urbanos, de salud y procesos educativos. Pese a ello, las familias no dejaron de vivir bajo la producción de sus chakras y bosques; para “poder vivir y mantener” (Guzmán 1997, 138) lo que resulta un reto hacia la modernización e industrialización de la vida en la provincia. Pérez señala que:

El resultado de los bajos ingresos agro-culturales y la falta del fondo para preservar la producción, y las cuentas bancarias, mientras existe la emergencia económica de las familias Kichwas en las áreas aisladas, es la tala altísima de los árboles de madera dura para suplir el ingreso de las familias. En zonas aisladas de la selva son las propias comunidades las que se ocupan de cuidar que no entren predadores a extraer las especies de madera más duras y más valiosas, pero también las que están en alto riesgo de extinción. La venta de los productos de Kallari ayuda a las familias de la asociación para conseguir ingresos adicionales y no necesitan explotar químicos la tierra ni talar árboles más duros por precios mínimos (Pérez 2010, 14).

El desarrollo de sus actividades económicas, en su mayoría agrícolas, eran comercializadas de manera informal en las calles principales de Tena y carreteras a intermediarios deficientes. En los años 90, Judith Logback, voluntaria de la Fundación Jatun Sacha y cofundadora de Kallari, constató los daños ambientales en la provincia y las necesidades económicas de las familias, al principio los miembros de las comunidades veían con desconfianza la visita de esta voluntaria. Sin embargo, las mujeres de las comunidades solicitaron a la fundación, alternativas económicas y soluciones frente a los precios bajos que percibían de los intermediarios comerciales (Almeida 2017; Pérez 2010).

A través de la investigación de Andrea Almeida (2017), se argumenta que, en un inicio las familias kichwas emprendieron actividades económicas alternativas como la venta de artesanías y cacao fino de aroma, para gestionar la reproducción de la vida de los miembros de sus comunidades. Lo que tiempo después, se convirtió en un proyecto de agricultura orgánica, de iniciativa comunitaria que buscaba mejorar las condiciones de vida de las familias y mayor autonomía en la gestión de la producción. Sin embargo, como se analiza en

los capítulos siguientes, el proyecto de economía popular y solidaria, Kallari, más que beneficiar únicamente a los productores agrícolas, comenzó a depender del mercado e incentivos de organismos internacionales.

Anterior a la consolidación legal de la Asociación Kallari, empezó un proceso de agrupación y gestión comunitaria para la venta de sus cultivos. Esto fue posible con la organización de miembros en su mayoría kichwas y mestizos de las comunidades Napo Runa, quienes mantienen su producción a través de sus unidades domésticas agrícolas y, para quienes ha sido fundamental los incentivos de organismos internacionales. Ruth Cayapa (2020), directiva de la Asociación Kallari, menciona que:

Cuando empezó el proyecto hace casi 16 años, lo que motivó también es la intermediación y las alternativas de comercializar un producto y tener un ingreso. La gente fue buscando un producto rentable, que había en las fincas y que se podía dar valor agregado. Inicialmente, en el proyecto lo que hicieron es que la gente mismo coseche su producción y tenga su propio proceso de post cosecha, pero eso no resultó, en la primera exportación, el cacao no salía de calidad, la fermentación era homogénea. Ahí es cuando Kallari, empieza con nuevos proyectos y otros apoyos de la cooperación, para la postcosecha y producción en campo. El tema era que la gente siembre bajo el sistema chakra, con el conocimiento de los mismos productores y la organización lo que se encargaba era de buscar mercados (Ruth Cayapa, entrevista, 11 febrero de 2020)<sup>17</sup>.

En 1997, se agruparon 3 comunidades kichwas con 50 familias productoras, quienes vendían grano de cacao seco y café a precios muy bajos, considerando que existía mucha competencia con los intermediarios en Tena. La fundación Jatun Sacha, apoyó en la primera venta y, se consiguió pagar a cada productor, de manera que, se inició un proceso de venta cada 15 días. Al agruparse los pequeños productores, se consolidó grupos de trabajo para la formación en temas de productividad, calidad y aspectos comerciales, así como en el manejo técnico y administrativo de los recursos.

Estas primeras ventas demostraron a los productores que tenían que mejorar la calidad de los granos y, fortalecer su propia organización interna. A principios de los años 2000, se creó un proyecto con el apoyo económico del Fondo Ecuatoriano Canadiense y la gestión de la

---

<sup>17</sup> Entrevista a Ruth Cayapa, directiva Asociación Kallari. 11 de febrero de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

Fundación Jatun Sacha, tuvo una duración de 3 años. El proyecto pasó por distintos procesos e involucramientos de líderes indígenas, intermediarios y financiamientos. El comienzo de este proyecto inició con talleres de escuela de campo para productores, capacitando en temas técnicos, de institucionalidad, liderazgo y gestión administrativa; como resultado se elaboró un Plan Estratégico y los primeros principios organizativos de la asociación (Pérez 2010).

En 2003, al finalizar el proyecto, se consolidó un grupo de productores que decidieron continuar con la venta de grano de cacao, en ese mismo tiempo, se constituyó legalmente la Asociación Kallari con el acompañamiento y gestión de la Cooperación Alemana GIZ y miembros comunitarios. El proyecto de producción de cacao, Kallari, continuó con mejor soporte técnico, capital extranjero y la confianza de las familias productoras; este proyecto fue un referente para las siguientes asociaciones de cacao y chocolates que se crearon en la provincia. Para ese momento, Kallari ya contaba con el financiamiento de la cooperación alemana GIZ, además recibieron voluntarios de distintos países y expertos en temas de producción de chocolates. Fue imprescindible el apoyo extranjero, muchos pasantes motivaron a la producción de chocolates con el objetivo de incluir el cacao amazónico a mercados internacionales (Pérez 2010).

Como argumenta, Pérez Rozzi (2010), Kallari nace fundamentalmente para producir y comercializar cultivos orgánicos de las chakras sin intermediarios comerciales. Sin embargo, la producción de cacao se convirtió en una actividad económica rentable, de exportación. Kallari, empezó a producir chocolate con el apoyo de un ingeniero canadiense, quien colaboro en las primeras recetas y muestras. La asociación no contaba con un centro de acopio y maquinaria necesaria. La Cooperativa El Salinerito facilitó sus instalaciones y técnicos, para la producción de los primeros chocolates de Kallari. La asociación creció, y con ella, mayor demanda comercial y nuevos productores quienes se sumaron al proyecto. Para el 2005, la asociación exportó muestras de chocolates a distintos países gracias al soporte de voluntarios extranjeros, esto permitió diversificar la producción de cultivos orgánicos, implementar nuevas técnicas de manejo agrícola, mejorar la calidad, buscar nuevos mercados y elaborar chocolates gourmet y artesanales.

Tras años de errores y aciertos, entre distintas administraciones, y participaciones en ferias orgánicas y, festivales internacionales, en 2009, Kallari perfeccionó su misión, principios y actividades productivas; alcanzando nuevos mercados en Estados Unidos y Europa y mayor

apoyo institucional por parte de la GIZ y el MAGAP. En 2010, Kallari estaba mejor posicionada en el mercado local y, poseía un centro de acopio y tratamiento para el cacao fino de aroma. De manera que, su producción se diversificó y se integró la vainilla, como un nuevo producto de comercialización. (Pérez 2010).

Las comunidades, quienes formaban parte del proyecto Kallari, adoptaron la priorización en la producción de cacao, guayusa, vainilla y café para la venta en la asociación. Esto representó la mercantilización de la chakra, priorizando productos rentables para la comercialización extranjera, y adoptando actividades complementarias al espacio de la chakra como el turismo comunitario, programas de pasantías a estudiantes extranjeros y tours de cacao en las fincas de los productores. A pesar de esa transición, de una chakra doméstica a una comercial, los productores no dejaron de preparar sus propios suelos, cultivar y cosechar a mano, intercalando sus suelos rotando sus chakras por temporadas productivas y, manteniendo además sus rituales en la siembra de maíz, plátanos, yuca, café, cacao, palma, chonta, árboles frutales y plantas medicinales, entre otros.

En ese sentido, Kallari gestionó la producción de las unidades domésticas agrícolas, generando rubros económicos, mayoritariamente por la venta de cacao fino y de aroma, y la comercialización de chocolates gourmet. Así también, se transformaron las dinámicas de las familias productoras, se proveyó de trabajo a mujeres desde sus propias chakras y se afianzaron institucionalmente. Sobre todo, se legitimó el espacio de la chakra a través de una ley local que cambiaría radicalmente este espacio.

Las asociaciones en Napo no solo reflejan un cambio emergente hacia la producción agrícola, su carácter de asociacionismo represento un vehículo sociopolítico que exige cambios sociales, acceso a recursos, legitimidad de sus procesos participativos y un papel más visible en la gobernanza provincial. La creación de asociaciones como Kallari, transformó el modelo agrícola, cambió la configuración espacial y simbólica de lo doméstico a lo comercial y, nuevos intentos de reivindicación cultural. La agrupación de asociaciones cacaoteras, organismos internacionales, entidades privadas, universidades y la participación de la Gobernación de Napo, creó el Grupo Chakra, lo que trajo un nuevo orden, caracterización y configuración espacial de la chakra kichwa.

Según comenta, Rusbel Chapalbay<sup>18</sup>, en el año 2008, empieza a ponerse en escena la chakra y a cuestionarse su importancia en la provincia. En 2010, con la participación de Kallari, la Cooperación Alemana Ecuador GIZ, y *Global Environment Outlook* GEO, se sistematizó y conceptualizó el espacio de la chakra, en búsqueda de productos rentables para producir y comercializar al mercado. A partir de estos momentos inició un proceso de caracterización del sistema agrícola ancestral, entre varios actores, principalmente miembros de las comunidades e instituciones de cooperación internacional. En un inicio, el objetivo era encontrar qué productos podían ser presentado al mercado en un proceso comercial según una mirada cultural a este espacio. Es decir, se enmarcó a la materia prima y cultivos con la identidad de los Napo Runa, atribuyendo a estos productos un carácter cultural que radica desde el espacio de la chakra kichwa.

A este proceso se fueron sumando esfuerzos de las comunidades quienes participan en la Asociación Kallari, el Grupo Chakra y el INIAP. Se aumentaron líneas de diagnóstico e investigación sobre la composición de las chakras, los servicios ecosistémicos, las semillas, y costos de producción, así como nuevos intereses sobre los mercados orgánicos. Estas iniciativas dieron apertura hacia pensarse en un nuevo modelo de chakra: un modelo agrícola moderno que conjugue los saberes ancestrales, la soberanía alimentaria, y nuevas tecnologías de producción y postcosecha.

En el presente, Kallari representa una asociación kichwa dedicada a la producción de cultivos orgánicos, entre ellos: café, cacao, guayusa, vainilla y chocolate bajo el sistema chakra. La mayoría de los productores y socios, son kichwas amazónicos, quienes trabajan la tierra a través del sistema de policultivo, manteniendo diversificadas las chakras. Es decir, mantienen gran variedad de cultivos, en rotación de ciclos cortos y largos. Los participantes del proyecto asociativo venden directamente a Kallari su producción en tiempos de cosecha. Con la implementación de injertos de cacao, se han reducido los tiempos de producción y su venta es cada vez más constante. A diferencia de la vainilla, que requiere mayor tiempo de cuidado y de secado, mientras que la guayusa es un producto de fácil cosecha y provee mayores volúmenes de producción.

---

<sup>18</sup> Entrevista a Rusbel Chapalbay, asesor técnico de la Cooperación Alemana GIZ, 20 enero de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

En el presente, la organización directiva de Kallari está compuesta por una junta directiva, de vigilancia y gerencia. También disponen direcciones en el área: financiera, de producción, comercialización, biocomercio y turismo. En la asociación participan 21 comunidades kichwas de 5 parroquias del cantón: Tena, Pano, Talag, Ahuano y Misahuallí. Kallari cuenta actualmente con 850 productores en su mayoría de familias kichwas. Los productores de la asociación están clasificados entre socios convencionales, socios orgánicos y socios comerciales (INIAP, GIZ, MAGAP, GAD, Ministerio de Turismo)<sup>19</sup>. Según datos oficiales de la asociación, se estima que el proyecto asociativo beneficia a 2000 personas aproximadamente.

Las líneas de dirección de Kallari, cuentan con un pequeño grupo de técnicos de producción agrícola, quienes dan seguimiento mensual a las chakras de los productores, proveen de ciertas herramientas agrícolas, registran los tiempos de cosecha y el avance evolutivo de nuevos proyectos implementados. Los técnicos llevan un registro de factores exógenos que pueda alterar la productividad de las chakras, dan capacitaciones técnicas a los productores, promoviendo menor tiempo de siembra y el uso de injertos para mayor productividad y la reducción de plagas, así también están encargados de la venta y compra del cacao, guayusa y vainilla en las fincas.

Además, los técnicos de producción transportan la cosecha al centro de acopio, fermentan y clasifican la producción. Kallari, cuenta también con la participación de estudiantes pasantes de contabilidad de colegios de Tena, quienes apoyan al área financiera y, participan en el empaquetamiento y control de calidad de las barras de chocolate, café y cacao. Sin embargo, como bien comenta la investigadora Ibelia Benalcázar (2018), el trabajo de los técnicos de producción: “es uno de los factores que han asegurado la sostenibilidad de la organización” (Benalcázar 2018, 69).

El proceso de producción del grano de cacao y chocolate comprende inicialmente la venta directa a productores y socios en sus fincas y chakras. Ellos recolectan el cacao en baba, lo

---

<sup>19</sup> Para formar parte de Kallari, las familias agricultoras deben cumplir ciertos requisitos. Al ingresar por primera vez como socio, los productores pertenecen a la categoría “socio convencional”, para ser “socio orgánico”, el productor debe cumplir por lo menos 3 años en la asociación y haber alcanzado una producción de 150 libras de cacao al año. La característica de socio orgánico, corresponde a un buen manejo de la producción, con grano de alta cantidad, al ser socio orgánico tiene mayores beneficios al interior de la asociación, como mejor precio por libra de cacao, capacitaciones técnicas en sus chakras, y sobre todo la certificación orgánica por su producción.

clasifican y secan por unos días. Posteriormente, el grano de cacao es pesado y se otorga un valor bastante competente en el mercado a diferencia de otras asociaciones cacaoteras de Napo. Los técnicos de producción llevan el cacao al centro de acopio, para el proceso de fermentación y, secado en las marquesinas. Posterior a ello, ingresa a un proceso de limpieza, clasificado y almacenamiento. Kallari, cuenta también con la planta de biocomercio, donde se da tratamiento y secado a la vainilla y guayusa. Sin embargo, la asociación no dispone de suficiente maquinaria para la producción de los chocolates, de manera que, es apoyado por otras instituciones para la elaboración de chocolates, entre ellas: la Cooperativa El Salinerito y la Fábrica de Ecuatoriana de Chocolates S.A.

Kallari constituye un reto de modernización en el manejo, administración y capacidad tecnológica de las chakras, si alcanzan la masificación de su producción. La asociación enmarca en su proceso productivo y cadena de valor, la modernización del modelo agrícola, y avizora nuevas condiciones de comercio y producción en el desarrollo agrícola. Su producción es comercializada a Estados Unidos y países de Europa, entre ellos: Alemania, Suecia, Holanda, Francia, Inglaterra, Republica Checa, Suiza (Benalcázar y Carrión 2016).

Los tipos de organización cooperativa y asociativa definen unidades económicas que, sujetas a las concepciones introducidas en las políticas estatales para el agro, se superponen o hegemonizan las formas comunitarias o simplemente representan alternativas de modalidades asociativas individuales (Bebbington 1992, 98).

Su creación facilitó la gestión productiva, el acceso técnico y apoyo financiero con capitales operativos extranjeros, lo que permitió integrar las unidades domésticas agrícolas en actividades productivas y comerciales. El cultivo de productos desde las unidades domésticas y familiares posibilitó el manejo diversificado de la producción de las chakras “hacia afuera”, es decir, el espacio íntimo familiar pasó a ser un espacio público y comercial. Estas formas de integración y organización de base comunitaria convergen también en procesos culturales locales donde no sólo los directivos de las asociaciones buscan la modernización de las prácticas agrícolas, sino que los miembros de las comunidades se suman a los cambios de modernización.

Kallari, en su modalidad asociativa con fines productivos, combinan prácticas y tecnologías agrícolas ancestrales junto a gestiones económicas alternativas; en una suerte de “hibridez

organizativa” como lo denomina Anthony Bebbington (1992). El concepto de hibridez organizativa refiere al protagonismo colectivo de instancias comunitarias que gestionan sus recursos y se organizan en actividades productivas como modelos agrícolas comerciales. Tomo también en consideración la propuesta de “hibridez ontológica” propuesta por Marshall Sahlins (2001) este concepto hace alusión a la mezcla de fenómenos culturales que pertenecen a dos órdenes diferentes, en una doble relación de integración global y, a su vez de diferenciación cultural local.

Ambos conceptos permiten comprender cómo las familias kichwas producen socialmente el espacio de la chakra, si bien hacia una productividad de carácter comercial también, se disputa en ella el significado de cultura e identidad, a través de su participación en un modelo asociativo. De hecho, en la gestión y circulación comercial de la asociación, se han aplicado mecanismos de mercado, incluyendo acuerdos de marketing, lo que reproduce la folklorización de la identidad Napo Runa para la mercantilización de los productos. Mientras tanto, los miembros y socios de Kallari, se han integrado a la modernización de la chakra aspirando mejores condiciones de vida y mayores ingresos para sus economías domésticas.

La hibridez ontológica y organizativa que proponen ambos autores refleja una doble relación de coexistencia, sin caer en esencialismos culturales. Marshall Sahlins, denomina a la hibridez ontológica, como un encuentro que se constituye desde “una particularidad histórica y cultural, como el sumo, y un cruce cultural o universal humano” (Sahlins 2001, 306). En ese sentido, se entrelazan ambos conceptos en la producción de la chakra moderna, entre cambio de formas culturales y relaciones institucionales y mercantiles, su espacialidad se transforma material y simbólicamente a nuevas situaciones. Si bien, esta ha transitado por adaptaciones históricas, hoy por hoy, se inserta a un modelo agrícola moderno. A pesar de su modernización, permanece en las familias kichwas, un sentido de manejo y cuidado a las chakras, sin despojar en su totalidad connotaciones rituales, de valor familiar; esto permite la reproducción y continuidad de la identidad étnica Napo Runa. O como bien lo sostiene Herskovits (1945), no existe un patrón o una cultura singulares, ninguna cultura es tan simple, la misma coexiste en un sistema de valores y, en conflicto con otros.

### Capítulo 3

#### **La cámara en función del espacio: producción del espacio social a través de lo visual**

Tras los intentos por superar la crisis de representación, sus dicotomías y encubrimientos, la antropología visual integró en el encuentro intercultural una suerte de depuración y reposicionamiento metodológico, hacia un modelo de coherencia de la representación (Geertz 2003; Guber 2001; Ardévol 2006). La antropología visual visibiliza las prácticas socioculturales a través de estrategias de la mirada: “el hecho de mirar se convierte en un espacio estratégico. Una vía de acceso al universo del otro, que al mismo tiempo posibilita un lugar de construcción, significación y sentido” (Mier 2009).

Por ello, el conocimiento etnográfico en la antropología visual, si bien se construye a partir de las formas de mirar a través de la cámara, no solo reside en el objeto o en quién opera sobre ella, sino en los procesos y relaciones que atraviesan la misma experiencia etnográfica. Fundamentalmente, la etnografía audiovisual, es una aproximación reflexiva, en las diversas posibilidades que ofrecen las imágenes en la construcción de conocimiento sobre los otros. La cámara como extensión del ojo humano, no sólo revela la superficie visible de las cosas, registra las subjetividades de los otros y, también la perspectiva ética, política e ideológica del investigador (Nichols 1991). El desarrollo de la metodología audiovisual “es en sí mismo el portador del significado” (Nichols 1991, 119).

Este capítulo reflexiona sobre la mirada de la investigación social a través de la cámara en movimiento, como abordaje a cuestionamientos etnográficos sobre el espacio social de la chakra kichwa para los productores agrícolas Napo Runa. Los recorridos de cámara fueron parte de la apuesta metodológica que permitió hacer posible la investigación. Lo audiovisual enriqueció la experiencia etnográfica, permitió articular cada elemento, discurso, espacio y actores, en posibilidades de registro, análisis e interpretaciones. El material audiovisual obtenido durante el trabajo de campo representa documentos culturales; sin embargo, éste no existe por sí solo, es el resultado del registro de imágenes, sonidos y de las relaciones sociales que se gestaron en el encuentro intercultural (Mead 2003).

Este capítulo también analiza la etnografía audiovisual como objeto de estudio, producción de conocimientos e instrumento de investigación social, que radica más allá de la narración de resultados o de una mirada contemplativa o descubridora; sino como un proceso exploratorio

de experiencias, relaciones y tensiones. A través de los recorridos de cámara, en la construcción de imágenes en movimiento, se estableció una relación con los productores agrícolas de Kallari, disolviendo la distancia entre investigadora e interlocutores. Además, la experiencia de caminar con la cámara permitió “pensar el espacio del audiovisual como un medio de interacción social y política, intercultural” (Soler 2017, 182).

Se eligió a la provincia de Napo, específicamente la zona de Tena, porque en ella radican importantes ejemplos de asociaciones cacaoteras que producen y comercializan desde las chakras kichwas. Entre ellas, Kallari alberga la experiencia de los Napo Runa cuya tradición radica en el manejo doméstico de las chakras, que en las últimas décadas tuvo una importante transición hacia un modelo de chakra moderna, más adaptada y dependiente a los mercados. Inicialmente, las preguntas que animaron a esta investigación, fueron las siguientes: ¿Cómo desde la chakra que ha sido un espacio producido históricamente desde lo subalterno y colonial, persiste a pesar su mercantilización, modernización e institucionalización actual?, ¿Qué estrategias de resistencia han adoptado los Napo Runa desde el espacio social de la chakra?, ¿Puede considerarse la chakra kichwa un subsidio para el capital?, ¿Cómo aporta lo audiovisual para las comunidades productoras de la chakra kichwa?, ¿Cómo pensar antropológicamente la producción del espacio social de la chakra a través de lo visual?.

Indagar sobre la producción del espacio social, comprendió el caminar junto a productores en sus propias chakras, lo que otorgó otros sentidos al testimonio, a la palabra, y a la imagen. El caminar con cámara en las chakras confrontó mi mirada y subjetividad en la materialidad del espacio, así como también en las decisiones que se tomaron durante el trabajo de campo, las relaciones y afectos que se desplegaron. La experiencia etnográfica audiovisual exploró las percepciones y caracterizaciones de la chakra por parte de las familias quienes la producen, y actores externos, quienes median la productividad y comercialización de este espacio. A través de esta experiencia etnográfica, se evoca una narrativa híbrida, que partió de inquietudes en las formas en que habitan los productores agrícolas la chakra en relación con una asociación que vincula las actuales lógicas y demandas de los mercados con la modernización de la chakra.

Caminar con la cámara en mano significó evidencias sensibles y la reconfiguración de mi mirada hacia la alteridad. El proceso de recolección de datos sobre el campo de estudio convergió en procesos de redefinición y reconfiguración de la misma etnografía, donde el

abordaje de la realidad surgió de las experiencias sensoriales y subjetivas no sólo de los interlocutores sino más también, se tejió relaciones a partir de las imágenes hacia una aproximación etnográfica a su interpretación (Arango y Pérez 2008).

El uso de la imagen en la experiencia etnográfica cumplió su cometido, hacer visible y ser de uso social. Por un lado, se buscó plasmar los modos de vida de los Napo Runa a través del espacio social de la chakra desde su cotidianidad y participación en la asociación. Para Kallari, representa un medio de difusión de su proyecto económico hacia turistas y mercados externos. Ambos coincidimos que la divulgación, uso y circulación de la imagen tendría como fin, hacer visible a un espacio que ancestralmente ha estado ahí y que actualmente, toma mayor protagonismo en instituciones públicas, privadas y mercados internacionales.

Los momentos del trabajo de campo, estuvieron mediados por consentimientos de mi presencia y de la proximidad de la cámara. La intención era que las imágenes producidas a través de la cámara estén encauzadas siempre en los productores, donde no sea únicamente mi mirada la única que encuadre, ni los intereses comerciales de la asociación. Algo que se rescata, es que el encuentro con los productores no hubiera sido posible sin la complicidad y acompañamiento de los técnicos de Kallari, quienes mediaron mi encuentro con los productores a través del lente de la cámara.

Lo audiovisual se convirtió en una estrategia colectiva de conocimiento, de enunciación narrativa con las voces de los productores quienes fueron protagonistas, se disolvió la distancia entre quien opera la cámara y quien está delante de ella, sobre todo, se aprendió en el proceso, nuevos códigos culturales y narrativos de los Napo Runa. Si bien los medios audiovisuales son caminos hacia la representación y auto representación, es a partir de la etnografía audiovisual que fue posible pensar con los productores y técnicos cómo representar qué es la chakra para el Napo Runa.

### **1. Investigación y experiencia etnográfica audiovisual**

La experiencia etnográfica con productores agrícolas Napo Runa tuvo lugar en la Asociación Kallari. Este proyecto es coordinado por el presidente Carlos Pozo y Vladimir Dahua, director general de la asociación, quienes permitieron mi acceso a la institución y a comunidades miembros de Kallari. Desde un inicio, legitimaron el ingreso de la cámara con el fin de que registre y narre los orígenes de la chakra kichwa y, con la motivación de ser más visibles para

los mercados extranjeros. Su interés inicial sobre el registro audiovisual fue para mí la puerta de ingreso y validación por parte de la asociación.

La experiencia etnográfica audiovisual nació de previas visitas a la provincia de Napo, de encuentros que fueron definiendo mi propuesta audiovisual. El trabajo de campo comprendió en un primer momento la *fase de acercamiento y delimitación del espacio de estudio* entre los meses de octubre- noviembre de 2019, seguido a ello, se inició el *proceso etnográfico* a partir de recorridos de cámara, entrevistas filmadas y grupos focales durante los meses de diciembre 2019 a marzo de 2020.

En el proceso etnográfico se trabajó con familias kichwas de las comunidades de Talag, Venecia, Pumi Bocana, Shandia, Atacapi y Punta Ahuano, y familias productoras de Puerto Napo y otras localidades de Tena. Cabe recalcar que durante mi trabajo de campo conocí a muchas familias, sin embargo, fueron 3 con quienes tuve más cercanía, entre ellos: Venancio Tanguila, Marilú Calapucha y Raquel Cayapa, quienes son socios orgánicos de Kallari. Así también, durante mi proceso etnográfico me acompañaron 4 técnicos de producción de Kallari: Lucio Yumbo, Geovanny Grefa, Whympers Andy y Ángel Alvarado. A lo largo de mi trabajo etnográfico entrevisté a administrativos de la asociación, funcionarios y técnicos de instituciones públicas y de organizaciones no gubernamentales de Napo.

Esta experiencia tuvo varias fases de acercamientos y acoplamientos, que permitieron conocer el modelo organizativo de Kallari junto a las dinámicas de las familias productoras y socias. Este proceso estuvo mediado por el tiempo de cosecha del cacao que inició en el mes de febrero, donde la Asociación Kallari, a más de dar seguimiento y asistencia técnica a los productores en cuanto a los cultivos, polinización y fertilización de las chakras; estuvo marcada por la compra y venta de cacao. Se conoció de cerca los procesos de comercialización interna junto a las capacitaciones sobre manejo de chakras, certificaciones orgánicas, así como el carácter de asociatividad en Napo.

Durante el trabajo de campo, se contó con la participación de auxiliares externos. En el uso de la cámara me acompañó Xavi Palau Giménez, y Cristina Rovira como encargada del audio, ambos formaron parte del proceso etnográfico. Los recorridos de cámara fueron filmados por dos cámaras: una Panasonic Lumix DMC- G7 con un lente 14- 42mm, y con una Olympus Analógica OM-1 Zuiki con un lente 50mm. La mayor parte del tiempo se caminó con la

cámara en mano, el trípode solo fue usado en entrevistas filmadas. Mientras que, el audio se registró a través de un micrófono videomic (Rode) junto a la cámara, y una Tascam DR- 05 (linear DCM recorder).

La experiencia etnográfica, arrancó en enero, inicialmente en las oficinas de la Asociación Kallari, quienes me introdujeron a la estructura interna de la asociación a través de capacitaciones sobre su modelo organizativo. Durante la primera semana, con el apoyo del administrador general de Kallari, conocí a los técnicos responsables de las direcciones del área financiera, de biocomercio, producción y turismo; quienes al principio se mostraron un poco inquietos ante mi presencia. Desde un inicio, mi trabajo de campo estuvo mediado por mi observación participante con Kallari y también entidades externas a la asociación, lo que apuntó hacia otros testimonios y narraciones sobre la chakra kichwa y que, al final esto marcaría la investigación.

El primer encuentro en campo, lo realicé a través de recorridos de cámara con los técnicos, en un proceso de evaluación de injertos por parte del Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias (INIAP) a las chakras de Kallari. El administrador general me designó para cada semana un técnico de producción, quienes me acompañarían en las visitas con las familias. Ángel Alvarado, fue el primer técnico quien me acercó a Marilú Calapucha, socia orgánica de Kallari, de la Comunidad Venecia, parroquia de Misahuallí.

En las primeras semanas, acompañé a los técnicos de producción, conocí las formas de siembra y cosecha de sus productos, sus motivaciones al formar parte de Kallari, los requerimientos de la asociación, las capacitaciones que dan los técnicos sobre el manejo y cuidados a las chakras, pero sobre todo observé las condiciones en las que viven las familias, sus dinámicas al interior de las chakras y la relación que establecen con los técnicos de producción. En las semanas siguientes, inició el proceso de compra y venta de cacao, junto a los técnicos visitábamos al día entre 30 a 50 familias. Si bien en esos días era difícil entrevistar a todas las familias, esto posibilitó mi cercanía con el trabajo que realizan los técnicos y sus condiciones laborales. Tuve la oportunidad de conocer de mi primera mano todo el proceso de producción de cacao, guayusa y vainilla en el centro de acopio. También estuve en la planta de Bioconocimiento de Kallari. Estas experiencias transformaron mi mirada hacia el labor y posición que cumplen los técnicos de Kallari.

Mi experiencia en campo también estuvo mediada por mi participación en otros espacios que sin duda se vinculan con Kallari. La Universidad Regional Amazónica IKIAM, presentó la charla “Experiencia de un emprendimiento que combina el comercio justo, con el desarrollo sostenible de los pueblos indígenas de la Amazonia” con la participación de Raquel Cayapa, fundadora de Kallari Futuro, en Alemania. Durante la charla apoyé en el registro audiovisual, lo que me permitió conocer la experiencia de Kallari en relación con el comercio justo. Raquel Cayapa me propuso conocer la chakra familiar de sus padres, en ese marco surge una apuesta del interlocutor frente a la posición del investigador, siendo ella la que se disponía al hablar frente a la cámara, o como sugiere, Esther Neira: “son nuestras vidas las que se yuxtaponen a la de nuestros interlocutores” (Neira 2020, 28)

A través de las constantes salidas de campo con los técnicos y mi proximidad con las familias productoras, visibilicé otro tipo de relaciones que mantiene la asociación con entidades gubernamentales, quienes evalúan las condiciones agroecológicas de las chakras, dando seguimiento a Kallari en certificaciones orgánicas e implementación de nuevos proyectos. Para ese momento, los técnicos de producción me tenían más confianza y la relación con ellos se volvió horizontal. La cámara y yo, nos volvimos más familiares para ellos. Además, las familias me acogían con más confianza y me permitían ingresar a sus casas y chakras.

Las entrevistas filmadas y recorridos de cámara no solo se realizaron al interior de las oficinas de Kallari o en las visitas a las familias en sus chakras. Mi participación en campo se transformó, y mis caminatas con la cámara tomaron otros sentidos, la asociación comenzó a requerir de mi presencia y apoyo en el registro audiovisual en algunos eventos. En febrero de 2020, tuve la posibilidad de asistir al Festival “Cacao con sabor a leche y chocolate”, acompañé a los técnicos y administrativos, y a 200 productores agrícolas de Kallari a lo largo del desfile y feria.

En el mes de marzo, participé en la “Capacitación para certificación orgánica para productores en el registro de labores y cosecha”. Acompañé a Kallari en las salidas de campo a la Comunidad Pumi Bocana y Comunidad Toglo, a través de los recorridos de cámara, registré los procesos de polinización de la vainilla y cuidado de la guayusa. Seguido a este evento conocí el proyecto “Comunidad de aprendizaje chakra”<sup>20</sup> desarrollado por el

---

<sup>20</sup> A través del Ministerio de Agricultura MAG, en la provincia de Napo, se planteó el proyecto Comunidad de Aprendizaje Chakra, enfocado principalmente hacia la agricultura familiar en los cantones de Tena, Archidona,

Ministerio de Agricultura (MAG) a través de este proyecto se conformaron grupos de socialización con otras entidades como, IKIAM, FAO y asociaciones cacaoteras de Napo. Como bien se ha mencionado anteriormente, la experiencia etnográfica estuvo marcada por varios momentos, espacios y actores, que me permitieron conocer los proyectos y relaciones que se establece hacia un modelo de chakra moderno, con el objeto de transformar la cadena productiva y formar a productores agrícolas.

Casi para finalizar mi trabajo de campo en el mes de marzo, conocí a Venancio Tanguila, socio orgánico y líder de la Comunidad Talag Bajo. Durante una salida de campo con el técnico de producción Lucio Yumbo realicé recorridos de cámara, conocí su chakra, sus avances con los injertos de cacao y el manejo de la guayusa. A partir de mis encuentros cercanos con Marilú Calapucha, Raquel Cayapa y Venancio Tanguila, el proceso etnográfico audiovisual se inscribió en la mirada de estos personajes que nos remiten a una ruptura de la dicotomía entre la ancestralidad de las chakras y sus modelos modernos. Los recorridos de cámara y entrevistas filmadas no solo aluden al carácter de asociacionismo de Kallari, sino también a la mirada y posiciones de las familias productoras. En otras palabras, la etnografía audiovisual, posibilitó una multiplicidad de miradas, percepciones y discursos reafirmando la premisa de que la chakra kichwa es un espacio que se produce socialmente desde su carácter de hibridez cultural.

Es así como el trabajo de campo se llevó a cabo a través del uso de la cámara, pero más allá que un objeto o herramienta audiovisual, cumplió un rol mediador. Permitió explorar y establecer relaciones a través de la narrativa de quienes producen y cuidan las chakras. A partir de caminar junto a ellos con la cámara, se conoció el espacio de la chakra de otra manera, ya no solo como espacios de evocación, sino como espacio de vida social y de nuevos encuentros con la modernidad. Producto de ello, las narrativas que emergen de los encuentros con los interlocutores están supeditados a sus memorias, cuerpos, y discursos; de allí la ruptura de la exotización hacia el otro.

---

Arosemena Tola, Quijos y El Chaco. Este proyecto tuvo como objeto capacitar a productores agrícolas durante 3 meses sobre planificación, manejo y conservación de las chakras, fortalecimiento organizacional, comercialización y soberanía alimentaria. El proyecto finalizó en septiembre de 2020, capacitó a 208 productores, quienes participaron recibieron el título de “Yachaychik de la Agricultura Sostenible Chakra en Práctica” (MAGAP 2020).

En marzo del presente año, la etnografía audiovisual fue interrumpida por la pandemia mundial del Covid-19. Esto imposibilitó mi estancia en Tena y me obligó a finalizar mi trabajo de campo a mediados de marzo, únicamente se registró la experiencia con la Asociación Kallari y sus productores. La percepción del material filmado cambió y con ello los objetivos iniciales. Al comienzo del trabajo de campo se estableció con la asociación, la realización de un documental que represente visual y narrativamente los inicios de la chakra kichwa, sin embargo, por la salida imprevista y la emergencia sanitaria no se logró el cometido. A pesar de ello, la investigación escrita plasma la coexistencia entre la ancestralidad y escenarios contemporáneos en que los productores agrícolas Napo Runa producen el espacio de la chakra kichwa, a través de la interpretación de los registros audiovisuales que se consiguió con los recorridos de cámara y entrevistas filmadas.

### **1.1.Observación participante**

A través de este capítulo, se presentan algunas historias narradas a través desde la mirada etnográfica. Cuando se terminó el trabajo de campo, pasaron varias semanas para dilucidar e intentar escribir en texto lo que ocurrió en campo. Las motivaciones iniciales cambiaron. El trabajo de campo se vio atravesado por la fase experiencial y lo imprevisto. Por tanto, la construcción del relato etnográfico en el texto final se sostiene a partir del proceso de observación participante, desde la propia experiencia sentida, sensorial e interpretativa de la investigadora. Al regresar de campo, empezó el desarrollo en dos procesos: la escritura, a partir de entrevistas y de escritos del cuaderno de notas; en especial, la revisión del registro material audiovisual. Se (re)tomó las voces de los interlocutores y mi propia voz durante los recorridos de cámara, a partir de allí se establecieron relaciones reflexivas en un sentido de coherencia mediadora entre el texto y la interpretación del registro del material audiovisual.

Como parte de la observación participante, el registro y desarrollo de la documentación audiovisual, fue imprescindible la participación de los técnicos en mi relación con las comunidades de productores agrícolas, esto posibilitó una “reflexión crítica de la comunidad respecto a sus tradiciones y prácticas culturales y, la importancia de su sostenibilidad” (Bruzón 2017, 61) en el relato etnográfico. La etnografía audiovisual permitió el reconocimiento de la otredad. La experiencia de los recorridos de cámara posibilitó a los productores agrícolas verse reflejados en la producción de las imágenes. En ese sentido, la autoridad etnográfica, se inscribe en la medida que los interlocutores (productores agrícolas y

técnicos) se vinculan con la investigadora y viceversa, por tanto, la observación participante se la vivió desde el encuentro y reconocimiento.

Durante los recorridos con los técnicos de producción de Kallari a las distintas comunidades, ellos ponían en conocimiento quién era yo, qué estaba haciendo para Kallari, y pedían a las familias productoras que me guíen en sus chakras. Recuerdo un día que salimos a dar seguimiento a una de las familias socias, Lucio Yumbo (técnico de producción), me presentó con Venancio, socio de Kallari. Lo que me parecía particular siempre al iniciar cualquier jornada con los técnicos, era cómo me presentaban y cómo ellos interpretaban mi trabajo. Esa mañana, Lucio hizo alusión a que mi presencia en la asociación tenía como objetivo hacer un video para los productores, que se hagan más conocidos, que los mercados extranjeros conozcan quienes están detrás de los chocolates de Kallari. Eso me hacía pensar también que mi posición en campo estuvo mediada todo el tiempo por la percepción que tenían los técnicos sobre mi trabajo investigativo. El ingreso de la cámara y el uso social que otorgaban a la imagen. Lo percibo como un proceso que se tornaba distinto en cada encuentro, los técnicos fueron personajes claves en mi proceso, y nuestra relación se afianzó con las visitas que hacíamos.

En los recorridos de cámara, eran los técnicos quienes daban pautas de qué se iba a filmar, y sugerían a los productores en una suerte de introducción de qué se iba a hablar, mientras los productores eran quienes nos guiaban a través de sus testimonios dando cuenta del sentido de lugar sobre las chakras. Ambos personajes llevaban los recorridos de cámara y la narración a través del video. En una producción que implica la participación nativa de la que hace sugerencia Guber (2015).

Como asegura David MacDougall (1995) los filmes representan objetos, por tanto, los objetos pueden llegar a tener múltiples identidades, y más aún cuando el interlocutor e investigador responden a distintos significados y referencias culturales en una sola imagen. Se hace énfasis en el rol de los técnicos de Kallari, su posición mediadora con mi presencia en campo y los productores, nos sugiere su percepción narrativa de ellos sobre el video. En ese sentido, los interlocutores (productores y técnicos) se apropian de estos productos con fines culturales desde sus propias motivaciones, “aunque esto no sea siempre evidente para un espectador ajeno, son parte de un proceso continuo de reforzamiento cultural y de contestación” (MacDougall 1995, 415). Mientras que, mi posición como etnógrafa procuraba cumplir con

obligaciones éticas, estéticas, científicas y de traducción cultural (Ruby 1980; Clifford 1988). Sin embargo, esta experiencia etnográfica refleja las voces de los interlocutores, lo que hace que su relato cumpla un papel central dentro del conocimiento etnográfico, “contribuyendo a la creación del contexto de la investigación” (Ardévol 2006, 243).

En ese sentido, el trabajo de campo etnográfico no solo concluyó con mi observación participante, también condujo a un proceso reflexivo, por tanto, la experiencia a través de recorridos de cámara trajo consigo una mutua presencia de interacciones y reflexiones. Lo que me condujo a pensar en el grado de participación de los productores y técnicos, la participación como investigadora, y el tipo de imagen que se construía en camino. Esta experiencia etnográfica en particular recurrió al modelo participativo y observacional reflexivo, entendiendo a estos modelos en una relación dialéctica (Nichols 2013).

Mi presencia y preguntas en los recorridos de cámara inscribían o marcaban una postura clara sobre mis interrogantes, mantuve una escucha atenta ante la espontaneidad de la misma conversación, y también frente a lo imprevisto. Me dejaba llevar por la conversación, por las caminatas, por nuestros estados de ánimo, o simplemente por la lectura de nuestros cuerpos en el camino. Y menciono los cuerpos, porque hubo muchos recorridos donde tanto los técnicos como yo en campo terminábamos la jornada muy agotados ya sea por las visitas a las chakras, o la misma humedad de los lugares. Nuestros cuerpos mediaban los encuentros con los productores (MacDougall 1995; Pink 2007).

Una mañana de febrero, acompañé a Geovanny (técnico de turismo) y a Juan Andy (técnico de producción) quienes ese día estaban encargados de la venta y compra de cacao en la comunidad de Talag. En el inicio de la jornada, empezamos visitando a 10 familias y la dinámica era la siguiente: Geovanny manejaba una camioneta roja Ford, yo era su copiloto y Juan Andy iba en la parte trasera de la camioneta. Al llegar donde una familia socia, los técnicos se bajaban del auto, compartían una que otra risa con los socios, quienes estaban expectantes de la compra del cacao y listos con sus sacos de cacao escurrido, para ser pesado. Al pesar el grano de cacao y llenar una serie de formularios, generaban una factura; inmediatamente Juan Andy procedía a hacer el pago por kilo de semillas de cacao. Las familias recibían el dinero y la mayoría siempre preguntaba cuándo regresarían por más cacao cosechado. Mientras Juan Andy entregaba el dinero, Geovanny tomaba el costal y depositaba el cacao escurrido en el barril, ubicado en la parte trasera de la camioneta.

Esa misma mañana, recuerdo que el sol quemaba, y después de haber visitado unas 30 familias aproximadamente, el recorrido no esperaba, nuestros cuerpos estaban muy cansados. Era ya pasado medio día, y al llegar a la penúltima familia del recorrido, volvimos a hacer la misma dinámica; Juan compra el cacao y Geovanny llena el barril de cacao escurrido. Mientras yo sostenía la cámara, escuchando lo que pesaba el costal de cacao, una mujer salió de esa casa trayendo consigo una olla llena de chicha de yuca, y en ese momento ella, ve a la cámara y me ofrece un vaso de chicha, a lo que yo respondo sin prever que mi voz irrumpía en el video.

El participante pleno es el que oculta su rol de antropólogo desempeñando íntegramente alguno de los roles socioculturalmente disponibles, pues no podría adoptar un lugar alternativo. Esta opción implica un riesgo directamente proporcional al grado de involucramiento, pues, de ser descubierto, el investigador debería abandonar el campo. El observador puro, en cambio, es quien se niega explícitamente a adoptar otro rol que no sea el propio; este desempeño es llevado al extremo de evitar todo pronunciamiento e incidencia activa en el contexto de observación (Guber 2015, 67).

Después de regresar de campo y revisar la documentación audiovisual (en especial este video) considero que en ese momento sucedían unas transacciones materiales y simbólicas. Me refiero a unas transacciones materiales, en la compra del cacao de esta familia productora a cambio de dinero, de vuelta los técnicos y yo recibimos una transacción simbólica, nos regalaron una bebida emblemática para el Napo Runa; lo que también significaba para nosotros recobrar fuerzas frente a las largas horas que pasamos sedientos y con calor. Pienso que mi voz fue descubierta, lo que encara, la propuesta de Rosana Guber (2015) sobre el observador participante y el participante observador. Mientras el participante observador es quien desempeña varios roles dentro de la comunidad explicitando en todo momento su objetivo con la investigación. El observador participante es quién pone mayor énfasis en asumir una postura de observación externa y que actúa ocasionalmente cuando la situación se presta. La línea divisoria con los interlocutores era muy delgada. La distancia utópica difiere de la misma realidad y del vínculo que generamos en campo.

El único medio para acceder a esos significados que los sujetos negocian e intercambian es la vivencia. La posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos, como sucede en la socialización. Tal como en un juego, que se aprende jugando, a una cultura se aprende

viviéndola. Por eso, la participación es la condición sine qua non del conocimiento sociocultural. Las herramientas son la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, acercan al objeto de estudio (Guber 2015).

Es así como la inmersión y consciencia subjetiva del etnógrafo cumple también un papel activo en la experiencia etnográfica, porque permite participar desde la propia subjetividad y desde el extrañamiento, para en lo posterior observar con una mirada mucho más reflexiva. Rosana Guber, cuestiona: “¿qué implicancias tiene ser observador y ser participante en una relación?” (Guber 2015, 59) En ese sentido, resaltó la importancia de detectar en el camino los sentidos de las complementariedades recíprocas en la interacción y encuentro con los interlocutores.

Una tarde en el centro de acopio de Kallari llegó una pareja alemana a solicitar un tour de cacao vivencial, que les permitiera conocer más de cerca, las propiedades de ciertas plantas medicinales ancestrales, desde el relato y la vivencia con una familia indígena. Uno de los técnicos recibió a esta pareja, se podía ver a simple vista que ambas partes tenían dificultades para comunicarse por el idioma. Sugerí al técnico si yo podía traducir la conversación de inglés a español y apoyarle en el tour dentro de las instalaciones de Kallari. En ese momento, mi posición era de escucha atenta y de participación activa, donde las primeras intenciones del encuentro era convencer a la pareja de acceder a un plan de turismo que ofrecía Kallari. Inició entonces, el tour por el centro de acopio de Kallari, y el técnico explicó los inicios de Kallari, la variedad de chocolates, el valor cultural del cacao fino de aroma, y explicó sobre la relevancia de las chakras kichwas.

Como “outsider” el antropólogo representa para los agentes que estudia una ruptura con el flujo de la regularidad cotidiana. Así, su presencia en los contextos sociales que investiga le da un carácter de agente “rompedor” de la rutina de las actividades sociales, transformándolo en una pantalla, donde los actores sociales proyectan, simultáneamente, sus nuevas percepciones causadas tanto por las expectativas interpretativas operadas por la presencia del antropólogo. Por esto frecuentemente ocurren crisis mutuas de identidad en los encuentros etnográficos (Lins 1989, 196).

Ese momento de choque cultural, lo analizo a partir de las distintas traducciones e interpretaciones simbólicas por parte del técnico, de la pareja alemana y de mi rol como

traductora. El investigador asume un rol cambiante en campo, por tanto, su flexibilidad y apertura en la observación participante; hace posible adoptar otros roles en determinados casos (Guber 2015).

## **1.2. Entrevistas filmadas**

Dentro del proceso etnográfico, y como parte de la observación participante en campo, las entrevistas filmadas formaron parte de la metodológica audiovisual. Se optó por filmar las entrevistas, dando apertura a una relación de miradas, opiniones y emociones donde se enuncian verbalmente las distintas reflexividades y representaciones de la vida social de los productores agrícolas y técnicos de Kallari (Ardévol 1998). Como sostiene, Rosana Guber, los sentidos de la vida se expresan “bajo la forma de comentarios, anécdotas, términos de trato y conversaciones” (Guber 2015, 69). En esa medida, la palabra construida en los recorridos de cámara y en las entrevistas filmadas, son registros de lo dicho y el encuentro físico con los interlocutores, lo que proveyó (re)presentaciones e interpretaciones sobre la percepción del universo cultural de los Napo Runa. Si bien, las preguntas llevan consigo interés por parte de la investigadora, los interlocutores son quienes nos introdujeron sus prioridades sobre ciertos temas de conversación y prácticas atestiguadas (Guber 2015).

Lo que se dice es visto como un reflejo de “lo que está ahí afuera”, más que como una interpretación que ha sido producida conjuntamente por el entrevistador y el respondiente. Dado que los rasgos sensibles al contexto de dicho discurso están más claramente ligados al contexto de la entrevista que al de la situación que ese discurso describe (Briggs 1986, 2).

En el campo de la antropología visual, la utilización de las tecnologías audiovisuales cobra sentido en la producción de conocimiento y no como “una simple forma de ilustrar, acompañar o dar colorido al discurso verbal o textual” (Ardévol 1998, 217). El introducir la cámara en el campo, implicó construir relaciones interpersonales con los interlocutores mediados por un objeto en movimiento. Estas aproximaciones, permitieron que la gran mayoría de entrevistas en campo sean caminando con la cámara, a los ritmos de los interlocutores. Lo que supuso también reconocer, no solo la potencialidad de la cámara como objeto estático, sino como movilizador de sensibilidades desde la mirada en relación con una imagen producida y, por tanto, el (re)descubrimiento de las subjetividades en el encuentro con los entrevistados.

En el mes de diciembre de 2019, tuve mi primer acercamiento con funcionarios de la Asociación de Kallari. Mi primera entrevista fue con Vladimir Dahua, director general de la asociación; ese primer encuentro marcó el inicio de mi proceso etnográfico. La primera entrevista fue hacia mí por parte del director general y de un técnico de producción en torno a los intereses de mi investigación, a lo que denominó una entrevista revertida, porque no fui yo la que interpelaba a mis interlocutores, sino ellos hacia mí. Esas primeras negociaciones dieron cuenta de la necesidad de su autorización y legitimidad para desarrollar mi proceso etnográfico.

Las entrevistas permitieron conocer el camino a otros actores relevantes dentro de la investigación. Es decir, cuando se entrevistaba a un interlocutor, ese personaje llevaba a conocer a otro, y fui tejiendo mis entrevistas en una cadena de relaciones, esto abrió mi percepción hacia otros espacios en que ya se dialoga sobre el espacio de la chakra. Mi investigación no sólo residió con miembros de Kallari, también comprendía otros actores, por ejemplo, con la Gobernación de Napo, el Ministerio de Agricultura, la universidad IKIAM, entre otros.

En enero de 2020, mi trabajo de campo inició con una entrevista filmada a Sandro Molina<sup>21</sup>, técnico de la Gobernación de Napo, quien, al finalizar la entrevista, me sugirió ponerme al contacto con Rusbel Chapalbay, el mismo fue quien acordó una reunión. En la tarde de ese mismo día entrevisté a Rusbel Chapalbay, técnico de la GIZ en Napo. Estas primeras intervenciones posibilitaron que mi etnografía no solo resida en Kallari, sino que mi mirada trece con varios personajes los escenarios contemporáneos de la chakra.

A través de uno de los eventos realizados por la Universidad Regional Amazónica IKIAM y la carrera de Biocomercio, conocí a Raquel Cayapa, fundadora de *Kallari Futuro* en Alemania. Ese acercamiento fue clave durante mi proceso etnográfico porque comprendí también las caracterizaciones e interpretaciones del espacio de la chakra desde el biocomercio y los mercados orgánicos internacionales. Lo que me llevó a reflexionar que, no sólo los ecos del pasado eran cruciales en mis búsquedas etnográficas sobre la chakra, sino también las actuales alianzas en que se negocia la producción social de este espacio.

---

<sup>21</sup> Entrevista a Sandro Molina, técnico de la Gobernación de Napo, 20 enero de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

Raquel Cayapa me presentó a su hermana Ruth Cayapa, una de las primeras técnicas en Kallari y quien actualmente incursiona en un proyecto de polinización en vainillas. A través de Raquel Cayapa conocí a Amr Radwan<sup>22</sup>, profesor de la carrera de Biocomercio de la universidad IKIAM. Estas intervenciones fueron cruciales porque me permitieron participar en un evento organizado por el Ministerio de Agricultura, y conocer de primera mano el proyecto de Sistema Participativo de Garantías en torno a la creación de la “Comunidad de aprendizaje chakra”.

La apuesta por la realización de entrevistas filmadas si bien estuvo marcada por categorías conceptuales o variables como parte del proceso investigativo, las entrevistas se convirtieron en conversaciones de confianza con los informantes. Lo que permitió explorar y problematizar junto a ellos una aproximación sobre la chakra y las vicisitudes que la misma comprende en los escenarios actuales. Como sostiene Jean Rouch (1995), la cámara nace aproximadamente hace un siglo, como una herramienta para la memoria visual y el hombre se une cada vez más a ella.

Para Robert Flaherty, filmar la vida de los esquimales de Canadá significó filmar un esquimal en particular, no un objeto, sino una persona. Su honestidad básica requería mostrarle al sujeto lo que estaba haciendo. Cuando Flaherty montó un cuarto oscuro en una cabaña de la bahía de Hudson y proyectó sus nuevas imágenes en una pantalla para su primer espectador, Nanook el esquimal, no sabía que con unos medios que eran absurdamente inadecuados acababa de inventar la “observación participante” que sería usada por sociólogos y antropólogos 30 años más tarde, y el feedback con el cual estamos todavía torpemente experimentado (Rouch 1995,98)

Las imágenes furtivas producto de las entrevistas me revelaron durante el proceso nuevas conexiones e indicios hacia dónde dirigir mi mirada. En ese sentido, la palabra y la imagen son retazos de los modos de vida de los Napo Runa, su vinculación cotidiana con el espacio social de la chakra y nuevos espacios de acción y negociaciones a nivel de asociaciones cacaoteras con la Gobernación de Napo y mercados orgánicos; todos estos retazos se me iban mostrando de manera desorganizada y espontánea.

---

<sup>22</sup> Entrevista a Amr Radwan, profesor e investigador de la carrera de Biocomercio IKIAM, 5 febrero de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

Jean Rouch, cuestiona los inicios de los pioneros del cine, tomando el caso de Flaherty y Vertov, y argumenta: “debemos poner la realidad en los filmes, (en el marco de la vida real) como hizo Flaherty, o debemos filmar como lo hizo Vertov, sin planificar un marco particular (la vida cogida por sorpresa)” (Rouch 1995, 101). A lo que Vertov sugiere, “no es suficiente presentar fragmentos de la realidad en la pantalla para representar sus vidas a través de retazos. Estos fragmentos se deben elaborar para ser un todo integrado que es la realidad temática” (Vertov 1940, 443).

Mi experiencia etnográfica en campo estuvo marcada por estos retazos espontáneos de la vida cotidiana de los productores y técnicos de Kallari, capturados a través de los recorridos de cámara, entrevistas filmadas y observación participante. Sin embargo, en el texto escrito estos registros audiovisuales fueron organizados y sistematizados a través de categorías teóricas y nativas que concreto en la experiencia etnográfica. Por lo tanto, el registro en campo se convirtió en mi documentación audiovisual sobre la vida social y cotidiana de los Napo Runa a través de la chakra, y de actores externos que median la mercantilización, modernización e institucionalización de la chakra.

## **2. Caminando el espacio desde lo audiovisual**

Caminar con cámara en mano, es caminar con los interlocutores a medida que experimentamos juntos sus entornos materiales, inmateriales y sociales. La experiencia etnográfica en campo es doble. La narrativa de los productores y técnicos guio los recorridos con cámara. Ellos referían a la chakra como un espacio interdependiente a las casas, a la familia, un espacio encarnado en sí mismo para el Napo Runa. Sarah Pink (2007) sugiere que caminar con video en tanto método de investigación, posibilita ser un ejercicio de experiencia e imaginación, en ese sentido, no hubiera podido saber qué es la chakra una vez que estuviera en ella. No solo bastaron las entrevistas como un acto de evocación de quienes conocen a detalle las chakras, estos testimonios se refieren únicamente a una representación. Mientras que, caminar el espacio de la chakra desde lo audiovisual, permitió experimentarlo física y sensorialmente.

No obstante, caminar con la cámara en mano por las chakras de familias kichwas, otorgó un sentido de lugar, y más aún caminar junto a los conocedores y poseedores de este espacio, me acercó a sus sentidos de lugar. Steven Feld (1996), sostiene “cómo se siente el lugar, se colocan los sentidos; a medida que los lugares tienen sentido, los sentidos crean lugar” (Feld y

Basso 1996, 91). En esa medida, caminar con video, no solo refiere a un método para grabar audiovisualmente a personas y entornos físicos, es sentir el lugar y dar sentido al lugar. Caminar con cámara en mano a través del espacio de la chakra, representó un catalizador en la comprensión etnográfica de los sentidos de lugar que otorgan los Napo Runa (Pink 2007).

En *El hombre y la cámara*, Jean Rouch (1995), se pregunta ¿cámara en trípode o cámara en mano? El autor sugiere que se pensaba que las películas rodadas sin trípode carecían de estabilidad. Su reflexión sobre la cámara en mano en el campo del filme etnográfico, expresa que: “es útil porque permite a la cámara adaptarse a la acción en función del espacio” (Rouch 1995, 191).

Para mí la única manera de filmar es caminando con la cámara, llevándola donde sea más efectiva e improvisando un ballet en el que la cámara misma llega a estar tan viva como la gente que está filmando. Esta sería la primera síntesis entre las teorías de Vertov sobre el ojo cine y la de Flaherty de la cámara participante (Rouch 1995, 109).

Caminar con la cámara, permitió el encuentro con un espacio geográfico de importante relevancia cultural, en especial, significó entrelazar este espacio social con quienes cuidan y siembran en él, de manera que, se registró pequeños elementos de la cotidianidad que dan cuenta la persistencia de este espacio desde el sentido de lugar familiar. La cámara, me acercó a los interlocutores en la medida que ellos recorren el espacio, observando los detalles desde un punto más cercano. Sin embargo, los recorridos de cámara no solo reflejan un puesto de observación permanente, este proceso avizoraba una experiencia etnográfica de observación participante.

Se filmó momentos de participación con los productores y técnicos de Kallari. No hubo un guion previo a la filmación en proceso lineal, ni un guion para el relato de los testimonios. La filmación inició desde el desconocimiento del uso de la cámara Panasonic Lumix DMC- G7, junto a la pérdida momentánea del micrófono Rodeo. Esos primeros acercamientos en campo implicaron percepciones y relaciones espaciales (caminatas por la selva, la chakra, acompañamiento a eventos y foros, recorridos en buses y canoas) temporales (acciones consecutivas en tiempo real) y visuales- sonoras (la luz, humedad, sonidos de ambiente); estas se fueron tejiendo en diálogos y encuentros entre la investigadora y los interlocutores desde las diferencias interculturales (MacDougall 2015).

Los momentos de exploración etnográfica fueron marcas de enunciación del sentir de los productores sobre sí mismos y sobre el espacio, desde sus intenciones de cómo mostrarse ante la cámara y cómo querían que se represente la chakra. David MacDougall (1995) reflexiona sobre los modelos de construcción dialógica y polifónica en los procesos etnográficos, sobre la apropiación del investigador y de los interlocutores sobre la realización audiovisual. Escribir y producir antropología audiovisualmente, implica cuestionarnos sobre los modos de representación en la producción textual como visual. Estos procesos adscriben en sí mismos la intersección de dos mundos, de dos miradas y múltiples posibilidades dialógicas y polifónicas, frente al imperativo cultural que se tiene en frente (MacDougall 2015).

Es importante mencionar que, la cámara fue la puerta de entrada a la asociación, quienes se veían motivados por contar el origen de la chakra kichwa a través de un video, y decidimos contarla a partir del trabajo de productores/as y técnicos de Kallari en los distintos procesos de producción, en la postcosecha, en la compra y venta de cacao. Mi observación participante, fue a través de un lente exploratorio, de curiosidad, desconocimiento y atravesado todo el tiempo por recorridos en la selva que involucraban palabras, intuiciones, afectos y la puesta en escena del cuerpo frente a lo sensorial. La cámara también se convirtió en un diario visual en campo (Gómez 1999), fue un catalizador de información y una posibilidad de generar conocimiento a partir de las imágenes producidas.

Si los antropólogos se resistieron alguna vez a la idea de que eran contadores de historias, ahora realmente lo han asumido. Los trabajos etnográficos modernos son en general relatos extremadamente complejos sobre otras vidas o narran encuentros antropológicos sobre el terreno. Se trata generalmente de construcciones múltiples, que yuxtaponen textos indígenas con reflexiones y análisis antropológicos. Mediante la utilización de las palabras de sus informantes, los antropólogos (y los realizadores de cine etnográfico) incorporan a su trabajo las formas narrativas y las asunciones culturales encarnadas en el habla (MacDougall 1995, 408).

La introducción de la cámara implicó negociaciones en el proceso investigativo. La presencia de los productores y técnicos marcó referentes y caminos posibles en el análisis narrativo, discursivo y dialógico a través de las imágenes producidas. Sin embargo, el proceso etnográfico se vio mediado por los modos de representar y preguntarse: ¿de quién es el relato?

Si bien el investigador es quien, a través de la cámara encuadra los planos, la historia final sobre la chakra es contada por ellos.

Los primeros encuentros con los técnicos de la asociación y la cámara perturbaron sus dinámicas, sentían una extrañeza de mi presencia y de mi mirada tras este dispositivo tecnológico audiovisual. Fue cuestión de acuerdos permanentes, que significaron largas conversaciones, compartir comidas, acompañarlos a donde ellos comenzaron a solicitar. Inicialmente, el estar detrás de la cámara, fue un proceso de acoplamiento, de aprender a caminar con la cámara y estar abierta a las posibilidades y limitaciones que permiten el registro audiovisual y el espacio de estudio. Durante mi tiempo en campo, me enfrenté con ciertas fallas técnicas, así como de ambiente, entre ellas: la lluvia siempre presente en la selva, la humedad que empañaba en ocasiones el lente, y las tantas veces que me tropecé en las chakras.

Los días, normalmente iniciaban muy temprano, algunas veces nos movilizábamos en buses o en el carro de Kallari, siempre me acompañaban los técnicos. Desde muy temprano ingresábamos a las fincas de los productores, comenzábamos el seguimiento a través de conversaciones casuales. Los técnicos sin saber hacían *rapport* a los productores antes de entrar a sus chakras. Había días en que el calor y el sol, ya no permitía seguir caminando por la chakra. Teníamos que hacer pausas y, algunas familias nos brindaban chicha de yuca, té de guayusa y frutas de sus chakras.

Entre los recorridos que hice a una chakra, llevábamos pocos minutos caminando, comencé a filmar el sendero que nos ingresaría a la chakra de Gustavo, un productor de ya avanzada edad. Mientras caminábamos, teníamos que cruzar un pequeño riachuelo, y mientras sostenía con cuidado la cámara, era consciente del peso de la mochila y de mis pasos. Sin embargo, no alcancé a sostener la grabadora que llevaba en el bolsillo y se cayó, a pocos centímetros del riachuelo, apenas se llenó de lodo. Al ser una grabadora prestada, regresamos a la casa, la puse dentro de una olla con arroz seco, e intentaba limpiarla antes de que se dañe. Durante varios minutos de limpieza, intenté volver a grabar y funcionó, me puse de nuevo las botas de agua y retomamos el recorrido.

Estos son momentos cruciales durante el trabajo de campo, en el que lo inesperado se cruza con lo anecdótico. Donde las emociones y la incomodidad en campo, transforman la

producción audiovisual, porque atraviesa los afectos y el cuerpo. El cuerpo cada vez se hace más sensible a la realidad que se vivencia, más cercano y sincero dentro de las búsquedas etnográficas. Las emociones nunca salen de campo, y el antropólogo busca las maneras de descubrir y relacionarse con ellas (Da Matta 1999).

Fueron varios los recorridos que realicé en la selva y en las chakras, mis pies cada vez confirmaban mayor seguridad al caminar. Pero el paso de los Napo Runa es incansable e inalcanzable. Mientras los productores y técnicos iban a buen ritmo, la mayoría de las veces me retrasaba a ellos. Caminar por la chakra no es nada fácil, y más aún cuando no conoces y la lluvia de la madrugada deja sus rastros. Varias veces mis pasos se quedaban atrapados entre ramas o enredados entre las hojas y en otras ocasiones me salvaba de caerme. Mi piel se fue acostumbrando a la humedad, a que de vez en cuando me visiten ciertos animalitos, y dejen su rastro sobre mis brazos o tobillos. Al final de los días me acostumbré a lavar mis botas llenas de lodo.

El encuentro etnográfico implicó en todo momento encuentros intersubjetivos, ya sea con los interlocutores o desde la misma auto reflexividad. El acoplamiento con el espacio de estudio implicó aprender a caminar con la cámara y con los técnicos y productores a su ritmo. Saber escuchar atenta y sentidamente; en ocasiones guardar la cámara cuando era necesario. Implicó aprender a leer nuestros cuerpos, expresiones y respetar los acuerdos previos o acuerdos que se iban creando en el proceso.

El acto de poner pausa se convirtió en un acercamiento de acompañamiento e involucramiento en lo que ellos hacían. Aprendimos a conocernos, poner pausa en ciertos momentos, significó desligarme de la imagen perfecta, del encuadre preciso o del mensaje narrado; que se requerían no ser filmados sino vistos sólo desde un ojo más humano. A pesar de que los encuentros con los productores mediados por los técnicos de la asociación eran encuentros cálidos, de mucho diálogo y aprendizaje, el acto de bajar la cámara en ciertas ocasiones, me invitaba a una mirada íntima, cercana, de apreciar que durante el registro audiovisual la experiencia del etnógrafo no se desliga de una mirada directa, de escuchar también los silencios y de dejarse confrontar.

La función social de la imagen en los recorridos de cámara permitió mirar a través de los productores la gestión y alianzas de Kallari. Las formas actuales en que se produce el espacio

de la chakra. Durante el proceso etnográfico, mi observación participante a través de la cámara no respondía únicamente a un producto final con el material audiovisual recogido, sino a una mirada que se involucró en tejer con los actores sociales (comunitarios e institucionales) sus procesos de negociación y organización comunitaria, en especial, en la permanencia de la chakra en sus casas.

Los diálogos y la relación con los técnicos y productores dieron la apertura de reflexionar el espacio de la chakra en una vinculación simultánea de contactos interculturales con otros actores e instituciones en sentidos de complementariedad recíproca como sostiene Xavier Albó (2011). La complementariedad recíproca, si bien está inserta en los distintos espacios en que habitan los Napo Runa, con la familia, las comunidades y con el entorno ecológico. La categoría de reciprocidad está abrazada por distintos ropajes, esta reside en la organización social a partir de los modelos asociativos de la provincia. Cada vez, se hacía más evidente que las prácticas de la Asociación Kallari compartían otros espacios, lo que refirió la posibilidad de relativizar la mirada etnográfica y salir más allá de la chakra familiar.

En ese sentido, la propuesta de complementariedad recíproca de Xavier Albó (1974), responde a un modelo de complementariedad mutua. Es decir, analizar la relación de los productores con Kallari, nos (re)direcciona a las alianzas que sostienen a partir de relaciones de disposiciones mutuas. Este modelo de asociatividad está afianzado a una complementariedad simbólica, con otras asociaciones cacaoteras de la provincia, donde a partir de sus experiencias de producción, formación y comercialización, comparten conocimientos, técnicas y estrategias; desde sentidos de construir algo hacia las comunidades y no en un sentido de competencia asociativa.

El carácter de complementariedad recíproca, lo encontramos en el mismo espacio social de la chakra, desde los actos rituales que las familias disponen al momento de la siembra, de la cosecha, de sus ofrendas, de los dones dados o las mingas. Los rituales que se gestan en la chakra parten también de un sentido de reciprocidades y complementariedad mutuas con la naturaleza. El sentido de complementariedad recíproca es en este contexto la integración a nivel comunitario, donde las prácticas se promueven desde “la cooperación, la integración interfamiliar, la solidaridad social y la ayuda mutua, anulando, o al menos disminuyendo, las tensiones comunitarias o sociales mediante la interrelación y complementariedad social y

económica” (Mardones 2018, 266); lo que ha permitido la organización social de los Napo Runa.

Estar detrás de la cámara permitió registrar las dinámicas que giran en torno a la chakra kichwa o a los procesos de producción en el centro de acopio, en la marquesina, sino también registrar en video y fotografía, eventos, actividades y fiestas de la provincia, todas ellas relacionadas al cacao y a la chakra. En los inicios del trabajo de campo, mi interacción con la cámara se remitía a Kallari, de a poco se fueron abriendo otros espacios de encuentros y conocí de más cerca a las familias productoras y socias. En medio de las entrevistas se iban entretejiendo como una gran red, otras realidades que transversalizan la vida del Napo Runa en relación con la chakra. La cámara permitió entonces generar otros repertorios de registro y el material adquiriría otros sentidos.

De este modo, no sólo realicé mi observación participante en los recorridos de la cámara tratando de registrar las cotidianidades, sino también participé en ellas, dando mi opinión sobre temas de producción orgánica, en el sistema participativo de garantías, y en las escuelas sobre chakras en la Gobernación de Napo y con el Ministerio de Agricultura. Como argumenta Mardones (2018) el grabar a las comunidades en sus dinámicas, incorpora también al etnógrafo en una lógica de reciprocidad, lo que lleva al investigador en muchas de las ocasiones a replantearse su posición en campo.

Estas reciprocidades en campo pueden ser interpretadas como unas transacciones simbólicas y materiales que median las relaciones con los interlocutores en el proceso de producción audiovisual; no sólo desde la autoridad o intencionalidad etnográfica del investigador. En la mayoría de las visitas a las casas de los productores de Kallari, ellos narraban de manera muy generosa sus saberes a través de la cámara, asumiendo una posición que rompe con la unidireccionalidad metodológica audiovisual. Al terminar de grabar ciertas actividades en sus chakras, solicitaban ver el resultado de lo grabado, y compartían conmigo un *feedback* inmediato como una condición de reflexividad y autoidentificación de sí mismos en sus procesos y hacia la imagen producida.

El mirar lo producido es un posicionamiento reflexivo además de recíproco, en la medida, en que también ellos produjeron conocimiento etnográfico a partir del registro audiovisual. Por tanto, el proceso metodológico se construyó en el camino, motivado por la mirada recíproca

de los protagonistas, sus elecciones y *feedbacks*; fueron compromisos y lealtades en mis decisiones metodológicas.

Caminar con la cámara en mano, respondió a dos espacios, por un lado, mi compromiso ético, sensible y afectivo con los productores, y por otro, mi acompañamiento en los distintos procesos de producción con Kallari. Los técnicos y administrativos de Kallari me hicieron parte de su dinámica y, por tanto, la cámara permitía también una mediación de reciprocidad. Me involucraron más en actividades de la asociación, pero de vuelta me solicitaban que les compartiera el material fotográfico para sus redes sociales o para promocionar a Kallari en las distintas plataformas digitales.

Las reflexiones provocadas a partir del registro audiovisual y su posterior retroalimentación o visualización conjunta, condición que podía ser el lugar de una antropología comprometida, donde, cuestionando la falsa dicotomía entre la rigurosidad académica y el compromiso con la comunidad, se produjera conocimiento de forma conjunta (Mardones 2018, 170).

A estos dos espacios en que interactué en mi trabajo de campo, los enmarco en la categoría de complementariedades recíprocas, porque resignificó mi relación con ellos; lo que también exigió reflexionar sobre mi posición en campo y la supuesta autenticidad del registro audiovisual. La línea divisoria entre mi posición como etnógrafa y los productores y técnicos de Kallari como protagonistas, se volvió cada vez más difusa, porque el registro audiovisual se vio mediado por su mirada, su acompañamiento en los recorridos de cámara, su autoreflexión y *feedback* en la producción de la imagen, convirtiendo el material audiovisual en una reflexión conjunta.

El *feedback* generado por los mismos productores y técnicos de Kallari en los recorridos de cámara, me dio a conocer que el interés por el espacio social de la chakra era mutuo, y compartíamos en común hacer más visible un espacio que ha sido considerado como un espacio subalterno. Desde los primeros encuentros con Kallari, el área administrativa y técnica de producción tenían claro desde el inicio que querían un video, lo que potencializó mi presencia en campo e interacción con ellos, buscando formas horizontales de construcción narrativa colectiva. Es así como el encuentro se volvió cada vez más rico y encontramos fórmulas para intercambiar conocimientos e interpretaciones sobre las imágenes producidas. De manera que, el concepto de complementariedad recíproca se incorpora también en la

metodología. Esta lógica de reciprocidad se vio negociada en el proceso del registro audiovisual.

## Capítulo 4

### **Producción social del espacio: transformaciones, permanencias y resistencias culturales**

El registro audiovisual, documentado a través de recorridos de cámara permitió la reflexión teórica, en un proceso conjunto de conocimiento con los productores agrícolas sobre la producción del espacio social de la chakra a través de la experiencia etnográfica. Como se expuso en el capítulo anterior, caminar con la cámara en mano, posibilitó vivenciar de cerca las dinámicas familiares en las chakras y fincas, los procesos de producción y, las alianzas comerciales con otras asociaciones de Napo. A través de mi presencia participativa en diálogos y entrevistas, se acompañó a las familias agrícolas, en la compra y venta de productos orgánicos, talleres de formación, eventos y festividades públicas; en especial, permitió conocer el trabajo de la organización interna del proyecto Kallari.

Frente a la diversidad de posibilidades interpretativas de este espacio, en medio de un proceso de mercantilización, modernización e institucionalización del sistema agrícola ancestral que vive actualmente Napo, fue relevante la narrativa de las familias productoras agrícolas frente a la perspectiva de administrativos de la asociación, funcionarios públicos, técnicos de la cooperación internacional y profesorado de la Universidad Regional Amazónica IKIAM. Ambos discursos e imaginarios convergen en la reflexión teórica sobre la producción del espacio social de la chakra a lo largo de este apartado.

Esta investigación se fundamentó en la relevancia cultural de la chakra y la permanencia de este sistema agrícola ancestral junto a nuevas acciones de modernización en el marco de proyectos de asociacionismo. Es decir, explora las transformaciones y adaptaciones económicas y culturales de los productores Napo Runa como miembros de la asociación. Por lo tanto, este estudio de caso muestra la chakra en tiempos contemporáneos, a la luz de la organización comunitaria y las demandas de los mercados a través de asociaciones productoras y la gestión de las familias. Enmarca las formas de habitar el espacio desde la resistencia, concepto que se percibe desde la permanencia de valores culturales, las relaciones de parentesco y el tejido socio comunitario. El centro de esta investigación, radica en la chakra como espacio social, sus orígenes socioculturales, sus formas de cultivar y alimentar la vida social de los Napo Runa.

La chakra refleja la socialización del Napo Runa con su identidad étnica y sus modos de vida social. A lo largo de la experiencia etnográfica, era recurrente escuchar a las familias decir “quien no tiene chakra, no es kichwa”, “quien no trabaja la chakra no tiene para vivir”. La investigación concibe tres categorías conceptuales: hibridez cultural, producción social del espacio y formas de habitar el espacio desde la resistencia. Bajo estas premisas, se propone el análisis de la experiencia reflexiva etnográfica, desde (re)pensar la introspección del investigador en campo y las posibilidades de recorrer y conocer el espacio con la cámara junto a interlocutores quienes narran las (re)existencias de la chakra kichwa.

### **1. Hibridez cultural**

La relevancia del concepto cultura, habita en las relaciones que establece el Napo Runa con la tierra, su familia y el trabajo. La hibridez es un elemento que se plasma en la existencia de la chakra y que persiste en las prácticas cotidianas de los pueblos originarios hasta la actualidad. Como asegura Edward W. Said: “las culturas son híbridas y heterogéneas (...) las culturas y las civilizaciones están tan interrelacionadas y son tan interdependientes que es difícil realizar una descripción unitaria o simplemente perfilada de su individualidad” (Said 1973, 456). Desarrollar el concepto de cultura en un contexto amazónico, nos remite a analizar la chakra como espacio social, en una coexistencia simultánea con lógicas de mercado en alianza con asociaciones, instituciones gubernamentales, entidades privadas y el apoyo de la cooperación internacional.

Según argumenta Marshall Sahlins, la cultura actúa indisolublemente como “artificio que arroja una realidad” (Sahlins 2001, 294). La invención de la categoría cultura, construye diferencias étnicas personificando valores culturales de quienes lo enuncian en intercambios geográficos o semánticos. Sin presunciones dicotómicas entre cultura y sociedad, Sahlins (2001) cuestiona cómo la categoría cultura demanda un espacio en un mundo modernizador, que ha respondido a ideales románticos de Occidente y miradas esencialistas y no desde un entendimiento de que las culturas se transforman.

En ese sentido, las *culturas híbridas*, concepto propuesto por Néstor García Canclini (1997), en correlación con el concepto de *hibridez ontológica* de Marshall Sahlins (2001), permite analizar la hibridez de la cultura en el espacio social de la chakra. Ambos conceptos aseguran que, las culturas no coexisten sin contradicciones, las experimentamos desde los mismos

conflictos, en interacciones con fuerzas internas y externas, lo que testimonian la continuidad y florecimiento de las culturas (García 1997).

Para Néstor García Canclini, el concepto de culturas híbridas nos remite a un pensamiento de búsquedas y articulaciones, mas no de dicotomías, entre élites y lo popular, entre lo urbano y rural, entre lo moderno y lo tradicional. El autor, toma el concepto de hibridación y lo lleva al campo de las ciencias sociales, reflexionando epistemológicamente sobre los fenómenos internos que habita en los discursos y prácticas culturales. Este concepto no solo articula la hibridación con el mestizaje, con el sincretismo o las religiones. También lo utiliza para designar las distintas mezclas en que coexisten lo tradicional con lo moderno (García 1997).

Pensé que necesitábamos una palabra más versátil para dar cuenta tanto de esas mezclas “clásicas” como de los entrelazamientos entre lo tradicional y lo moderno, y entre lo cultural, lo popular y lo masivo. Una característica de nuestro siglo, que complica la búsqueda de un concepto más incluyente, es que todas esas clases de fusión multicultural se entremezclan y se potencian entre sí (García 1997, 111).

El autor sugiere que, a pesar de las innovaciones tecnológicas y sociales que trajo el siglo XX, no se sustituyeron las tradiciones locales, e intuye que en América Latina habitamos en mezclas multiculturales, donde la industria no ha alcanzado a eliminar las artesanías, ni la escritura a formas antiguas de comunicación oral. Por tanto, “estas hibridaciones persisten porque son fecundas” (García 1997, 112), no por su pureza sino por la productividad de las mezclas culturales que representan nuestra realidad social.

Paralelamente, la propuesta de Néstor García Canclini (1997), se acerca a la hibridación de las culturas como algo enraizado en nuestros tiempos contemporáneos. El autor plantea un concepto que se expresa desde la interacción y no como una simple imposición de la modernidad. Sin lugar a duda, el espacio social de la chakra kichwa coexiste en un escenario de hibridación cultural. Si se observa el caso específico de la Asociación de Kallari, la experiencia de hibridación articula la modernización socioeconómica de la chakra, insertándola en un nuevo modelo agrícola, con nuevas condiciones de producción y mercado hacia espacios modernizantes.

Actualmente, son las asociaciones productoras, quienes demandan espacios de reivindicación cultural y desarrollo rural en un mundo modernizador. Es decir, los saberes, tecnologías y prácticas de los Napo Runa ingresaron en estos nuevos escenarios, “los pueblos sobrevivientes están tomando culturalmente sus aflicciones por su cuenta” (Sahlins 2001, 296). Nuestro autor plantea la hibridez ontológica como un cruce cultural, entre las particularidades históricas y culturales de los pueblos; entrelazados a los deseos de poder y acumulación de capital.

La referencia que plantea Sahlins sobre la hibridez ontológica, permite comprender los elementos que se afianzan en la producción social de la chakra actual. En el caso específico de las familias Napo Runa quienes se dedican a la producción agrícola, mantienen rituales, técnicas y prácticas sobre sus cultivos a través de la chakra y, a la vez reproducen en este espacio, conocimientos a nivel familiar y comunitario. Las familias kichwas adoptan la modernización agrícola en sus chakras, con la intención de autogestión comunitaria y autonomía en la subsistencia familiar, sin embargo, el deseo por lo moderno no se depende de su ancestralidad (Uzendoski 2010).

Además, la constitución de asociaciones para la producción agrícola demuestra una estrategia emergente para exigir cambios sociales, económicos y políticos de la provincia. Lo que es relevante en este argumento, es que el tránsito de la chakra, de lo doméstico a lo comercial, no existe de manera separada. La hibridez ontológica supone la mezcla de fenómenos que pertenecen a dos órdenes culturales diferentes que se combinan, como los espacios en que habita la población Napo Runa, en dependencia con sus valores y relaciones culturales, donde las relaciones más antiguas han sido adaptadas a unas nuevas (Sahlins 2001). Actualmente, se percibe la hibridez de ambas de manera más tangible; una chakra más integrada a la mercantilización, y un mercado más dependiente de la producción de las chakras.

No es una simple mezcla de estructuras y prácticas sociales discretas, puras, que existían en forma separada, y al combinarse, generan nuevas estructuras y nuevas prácticas. A veces esto ocurre de modo no planeado, o es el resultado imprevisto de procesos migratorios, turísticos o de intercambio económico o comunicacional. Pero con frecuencia la hibridación surge del intento de reconvertir un patrimonio (una fábrica, una capacitación profesional, un conjunto de saberes y técnicas) para reinsertarlo en nuevas condiciones de producción y mercado (García 1997, 112).

Tanto la hibridez ontológica de Sahlins (2001) como la cultura híbrida de García Canclini (García 1997) nos acercan a las expresiones culturales que se gestan alrededor de la chakra, no desde una mirada binaria, entre lo público y privado, lo ancestral y moderno, lo hegemónico y popular; sino de encuentros e interacciones. En ese punto, entonces, se plantea cómo la creación de una asociación como Kallari entrelaza el encuentro de un sistema agrícola ancestral con un nuevo modelo de chakra que se disputa por el sentido de modernidad (García 1997). Este nuevo espacio en que emergen nuevas relaciones sociales y de producción, también refieren a otros códigos y negociaciones entre la identidad hegemónica de los mercados y la identidad étnica Napo Runa.

Sarah A. Radcliffe (1996), propone también el concepto de hibridez, a partir de las renegociaciones que hacen los pueblos indígenas ecuatorianos con la sociedad contemporánea. La reflexión de la autora parte desde la resistencia, como un proceso de interacciones donde se conjugan relaciones de poder, nuevas síntesis culturales; y no como un resultado. Por tanto, la resistencia que hace alusión la autora habita en el carácter de la hibridación, resignificando la propia cultura, desde la renegociación de identidades. Es decir, el proceso de hibridación impulsa a pensar a las poblaciones indígenas no como culturas prístinas ni homogéneas, sino en el reconocimiento de sus geografías y políticas propias en el marco de una Amazonía contemporánea.

De acuerdo a la autora, se hace referencia a una geografía indígena inserta en la modernidad, el carácter de hibridez se entrelaza con la producción social del espacio de la chakra desde una ruptura con la dicotomía que ha primado desde la modernidad. Se entiende entonces a la hibridez “en la forma en que nos hace pensar en el proceso y las historias y geografías específicas que se encuentran detrás de las nuevas formaciones culturales” (Radcliffe 1996, 10)<sup>23</sup>.

Los Napo Runa no sólo habitan el espacio de la chakra, sino que producen su espacio propio, “coexistiendo con aspiraciones modernizantes, seculares y contemporáneas” (Bhabha 1994, 250). Estas reflexiones nos llevan a cuestionar que la idea de autenticidad étnica ha estado sostenida desde la sombra de la colonialidad (Quijano 2014). Se propone entonces, la categoría de hibridez cultural en la comprensión de la producción del espacio social de la

---

<sup>23</sup> “...the way in which it makes us think of process, and specific histories and geographies that lie behind new cultural formations” (Radcliffe 1996, 10).

chakra como un proceso dialéctico, interdependiente y en constante movimiento de coexistencias entre la producción y la reproducción de la vida social. El concepto de hibridez también es trabajado por Homi Bhabha (1990, 1994) quien lo describe como una fusión en una articulación dialéctica. En ese sentido, la chakra se constituye como un espacio social, que sugiere hibridez, en tanto ha sido moldeada por procesos colonizadores tanto en su forma como en su contenido (Radcliffe 1996; Radcliffe y Westwood 1999).

Los productores agrícolas quienes participan en el proyecto de Kallari intercambian sus prácticas culturales por otras, modifican sus dinámicas familiares, se adaptan a nuevos requerimientos a través de formaciones técnicas sobre los modos de siembra y cosecha para las altas demandas de producción en menor tiempo. A pesar de ello, mantienen en la espacialidad de sus chakras y fincas, parcelas dedicadas al consumo interno de la familia y comunidad, y para la venta local y extranjera.

En ese sentido, Rusbel Chapalbay, técnico de la GIZ en Napo, menciona:

Si las chakras no cumplen los principios kichwas, y sólo se siembra para vender, ya no podemos decir que estamos hablando de una chakra. La chakra tiene que darnos la capacidad de tener una nutrición suficiente buena, sana, a los guaguas, a la familia que no les falte alimento (Chapalbay, entrevista, 9 marzo de 2020)<sup>24</sup>.

La importancia de la chakra reside no sólo en cuanto a lo productivo que pueda ser para vender, la chakra debe cumplir el principio máximo de tener la capacidad de alimentar a las familias. Si la chakra se vuelve solo un espacio de ingresos económicos y solo se siembra para vender, entonces deja de ser chakra kichwa. Según el concepto de hibridez ontológica, hay tradiciones que permanecen vivas como la chakra que “ha sido capaz de atravesar la historia. El que pueda ser reinventada para cada ocasión podría entenderse como un signo de vitalidad y no de decadencia” (Sahlins 2001, 309). Así también, García Canclini, asegura que los grupos subalternos “recurren a técnicas o procedimientos políticos tradicionales, incorporan de un modo híbrido o atípico lo moderno, como estrategias de sobrevivencia frente a las políticas económicas y culturales que los perjudican” (García 1997, 113).

---

<sup>24</sup> Entrevista a Rusbel Chapalbay, asesor técnico de la Cooperación Alemana GIZ, 9 marzo de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana

El espacio de la chakra corresponde a lo doméstico y familiar, es un espacio que se trabaja diariamente, en el que emerge la memoria de conocimientos nativos. Para la familia Napo Runa, es significativa la existencia de la chakra, ya sea que su territorio ancestral sea propio o heredado, es importante mantener un espacio de cultivo, de reproducción familiar y de pertenencia comunitaria. Y a su vez, la hibridez cultural, trae consigo nuevos patrones de trabajo, educación y acceso a otros recursos, que sin duda atraviesan el espacio de la chakra y las dinámicas familiares.

Joaquín Grefa, productor y socio del proyecto Kallari, menciona:

Tenemos que buscar un trabajo afuera, una ciudad para vivir, y nosotros como padres les hemos dado la oportunidad para que se vayan a trabajar, para que tengas más experiencia, hay muchos tecnólogos, y nosotros como padres nos quedamos aquí para trabajar en el campo, claro que ellos vienen acá los días sábados, siempre se dedican a la chakra como mamá y papá les han enseñado, para tener el pan de cada día. Nosotros también estamos beneficiados por la asociación y empresas privadas, porque vendemos cacao, yuca, verde, naranjas, limones, estos ingresos vienen a las familias para consumo de productos que no tenemos en las chakras (Joaquín Grefa, entrevista, 2 de febrero de 2020)<sup>25</sup>.

La chakra ingresa en lógicas de reproducción social de la vida, para la subsistencia de la vida familiar y producción en relaciones de mercado. Es decir, reproduce la cultura y produce mercancías. En ese sentido, reflexionar sobre cómo se (re) produce el espacio de la chakra, en tanto espacio habitado desde la hibridez ontológica, implica pensar el vínculo entre lo propio y lo ajeno. Este es un espacio que es vivido desde los procesos de hibridación y nos permite comprender a la chakra en tiempos de globalización, donde cruza múltiples fronteras y estrategias de resistencia. Los Napo Runa, están interesados en la modernización, “no sólo enfrentan y resisten, también transaccionan y consienten, toman prestado y reutilizan” (García 1997, 114), permiten en su vida cotidiana y modos de producir la chakra, modernizar la vida social de sus comunidades.

---

<sup>25</sup> Entrevista a Joaquín Grefa. Productor y socio de la Asociación Kallari, 2 febrero de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

Durante la entrevista realizada a Lucio Yumbo, técnico de producción de Kallari, menciona qué significa para los Napo Runa la chakra:

Los productores manejan un sistema chakra, para el consumo y venta, ellos venden cacao, yuca y plátano al mercado. La chakra es para consumo de ellos, si no trabajan chakra, no tienen de qué alimentar. Es un espacio donde se trabajan los alimentos y, también es una oportunidad para tener un ingreso económico y abrirnos campo (Lucio Yumbo, entrevista, 24 enero de 2020)<sup>26</sup>.

La chakra no solo representa un espacio para la producción alimentaria, el subsidio de las familias o el espacio de crianza para la vida; actualmente, sus excedentes de producción son concebidos como ingresos económicos. Los cambios producidos sobre este espacio no son recientes, vienen desde la época colonial y persisten hasta la sociedad contemporánea. Los cambios introducidos en el sistema agrícola ancestral conviven con la producción colonial en la configuración de los espacios. La chakra es producida desde procesos de hibridación, esto sugiere que su materialización está compuesta por campos sociales heterogéneos, que transversalizan las relaciones humanas, la vida espiritual y la territorialidad de los Napo Runa; todo ello en la formación de identidades y resistencias (Radcliffe 1996; Bhabha 1994). En ese sentido, Rusbel Chapalbay, asesor técnico de la Cooperación Alemana GIZ, menciona:

La chakra es un espacio de vida, no sólo de las personas, sino también de las plantas y de los animales, entonces desde una lógica de las mujeres, la chakra va más allá de la agricultura. La mujer, con su familia, esposo y sus hijos, cumplen todos estos papeles, desde la chakra venden, desde la chakra enseño, desde la chakra conservo, desde la chakra produzco, incluso trabajo (Rusbel Chapalbay, entrevista, 17 abril de 2020)<sup>27</sup>.

### **1.1. “El cacao es la puerta, pero la yuca un modo de resistir”**

La chakra kichwa persiste por los valores culturales en que subsisten los pueblos Napo Runa, quienes son los herederos contemporáneos de antiguas formas de subsistencia basados en la agricultura itinerante, vinculados por relaciones de parentescos y rituales. Allí centran sus saberes, en tanto que espacio de continuidad cultural a sus comunidades. Sin embargo, la

---

<sup>26</sup> Entrevista a Lucio Yumbo, técnico de producción de la Asociación Kallari, 24 de enero 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

<sup>27</sup> Entrevista a Rusbel Chapalbay, asesor técnico de la Cooperación Alemana GIZ, 17 de abril de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

reproducción de la vida es posible por el protagonismo de la mujer en el trabajo y cuidado diario de las chakras, ellas han logrado “desde adentro” y “hacia afuera” la reproducción de un sistema ancestral de producción.

Lucio Yumbo, técnico de producción, asegura que, tras su cercanía con la dinámica de las familias, especialmente con mujeres productoras de Kallari:

Estas mujeres dijeron: la chakra es un espacio de vida, no solo de las personas, sino también de las plantas y de los animales, entonces desde una lógica de las mujeres, la chakra va más allá de la agricultura. El liderazgo en las mujeres está, en sus familias, con su esposo, hijos, desde las chakras, comen, venden, enseñan y trabajan (Lucio Yumbo, entrevista, 3 marzo de 2020)<sup>28</sup>.

A partir de la inserción de la chakra en proyectos de economías alternativas, comenzaron a habitar en coexistencia con otras lógicas de manejo territorial sostenidas en economías de mercado, y con ello se introdujo valor agregado a la biodiversidad. Sobre todo, se reconoce la posición que adoptan las mujeres kichwas y su gestión en la chakra, ellas no solo cultivan, también cuidan, enseñan, trabajan y venden. La domesticación de las chakras desde su espacio íntimo y familiar representa la politización desde la vida cotidiana (Grimberg 2009). La chakra otorga significados de la vida social para los Napo Runa, no solo actúa como un espacio de cultivo, siembra, cosecha, tumba o quema. En él radican los sentidos que dotan las comunidades a la naturaleza, a su familia y a sus entornos.

Es de mencionar que en la vida familiar kichwa, cuando un hombre y una mujer se unen en matrimonio, antes de construir la casa, el terreno que ha sido heredado es lo primero que se prepara para la formación de la chakra. Uno de los primeros productos que se siembra es la yuca, este constituye uno de los principales productos ancestrales de auto consumo para las familias amazónicas, es la base de la alimentación diaria. La yuca, transversaliza la vida social y ritual de las familias, sobre todo habita el conocimiento femenino, “los kichwas sienten que la yuca da vida y la usan como alimento básico” (Uzendoski 2010, 193). Por tanto, representa un producto que se asienta, pertenece y expresa infinidad de relaciones entre los Napo Runa. En ese sentido, Michael Uzendoski menciona:

---

<sup>28</sup> Entrevista a Lucio Yumbo, técnico de producción de la Asociación Kallari, 3 marzo de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

El sistema culinario de los hogares kichwas está estructurado en un circuito de producción, consumo, intercambio y circulación. La producción gira en torno a los huertos o chagras, los cuales principalmente son de yuca. Las mujeres forman la columna vertebral de la producción de yuca en las comunidades puesto que ellas son fundamentalmente responsables de la creación y el mantenimiento de huertos y cosechas. La yuca es el cultivo más importante pero las bananas, plátanos, granos y muchos otros cultivos se cultivan como complementos (Uzendoski 2010, 195).

Mientras tanto, el cacao también es un producto ancestral, al que se le ha otorgado mayor valor económico. Actualmente, constituye uno de los productos más rentables para el comercio en la provincia amazónica. La producción y comercialización del cacao, si bien es tan antiguo como actual, ha transitado por distintas miradas, demandas y escenarios socioeconómicos. En especial, en la provincia de Napo, desde los años 90, se mercantilizó el cacao a través de la constitución de asociaciones que buscaban mayor expansión comercial y romper con intermediarios comerciales. En ese sentido, Kallari, otorgó un valor agregado a la cadena de cacao, como materia prima y desde su valor cultural, al igual que otras asociaciones cacaoteras de la provincia. La particularidad de su producción radica en que es producida desde las chakras kichwas.

El cacao se ha convertido en la puerta de ingreso hacia los mercados internacionales para las comunidades indígenas, mientras que la yuca es la materialización de un modo de resistir y hacer frente a la expansión capitalista. La yuca representa un producto ancestral de autoconsumo en las casas amazónicas, transversaliza la vida social, ritual y alimentaria; se asienta y permanece en la producción y consumo familiar. El cacao es un producto ancestral, pero no de consumo indígena diario, el cacao es destinado a la venta, ya sea a nivel local, con o sin asociaciones intermediarias.

Mientras que la yuca en Napo no es negociable, la dinámica de cuidado, manejo y comercialización de este producto es distinto a la dinámica que implica la venta de cacao. Si bien la yuca también se comercializa, la característica particular de este producto es que circula especialmente en la vida familiar y comunitaria. Y se hace alusión a este producto ancestral, a pesar de que la dieta indígena está compuesta por una gran cantidad de productos ancestrales, éste en específico, comprende las formas y estrategias de resistencia por parte de los Napo Runa. La yuca, al ser un producto ancestral de valor cultural para las familias, no se

negocia “hacia afuera” de manera masificada. Su dinámica reside en las casas y rituales amazónicos, y por ello, es un producto que persiste.

Una de las bebidas tradicionales emblemáticas amazónica es la chicha de yuca, la yuca ya transformada por las manos de las mujeres kichwas, nos lleva también a comprender otro tipo de relaciones sociales al interior de las casas; su valor y significado cultural se queda “hacia adentro”, en el cuidado que da la mujer y al espacio doméstico. La yuca no sólo es tubérculo, es raíz, es la que más cerca de la tierra está. Los Napo Runa son como la yuca, su insignia cultural está enraizada en sus espacios y formas de ser, hacer y pensar. La raíz de la yuca está incrustada en la tierra, así como la identidad de los Napo Runa se entrelaza con el trabajo de la chakra. La yuca corresponde a la materialidad de lo que se reivindica en el territorio amazónico y en los actos rituales, se reconcilia con sociabilidad de los kichwas. En ese sentido, Uzendoski, comenta “para aquellos que se preocupan por mantener un sentido de libertad de los sistemas de producción que llevan mucho tiempo, forjar una economía basada en la yuca es una buena estrategia” (Uzendoski 2010, 196).

El cacao como la yuca, permite ejemplificar cómo actúa la hibridez cultural. Ambos productos habitan en la chakra en relaciones de reproducción de la vida social y en la producción de ingresos económicos. Surge la pregunta ¿Cómo se entrelazan dos formas que habitan desde el espacio de la chakra, por un lado, la reproducción de la vida social y la producción y vinculación con el mercado? Ambos radican hoy por hoy en la cotidianidad del Napo Runa, la yuca permanece en sus mesas, en la chicha y en los rituales, mientras tanto, el cacao ha traído posibilidades de modernización; ambas no pueden ser entendidas por separado sino en procesos de hibridez ontológica cultural (Sahlins 2001).

Sahlins sugiere, que las localizaciones y particularidades culturales que parecen corresponder a procesos opuestos se desarrollan: “al compás con la globalización, diferenciación con integración; que justo cuando las formas de vida alrededor del mundo están llegando a ser homogéneas, los pueblos están afirmando su distinción cultural” (Sahlins 2001, 312). En el contexto de la provincia de Napo, si bien en las últimas décadas se ha presenciado un fuerte impacto de la circulación de los mercados, las comunidades indígenas no se están resistiendo a las tecnologías o procesos de modernización. Lo que ellos buscan es un espacio cultural dentro del esquema global, a través de la persistencia de la chakra.

El hecho de pensar a la yuca, más allá de un producto ancestral que provee alimento a la dieta kichwa, es la materialización de un modo de resistir, comprende la sobrevivencia y la transformación étnica. Es un producto que, a pesar de la hibridación cultural con la modernización de la chakra, representa las primeras relaciones que establece la mujer en el inicio de sus chakras. Es la transferencia de dones, el conocimiento para la siembra y la subsistencia permanente en las mesas kichwas. Este producto es cuidado, sembrado, cosechado y preparado por las manos de las mujeres, a diferencia del manejo del cacao. Actualmente, el cacao es transformado, se utilizan injertos para una mayor productividad en menos tiempo, adoptando nuevas apropiaciones, es utilizado en la producción de nuevas modernidades. Mientras tanto, la yuca conserva consigo un valor ritual y de sociabilidad en su producción y consumo.

En ese sentido, tanto la postura de Marshall Sahlins (2001) como la de Néstor García Canclini (1997) son importantes porque sugieren que el espacio social de la chakra es producido a través de la hibridez cultural que asumen. Los Napo Runa reelaboran sus herencias ancestrales agrícolas a fin de participar en la modernidad desde la chakra.

Los dispositivos históricos de exclusión social, económica y cultural engendraron procesos de dualización y preservan circuitos o bolsones marginales, “tradicionalistas”, limitando sus débiles enlaces e inserciones en los procesos modernos hegemónicos. Si bien las hibridaciones generadas por la modernización alcanzan aún a pueblos campesinos e indígenas, a través de la mercantilización de sus economías, la llegada de industrias culturales y otros movimientos que los ligan al desarrollo contemporáneo (García 1997, 117).

Como parte de la modernidad en tiempos y escenarios contemporáneos, tanto en las bases socioeconómicas como culturales, la ancestralidad se integra a la modernización, sin embargo, no siempre la hibridación cultural refiere a condiciones equitativas. García Canclini, sugiere que, en la persistencia de las tradiciones dentro de la modernidad, se agudizan las asimetrías y exclusiones, y con la “globalización que vuelve más evidente la constitución híbrida de las identidades étnicas y nacionales, la interdependencia asimétrica, desigual, pero insoslayable en medio de la cual deben defenderse los derechos de cada grupo” (García 1997, 119).

Lorenzo Bautista Cruz (2017) sugiere pensar el movimiento de los elementos identitarios a través del espacio de la milpa como organizador de la vida sociocultural. Se vincula la propuesta teórica del autor con el espacio de la chakra, como articulador de la vida sociocultural para los Napo Runa. Las chakras kichwas son espacios donde radica la vida social, ya que en ellas germina el alimento para todo.

Es así como en un sentido de dialéctica, la hibridez ontológica, converge la producción de la chakra con el mundo contemporáneo. En ella radica un sentido de oposiciones complementarias, su efecto de integración es el medio dentro de un escenario donde impera la globalización (Simmel 1971). Sin embargo, en los procesos de hibridez cultural contemporánea, la globalización crea relaciones asimétricas y deteriora la calidad de vida en las poblaciones, pero también en ellas emerge un sentido de resistencias desde la hibridez (García 1997).

## **1.2. “Cacao híbrido”**

Las comunidades productoras participantes de la Asociación Kallari se han visto permeadas por nuevas lógicas de producción; en los últimos cinco años aproximadamente, los productores de cacao evidenciaron cambios en la matriz productiva de sus chakras. Si bien mantienen la diversidad agroecológica a través de su modelo de policultivo<sup>29</sup>, el manejo en específico del cacao se ha transformado y los productores se han adaptado a los cambios que demandan los mercados especiales en una transición agroecológica de las chakras familiares.

Entre las transformaciones que han adoptado las familias agrícolas en sus chakras, en este apartado se hace énfasis en el cambio de copa y la inserción de injertos<sup>30</sup> en los árboles de cacao. El proyecto de injertos orgánicos que, liderada la asociación, radica en el cambio de copa, de un árbol de cacao a otro en que su siembra es efectiva y se asegura una buena cosecha. Lucio Yumbo, técnico de la Asociación Kallari comenta que, en el año 2013, fueron los inicios del proyecto de injertos orgánicos a través de experimentaciones con los árboles de

---

<sup>29</sup> La chakra corresponde a un modelo de policultivo, su producción se caracteriza por tener una diversidad de cultivos en la misma superficie, este modelo beneficia y genera microambientes favorables para una convivencia equilibrada dentro el ecosistema de la chakra.

<sup>30</sup> Según datos del INIAP, el injerto es un método agronómico que consiste “en unir una parte arraigada comúnmente conocida como porta- injerto o patrón con una o más partes aéreas de una planta donadora conocida como injerto. La nueva planta originada producto de esta unión se denomina clon” (INIAP 2020), esta práctica es adoptada por Kallari, para obtener una producción en menor tiempo que la propagada por semillas.  
<http://tecnologia.iniap.gob.ec/images/rubros/contenido/cacao/injertacion.pdf>

cacao; con el objetivo de alcanzar mayor productividad, eliminación de plagas y mejor calidad en menor tiempo. Durante un recorrido con cámara, por la chakra de un productor, el técnico comentó:

Para sacar el mejor cacao, las chakras de los productores deben cambiar el cultivo más que todo, lo que es el cacao nacional que tenemos. Estamos haciendo ahorita un cambio de copa, vamos a ir replicando, sacando varetas. Lo que hicimos nosotros es que le injertamos de un árbol grande y a los 8 meses ya está, y tenemos nueva cosecha, en menos tiempo a diferencia de la producción de cacao por la siembra por semilla, en ese sentido, el cambio de copa es menos tiempo para la producción (Lucio Yumbo, entrevista, 3 marzo de 2020)<sup>31</sup>.

El cambio de copa y los injertos representan actividades en que los productores agrícolas se insertan a nuevas lógicas, tecnologías y temporalidades hacia una chakra moderna. Dado que, se generan cambios en la estructura del espacio geográfico, en la anatomía del árbol de cacao; como consecuencia la temporalidad de los cultivos y cosechas. La Asociación Kallari se ha convertido en un regulador de los precios del cacao a nivel local, además adopta cambios en el manejo agronómico de las chakras, certificaciones orgánicas de calidad y el uso tecnológico; transformando las economías domésticas y locales.

La asociación ya no solo representa un camino hacia un comercio justo desde la cadena de valor del cacao y la producción de chocolates, en las últimas décadas se ha convertido en un mediador de entidades gubernamentales y ong's en la transformación del sistema agroecológico. Los injertos en las plantas de cacao representan adaptaciones anatómicas del cacao. Allí se integran, desde intereses de entidades gubernamentales, organismos internacionales, y socios comerciales internacionales, dando como resultado un cacao híbrido.

El cambio en la anatomía del cacao se convierte en un cacao híbrido, porque nace de las tierras fértiles de las chakras kichwas bajo el manejo de las manos de productores, pero se afianza a otras lógicas técnicas en intercambio con la modernidad. Se acortan los tiempos de espera de las cosechas, se apresura al cacao y las dinámicas internas de las familias. Este hecho permite comprender la hibridez ontológica a la que hace referencia Marshall Sahlins (2001), si bien por un lado la espacialidad de la chakra se torna distinta pues se ve modificada

---

<sup>31</sup> Entrevista filmada a Lucio Yumbo, técnico de producción de la Asociación Kallari, 3 marzo de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

por la modernidad, ésta no se deja de trabajar en el espacio con la técnica de los abuelos y los padres. El caso del cacao, si bien no es alterado químicamente por sustituidos que apresuren el proceso, el injerto de otros árboles de cacao apresura los tiempos en base a la prisa acelerada de los mercados.

Esa forma de concebir al cacao en tiempos apresurados que requiere la chakra moderna transforma los modos de vida de los productores, sus prácticas, los sentidos de reciprocidad, mientras responde a los mercados, en su acumulación y expansión acelerada. A pesar de ello, la persistencia de la chakra kichwa habita desde la hibridez cultural, en la coexistencia de actividades de subsistencia y del mercado (Perreault 2005).

## **2. Producción social del espacio**

El espacio de la chakra, como ya se mencionó en los capítulos anteriores, se modificó con el paso del tiempo, junto a cambios históricos de acontecimientos políticos, presiones económicas y sociales. En la época contemporánea, el territorio amazónico no escapa de la expansión colonial, Napo refleja un territorio que dio apertura hacia nuevas fronteras, el desarrollo de procesos de urbanización y nuevos órdenes sobre la producción de la tierra; todo ello en relación con la fusión que percibe la Amazonia ecuatoriana entre el Estado nacional y el mercado global. Pese a los despojos capitalistas, la transformación de la matriz productiva y nuevas configuraciones territoriales que ha afrontado la RAE, la población Napo Runa ingresó en un nuevo modelo agrícola de acumulación híbrida en una economía doméstica integrada cada vez más a la economía mundial (Harvey 1982; Wilson y Bayón 2017).

La producción del espacio social de la chakra radica en una economía diversa y plural, donde prima la economía doméstica y los valores culturales, como la ritualización del espacio, aunque sea una economía más orientada a actividades del mercado. Este acápite hace alusión a una lectura actual sobre la chakra como espacio que se produce a partir de la hibridez cultural, en la coexistencia del sistema agrícola ancestral y las estrategias de producción orientadas al mercado en productores Napo Runa, quienes conservan sus modos de hacer chakra, como formas de resistencia y reivindicación cultural.

*La producción social del espacio* es una abstracción teórica trabajada por Henri Lefebvre (2013) quien puntualiza un giro conceptual sobre la caracterización de las dinámicas e intercambios que se generan a partir del espacio. Como se mencionó anteriormente, el espacio

de la chakra ha sido catalogado históricamente como prístino, vacío, racializado y pasivo. En ese sentido, se toma la propuesta de Henri Lefebvre (2013) sobre la comprensión del espacio como un producto, que no sólo manifiesta su existencia física, sino como un producto no dado e inacabado donde transitan flujos y movimientos de intereses y capitales. El capitalismo moderno se ha apropiado de los espacios, no sólo desde lógicas de mercado, sino en la transformación de las relaciones sociales.

Lefebvre (2013) toma de Marx la implicación del capital sobre los espacios y en las relaciones sociales en un movimiento dialéctico constante de transformaciones y persistencias. Lo que nos lleva a la pregunta: ¿qué es lo que persiste en la producción y reproducción de los espacios? Sin duda, lo que persiste sobrepasa lo material, es decir, la producción de ideas, conexiones y conocimientos. El espacio se constituye de manera interdependiente y recíproca desde la dimensión sociocultural de las subjetividades que habitan los territorios (Mazurek 2012).

El espacio según el geógrafo Hubert Mazurek (2012), es una producción social que comprende las localizaciones, redes sociales, organización espacial, modos de producción, económicos y sociales, las formas de organizar y gestionar los recursos. Comprende también los intercambios sociales, valores culturales y estrategias que generan los actores sociales. El autor sostiene que no existen espacios concretos, el espacio en sí es abstracto y anisotrópico, es heterogéneo y relacional, “no comprende solamente las fincas, los animales, las parcelas de cultivo, etc., sino también el conjunto de relaciones que pueden existir entre estos objetos: modalidad de tenencia de la tierra, herencia, mercado, reciprocidad, comunidades” (Mazurek 2012, 13).

Durante el trabajo de campo, gracias a Raquel Cayapa, fundadora de Kallari Futuro<sup>32</sup>, conseguí una entrevista filmada con sus padres, Víctor Miguel Cayapa y Carmen Tapuy, quienes son socios orgánicos en Kallari y mantienen su chakra familiar. Al llegar a la casa de sus papás, su mamá sirvió un plato de yucas cocinadas con plátano y pollo, acompañada de un vaso grande té de guayusa. El kichwa de Napo incluye en la convivencia el compartir y la comida. Invitan a las familias o personas externas a que coman y tomen guayusa o chicha, “en

---

<sup>32</sup> Kallari Futuro, es una extensión de la Asociación Kallari que reside en Tubinga, Alemania. Esta se encarga de la comercialización de chocolate fino, té de guayusa y vainilla producido por familias kichwas al mercado europeo.

la cultura kichwa del Napo la gente casi nunca come y bebe sola puesto que estas son acciones de convivencia por excelencia” (Uzendoski 2010,189).

Durante el encuentro, el productor agrícola Víctor Miguel Cayapa, describe lo que constituye la chakra kichwa para su familia:

En la chakra, siempre pensamos, que no solo es yuca, cacao, hay avispas, hay moscas, hay hormigas, culebras, un montón de animales por eso cuando uno va a la chakra debe ir pensando en todo lo que tiene el bosque, todo lo que mantiene eso también es espiritual, en que forman parte también las plantas y los animales. Todos esos contenidos se van perdiendo, ya no se enseñan. En la chakra aprendí a convivir y a alimentarme de ella (Víctor Miguel Cayapa, entrevista, 31 enero de 2020)<sup>33</sup>.

La mirada de Víctor M. Cayapa permite comprender cómo se produce el espacio de la chakra desde sentidos de interdependencia, convivencia y subsistencia. Mientras que, Raquel Cayapa, comenta:

Para mi familia la chakra es importante, es un centro social, donde mis hermanas y hermanos vamos, y hablamos de muchas cosas, no solamente como podemos mejorar la chakra, insertar plantas o sacar plantas. También hablamos muchas cosas de nosotros cuando estamos en la chakra, mientras sacamos la yuca, o cortamos el plátano. Estamos muy felices ahí, por eso mi familia y mis hermanas mantienen la chakra, a pesar de que trabajan afuera, pero los fines de semana o cuando pueden corren a la chakra (Raquel Cayapa, entrevista, 31 enero de 2020)<sup>34</sup>.

Ambas entrevistas marcan dos percepciones si bien comunes, que refieren a un espacio que no solo radica en la subsistencia alimentaria. Es un espacio de sociabilidad y autonomías, pero también marcado por la diferencia generacional. Raquel responde a una generación que apoyó a consolidar el carácter de asociacionismo en la provincia, mientras que Víctor Miguel, corresponde a una generación que mantiene el cuidado y trabajo cotidiano en la chakra. Por tanto, la chakra kichwa no solo es un espacio físico en las fincas o bosques, es un producto de relaciones sociales entre las familias, miembros de comunidades y grupos de intereses.

---

<sup>33</sup> Entrevista a Víctor Miguel Cayapa, productor y socio de la Asociación Kallari, 31 enero de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

<sup>34</sup> Entrevista a Raquel Cayapa, fundadora Kallari Futuro, 31 enero de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

En el caso de las asociaciones cacaoteras de Napo, se convirtieron en actores exteriores que organizan la venta de la producción de las chakras con los mercados; perteneciendo a una esfera que se encarga de la circulación y comercialización internacional (Mazurek 1998; Santos 1986). En ese sentido, se entiende que el espacio de la chakra, “negocia permanentemente sus interacciones en el espacio y en el tiempo con varios juegos de poder, lo que genera un sistema complejo de relaciones tanto positivas como negativas” (Mazurek 2012, 67). Según la propuesta de Mazurek (1998), la producción del espacio social según la gestión de la Asociación Kallari, responde a 3 momentos: circulación, distribución y consumo.

La *circulación* inicia en las chakras de las familias socias, su producción de cacao, guayusa, y vainilla es vendido a la asociación. Los técnicos de producción compran el producto al peso, y garantizan el pago directo a los socios. Posterior a ello, inicia el proceso de postcosecha, donde la compra es llevada al centro de acopio, en el caso del cacao, el grano es conservado en cajas de fermentación, es escurrido totalmente, se mide la temperatura del grano y el color deseado. Después el grano de cacao ingresa a un proceso de secado en las marquesinas, este proceso representa mayor atención y cuidado por parte de los técnicos; ambos procesos conllevan aproximadamente 15 días, y luego el grano es clasificado y empaquetado. También dentro de este proceso de circulación, ingresan las fábricas que procesan el cacao en chocolates debido a su función de transformación de la materia prima.

La *distribución* corresponde al momento en que el producto ya ha sido empaquetado y se transportan los productos elaborados para su comercialización local, nacional e internacional. El proceso de consumo está marcado por un control de certificaciones orgánicas de calidad, antes de su comercialización. Los productos de Kallari, tanto la venta de grano de cacao como barras de chocolates son comercializadas en tiendas locales en Napo, exportadas a Estados Unidos y países de Europa, al igual que las vainitas de vainilla y te de guayusa; su mayor comercialización es a clientes internacionales (Mazurek 1998; Benalcázar y Carrión 2016). Si bien la creación de una asociación productora como Kallari, busca romper con intermediarios comerciales, y acortar los eslabones en la cadena de valor del cacao hacia su comercialización, esta relación con la asociación no es tan simple puesto que se inserta permanentemente a lógicas de mercado (producción, industrialización y comercialización).

En el contexto específico de quienes participan en el proyecto Kallari, la *mercantilización de la chakra*, refiere a la venta, compra y comercialización de productos orgánicos, desde las chakras y fincas de las familias, mediados por la asociación hacia mercados internacionales. Los cultivos de la chakra, son mercantilizados por una cadena de valores.

Como se ha mencionado anteriormente, la institucionalización de la chakra, nació con la Ordenanza de 2017. Ésta fue emitida con el objetivo de revalorización cultural y productividad economía de la chakra. A partir de esta emisión, algunas entidades gubernamentales, asociativas, privadas y de cooperación internacional, se encargarían de fomentar la producción, investigación, comercialización de la producción agroecológica en la provincia de Napo. La emisión de esta ordenanza es imprescindible en la comprensión de un nuevo modelo agrícola en la provincia, a través del plan chakra, se potencializaron chakras existentes y se establecieron nuevas desde criterios distintos al de los productores agrícolas.

La mercantilización e institucionalización trajeron consigo la modernización en la producción del espacio social de la chakra, como resultado implicó un cambio al modelo agrícola, siendo este un proceso de transición del espacio doméstico hacia lo comercial, tras el nacimiento de las asociaciones cacaoteras, como Kallari.

Al comprender la producción del espacio social de la chakra, desde una construcción híbrida, también se hacen más visibles las relaciones de poder que se gestan en este espacio, particularmente desencadenadas por la confrontación entre las fuerzas globales y locales, anclados territorialmente el uno con el otro (López, Robertsdotter y Paredes 2017). La triangulación entre mercantilización, institucionalización y modernización de la chakra moderna visibiliza, cómo los productores agrícolas negocian desde este espacio la permanencia de un sistema agrícola ancestral. Estas reflexiones se afianzan con la propuesta teórica de Milton Santos (1986), quien concibe al espacio en un movimiento constantemente dialéctico, donde los actores sociales aprehenden de él, a través de su realidad geográfica. El movimiento dialéctico social que se gesta en el espacio de la chakra, otorga constantemente nuevos significados; atravesado por procesos de circulación, distribución y consumo. Lo que permite pensar en la producción del espacio social de la chakra en relación con sus modos de producción de la vida social.

Wilson y Bayón (2017), ponen en contraste que en la ocupación colonial que percibieron los Quijos a lo largo de las invasiones coloniales hasta la modernidad, experimentaron la percepción colonial en sus espacios como vacíos, por tanto, idóneos para crear fuerzas de trabajo; convirtiendo a Napo en un espacio de expansión de fronteras y acumulaciones por desposesiones (Harvey 1982). Pero en esa producción colonial en los territorios amazónicos, la selva se convirtió en un espejismo de modernidad. Propongo que los espejismos de la modernidad sobre los espacios amazónicos pueden ser analizados desde la hibridación cultural, y el espacio de la chakra es un claro ejemplo de ello.

Durante un recorrido de cámara por la comunidad Talag Alto, Venancio Tanguila caracterizó a la chakra como un espacio de herencia:

Nosotros como hijos, como herederos, teníamos que hacer bien y cumplir hacia el Estado, hace algunos años atrás hemos venido paso a paso. Pero los padres han venido trabajando y dedicando tiempo a las chakras, los padres son nuestros maestros, de los maestros nosotros hemos venido aprendiendo. En la “chakrita” nosotros tenemos que tener toda clase de semillas, en ella trabajamos, sacrificamos y mantenemos, porque en ella nos beneficiamos nosotros. En ella sembramos y eso hay que mantener a veces dura como tres o seis meses el trabajo, y en esas temporadas cosechamos y tenemos pan del día con eso. Nosotros sabemos el modo de trabajar las chakras, el modo de mantener una variedad de semillas y variedad de plantas de cualquier tipo. Nosotros cuidamos, conocemos, y trabajamos la chakra (Venancio Tanguila, entrevista, 3 marzo de 2020)<sup>35</sup>.

La apreciación del productor agrícola Venancio permite aterrizar las relaciones que se gestan a partir de la chakra, donde se reproducen las relaciones de subsistencia, parentesco e identidad. Por otro lado, la Asociación Kallari produce relaciones de producción capitalista, atravesadas bajo la presión de varios actores externos como: asociaciones cacaoteras, investigación en universidades, políticas de Estado y presiones comerciales.

A pesar de ello, retomando la lectura que hace Sarah Radcliffe sobre el espacio geográfico y sus vinculaciones con la contemporaneidad, las geografías híbridas operan a través de relaciones sociales que continuamente se están transformando. La autora, menciona: “las

---

<sup>35</sup> Entrevista filmada a Venancio Tanguila, productor y socio agrícola de la Asociación Kallari, 3 de marzo de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

geografías del Ecuador contemporáneo son acumulaciones complejas de acciones e imaginaciones de diferentes grupos, que van desde el Estado nacional hasta la cultura local” (Radcliffe 1996, 14). La hibridez cultural en los Napo Runa da cuenta de la producción de nuevos espacios sociales que emergen a partir de negociaciones entre el espacio propio de los Napo Runa y un modelo agrícola moderno.

La chakra se produce socialmente a partir de lugares diferenciados y heterogéneos que conjugan relaciones e interacciones, que no sólo comprende el bosque, los animales y las parcelas de cultivos. La chakra representa el conjunto de espacios abstractos, reciprocidades y tenencia de la tierra, espacios representados, atribuidos y construidos. También este espacio manifiesta el mundo de la vida cotidiana, cómo los Napo Runa la viven y cómo la afrontan, lo que lleva a pensar cómo “discernir de una manera más o menos circunstanciada los modos de interpretación de la cultura, de la personalidad y del sistema social” (Geertz 2003, 187) a partir de la cotidianidad en la producción del espacio social de la chakra.

### **2.1. “La chakra como espacio legitimado”**

Como se ha mencionado hasta ahora, la producción del espacio social de la chakra refiere a la subsistencia alimentaria, productividad y expansión agrícola, además este espacio está afianzado a una pluralidad de posibilidades, actores y relaciones. A inicios de la década del 2000, la población indígena se vinculó a asociaciones cacaoteras a través de sus chakras, buscando mayor rentabilidad económica, acortar intermediarios comerciales e integrarse al Estado nación. A través de la Ordenanza de 2017, se declaró a la chakra kichwa como sistema sostenible que fomenta la producción, investigación y comercialización de alimentos agroecológicos en la provincia de Napo. Si bien esta ley local impulsó iniciativas productivas agroforestales e incorporó un Plan Chakra, esto estableció nuevos parámetros hacia un modelo moderno, a lo que yo denomino un proceso de mercantilización, modernización e institucionalización de la chakra kichwa.

Los procesos de legitimación de la chakra como la ordenanza en Napo, comprendieron un trabajo de sistematización, conceptualización y mediación que se realizó hace 12 años desde distintas ONGs y organismos como la Cooperación Alemana GIZ, conjuntamente con las asociaciones productoras y miembros de comunidades de Tena, Archidona y Carlos Julio Tola Arosemena. Tras la Constitución de 2008, las asociaciones y organizaciones comunitaria establecieron procesos de revalorización de capacidades, gestión y reconocimiento de

prácticas ancestrales. De acuerdo con la constitución, el Estado debe impulsar la producción y transformación agroalimentaria desde unidades de producción comunitaria y de economía social y solidaria, en razón de ello, se priorizó la diversificación e introducción de tecnologías ecológicas, asegurando sistemas justos y solidarios de distribución y comercialización.

Desde el año 2010, la Asociación Kallari, junto a la Cooperación Técnica Alemana GIZ, desarrollaron un proceso de investigación y diagnóstico comunitario sobre el reconocimiento y recuperación de conocimientos y prácticas ancestrales a través de la chakra como sistema agroforestal, la selección de productos orgánicos rentables económicamente, se buscó afianzar lazos entre las asociaciones productoras (Kallari, Wiñak, Tsantsayaku, Amanecer Campesino, AMUPAKIN), así como redes de consumo y comerciantes. A partir de estas gestiones, junto con el apoyo del GAD Provincial del Napo, se creó el Grupo Chakra<sup>36</sup> como espacio de gobernanza participativa territorial. En un inicio el objetivo era encontrar qué productos podían ser presentados a los mercados por su valor ancestral y cultural, posteriormente el objetivo se fue transformando hacia la creación de una ley local que establezca formas de hacer chakra para su productividad económica y ser más visible hacia mercados extranjeros.

Durante el taller: “Capacitación a veedores del Sistema Participativo de Garantías SPG sello chakra”<sup>37</sup>, Rusbel Chapalbay, comentó los inicios de la gestión del Grupo Chakra en la consolidación de la Ordenanza de 2017:

Pudimos visitar comunidades, y conversar con chakramamas y ahí nos planteábamos el siguiente cuestionamiento: en realidad la chakra no es rentable, por qué existe, y claro indagamos desde alguna literatura. Cuando empezaron los procesos de domesticación del cacao en la Amazonía, con el tema de las palmas, del cacao, y decíamos data de 8.000 años atrás, entonces 8.000 años después por qué persiste la chakra, la domesticación de los bosques.

---

<sup>36</sup> El Grupo Chakra es un regulador entre actores productivos públicos, privados, de la cooperación internacional y asociaciones de base comunitaria, encargado en el cumplimiento de la ordenanza. Cumple el rol de veeduría ciudadana a las entidades provinciales que ejerzan actividades productivas y comerciales en las chakras kichwas. El Grupo Chakra es un espacio participativo de gobernanza territorial, que brinda también asesoría técnica y apoyo institucional.

<sup>37</sup> Evento organizado por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), participaron técnicos de Kallari, Wiñak, Tzanzayau y la Cooperación Italiana, 9 marzo de 2020.

Y respondíamos porque la mujer hace y tiene su espacio (Rusbel Chapalbay, entrevista, 9 marzo de 2020)<sup>38</sup>.

Se comenzó a cuestionar por qué persiste la chakra en las comunidades Napo Runa, si bien la chakra comprende los saberes ancestrales locales, este espacio comenzó a ser reconocido como un sistema ancestral de producción sostenible. La Ordenanza Chakra 2017, fue emitida por parte del Gobierno Autónomo Descentralizado con el objetivo de revalorizar y lograr productividad de la chakra. Se declaró a la chakra kichwa como sistema sostenible que fomenta la producción, investigación y comercialización de alimentos agroecológicos en la provincia de Napo. Es decir, al ingresar el espacio de la chakra como ordenanza, implicó concebirla como ley local; desde el enfoque kichwa amazónico. La ordenanza comprende más allá de un manejo técnico agronómico, ésta constituye la articulación de la chakra en función de los saberes ancestrales y conocimientos técnicos contemporáneos.

De acuerdo a la Ordenanza de 2017, se establece que la chakra kichwa es:

Un espacio productivo ubicado dentro de la finca, manejado por la familia bajo un enfoque orgánico y biodiverso, valorando el conocimiento ancestral, donde se encuentran especies maderables, frutales, artesanales, comestibles, medicinales y ornamentales, como también fauna endémica y doméstica. Manejado con una distribución que permita una producción equilibrada y sostenible que sirva para el consumo familiar y la comercialización, conservando el manejo agroecológico y cultural de los procesos productivos, evitando la producción de monocultivos (GAD 2017).

A pesar de los esfuerzos por caracterizar la chakra kichwa, su concepto y definición es diversa e infinita. La emisión de esta ley local permite comprender de manera conjunta las distintas representaciones hacia el espacio de la chakra y la mirada de múltiples actores, entre ellos: productores y productoras indígenas, organismos gubernamentales, organismos no gubernamentales, y entidades internacionales. Si bien no existen dos chakras iguales, la ordenanza establece principios, parámetros y responsabilidades sociales en la producción de un modelo de chakra moderna. A partir de esta ley local, se argumenta que la chakra debe garantizar la soberanía alimentaria de las familias, “pero también la chakra ha demostrado la

---

<sup>38</sup> Durante el evento “Capacitación a veedores del Sistema Participativo de Garantías SPG sello chakra”, se entrevistó a Rusbel Chapalbay sobre la implicación de la chakra y la mujer ante la modernización de este espacio y las demandas de los mercados extranjeros, 9 marzo de 2020, Napo, Región Amazónica ecuatoriana.

capacidad de adaptación en aspectos tales como el mercado incorporando dentro de ella o impulsando a que especies tengan características de alto valor comerciales en mercados especiales” (GAD 2017, 5).

En el Plan Chakra que establece esta ley local, el espacio de la chakra debe cumplir algunas condiciones de buen manejo en producción agroecológica, entre ellas: diversificación y asociación de cultivos, rotación de cultivos y uso de suelos, incorporación de fertilizantes orgánicos, crianza diversificada de especies menores de fauna endémica y doméstica, manejo de tecnologías, mejora de condiciones de trabajo, producción ética y solidaria y procesos de integración a mercados locales, regionales, nacionales e internacionales (GAD 2017).

A partir de la creación de la ordenanza, la chakra tuvo una transición de una producción agropecuaria convencional a la aplicación de un nuevo modelo de chakra. En esa medida, ¿frente a qué nuevas condiciones negocian actualmente los productores y en general los kichwas sus territorios? Acorde a la gestión del Grupo Chakra, se propuso la creación del Sello Chakra, como un elemento que permita la producción y comercialización de productos amazónicos a mercados extranjeros bajo la categoría de identidad "kichwa". El Sello Chakra reconoce los procesos de producción agrícola, en ese sentido, la agricultura se vuelve un aspecto que debe ser validado por los mercados internacionales.

Mientras que la chakra para el productor agrícola Napo Runa representa un espacio de autonomía, donde mantiene sus conocimientos y preserva en este espacio y en sus relaciones conocimiento ancestral, en él se encarna sus modos de vida, de conservación y uso sostenible de la biodiversidad ecológica; pero no llega a ser suficiente ingreso económico para las familias. En ese sentido, se plantea la propuesta conceptual de la autonomía de las chakras, como estrategia de resistencia y reproducción de la vida social, económica y ambiental bajo sus propios términos y modos de vida a partir de su producción del espacio social de la chakra.

A la chakra podemos verle desde una perspectiva política, como un proceso de participación ciudadana y de buena gobernanza, la chakra no va a dar la posibilidad de acordar políticas públicas locales a través de una participación de la gente, de las chakramamas, es decir cuando hablamos de chakra no sólo hablamos de agricultura hablamos de una perspectiva política, institucionalidad, de políticas públicas que se defiendan la chakra, que conserve la chakra en

mejores condiciones y la chakramamas y chakrayayas, los ciudadanos y ciudadanas tienen que ser dinámicos y mirar desde esa óptica y ahí necesitamos liderazgos (Rusbel Chapalbay, entrevista, 17 abril de 2020).<sup>39</sup>

De manera que, la categoría espacio social nos remite a la chakra, porque si bien es parte de un bosque, de una selva, de una finca, ha sido y es manejado desde los conocimientos ancestrales de los abuelos y padres. Su domesticación de especies y plantas tiene por esencia un carácter social, denota la interacción interdependiente del manejo social sobre el espacio. Por tanto, es un espacio producido social y cotidianamente que produce y reproduce la vida social de los Napo Runa.

## **2.2. Espacio propio**

En 1929, Virginia Wolf (2013) escribe y retrata en *Un cuarto propio*, la vida de mujeres que siguen sin tener un espacio propio. Wolf es capaz de retratar desde la literatura la misma cotidianidad de las mujeres, en un análisis histórico, sociopolítico sobre autonomías e independencias.

La chakra kichwa de los productores y las productoras agrícolas, vislumbra simultáneamente un espacio que durante mucho tiempo permaneció atemporal y oscurecido, es decir, su constitución no data de una temporalidad determinada y la marginación de este espacio ha sido innegable. En ese sentido, me pregunto: ¿Qué aboga un espacio propio para los Napo Runa? Entiendo a la chakra kichwa como un “espacio propio” para el Napo Runa, que representa múltiples resistencias territoriales y culturales por reivindicar sus autonomías. Estas emergen desde las reciprocidades compartidas desde los sentidos de parentesco y comunidad. Uno de esos espacios de reivindicaciones compartidas, es la chakra kichwa.

Virginia Wolf, entiende por reivindicación de un espacio propio el “dar voz no solamente a las mujeres, sino a todas las individualidades y comunidades” (Wolf 2013, 10). A pesar de que, los territorios amazónicos fueron colonizados, producidos, racializados y excluidos, el Napo Runa ha resistido a partir de sus redes de parentesco y comunidades, a través de su espacio propio que es la chakra.

---

<sup>39</sup> Entrevista a Rusbel Chapalbay, asesor técnico de la Cooperación Alemana GIZ, 17 abril de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

Como se mencionó desde un inicio, la chakra nace con el comienzo de un matrimonio, y en ese espacio, se establecen las primeras relaciones de socialización del hombre y de la mujer en torno a la reproducción de la vida social. Para el Napo Runa, el matrimonio es un proceso social que implica una serie de intercambios productivos y de consumo diarios, “constituye un complejo transformativo en que la metamorfosis se hace explícita como parte del proceso de creación de valores” (Uzendoski 2010, 40). En ese sentido, la chakra supone el trabajo personificado del hombre y de la mujer sobre la tierra, ahí preparan la comida y la vida, la chicha, el techo y la medicina. La producción de ambos no solo es para la unidad marital y familiar sino también para el consumo de los demás, es decir, de la comunidad (Uzendoski 2010).

La relación de esposos implica, sin embargo, una serie de expectativas mutuas que va más allá de la distribución de los productos. Una de las responsabilidades más importantes del hombre es la de desbrozar y talar los árboles de modo que la mujer pueda hacer una chacra y pueda tener sus propias plantas de yuca... En definitiva, la organización de la distribución y la producción supone que la pareja forme una unidad basada en la diferencia y complementariedad (Guzmán 1997, 107).

La vida de la pareja radica en el trabajo diario de la chakra, el trabajo en el Napo Runa se rige por el género en un encuentro complementario entre los femenino y masculino. La relación entre ambos confluye en intercambios a partir de los productos de la selva y del trabajo de la chakra, intercambian recíprocamente los productos cazados, pescados o cosechados.

Este intercambio, para María Antonieta Guzmán (1997) representa la capacidad que tiene el hombre y la mujer para trabajar la selva y la chakra, en ella se materializa la identidad que reproducen las familias. En ese sentido, Uzendoski afirma que a través del ayllu<sup>40</sup>, “la naturaleza relacional del sistema les permite a las personas ser fluidas y pragmáticas en sus elecciones y patrones de residencia reflejan esta flexibilidad para crear relaciones productivas en una variedad de contextos sociales y ecológicos” (Uzendoski 2010, 160).

Tener una chakra significa la siembra, el cuidado y la crianza de la familia, de las plantas, de los animales y una vinculación permanente con la comunidad. De la tierra emerge la vida

---

<sup>40</sup> Ayllu, “grupo de personas relacionadas por la sustancia que generalmente, pero no siempre viven juntas. Este término puede expresar los conceptos de familia nuclear, familia extensa y hasta relaciones de parentesco más lejanas” (Uzendoski 2010, 255).

colectiva, por tanto, los productores mantienen una relación interdependiente con el espacio de la chakra. Es por esto por lo que confluye no sólo la rentabilidad económica sino la continuidad cultural del conocimiento ancestral kichwa. Desde el punto de vista kichwa, “el valor de la sociedad kichwa no es económico sino social y que está específicamente localizado en las relaciones sociales de deseo recíproco” (Uzendoski 2010, 174). En especial, es un espacio de desarrollo productivo femenino, en el que radica la sabiduría de la mujer sobre la producción social del espacio de la chakra. Marilú Calapucha, productora y socia de Kallari, menciona su experiencia como mujer y productora kichwa en una feria internacional de cacao en Alemania:

Para mí el festival es como estar trabajando yo en la chakra, son mis productos, son los cultivos que nosotros hicimos. Sentí alegría, emoción, porque el trabajo de nosotros está aquí, está en la chakra. Las chakras que han hecho nuestros abuelos, nuestros padres, gracias a Dios tengo a mi madre que sigue trabajando en su “chakrita”, ya 88 años. Ahí mismo tiene sembrado cacao, platanito, siembra yuca. Yo de verás me sentí como estar en mi espacio, en mi sitio, en mi hábitat, como que mis chocolates están ahí desde mi chakra. El trabajo nunca se va a terminar, así como la vida continúa, nosotros nunca vamos a dejar de trabajar la chakra, aun así, no nos comprenden. Por eso en el festival yo sentí como estar en mi chakra, esto es de mi chakra (Marilú Calapucha, entrevista, 24 enero de 2020).<sup>41</sup>

Calapucha reconoce, que a pesar de haber estado lejos de casa en una feria de cacao en Alemania, sintió como si estuviera en su chakra. La productora asocia las barras de chocolate con la cosecha de su chakra, menciona “me sentía como estar en mi espacio” (Marilú Calapucha 2020). En ese sentido, el espacio de la chakra, es el espacio propio donde germina la vida familiar, de subsistencia, reproducción social y aprendizajes. Es un espacio en que los productores enmarcan desde los afectos, a un espacio que ha sido habitado y enseñado por los abuelos y los padres, un espacio que no desaparece. El concepto de que la chakra es atemporal cobra sentido, en tanto, los saberes y prácticas agrícolas nos remiten a repertorios ancestrales, es decir, va más allá del determinismo o trazabilidad de momentos históricos, lo ancestral persiste en el tiempo.

---

<sup>41</sup> Entrevista a Marilú Calapucha, productora y socia agrícola de la Asociación Kallari, 24 de enero de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

Sin ninguna presunción de envolver a las mujeres únicamente en los espacios privados como lugar de trabajo o reproducción de la vida, mi intención es retratar el rol de hombres y mujeres en la importancia de su trabajo y conocimiento “desde adentro” y “hacia afuera” de las chakras. En el caso de la mujer, su rol radica en el manejo y cuidado de la chakra, por eso en las chakramamas habita un saber que va creciendo a medida que se desarrolla su chakra.

Ellas como Chakramamas se autodefinen un rol, en esa chakra las mujeres lideran, las mujeres aprenden, las mujeres enseñan, las mujeres conservan, las mujeres producen y las mujeres venden. Jamás ella va estar en contra de producir, de enseñar, de proveer, de conservar, lo que equivaldría a decir que la chakra no va a desaparecer...y tienen formas de cómo hacer los cultivos, de cómo cosechar, cómo han aplicado su sabiduría a gestionar (Ruth Cayapa, entrevista, 3 febrero de 2020).<sup>42</sup>

Si bien, la chakra kichwa es un espacio social, familiar, comunitario y asociativo, este se ha venido transformando con la inserción de los mercados; es imposible pensar que la espacialidad de la chakra no se vea alterada. La mujer desde su espacio propio planifica la siembra, ya no sólo para la familia, sino también para su comercialización tanto a nivel local como a nivel asociativo en la comercialización y exportación de los productos de sus chakras.

Cuando tú escuchas a una mujer indígena por qué... qué hace una chakra, y ella dice cuando hija mujer se casa tiene la obligación de montar una chakra, es decir, nace una familia, nace una chakra, por eso cuando la chakra entra al mercado, la mujer dice “voy a sembrar en este espacio para la comida de la casa y acá voy a poner los rubros para el mercado”, y entonces combina en función de la casa y el mercado (Rusbel Chapalbay, entrevista, 17 abril de 2020).<sup>43</sup>

Es importante resaltar que el espacio social de la chakra está cruzado por la presencia, la agencia y resistencia de las mujeres kichwas, mujeres sabias y conocedoras de la chakra. Las chakramamas son quienes no permiten que desaparezcan los modos y técnicas ancestrales de manejo y cuidado. Si bien antes no era reconocido su protagonismo y mucho menos su espacio propio, ahora se rescatan estos dos elementos; la chakra no ha dejado de ser rentable

---

<sup>42</sup> Entrevista a Ruth Cayapa, directiva Asociación Kallari, 3 de febrero 28 enero de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

<sup>43</sup> Entrevista a Rusbel Chapalbay, asesor técnico de la Cooperación Alemana GIZ, 17 abril de 2020, Napo, Región Amazónica Ecuatoriana.

para las familias. Si bien hace pocas décadas no era pensada como espacio rentable económico para el gobierno local, con el surgimiento por un desarrollo sostenible, cobró fuerza y atención dentro del sector productivo, comercial e institucional.

*Un cuarto propio* (Wolf 2013) nos mapea el siglo XIX donde cada vez eran más constantes los esfuerzos de las mujeres por hacerse escuchar. La propuesta literaria de la autora nos remite a la adopción de un espacio, donde si se quiere ser escuchada o leída se necesitaba un cuarto propio y un capital económico. Virginia Wolf (2013) retrata a la mujer de clase media quien compartía su cotidianidad y espacios con la presencia constante de hombres y la familia, y a la que no le era permitido un espacio propio y mucho menos para crear desde la palabra.

Por el contrario, la chakra kichwa como “un espacio propio”, retrata un espacio que históricamente ha sido producido, racializado y excluido que, sin embargo, desde su carácter colectivo, afectivo y ancestral se afianza estratégicamente hasta el presente. También nos remite a la identificación que tiene el Napo Runa, entendido desde el carácter comunitario en un sentido colectivo con el espacio social de la chakra, pues en este espacio hace que su cultura se mantenga viva. En ambas identificaciones tanto para la mujer como para la población Napo Runa, la chakra constituye un espacio propio que persiste desde la resistencia. A pesar de su vinculación desde la hibridez cultural con escenarios modernos, su permanencia denota procesos de resistencia y complementariedades recíprocas (Albó 2011).

Sin duda, la chakra kichwa es más que un *Cuarto Propio* (Wolf 2013), en este espacio habita la complementariedad masculina y femenina, hacia un sentido más amplio y colectivo de sociabilidad a través del intercambio y la ritualidad, no puede ser entendido desde su individualidad y propiedad privada.

### **3. Formas de habitar el espacio desde la resistencia**

En el siguiente acápite se propone una revisión teórica de cómo el Napo Runa habita la chakra desde la resistencia en tiempos contemporáneos. Se toma el concepto de resistencia como categoría conceptual en un intercambio de propuestas teóricas y hallazgos etnográficos. Este acápite si bien atraviesa nuevamente la noción de producción del espacio social, además, responde a las siguientes preguntas: ¿cómo desde la chakra habita la resistencia comunitaria?, ¿cómo es vivida y encarnada ritual y cotidianamente por las familias productoras en el marco

del asociacionismo? La revisión de la noción resistencia entrelaza el concepto de hibridez cultural, porque en el encuentro cultural con la modernización, los Napo Runa han adoptado estrategias y han sabido negociar la producción del espacio social de la chakra de sus valores culturales.

A propósito de la permanencia de unidades domésticas agrícolas de los Napo Runa desde tiempos prehispánicos hasta el presente, me permito asociar con el *Jardín Criollo* de Édouard Glissant, frente a las disputas, confrontaciones e imposiciones del poder colonial. Los jardines de Glissant, representan cómo se construyen espacios agrícolas en espacios de resistencia y asimilación cultural.

Fue imprescindible considerar el carácter de hibridez cultural desde la discusión del *Ethos Barroco* de Bolívar Echeverría (2013). Además, se discute la resistencia desde la propuesta de Michael Uzendoski (2010) a través de las *Formas culturales del proceso del valor*, esto se percibe en los modos relacionales de la vida social de los Napo Runa en el matrimonio y las alianzas del parentesco. El autor analiza el concepto de valor en la sociedad kichwa y las relaciones sociales a partir de la categoría del deseo recíproco. Bajo esa premisa, se explora también la resistencia como tejidos más que oposiciones, para entender cómo los Napo Runa sostienen la vida social a partir del parentesco y la permanencia de los tejidos comunitarios.

El escenario de modernización que ha creado el capitalismo ha generado en las geografías subalternas, procesos de hibridez cultural. En ese sentido, en los espacios en que actúa la hibridez cultural, también se presencian relaciones asimétricas en que impera el mercantilismo sobre sus modos de vida, sin embargo, las comunidades han creado sentidos de resistencia frente a la hibridez cultural desigual.

### **3.1. Jardín criollo de Glissant**

Para la mirada occidental, el árbol representa la genealogía, de hecho, se conoce como árbol genealógico. Édouard Glissant, enmarca la metáfora de la pérdida del árbol cuando los esclavos fueron llevados a otras geografías, sin embargo, la huella de la descendencia el autor la concibe desde las multiplicidades y el estado perpetuo del cambio. A pesar de los choques culturales, el encuentro con el otro siempre está supeditado a la mezcla. Para el autor estos encuentros suceden de forma rizomática y en copresencia en el intercambio con el Otro, en un sentido de totalidad con el mundo. Glissant, menciona:

De acuerdo a una comprensión europea, el árbol representa la genealogía, de hecho, es llamado el árbol genealógico, el árbol es, primero que nada, raíces y tronco, luego de eso vienen las ramas, de generación a generación, entonces el árbol es lo que excluye a todo lo demás. Yo y otras personas, pensamos que esta forma de ver no es útil para nosotros. Si me piden que dibuje un árbol, nunca dibujaría un árbol. Dibujaría un bosque. Dibujaría una selva. Por lo que, instintivamente rechazo la genealogía. Porque en los barcos de esclavos perdimos el árbol. Perdimos el árbol africano, el Baobab, el árbol sagrado, debajo del cual, los ancianos solían reunirse y hablar (Bidaseca 2019).

Al llegar al otro lado del Atlántico, los esclavos eran obligados a trabajar en plantaciones, sus amos no los alimentaban. Al llegar la noche, ellos cultivaban en sus jardines, espacio al que Glissant denominó jardines criollos. Estos jardines fueron inventados por los esclavos, para protegerse del hambre y la injusticia, este espacio era capaz de hacer crecer docenas de árboles, aromas y plantas. Las plantas que ellos cuidaban y sembraban, también los cuidaba, esa era la esencia del jardín criollo. Los jardines de la resistencia son la manifestación de la persistencia.

Desplegar las huellas, levantar los diques, desvelar, restablecer la datación y los signos del sufrimiento, de la liberación y de la construcción; en todo ello convergen los elementos mencionados anteriormente: la opacidad y el cimarronaje desterritorializante, bajo la forma de una nueva poética, criolla, que muda la línea recta de la colonialidad en una espiral colectiva, de digresión frente a las negatividades acumuladas y de regreso mediante la organización social y la construcción de las posibilidades de diálogo: una escucha recíproca, una mirada de reconocimiento mutuo (Gaete 2016, 235).

Mudar la línea recta de la colonialidad, permite comprender que frente a las formas de dominación y negación hacia el otro han existido formas de habitar la resistencia. La *creolización* de Edouard Glissant, refiere a las armonías y desarmonías entre los encuentros culturales, a las relaciones que se constituye desde lo diverso y, por ende, la multiplicidad de voluntades antiesclavistas que se trenzan (Bidaseca 2018; Gaete 2016).

Como se ha mencionado a lo largo del texto, los encuentros culturales implican transformación e intercambio con el otro, sin abandonarse de sí mismos, por tanto, en la *chakra kichwa* permanece la huella de lo ancestral ante la modernización. La *chakra kichwa*, se ha constituido también de rezagos coloniales, de venta y compra de cuerpos, de trabajos

agrícolas en las plantaciones de los misioneros y hacendados. En el caso de los Napo Runa, la existencia de las unidades domésticas agrícolas persiste hasta el presente (Cuellar 2006).

Ambos espacios, el jardín criollo y la chakra kichwa, han sido habitados como espacios subalternizados con poblaciones subalternizadas. Comprender los complejos procesos históricos que se desplegaron en los territorios amazónicos de Napo, permite vislumbrar la constitución de la subjetividad indígena amazónica en torno a la resistencia para impedir su total dominación (Uribe, Bermúdez y Ángel 2020) como parte identitaria de los Napo Runa.

El territorio amazónico ha sido siempre espacio de disputa para los Napo Runa con: el Estado, misioneros, patronos y funcionarios de burocracias estatales. El territorio amazónico, comprende largos procesos y enfrentamientos que datan de la época de la Colonia hasta la actualidad, en proyectos modernos coloniales, lo que también representa estrategias de resistencia desde prácticas decoloniales existentes. Con las distintas y diversas conquistas, los Napo Runa fueron sometidos a trabajar su propia tierra para otros, se centralizó la figura histórica del esclavo al que hace referencia Achile Abombé Mbembé (2016).

Pero no solo fue trabajada la domesticación de los bosques, sino también la domesticación de la mano de obra por parte de los blancos. Los blancos tenían las de ganar, nacieron bajo ese “conquistador” que dominaba, sometía y robaba, poseían los privilegios de su blancura (Bouteldja 2017). Mientras tanto, la selva y los indígenas fueron monedas de cambio y subsidio para el aparato colonial que avizoraba su camino hacia la modernidad o mejor dicho “su tránsito de ser sujetos a mercancías” (Bidaseca 2019, 183).

Actualmente, en la provincia de Napo, persiste una economía colonial sobre sus territorios y, por tanto, una nueva razón sobre la economía indígena (Mbembé, 2016; Garcés 1992; Oberem 1980). La resistencia colonial de los Napo Runa confronta el modo de producción capitalista, desafía las políticas económicas y sociales que dañan sus modos de vida, sin embargo, “han utilizado los levantamientos y otras tácticas políticas para forzar al gobierno a negociar sus peticiones y transformar la sociedad ecuatoriana. Las exigencias son aspectos prácticos de políticas y leyes que los indígenas consideran fundamentales para su supervivencia y autodeterminación” (Uzendoski 2010, 232).

Sostengo que, la resistencia del Napo Runa emerge desde sus propias estrategias, negociaciones y valores culturales desde la producción de la chakra kichwa. Las comunidades indígenas no se resisten a las tecnologías o procesos de modernización, ellos buscan un espacio cultural dentro del esquema global, desde su continuidad cultural a través de la persistencia de la chakra kichwa. El trabajo de la tierra nos remite no sólo a su productividad o posibilidades de expansión de capitales, sino a los lazos de parentesco que se trenzan en la espacialidad de la chakra. A propósito, Michael Uzendoski ha argumentado que:

El parentesco provee el medio principal para crear valores dominantes en estos lugares. Haciendo una analogía, el parentesco para los amazónicos es similar al capital para las sociedades neoliberales. Es el grupo de relaciones alrededor de las cuales otras relaciones no son solo organizadas sino también producidas (Uzendoski 2010, 242).

La resistencia de los Napo Runa persiste por la tradición oral y afectiva de siglos desde la interacción familiar hacia su reproducción en la vida social comunitaria. Blanca Muratorio (1998) no descarta que la identidad de la resistencia se transforma simbólica como materialmente según las condiciones históricas, por tanto, la resistencia representa la identidad étnica de los Napo Runa. En un sentido analógico con los jardines de Glissant (Bidaseca 2016), la chakra kichwa no solo se sostiene desde un árbol genealógico, sino desde el principio de redistribución e intercambio relacional. La existencia y permanencia del espacio social de la chakra kichwa da cuenta de la ancestralidad de la resistencia desde un espacio agrícola, en el habitan indicios ancestrales. Los Napo Runa como etnia cultural están marcados por la huella colonial, sin embargo, habita en ellos, la multiplicidad de voluntades por resistir y posibilidades de fuga (Bidaseca 2018; Glissant 2006).

### **3.2. “Productores de comida antes de que puedan ser productores de vida”**

En capítulos anteriores se ha abordado sobre el carácter de hibridez cultural, cómo los productores Napo Runa negocia con la modernización desde sus chakras a través de su participación en Kallari. Este acápite introduce el concepto de resistencia no desde un sentido de oposición y lucha, sino de (re)negociaciones e intercambios relacionales. Es evidente como las familias kichwas han adoptado en las últimas décadas, procesos de modernización, sus deseos por lo moderno no se desprenden de sus repertorios ancestrales. A pesar de que “las formas sociales de valores frecuentes en las sociedades indígenas del área rural de Napo difieren significativamente de los principios de las mercancías comunes en las relaciones

capitalistas” (Uzendoski 2010, 24), los Napo Runa no rechazan las mercancías, estas “son deseables y necesarias ya que ellos dependen de estas para la reproducción” (Uzendoski 2010, 25).

En este apartado, propongo que la resistencia del Napo Runa habita desde el espacio de la chakra, porque este espacio ha sido (re)inventado, adaptado y domesticado por la misma población. Se entiende entonces a la chakra como signo de vitalidad y no de decadencia, esta ha atravesado la historia desde tiempos prehispánicos y hoy por hoy, se produce desde un sentido de hibridez cultural (Sahlins 2001). Néstor García Canclini, menciona que los pueblos subalternos han sabido crear estrategias de sobrevivencia a partir de modelos híbridos (García 1997). En ese punto, es necesario enfatizar que la hibridez cultural a la que hacen referencia los autores es generada por la misma realidad social y económica emergente de los Napo Runa. En la modernización de la chakra, las poblaciones producen un espacio de hibridez cultural, para no perderse, por eso adoptan modelos atípicos e híbridos desde sus prácticas cotidianas. Por tanto, la resistencia habita dentro de la modernización de las chakras, en cómo enfrentan los cambios del modelo agrícola, cómo consienten y negocian su vida cotidiana y sus modos de producir la chakra.

En ese sentido, no se ha dicho nada sobre los valores culturales del mundo social kichwa, de manera que, es preciso enmarcar que la consolidación del matrimonio y el nacimiento de una chakra involucran el intercambio y la reciprocidad en la producción del espacio social de la chakra. El valor en el Napo Runa está íntimamente relacionado a las formas de producción y circulación en el acto de dar y compartir como un intercambio que estructura las relaciones sociales. Tomo la propuesta de Michael Uzendoski (2010), sobre el valor a partir de las relaciones de parentesco en la vida ritual y diaria, a través de la comida y el matrimonio. En ese sentido, “los kichwas dicen que las personas deben convertirse en productores de comida antes de que puedan ser productores de vida” (Uzendoski 2010, 185). Como ya se ha mencionado, los Napo Runa, alimentan, enseñan, conservan desde las chakras, también desde este espacio generan trabajo y vida, estas referencias no se desprenden de la base familiar y sus intercambios relacionales con el “ayllu” y el “muntun”.

Los esposos y esposas exigen acciones de dar y compartir incondicionalmente entre ellos. En esta forma de dar, sin embargo, cada grupo constantemente exige cosas del otro y los diferentes roles de sus géneros se complementan a cada uno. Los hombres entregan carne,

pero esta es controlada por las mujeres. Las mujeres dan chicha que a su vez desarrolla su valor por el consumo que están haciendo los hombres. Al mismo tiempo los hombres mayores tienden a dominar el muntun porque lo representan en su totalidad y son a la larga responsables de dar vida y protección a todos sus habitantes. Asimismo, deben ordenar y satisfacer deseos, realizando la acción de dar incondicionalmente y sacrificándose (Uzendoski 2010, 176).

Se entiende que la chakra nace con el matrimonio, de manera que se estructura el ayllu y, con ello la reproducción de la vida social. El matrimonio kichwa es un proceso social que dota de complementariedades y estructura las relaciones sociales a partir de la circulación de lo producido entre lo femenino y masculino. En ese sentido, en la comprensión de los modos de resistir desde la chakra kichwa, se propone en el siguiente acápite analizar las implicaciones y procesos de los valores culturales kichwas en la producción del espacio social de la chakra desde los intercambios y sociabilidades amazónicas, procurando no caer en subjetividades occidentales de lógicas mercantiles (Gow 1989; Uzendoski 2010).

En uno de los tantos recorridos de campo, Lucio Yumbo, me solicitó que le acompañe a visitar a una familia, acordamos el día y el lugar de encuentro, sin embargo, me sorprendió la hora de nuestro encuentro, me citó a las cinco de la mañana en el terminal de buses locales. En nuestro encuentro, le pregunté por qué nos reuníamos tan temprano, él me supo explicar que es común en los Napo Runa iniciar el día de trabajo desde la madrugada. El comentó que las familias kichwas acostumbran a salir desde tempranas horas de la mañana, después del ritual de guayusa inician sus labores de cuidado y manejo a las chakras.

Uno de los rituales con los que inician el día, es la Wasuya Upina, en la madrugada la mujer se levanta antes que su esposo, prepara el té de guayusa en infusión y esta bebida es compartida por toda la familia. Yumbo, también comenta que, en la hora de la guayusa, los ancianos junto a sus hijos relatan sus sueños y tareas a realizar a lo largo del día. También mencionó, que esta práctica cultural ya pocas familias acostumbran a realizar, la misma prisa de los trabajos formales ha obligado que esto lo hagan los rucuyayas y rucumamas.

Normalmente, el Napo Runa acostumbra a trabajar hasta el mediodía, el técnico asegura que el hombre y la mujer aguantan el arduo trabajo en la chakra por la energía de la guayusa, mientras ellos trabajan en la chakra toman chicha de yuca. Por las tardes, las familias

descansan después de una buena siembra, cosecha o poda. Sin duda esto confronta la noción occidental de trabajo y el sentido de producir. Las familias kichwas no solo acuden a la chakra a producir a cambio de monetizar sus cosechas, es su espacio de vida y cotidianidad. Durante ese recorrido, el productor Venancio Tanguila, también mencionó que, “en la chakra germina el alimento para todo”, esto sugiere que en el espacio de la chakra se articula la vida económica, social y cultural para los Napo Runa.

A lo largo del texto, se hace referencia al concepto de *producción*, sin embargo, cuando se menciona la producción del espacio social, nos referimos a la producción en términos de valor del mundo social kichwa. Si bien en capítulos anteriores la producción del espacio social fue conceptualizada desde la referencia de Henri Lefebvre (2013), entendiendo al espacio como producto dentro de las lógicas y relaciones que establece el capitalismo moderno en torno a la producción, consumo y circulación. Es necesario enfatizar la reflexión de este concepto de producción en términos kichwas.

Actualmente, las relaciones productivas de los Napo Runa están atravesadas por relaciones del capitalismo moderno, estas se intercambian dialécticamente entre la mercantilización, modernización e institucionalización en el modelo agrícola de la provincia. Sin embargo, dentro de la vida social kichwa imperan relaciones personales de parentesco y formas de valores culturales, en el sentido íntimo familiar, de la comunidad y el compadrazgo; esto asegura un modelo social que trasciende a la individualidad y la propiedad privada. Este planteamiento no se desprende que en los kichwas existe un deseo por las cosas, pero sus maneras de desear lo moderno es distinto, Uzendoski teoriza cómo el deseo también ingresa en una perspectiva de circulación y en el proceso de producción de valor (Uzendoski 2010).

La modernización como producto histórico occidental está mediado por la categoría deseo, a través de la producción, consumo y circulación de mercancías. Cuando el kichwa negocia su mundo social con Occidente, su relación con la modernización recae también en el deseo. El deseo kichwa debe ser entendido en el intercambio y sociabilidad amazónica, más no desde una subjetividad occidental de valores mercantiles, “los deseos deben ser contruidos a través de grandes complejos relacionales o ideas culturales, acciones y formas de valores desde el punto de vista de los nativos” (Uzendoski 2010, 188). La propuesta del autor provoca una pregunta, ¿Cómo los Napo Runa perciben, median y sacian el deseo por la modernización a través de sus formas socioculturales en la producción del espacio social de la chakra?

Una mañana, como era costumbre, acompañé al técnico de producción, Ángel Alvarado a visitar a Marilú Calapucha, esperamos algunos minutos mientras ella atendía la tienda familiar que se ubica en la carretera de la Comunidad Venecia. Mientras esperábamos yo alistaba la cámara y el micrófono Rode, esto generó curiosidad a quienes llegaban a la tienda y me veían con disimulo, Ángel explicaba a algunos miembros de la comunidad que nuestra visita tenía como objetivo hacer un video para Kallari. En esos minutos de espera, un miembro comentó que, a propósito de nuestra visita, él también como socio de Kallari pide que se aumente el valor en la compra del grano de cacao y solicitaba al técnico Ángel que sean más recurrentes las visitas a las familias para dar seguimiento a las chakras. Esto me permitía visibilizar que Kallari no logra gestionar el seguimiento total a sus productores, ni las visitas a las familias son tan recurrentes porque no cuentan con suficientes técnicos. Además, durante las visitas acompañadas por los técnicos, muchos de ellos comentaban las dificultades de trasladarse a las fincas de algunas familias, en la mayoría de las ocasiones ellos disponen de sus sueldos para poder transportarse a las comunidades de los productores.

Cuando Marilú terminó nos llevó a su chakra, desde que inició el recorrido, la productora nos brindó varias frutas, muchas de ellas, no había probado antes, eran frutos nativos de Napo. Es bastante común entre los Napo Runa, compartir alimento durante los recorridos y mientras trabajan en la chakra, este tipo de intercambios los presencié con todas las familias productoras. A lo largo del recorrido, conversábamos con Ángel sobre el cambio en la anatomía del cacao, él sostenía constantemente que la introducción de estos proyectos de cacao híbrido, son ideados hacia el mejoramiento de árboles de cacao en menos tiempo evolutivo en la producción. Sin embargo, Marilú no se veía convencida de la introducción de injertos a sus árboles de cacao, ella insistía en mantener la chakra como su abuela y mamá sin introducir nada nuevo.

Al finalizar el recorrido de cámara, mientras conversábamos con Marilú Calapucha, ella tomó jengibre de su chakra, luego caminamos hacia su casa, lavó el jengibre quitando todos los residuos de tierra, los envolvió en una hoja y me entregó. Cabe mencionar que cuando inició el recorrido en campo, yo presentaba algo de gripe y tos. Cuando me regaló el jengibre, comentó cómo tengo que preparar y hacer infusiones para mejorarme.

Michael Uzendoski (2010), analiza la teoría del valor a través del acto de dar y la reciprocidad, en ese sentido, entrelazo el intercambio de Marilú a través de varias frutas de su

chakra y en especial, el regalo del jengibre. El autor menciona que en la sociedad kichwa, el valor reside más allá de lo económico, radica en la sociabilidad entrelazada a formas específicas de circulación, y también en sentidos de reciprocidad. De manera que, el proceso de valor habita en las formas culturales en que los Napo Runa intercambian material y simbólicamente, la circulación tiene el propósito de dar y compartir como modos de intercambio.

Las relaciones de intercambio en el Napo Runa son complejas, así también las nociones de trabajo y producción. El trabajo para ellos es concebido “esencialmente como transformador y se encuentra enlazado a la noción de que las personas trabajan para producir vida” (Uzendoski 2010, 190). Mientras que, para el capitalismo, la circulación de mercancías regula las relaciones sociales en torno a la producción y el consumo. Para el Napo Runa, una forma de circulación es dar y compartir, “el valor de la sociedad kichwa no es económico sino social y que está específicamente localizado en las relaciones sociales de deseo recíproco” (Uzendoski 2010, 174).

Esto no significa que el concepto de mercancías no organiza las relaciones del mundo kichwa, sin embargo, prima en ellos valores culturales al interno de las relaciones de parentesco, lo que permite entender la circulación e intercambios desde el valor de dar. Por tanto, sostengo que la resistencia en el Napo Runa habita desde el espacio de la chakra, en las relaciones de parentesco y en las formas culturales del proceso del valor y la producción (Uzendoski 2010).

### **3.3.La resistencia también es reciprocidad**

Es resistencia en tanto habita su persistencia. La resistencia da cuenta de qué es lo que permanece, qué es lo que se confronta y qué es lo nuevo que se adopta. Hasta este punto, la chakra abre múltiples debates sobre la coexistencia de repertorios ancestrales y nuevos repertorios en tanto las transformaciones y nuevas producciones en este espacio social. A partir de la chakra, los Napo Runa materializan y reproducen su cultura, incorporan la narrativa ancestral y nuevas condiciones que se despliegan de la época moderna, ambas atraviesan la vida actual.

Sin embargo, la modernización de la chakra kichwa hace que los productores agrícolas negocien sus prácticas de consumo y producción en torno a unas redes de mercado, lo que implica transformaciones progresivas de lo tradicional a lo moderno, de lo doméstico a lo

comercial. La modernización de las formas de producción agrícola de la chakra entrelaza a la vez formas de organización social y conocimiento indígena; ambas lógicas de producción coexisten. El sentido de resistencia habita en la coexistencia de ambos modelos, a lo que entendemos como hibridez cultural, donde para la población Napo Runa permanece la chakra como articulador de la vida sociocultural. Como ya se ha mencionado antes, los productores agrícolas de Kallari producen para la asociación, pero mantienen con ellos un espacio destinado para sí mismos. La chakra no existe per se, el proceso de producción de valores, es lo que constituye su materialización desde el trabajo productivo y de reproducción social.

Una mañana de marzo, visité a Venancio Tanguila, durante un recorrido de cámara nos acompañó su esposa y el técnico Lucio Yumbo. Ese día, Venancio me invitó a limpiar la chakra, cosechar yuca y cacao. Antes de salir a la chakra, su esposa nos compartió chicha de yuca, para que tomemos fuerza, mencionó. Cada uno de nosotros tomó un tazón grande de chicha, alisté la cámara y salimos. Venancio era quien guiaba el recorrido por la chakra, en varias ocasiones tuve que guardar la cámara, porque debíamos cruzar riachuelos y, como la mañana anterior había llovido, el suelo era resbaloso. Mientras su esposa limpiaba la chakra, cortaba con el machete hojas secas y retiraba plagas, Venancio me enseñaba cómo cortar correctamente las mazorcas de cacao y sus clasificaciones acorde al color del cacao. Durante todo el recorrido nos compartió cinco mazorcas para comer durante el recorrido; se acostumbra a comer la pulpa blanca del cacao y dejar los granos de cacao. Mientras comíamos, él y su esposa guardaban en la misma mazorca los granos de cacao, yo los tiraba al suelo, en un momento de regreso a la casa Venancio me dijo que los granos no se botan, yo no entendí el por qué y comencé a guardar los granos de cacao en la mazorca. Al finalizar el recorrido le devolví la mazorca. Cuando regresamos con Lucio a Tena, él comentó que los granos de cacao no se los bota en la chakra a pesar de que son buen abono, estos se guardan para vender a Kallari.

Actualmente, la producción de la chakra está destinada a la mercantilización y comercialización, las familias kichwas destinan parcelas de tierra para producir cacao, guayusa y vainilla para la venta a asociaciones como Kallari, no solo destinan un espacio geográfico sino también sus dinámicas internas de trabajo se transforman. Sin embargo, lo que permanece en las familias es la producción de valores del mundo social kichwa. Para el kichwa, el trabajo en la chakra provee todo para vivir. Este espacio es una unidad de producción, en ella se intercambia, se produce, consume y circula. A diferencia del

capitalismo, el consumo de lo producido es compartido por la familia y por la comunidad. Por eso, se argumenta que desde este espacio lo que se resiste a ser perdido para el Napo Runa, es el valor de dar y la reciprocidad, estos actos se transforman en sociabilidad a través del espacio de la chakra.

Si bien a lo largo del texto, se ha abordado esta coexistencia entre modelos agrícolas ancestrales junto a los modernos, Bolívar Echeverría (2010), reconoce que la modernidad está supeditada a fuerzas que han perdurado del colonialismo y, el capitalismo a una modernidad efectiva. El capitalismo moderno no sólo requiere un ethos ad hoc al capitalismo, sino imágenes de la blanquitud que sostengan el poder blanco como absoluto y uniforme. Sin embargo, el espíritu del capitalismo rebasa su propia presencia, por tanto, existe algo más que vivir en y con el capitalismo (Echeverría 2013; Hernández 2017).

Durante el mes de febrero, la Prefectura de Napo, organizó varios eventos por los 60 años de la provincialización de Napo. A través de recorridos de cámara y fotografías acompañé al desfile y feria bautizado con el nombre “Chakra con sabor a leche y chocolate”<sup>44</sup> a los productores, técnicos y administrativos de Kallari. A través de las principales calles de Tena, desfilaron cientos de productores agrícolas, representando a las asociaciones cacaoteras de la provincia, muchos de ellos llevaban en sus manos sus mejores mazorcas de cacao, mientras vestían la camiseta de sus asociaciones. Al llegar a la feria, nos encontramos con una gran tarima, pancartas y stands para la venta de chocolates y productos orgánicos de varias organizaciones locales kichwas. La feria comenzó con un breve discurso de la prefecta de Napo, Rita Tunay, quien afirmó que la provincia de Napo desarrolla planes y estrategias productivas avizorando “construir un Napo mágico y productivo, tejiendo desarrollo”. Lo que distingue a este evento es su alusión a la producción de una chakra híbrida, “con sabor a leche y chocolate”, lo que permite pensar cómo se adhiere la chakra kichwa a un modelo moderno, a una propuesta de Economía Popular y Solidaria, con miras hacia su mercantilización, modernización e institucionalización.

---

<sup>44</sup>Al evento “Chakra con sabor a leche y chocolate”, asistieron más de 600 productores agrícolas de distintas organizaciones y asociaciones de la provincia de Napo. El evento comprendió el desfile por las calles principales de Tena, desde la avenida Chofer y continuó por la avenida 15 de noviembre; cada asociación cacaotera asistió con sus socios junto a carteles y mazorcas en mano. La feria convocó a los 5 cantones a un concurso de la mejor mazorca de cacao.

Entre la multitud de los asistentes del evento, pude visibilizar a través del lente de la cámara, la hibridez cultural que caracteriza al Napo contemporáneo, los productores llevaban puesta la camiseta de las asociaciones que representan. Lo que me interesa aquí son las formas performativas de la identidad cultural y cómo son representadas (Perreault 2005). Lo que me sorprendió es que en el transcurso del evento perdió sentido el espacio de la chakra como algo central y quienes la cuidan.

Los Napo Runa continúan negociando sus autonomías, subjetividades y territorialidades sobre el espacio de la chakra, adoptan y desafían las lógicas modernas capitalistas, sin dejar de lado la existencia y fuerza con que se manifiesta su sistema propio agrícola ancestral. Echeverría (2013), apuesta por la posibilidad de lo moderno en lo barroco y la necesidad de un barroquismo en la constitución de la modernidad. Como en el caso de la Asociación Kallari, sus productores agrícolas mantienen las chakras familiares, en ellas permanece la producción de su vida social. Sin embargo, estos productores han buscado modernidades alternativas, como la participación en un proyecto de Economía Popular y Solidaria.

Lo barroco no está, sin duda, en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en cambio en la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa (Echeverría 2013, 15).

De esta forma, el *ethos barroco* propuesto por Bolívar Echeverría (2013), es un concepto que desafía las formas de habitar la resistencia, el autor extiende lo barroco a los fenómenos culturales como formas de vida dentro del marco de la modernidad. En el *ethos barroco* habita la capacidad de inspirar narrativas alternativas a la modernidad capitalista, es decir, estrategias de resistencia. El *ethos barroco*, no niega su existencia dentro de la modernidad capitalista, la inserta en sí, la revierte para su propia narrativa. Los productores agrícolas, no niegan el capitalismo, no se oponen al crecimiento económico y expansión comercial, estos se relacionan a través de la productividad de sus chakras en alianza con asociaciones productoras. No se resisten en aceptar la modernidad en sus chakras, pero su resistencia habita en la producción social de sus chakras a través de sus valores culturales. Por eso, “el camino habría que pensarlo híbrido, múltiple, medianoplacista, visibilizando otras formas de poder,

creando narrativas para lo comunitario, lo filial, lo autogestionario, lo barroco” (Hernández 2017, 270).

La producción de la chakra kichwa permanece, se transforma y resiste, a pesar de la integración a través de la mercantilización, modernización e institucionalización de un modelo de chakra moderno. Por tanto, la producción del espacio social de la chakra no desaparece, persiste y, al mismo representa un espacio de resistencia y reciprocidad. La chakra imprime en la memoria de los Napo Runa, un sistema agrícola ancestral de subsistencia y reproducción social en especial constituye un espacio de continuidad cultural. En esa posibilidad de redistribución dentro de los jardines criollos de Glissant, la chakra también comprende la distribución e intercambio de valores, recursos naturales y la organización de productores como acto colectivo que se consolida desde los sentidos de comunidad, sobre todo que habita desde los tejidos de las relaciones de parentesco por la continuidad cultural de la chakra kichwa (Glissant 2006; Uzendoski 2010; Toledo 2018).

## Conclusiones

Esta investigación se fundamentó en la relevancia cultural de la chakra kichwa. Sobre todo, en la permanencia de un modelo agrícola ancestral en tensión con las nuevas acciones de modernización, articuladas a los proyectos asociativos de producción agrícola. Inicialmente, el objetivo principal de la investigación fue analizar cómo se produce el espacio social de la chakra kichwa frente a las transformaciones, permanencias y resistencias culturales en productores Napo Runa, quienes participan en la Asociación Kallari. Se analizaron, como primera aproximación al objeto de estudio, los cambios del modelo agrícola en la provincia de Napo, Región Amazónica Ecuatoriana, a partir de los años de 1960 hasta el 2000; esto develó históricamente las continuidades y rupturas de la chakra con respecto a los cambios propuestos por el Estado Nación ecuatoriano.

Se tomó como estudio de caso, la Asociación Kallari, que nos permitió trenzar la dinámica interna de las familias agrícolas y sus actividades de subsistencia a través de las chakras kichwas en relación con procesos de comercialización e institucionalización a partir de este espacio. La investigación muestra la chakra kichwa en tiempos contemporáneos. Para ello, se realizó una etnografía audiovisual sobre la producción del espacio, a través de la observación participante, recorridos de cámara y entrevistas filmadas, que respondió los primeros cuestionamientos: ¿Cómo la chakra se ha configurado como un espacio de resistencia ancestral, a pesar de haber sido producido históricamente desde lo subalterno y colonial? ¿cuáles han sido sus continuidades y rupturas a partir de la mercantilización, modernización e institucionalización a lo largo de la historia?, y ¿cómo pensar antropológicamente la producción del espacio a través de lo visual?

La experiencia etnográfica permitió analizar visualmente el espacio de la chakra kichwa desde la antropología visual. Los recorridos de cámara atestiguan una mirada etnográfica de complementariedades recíprocas en el proceso; de un registro audiovisual documentado que representó la construcción de un conocimiento conjunto durante el trabajo de campo con los productores y técnicos agrícolas de la Asociación Kallari (Pink 2007; Albó 2011).

Además, la investigación parte de un recorrido histórico desde los años 60 con la expansión de la frontera agrícola a los mercados, el involucramiento del Estado y la cooperación internacional en el control territorial y la comercialización agrícola. No es hasta los años 90,

que se consolidó en la provincia amazónica de Napo, el nacimiento de asociaciones que constituyeron el inicio de la organización comunitaria en miras de una producción y comercialización agrícolas más justas. Frente a la preocupación por la apropiación masificada territorial, intermediarios comerciales deficientes y, crecimiento de la demanda agrícola mundial desigual, los años 90 representó un escenario de mayor inserción de los Napo Runa a proyectos económicos y agrícolas a través de la organización comunitaria. Sin embargo, desde sus inicios estos procesos fueron financiados y gestionados por la cooperación internacional.

En ese sentido, la Asociación Kallari es un referente de la modernización del modelo agrícola en Napo, por su integración y captación de mercados extranjeros. Si bien, la asociación mantiene la producción de cacao, guayusa y vainilla a partir de la chakra kichwa de productores agrícolas, en los últimos años y tras la emisión de la Ordenanza 2017, se reconoce mayor presencia de la chakra a nivel local e internacional. Asimismo, se ha creado mayor dependencia y presión de los mercados, debido a la implementación de políticas comerciales y certificaciones orgánicas exigidas por la cooperación internacional. Y esto dio paso a la constitución de asociaciones comunitarias se hizo más visible el predominio y dependencia del mercado.

El espacio social de la chakra coexiste en un escenario de hibridez cultural. Se observa en el estudio de caso, que la hibridación de la cultura se articula con la modernización socioeconómica de la chakra, insertando a la población Napo Runa a un nuevo modelo agrícola, con nuevas condiciones de producción y nuevos requisitos tecnológicos solicitados por los mercados orgánicos especiales. Las familias kichwas adoptan la modernización agrícola a través de asociaciones, con la intención de alcanzar mejores ingresos económicos y la autogestión para la subsistencia familiar, no obstante, el deseo por lo moderno convive con el ejercicio de la ancestralidad (Uzendoski 2010).

La experiencia etnográfica audiovisual mostró también cómo las familias agrícolas kichwas quienes participan en la Asociación Kallari, mantienen la producción de sus chakras para sí mismos, para su autosuficiencia alimentaria, réditos económicos y, en especial, se observa un espacio que articula la vida sociocultural de sus familias y comunidades. Se analizó la modernización de la chakra en convergencia con la permanencia de valores culturales de los Napo Runa desde la concepción kichwa sobre el trabajo, matrimonio, producción e

intercambios. A modo de consideraciones finales, propongo la reflexión sobre: “Implicaciones de la cámara en mano”, “Lo subalterno desde lo audiovisual” y, por último, a modo de cierre “El espacio como articulador de la vida sociocultural”.

### **1. Implicaciones de la cámara en mano**

Explorar el campo antropológico, desde una apuesta etnográfica audiovisual, implicó enmarcar desde los inicios del proceso investigativo, una relación de reflexividad entre la antropología y el cine. La mirada antropológica vincula al cine documental, posibilitando crear otros espacios de circulación y conocimiento; por ende, rupturas y tensiones, con la tradición de la disciplina. Si bien, la tradición antropológica nos remonta a exploraciones donde la función social de la imagen se entendía básicamente como un soporte o material de registro; la etnografía audiovisual explora miradas reflexivas y reivindicativas en la antropología (Chávez 2017; Edward 2011; Ruby 1980). Este trabajo evidencia una cámara en función del espacio.

La producción de imágenes a través de los recorridos de cámara precisó una mirada reflexiva, mientras que el espacio etnográfico requirió pensar, proponer y encarar en la propia experiencia; en cómo viven y cómo piensan desde sus propios espacios de enunciación. La experiencia etnográfica audiovisual permitió comprender el mundo social kichwa, donde la mirada ocupó un lugar importante en la reflexión, mientras los interlocutores, son quienes dan cuenta “de lo que piensan, sienten, dicen y hacen” (Guber 2011, 16). El enfoque etnográfico a través del análisis diferido del material audiovisual producido, otorgó sentidos a lo descrito en tanto conclusiones interpretativas, no solo como meras descripciones de lo observado.

Los recorridos de cámara me dieron a conocer de manera más cercana y sentida los puntos de vista de quienes habitan esos espacios; en ese sentido, fueron los productores quienes advirtieron una lectura interpretativa de sí mismos sobre sus paisajes geográficos y sobre sus prácticas cotidianas a través de su socialización con la chakra kichwa. De manera que, la imagen se convirtió en un camino posible dentro de la práctica etnográfica implicando a los personajes en el proceso, y haciéndolos parte en la producción de conocimiento etnográfico (Pink 2007).

## 2. Lo subalterno desde lo audiovisual

En 1990, la reconocida filósofa india, Gayatri Chakravorty Spivak (2011) escribió: “¿Puede hablar el subalterno?”. Su pregunta no radica en la literalidad y mucho menos desde una postura que revictimiza. La autora hace alusión al silenciamiento estructural y permanente del subalterno dentro de la narrativa hegemónica e histórica que persiste con el capitalismo. Los subalternos son los grupos excluidos y oprimidos; y de los que se asume que no son poseedores de voz: las mujeres, los campesinos, los grupos indígenas, por mencionar algunos.

Su postura postcolonial permitió reflexionar sobre la posición ética y política de los científicos sociales en relación con el “otro” y a lo “otro”. En ese sentido, la etnografía audiovisual a través de caminar con la cámara en mano pone en perspectiva el cuestionamiento sobre las formas de reproducción de esquemas de dominación social, económica y cultural en la tradición académica de la antropología desde la representación. Su reflexión enuncia cómo han sido representados los sujetos llamados subalternos, en la producción y reproducción académica.

La experiencia etnográfica constituyó la posibilidad de pensar en todos los momentos investigativos, cómo se está representando al otro a partir del discurso y las imágenes; y qué historia se quiere contar a partir de la narrativa de los productores agrícolas sobre su espacio social. Es así que se reflexiona no sólo sobre los sujetos “subalternos” sino también sobre los espacios “subalternos”, haciendo mención a que los Napo Runa y su espacio agrícola ancestral, que persiste en sus vidas sociales, son producidos, racializados y excluidos.

Las imágenes son imitaciones misteriosas de aquellas mismas cosas que el lenguaje escrito puede desentrañar, convertir en artículos de conocimiento y tomar aprovechables para propósitos productivos. En el mejor de los casos las imágenes pueden ilustrar una cuestión que a la larga tendrá que recurrir a las palabras para exponer su significado o implicaciones (Nichols 1997, 32).

Bill Nichols (1997) plantea su reflexión en torno a los propósitos producidos sobre el texto y las imágenes en términos de lo que se ha construido como subalterno, y sin duda, las imágenes producidas en campo no están exentas. Si bien las palabras y las imágenes están envueltas en la producción hegemónica y colonial, en un deseo constante e interesado por conservar un sujeto alterno, también es a partir de las palabras e imágenes que se revierten las

miradas y los modos de representar, dando cuenta de otras posibilidades narrativas contrapuestas a los discursos dominantes.

Caminar con la cámara en mano, reveló las relaciones interculturales que establecen los Napo Runa a través de su espacio propio, la chakra. La narración de los productores agrícolas e interlocutores externos a la asociación Kallari devela el reconocimiento de las coexistencias que habitan en la chakra. En ese sentido, es importante comprender que las palabras e imágenes producidas plantearon la creación de sujetos y espacios de estudio, y el análisis de su participación y conocimiento durante la investigación etnográfica audiovisual.

### **3. El espacio como articulador de la vida sociocultural**

A través de las transformaciones culturales en el modelo agrícola de los Napo Runa; la Asociación Kallari representa la extensión de la mercantilización, modernización e institucionalización de la chakra kichwa en tiempos contemporáneos. A pesar de ello, los productores agrícolas Napo Runa han sabido habitar el espacio social de la chakra desde la permanencia de sus valores culturales, sin ninguna presunción de eternizar su cultura (Wagner 1975). Persiste en ellos un espacio que articula las relaciones de parentesco y los sentidos de comunidad a través de la reproducción y continuidad de sus valores culturales.

Esta investigación etnográfica evidenció que el surgimiento de este tipo de asociaciones como Kallari cambió la economía política regional, creó nuevos vínculos con capitales operativos de ONG's, cooperación internacional y extendió las fronteras agrícolas hacia la modernización de la población en Napo; transformando la cotidianidad y espacialidad de las chakras kichwas. La producción del espacio social de la chakra atraviesa en el presente, una serie de (re)definiciones culturales a nivel poblacional e instituciones, nuevos ordenamientos territoriales, cambio de matriz productiva; todo ello representa verdaderos desafíos para las comunidades indígenas y para las asociaciones de producción agrícola.

No obstante, el modelo de asociacionismo, reduce la identidad étnica Napo Runa para fines de marketing, descarta la participación política y capacidades de los productores más allá del trabajo de sus chakras. También como es evidente, aumentó la acumulación de capital al interior de las asociaciones y por ende en la chakra, pero no logra solventar las necesidades materiales de las familias agrícolas, la tecnología de producción, brindar mejores niveles de

vida, y menos aún conseguir mayor decisión y participación política de los productores al interior de la asociación.

Actualmente, la asociación responde a un nuevo orden de mercantilización, modernización e institucionalización en el cultivo de las chakras. Como se evidencia, la emergencia económica organizó a las familias en una asociación que generó mayores ingresos a partir del trabajo de las chakras, pero no llega a ser suficiente. No obstante, en las familias kichwas persiste la producción del espacio social de las chakras para solventar las economías domésticas bajo sus propios términos y concepciones amazónicas sobre la producción, el valor y el intercambio. Por eso, se habla de una producción del espacio social, porque son los Napo Runa, quienes producen constantemente este espacio, modificándolo en su propio contexto familiar y comunitario. Este espacio ha sido capaz de atravesar la historia, y también evidencia la reinención cultural para cada momento histórico bajo condiciones de cambio.

A lo largo del texto escrito se discute sobre la hibridez cultural y cómo negocian los Napo Runa la modernización desde el espacio social de la chakra frente al sistema dominante del capitalismo. En ese sentido, se plantea que a pesar de que las relaciones del mundo social kichwa difieren del capitalismo, “las mercancías son deseables” (Uzendoski 2010, 25); y que la idea de modernidad se trenza con la producción del espacio. Es decir, para las familias agrícolas a la hora de producir el espacio social de la chakra en un modelo asociativo como Kallari, se liga fuertemente a la producción, consumo y circulación del capitalismo. Con la emisión de la ley local, en su propósito de legitimar el sistema agrícola ancestral, ingresa consigo una relación estrecha con el capitalismo. La emisión de la Ordenanza de 2017 representa el cambio de matriz productiva en la provincia de Napo, si bien sostenida desde la reivindicación cultural, su legitimación responde a la mercantilización, modernización e institucionalización de la chakra kichwa.

Dando respuesta a la pregunta de investigación: ¿Cómo se produce el espacio de la chakra kichwa a través de transformaciones, permanencias y resistencias culturales?, es necesario enfatizar que pese a los cambios del modelo agrícola; y actualmente, la modernización de la chakra, los Napo Runa no se desprenden de las formas sociales en que se gestan sus valores culturales. Para la comprensión de la producción de la chakra en un modelo de asociacionismo y hacia la economía doméstica, el valor de mercancía debe ser entendido desde la concepción amazónica del valor. Como bien lo sostiene Michael Uzendoski (2010),

el significado del valor debe ser interpretación desde el punto de vista kichwa. En ese sentido, la persistencia de la chakra corresponde a la producción del espacio en interrelación con el sentido de sociabilidad kichwa (Perreault 2005; Uzendoski 2010).

Se entiende entonces a la producción del espacio social de la chakra, no como un producto dado y terminado. Su producción es relacional, de intercambio y de hibridez cultural. El Napo Runa produce socialmente el espacio de la chakra a través de relaciones sociales, comunitarias y de parentesco por medio de valores culturales. Analizar las transformaciones, permanencias y resistencias culturales desde la categoría cultural, permitió ahondar la mirada etnográfica sobre un espacio que se produce material y simbólicamente desde la reproducción de la identidad cultural de los Napo Runa. Así como la chakra nace del matrimonio, también constituye en sí misma un proceso de creación de valores culturales, el Napo Runa y la reproducción de la vida social no son dominios ontológicamente separados.

Para los productores agrícolas quienes participan de la Asociación Kallari, la mercantilización de sus chakras con fines comerciales, no se desprende de la sociabilidad que producen a través de sus chakras. En efecto, la modernización de la chakra también constituye un proceso social en las familias kichwas, donde el intercambio y circulación de mercancías debe ser leído en la concepción kichwa. Como se ha mencionado, Kallari cumple un rol de intermediario con los mercados, el Estado, entidades privadas y la cooperación internacional a través de un proceso de mercantilización, modernización e institucionalización. Mientras que, al interior de la dinámica familiar, sucede también un proceso de producción, pero que alimenta y reproduce la vida social de intercambio relacional y reciprocidad con las relaciones de parentesco y la comunidad. Esta producción del espacio de la chakra no se desliga del *ayllu*, la chakra no se produce desde la individualidad y sentido de propiedad privada como sugiere el capitalismo, esta provee hacia el consumo de la intimidad del parentesco.

Por tanto, las relaciones que se gestan desde el espacio social de la chakra kichwa constituyen significativamente formas culturales del sentido de valor, porque para el Napo Runa, “una forma de circulación es dar y compartir” (Uzendoski 2010, 175). El valor, en el mundo kichwa, no solo nos remite a lo económico, también es social, específicamente porque las formas culturales parten del parentesco. De manera que, a pesar de que los productores agrícolas ingresan en procesos de mercantilización, modernización e institucionalización de sus chakras, los valores que intercambian, circulan en el mercado y reproducen al interior para

la producción familiar y comunitaria, son sociales, sostenidos desde un deseo recíproco (Uzendoski 2010).

El modelo de asociación para el Napo Runa representa cómo el deseo ingresa en el mundo kichwa a través de la circulación y producción de valores del capital. Sin embargo, en los productores agrícolas, el sentido de valor difiere y, mantienen el espacio de la chakra consigo para el *ayllu*, y la reproducción de la vida social y, por ende, la continuidad cultural de los Napo Runa. Para los productores agrícolas el trabajo es hacia la producción de la vida, su sentido de producción es complementario y transformador.

Por último, en la chakra también se generan procesos de producción, circulación y consumo, pero de comida, para los Napo Runa. Los alimentos son la base de la vida: “los kichwas dicen que las personas deben convertirse en productores de comida antes de que puedan ser productores de vida” (Uzendoski 2010, 185). La producción para los Napo Runa emerge en las chakras, este espacio también está atravesado por procesos de consumo, intercambio y reproducción económica, cultural y social. Habitar la resistencia desde la chakra kichwa, significa mantener un sentido de libertad de los sistemas de producción, porque su producción es relacional y colectiva, a través de sus valores culturales y las relaciones de parentesco, “el sentido kichwa del valor exige que la gente reciba lo que necesite al compartir y ser recíprocos, en lugar de producir y consumir individualmente” (Uzendoski 2010, 204).

## Lista de referencias

- Aguirre, Ximena; Santafé, Verónica; Luzón, Erika y Cruz, Jonathan. 2017. La incorporación de la chacra kichwa en el mercado turístico: elementos, actores y desafíos. V Congreso Latinoamericano de Etnobiología. II Congreso Ecuatoriano de Etnobiología. FLACSO.
- Albó, Xavier. 2011. “Suma qamaña: convivir bien. ¿Cómo medirlo?”. En *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, editado por Ivonne Farah H, 133- 144. CIDES-UMSA: Bolivia.
1974. *Reciprocidad complementaria, una categoría mental andina*. Cochabamba: Congreso de Lenguas Nacionales.
- Alcívar, Carlos; Calderón, Juan y Salazar, Karla. 2015. La ruta del cacao, modelo de aporte al desarrollo socio turístico y económico de las comunidades ecuatorianas. *Observatorio de la economía latinoamericana*. En línea <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/ec/2015/cacao.html>.
- Almeida, Andrea. 2017. “La reproducción de la vida: entre la autonomía de la chakra y la dependencia del mercado. Análisis de género en el contexto de la economía social y solidaria en Comunidades Kichwas de Napo”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO Ecuador.
- Arango, Germán y Pérez, Camilo. 2008. “Atrapar lo invisible. Etnografía audiovisual y ficción”. *Anagramas: Rumbos y sentidos de la comunicación* 6 (12): 127- 137.
- Ardévol, Elisenda. 2006. *La búsqueda de una mirada. Antropología visual y cine etnográfico*. Barcelona: Editorial UOC.
1998. “Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales”. *Revista de dialectología y tradiciones populares* LIII (2): 217- 240.
1994. “La mirada antropológica o la antropología de la mirada. De la representación audiovisual de las culturas a la investigación etnográfica con una cámara de video”. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Ardévol, Elisenda y Muntañola, Nora. 2004. *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC.
- Arhem, Kaj. 2001. “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonía”. En *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*. Por Descola, Phillipe y Páilsson Gísli. México: Siglo XXI.

- Barsky, Osvaldo. 1984. *La reforma agraria ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bebbington, Anthony. 2014. Modernization from below: An alternative Indigenous Development? *Economic Geography* 69 (3): 274-292.
- Bebbington, Anthony y Torres, Víctor Hugo. 2001. *Capital social en los Andes*. Quito: Abya Yala.
- Bebbington, Anthony; Ramón, Galo; Carrasco, Hernán; Torres, Víctor Hugo; Peralvo, Lourdes y Trujillo, Jorge. 1992. *Actores de una década ganada: Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC.
- Benalcázar, Ibelia. 2018. “Análisis sobre la sostenibilidad del proceso asociativo en la Asociación Kallari”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Benalcázar, Mayra y Carrión, David. 2016. “Análisis de la cadena de valor del cacao y su relación con la aplicación del proyecto de reactivación de la producción del cacao nacional fino y de aroma, caso de estudio: Kallari Tena”. Tesis de pregrado, Escuela Politécnica Nacional.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Bidaseca, Karina. 2019. Las “Puertas del no retorno” en África: performatividad descolonial y estéticas feministas en las memorias afro-transatlánticas en Ana Mendieta y Édouard Glissant. En *Afrodescendencias y contrahegemonías. Desafiando al decenio*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Breilh, Jaime. 2016. Caminos hacia una agricultura para la vida: Agroecología y mucho más. Desafíos teóricos y políticos en la cuestión agraria. En *50 años de Reforma Agraria. Cuestiones pendientes y miradas alternativas*. Quito: Ediciones La Tierra.
- Bretón, Víctor. 2009. “La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia”. En *Repensando los Movimientos Indígenas*. Abya Yala: Quito.
- Briggs, Charles. 1986. *Learning how to ask*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruzón, Luis. 2017. Audiovisual etnográfico y tradición: una contribución a la identidad y el desarrollo del municipio. La experiencia de San Juan Atitán (Guatemala). En “Dossier temático: Cambios y continuidades en la antropología audiovisual contemporánea: un enfoque latinoamericano”. *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Politécnica Salesiana* 27: 45-67.

- Borja, Raúl. 2011. *Los movimientos sociales en los 80 y 90: la incidencia de las ONG, la Iglesia y la Izquierda*. Quito: Observatorio de la Cooperación al Desarrollo en Ecuador Centro de Investigaciones Ciudad.
- Burgos, Odalys; López, Raúl y Ramírez, Anniellis. 2018. La revolución verde, el desarrollo agrícola, la industria y la economía en Ecuador. Provincia El oro. Estudio de caso. *Revista científica Agroecosistemas* 6 (2): 178- 184.
- Cuellár, Andrea. 2011. “Modelos económicos para las vertientes orientales de los Andes. El caso de los cacicazgos quijos desde una perspectiva arqueológica”. *Indiana* 28: 35-57.
2009. *The Quijos Chiefdoms: Social Change and Agriculture in the Eastern Andes of Ecuador*. Pittsburg: University of Pittsburg in Latin American Archaeology.
2006. *The organization of agricultural production in the emergence of chiefdoms in the Quijos Region, Eastern Andes of Ecuador*. University of Pittsburg.
- Constitución de la República del Ecuador. Art. 281. 20 de octubre de 2008.
- Da Matta, Roberto. 1999. El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”. En “Constructores de Otredad”. *Antropofagia*: 172- 178.
- Delgado, Arnoldo. 2010. El desarrollo local en su laberinto. *Visión de Futuro- Competividad empresaria, Revista Científica* 7 (13): 165- 185.
- Descola, Phillipe. 2001. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar. 2013. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
2010. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones ERA.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Esteva, G. 2012. Los quehaceres del día. En *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Mardulce.
- FAO. 2014. *Agricultura familiar en América Latina y el Caribe: Recomendaciones de Política*. Chile: FAO.
- Feld, Steven y Basso, Keith. 1996. *Senses of place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Gaet, Claudio. 2016. *Édouard Glissant en las Américas: Por una Poética de la Relación*. Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra Barcelona.
- García Canclini, Néstor. 1997. “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. México: Universidad de Colima 3(5): 109- 128.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

1972. "The Wet and the Dry: Traditional Irrigation in Bali and Morocco". *Human Ecology*. 1 (1): 73-89.
- Glissant, Edouard. 1990 *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard.
2006. *Tratado del Todo- Mundo*. Barcelona: El cobre.
- Gómez, Martín. 1999. "La Pluma y la Cámara. Reflexiones desde la práctica de la Antropología visual". *Revista de Antropología Social* 8: 137- 158.
- Gondard, Pierre y Mazurek, Hubert. 2001. "30 años de Reforma Agraria y colonización en el Ecuador (1964- 1994): dinámicas espaciales". *Estudios de Geografía*. 10: 15- 40.
- Grau, Jorge. 2012. "Antropología audiovisual: reflexiones teóricas". *Alteridades* 22(43): 161- 175.
- Guber, Rosana. 2015. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
2011. "La observación participante como sistema de contextualización de los métodos etnográficos. La investigación de campo de Esther Hermitte en los Altos de Chiapas, 1960- 1961". *Revista Latinoamericana de Metodologías de las Ciencias Sociales* 1(2): 60- 90.
- Gudynas, E. y Acosta, A. 2011. "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (53): 71- 83.
- Guzmán, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre: trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
- Hammond, D.S., P, M. Dolman and A. R. Warkinson. 1995. "Modern Ticuna Swidden-Fallow Management in the Colombian Amazon: Ecologically integrating market strategies and subsistence- driven economies". *Human Ecology* 23 (3): 335- 356.
- Herskovits, M. 1945. "The process of culture change". En *The science of man in the world crisis*. R. Linon (ed). New York: Columbia University Press.
- Ibarra, Hernán. 2016. "Génesis y significado de la Reforma Agraria de 1964". En *50 años de Reforma Agraria. Cuestiones pendientes y miradas alternativas*. Quito: Ediciones La Tierra.
- INEC. 2010. Censo de población y vivienda.
2020. Proyección de la Población Ecuatoriana, por años calendario, según cantones 2010- 2020. <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/proyecciones-poblacionales/>.
- Ingold, Tim. 2001. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge, and Description*. London: Routledge.

- Kessing, Roger. 1996. Class, culture, custom. En *Melanesian modernities*. J. Friedman & J. G. Carrier (eds). Lund: Lund University Press.
- Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- León, Christian. 2015. Regímenes de poder y tecnología de la imagen. Foucault y los estudios visuales. *Post(s)*, 1: 32-57.
- Lindón, Alicia. 2002. “La construcción social del territorio y los modos de vida en la periferia metropolitana”. *Territorios* 7: 27- 41.
2000. *La vida cotidiana y su espacio- temporalidad*. España: Anthropos.
- Lins, Gustavo. 1989. “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica”. *Cuadernos de Antropología Social, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras UBA* 2(1): 65-69.
- López, María; Robertsdotter, Andrea y Paredes, Myriam. 2017. “Space, Power and Locality: the contemporary use of territory in Latin American Geography”. *Journal of Latin American Geography* 16 (1): 43- 67.
- Oberem, Udo. 1980. *Los Quijos: historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Macdonald, Theodore. 1981. “Indigenous Responses to an Expanding Frontier: Jungle Quichua Economy Conversion to Cattle Ranching”. En *Cultural Transformations and Ethnicity Modern Ecuador*. Illinois: University Illinois.
- MacDougall, David. 2015. “Ethnographic film: failure and promise”. *Annual Review of Anthropology* 7: 405- 425.
1995. “¿De quién es la historia?” En *Imagen y Cultura. Perspectivas del cine etnográfico*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- MAGAP. 2016. *La política agropecuaria ecuatoriana: hacia el desarrollo territorial rural sostenible: 2015- 2025 II Parte*. Quito: Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca.
- Madrid, Andrea. 2009. “La agricultura orgánica y la agricultura tradicional: una alternativa intercultural”. *Revista Letras Verdes. Revista Latinoamericana De Estudios Socioambientales* 4: 24-26.
- Mardones, Pablo. 2018. “Padrino de cámara. Haciendo cine documental con migrantes de los Andes centrales en Buenos Aires a través de la institución quechua- aymara del padrinazgo”. En *La mirada insistente. Repensar el archivo, la etnografía y la*

- participación*, editado por Christian León y María Fernanda Troya, 257-274. Quito: Editorial Abya Yala.
- Mazurek, Hubert. 2012. *Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*. La Paz: Universidad de Posgrado para la Investigación Estratégica en Bolivia.
- Mead, Margaret. 2003. "Visual Anthropology in a Discipline of Words". En *Principles of Visual Anthropology*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.
- Ministerio del Ambiente del Ecuador. 2013. *Sistema de Clasificación de los Ecosistemas del Ecuador Continental*. Quito: Subsecretaría de Patrimonio Cultural.
- Mier, R. 2009. Ponencia presentada en la mesa *Memoria y Olvido de las V Jornadas de Antropología Visual: Sentidos y sensaciones*. Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Muratorio, Blanca. 2005. "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* 21: 129-143.
1981. "Misioneros e indios en la amazonía norte del Ecuador", en *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador*; CIESE; Quito.
- Nichols, Bill. 1991. *La representación de la realidad*. Barcelona: Paidós.
2013. *Introducción al documental*. México: UNAM.
- Neira, Regina. 2020. "La etnografía es memoria o no es nada. El papel de la historia en el método etnográfico". *Revista de Ciencias Sociales*, año XV, 30: 1-31.
- Pérez, Sergio. 2010. *Kallari, historia de un grupo de artesanos y agricultores emprendedores y patriotas de la provincia de Napo*. Ecuador. <http://www.conectadel.org/wp-content/uploads/downloads/2013/01/casoasockallarieccuador-121228102754-phpapp01.pdf>
- Perreault, Thomas. 2005. "Why Chacras (Swidden Gardens) Persist: Agrobiodiversity, Food Security, and Cultural Identity in the Ecuadorian Amazon". *Human Organization* 64 (4): 327-339.
2002. *Movilización política e identidad indígena en el Alto Napo*. Quito: Abya Yala.
2001. "Developing identities: Indigenous Mobilization, Rural Livelihoods, and Resources Access in Ecuadorian Amazonia". *Ecumene* 8 (4): 382- 413.
- Pink, Sarah. 2007. "Walking with video". *Visual Studies* 22(3): 241-252.
- RAISG. 2012. *Amazonía bajo presión*. Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada. Sao Paulo- Brasil.

- Radcliffe, Sarah y Westwood Sallie. 1999. *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito: Abya Yala.
- Radcliffe, Sarah A. 1996. "Imaginative geographies, postcolonialism, and national identities: contemporary discourses of the nation in Ecuador". *Ecumene*, 3 (1): 23- 42.
- Rouch, Jean. 1995. "El hombre y la cámara". En Elisenda Ardévol y Pérez Tolón (Ed.), *Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Rubio, Blanca. 2008. "De la renta de la tierra a la renta de la vida: comentario al El Capital en su laberinto". *Mundo Siglo XXI. Revista del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnica Nacional* 11: 101-105.
- Ruby, Jay. 1980. "Exposing Yourself: Reflexivity, Anthropology and Film". *Semiotica* 3: 153- 179.
- Ruiz, Lucy. 1992. "Jumandi: rebelión, anticolonialismo y mesianismo en el oriente ecuatoriano, siglo XVI". En *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonía* Fernando Santos Granero. CEDIME- FLACSO.
- Sahlins, Marshall. 2001. "DOS O TRES COSAS QUE SÉ acerca del concepto de cultura". *Revista Colombiana de Antropología* 37: 290- 327.
- Salomon, Frank. 1986. *Native lords of Quito in the age of the Incas: The political economy of north Andean chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Santos, Milton. 1986. Espacio y Método. *Cuadernos Críticos de Geografía Humana Año XII*, 65: 60.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. 2013. *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013- 2017*. Quito: SEMPLADES.
- Soler, Carolina. 2017. Media- médium: entre la etnografía y el cine comunitario. *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas* 27: 179- 194.
- Uquillas, Jorge. 1993. "La tenencia de la tierra en la Amazonia ecuatoriana". En *Retos de la Amazonia*. Quito: Abya Yala, ILDIS.
- Uzendoski, Michael. 2010. *Los Napo Runa de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.
2004. "The horizontal archipelago: The Quijos/ upper Napo regional system". *Ethnohistory* 51 (2): 317- 357.
- Vasallo, Miguel. 2015. *Diferenciación y agregado de valor en la cadena ecuatoriana del cacao*. Quito: Editorial IAEN.

- Vertov, Dziga. 1940. "History of the newsreel". En *Le film ethnographique*. Paris: Editions Gallimard.
- Wagner, Roy. 1975. *The invention of culture*. Chicago: Chicago University.
- Wasserstrom, Robert y Bustamente, Teodoro. 2017. "Etnicidad, trabajo forzado y poblaciones indígenas en la Amazonía ecuatoriana, 1822- 2010". *Anthropos*: 95- 1.
- Zent, Stanford. 2009. "A genealogy of scientific representations of indigenous knowledge". En *Landscape, Process and Power: Re- evaluating Traditional Environmental Knowledge*. New York: Berghahn Books.
- Zonificación ecológica económica. 2018. *Informe final del Mapa de Zonificación Ecológica Económica de la Provincia de Napo. Proyecto "Conservación y uso sostenible de la biodiversidad, los bosques, el suelo y el agua como medio para lograr el buen vivir "Sumac Kawsay" en la provincia de Napo*. Napo: Prefectura de Napo, Ministerio de Ambiente MAE, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura FAO, Global Environment Facility GEF.
- Zurita, María. 2017. "Cultivando las plantas y la sociedad waorani". *Boletín do Museu Paraense Emilio Goeldi. Ciências Humanas* 12(2): 495-516.

## **Entrevistas**

Chapalbay, Rusbel. Asesor técnico de la Cooperación Alemana GIZ. 20 de enero de 2020, 9 de marzo de 2020 y 17 de abril de 2020.

Molina, Sandro. Técnico Gobernación de Napo. 20 de enero de 2020. Técnico de la Gobernación de Napo.

Yumbo, Lucio. Técnico de producción de la Asociación Kallari .24 de enero de 2020.

Cayapa, Raquel. Fundadora Kallari Futuro. 28 de enero de 2020 y 31 de enero de 2020.

Cayapa, Víctor Miguel. Productor agrícola y socio orgánico de la Asociación Kallari. 31 de enero de 2020.

Grefa, Joaquín. Productor agrícola y socio orgánico de la Asociación Kallari. 2 de febrero de 2020.

Cayapa, Ruth. Administrativa Asociación Kallari. 3 de febrero de 2020 y 11 de febrero

Radwan, Amr. Profesor e investigador carrera de Biocomercio IKIAM. 5 de febrero de 2020.

Calapucha, Marilú. Productora agrícola y socia orgánico de la Asociación Kallari. 3 de marzo de 2020 y 24 de enero de 2020.

Tanguila, Venancio. Productor agrícola y socio orgánico de la Asociación Kallari. 3 de marzo de 2020.

Dahua, Bladimir. Director General Asociación Kallari. 16 de abril de 2020.