



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**APROPIACIÓN DE SABERES Y PRÁCTICAS CAMPESINAS:
“EL MITO DE LA MODERNIDAD ANTE LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA”**

ADRIANA MARINA BALDEÓN MUSETTI

Foz do Iguaçu
2018

Ficha catalográfica elaborada pela BIUNILA- Biblioteca Latino – Americana

B176a Baldeón Musetti, Adriana Marina.

Apropiación de saberes y prácticas campesinas : "el mito de la modernidad ante la organización comunitaria / Adriana Marina Baldeón Musetti. - Foz do Iguaçu, 2018.

113 f.: il.

Orientador: Jhonny Octavio Obando Moran
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino -Americana.
Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos.

1. Sistemas econômicos - Equador. 2. Organização campesina. 3. Organização comunitária. I. Obando Moran, Jhonny Octavio, Orient. II. Título.

CDU (2. ed.): 330.342.11(866)

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**APROPIACIÓN DE SABERES Y PRACTICAS CAMPESINAS:
“EL MITO DE LA MODERNIDAD ANTE LA ORGANIZACION COMUNAL”**

ADRIANA MARINA BALDEÓN MUSETTI

Disertación presentada al Programa de Pos-Graduación Interdisciplinar en Estudios Latino-Americanos de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana, como requisito parcial para la obtención de título de Maestranda en Estudios Latino-americanos.

Orientador: Prof. Dr. Octavio Obando Moran

Foz do Iguaçu
2018

ADRIANA MARINA BALDEÓN MUSETTI

**APROPIACIÓN DE SABERES Y PRACTICAS CAMPESINAS:
“EL MITO DE LA MODERNIDAD ANTE LA ORGANIZACION COMUNAL”**

Disertación presentada al Programa de Pos-Graduación Interdisciplinar en Estudios Latino-Americanos de la Universidad Federal de la Integración Latino-americana, como requisito parcial para la obtención de título de Maestranda en Estudios Latino-americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Octavio Obando Moran
(UNILA)

Prof. Dra. María Luz Mejías Herrera
(UNILA)

Prof. Dr. Luís Fernando Villegas Bayas
(Universidad Central del Ecuador)

Foz do Iguaçu, 29 de marzo de 2018.

Dedico este trabajo a la dulzura, la inocencia
y la fuerza de leona de mi pequeña Marina,
por ser parte de la inspiración de mis días...

AGRADECIMIENTO

En primer lugar, agradezco a mi familia –a mamá y papá por ser mis amigos y brindarme su sabiduría, su confianza, su amor; a mis hermanas por ser las luces y el ejemplo de mi vida, a Leandro y Marina por estar a mi lado en el cotidiano probando la paciencia y el amor, a mi profesor orientador por creer y darme la autonomía para continuar creciendo. A las compañeras y compañeros de las comunidades de Cayambe por permitirme compartir su trabajo de lucha permanente en el quehacer de la tierra. A todas y todos aquellos que hicieron esto posible.

¡Muchas gracias!!!

*Primero el pueblo, primero los campesinos, los indios, los negros, y mulatos. Todos son compañeros. Por todos hemos luchado sin bajar la cabeza, siempre en el mismo camino. A natural unidos como poncho tejido, patrón no podrá doblegar. **Dolores Cacuango***

RESUMEN

El presente trabajo tiene como finalidad investigar los diferentes diálogos de saberes a través de los pensamientos o también dichas “filosofías” de nuestras comunidades originarias, analizando sus procesos históricos de resistencia así como las prácticas de resiliencia, ante las estrategias hegemónicas de usurpación del sistema moderno capitalista, los cuales hoy en día demuestran que las comunidades tradicionales están pasando por un momento de reafirmación de sus saberes y empoderamiento de sus territorios a partir del fortalecimiento de sus conocimientos ancestrales. A través de la metodología investigación-acción-participación, la cual se ha implementado en los diálogos realizados con las actoras y actores de las comunidades originarias en el Cantón Cayambe provincia de Pichincha Ecuador, hemos constatado como el fenómeno de la “modernización y el desarrollo” ha hecho el intento por entrar en las comunas locales con el fin de re-apropiarse de los territorios de la mano de entidades publico privadas; así mismo, estos procesos han sido aplacados por las dinámicas de organización que han tenido las comunidades originarias en sus espacios locales como meras formas de representación de sus prácticas comunitarias, a partir de emprendimientos autónomos comunitarios, como procesos constitutivos de luchas étnicas, culturales, económicas y sociales.

Palabras-chave: Saberes. Apropiación. Resistencia. Sistemas tradicionales. Comunidades tradicionales. Organización comunitaria

RESUMO

O presente trabalho tem como finalidade pesquisar os diferentes diálogos de saberes através dos pensamentos ou também ditas filosofias de nossas comunidades originárias. Analisando seus processos históricos de resistência, assim como as práticas de resiliência, ante às estratégias hegemônicas de usurpação do sistema moderno capitalista, os quais hoje em dia demonstram que as comunidades tradicionais estão passando por um momento de reafirmação de seus saberes e empoderamento de seus territórios a partir do fortalecimento de seus conhecimentos ancestrais. Através da metodologia investigação-ação-participação, e diálogos realizados com as atrizes e atores das comunidades originárias no *Cantón* Cayambe província de Pichincha Equador, temos constatado como o fenômeno da “modernização e o desenvolvimento” tem entrado nas comunidades locais com a finalidade de se re-apropriar dos territórios da mão de entidades público-privadas; assim mesmo, estes processos têm sido apaziguados pelas dinâmicas de organização das comunidades originárias em seus espaços locais como meras formas de representação de suas práticas comunitárias, a partir de empreendimentos autônomos comunitários, como processos constitutivos de lutas éticas, culturais, econômicas e sociais.

Palavras-chaves: Saberes. Apropriação. Resistência. Sistemas tradicionais. Comunidades tradicionais. Organização comunitária.

LISTA DE ILUSTRACIONES

Figura 1 – Mapa ubicación <i>Kuna Yala</i> , comarca San Blas	25
Figura 2 – Mapa del Cantón Cayambe Provincia de Pichincha. Ecuador	68

LISTA DE ANEXOS

Anexo 1. Mapa de ubicación de los estudios de caso: Granja Suelo verde, Comunidad la Buena Esperanza y Oyacachi (Cantón Cayambe – Ecuador)	107
Anexo 2. Glosario de términos.....	108
Fotografía 1. Agricultura en terrazas. Granja suelo verde.....	111
Fotografía 2. Granja suelo verde.....	111
Fotografía 3. Comunidad Buena Esperanza.....	112
Fotografía 4. Suelo Cangahuoso. Comunidad Buenas Esperanza.....	112
Fotografía 5. Comunidad de Oyacachi.....	113
Fotografía 6. Emprendimiento de turismo comunitario, piscicultura. Oyacachi.....	113

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

LORSA	Ley Orgánica del Régimen de Soberanía Alimentaria
COPISA	Conferencia Plurinacional e Intercultural de Soberanía Alimentaria
ONG	Organización no Gubernamental
PNCC	Parque Nacional Cayambe Coca
UCICAB	Unión de Comunidades Indígenas Cangahua Bajo
SEDAL	Fundación Servicios para el Desarrollo Alternativo
UCICAQ	Unión de Campesinas e Indígenas de Cangahua y el Quinche
PPDOT	Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial
OSG	Organizaciones de Segundo Grado

INDICE

1 INTRODUCCIÓN	14
1.2 JUSTIFICATIVA.....	17
1.3 OBJETIVOS.....	19
1.4 HIPÓTESIS.....	19
1.5 METODOLOGÍA.....	20
2 DESARROLLO.....	21
2.1 CAPITULO I COSMOVISIÓN CAMPESINA LATINO-AMERICANA; TRADICIÓN, PRÁCTICAS Y SABERES.....	21
2.1.1 Filosofía del pensamiento agrario Latino-americano.....	23
2.1.1.1 <i>El pueblo Kuna y su relación con la naturaleza.....</i>	25
2.1.1.2 <i>El pueblo Andino y su cosmos-existencia.....</i>	28
2.1.1.3 <i>El saber del pueblo Maya, la filosofía mapuche, el pensamiento del pueblo guaraní y las prácticas de resistencia de los pueblos afro-latinos de América del Sur.....</i>	30
2.1.2 Desconstrucciones de la “modernidad” en el espacio rural a partir del mito y la leyenda.....	38
2.2 CAPITULO II DESDE LA APROPIACIÓN HACIA UNA DINÁMICA DE RESISTENCIA.....	44
2.2.1 La globalización como un fenómeno de apropiación ilegítima.....	44
2.2.2 El campo y sus mecanismos de defensa.....	48
2.2.3 <i>Sistemas tradicionales de producción y agroecología.....</i>	53
2.2.3.1 <i>Agroecología.....</i>	58
2.2.3.2 <i>Soberanía Alimentaria.....</i>	61
2.3 CAPITULO III PROCESOS DE RESISTENCIA.....	65
2.3.1 La Agroecología en Ecuador como resistencia al modelo agroindustrial.....	65
2.3.2 Organización Comunitaria por la defensa del Territorio; Historiografía y luchas sociales del Cantón Cayambe Provincia de Pichincha, Ecuador.....	68
2.3.2.1 <i>Procesos de reforma agraria y distribución de tierras; El caso de la Hacienda Pitaná, Ubicada en el Cantón Cayambe.....</i>	73
2.3.2.2 <i>La organización comunitaria; Oyacachi y el turismo comunitario.....</i>	77

2.3.2.3	<i>La Granja “Suelo Verde”; una experiencia de Agroecología</i>	80
2.3.3	<i>Espacio ecológico determinante para la organización social y productiva</i>	86
2.3.3.1	<i>El cultivo de flores</i>	86
2.3.3.2	<i>Un suelo de cangahua</i>	88
2.3.3.3	<i>Manejo de las fuentes hídricas</i>	89
2.3.3.4	<i>Nuevos métodos de resistencia; ¿Organizaciones de segundo grado (OSG) versus organización comunitaria?</i>	90
3	CONSIDERACIONES FINALES	95
4	REFERENCIAS	98
5	ANEXO	103

INTRODUCCION

La lucha por rescatar los saberes locales de nuestros pueblos latinoamericanos, en estos últimos años ha cobrado fuerzas; la amenaza por las modernas prácticas que ha traído consigo la ciencia y la tecnología desde finales del siglo XIX han hegemonizado las formas de producción agrícola a nivel mundial, en donde el monopolio de los agonegocios en su intento por inserirse más en las economías locales pretende apropiarse de gran parte de los saberes, costumbres y formas de producción alimenticia de tales poblaciones.

En la actualidad la necesidad imperiosa por dar marcha atrás a un proceso caótico a nivel socio-ambiental, ha generado la controversia del discurso de la sustentabilidad enmarcado en la noción del mito de la modernidad, donde se ha impuesto de manera arbitraria la propaganda de lo sano, lo orgánico, lo ecológico y lo sustentable; detrás de un discurso que solo responde a los intereses de los grandes monopolios mundiales de industrialización de alimentos. Y decimos industrialización de alimentos porque a quien realmente le corresponde la producción de alimentos es a las comunidades tradicionales, verdaderas abastecedoras del 70% aproximadamente de los alimentos que se consume en América Latina y el Caribe¹, al mismo tiempo son las cuales en materia de aprovechamiento técnico y científico se han visto menos contempladas por falta de acceso.

De esa forma sabemos que el estudio de los saberes tradicionales no es un tema nuevo, sino por el contrario varios han sido los intentos por retomarlos y visibilizarlos en las actuales sociedades, así tenemos que la antropología social ha investigado los sistemas tradicionales agrícolas en varias partes del mundo desde el siglo pasado, y en los últimos años se ha hecho un esfuerzo por realizar una descripción detallada de los mismos. El diferencial de estos estudios está en el énfasis colocado, así vemos que varios de estos se han desarrollado con el afán de contraponerlos al modelo convencional de producción y más bien retomarlos como el único camino para preservar la vida, la reproducción de la naturaleza, y la preservación de las comunidades tradicionales (Sevilla Guzmán; Ana María Primavesi, Carlos Piñeiro, Patricio Guerrero,). Otros estudios tienen su énfasis en las relaciones sociales y las interacciones que se dan entre los seres

¹ Provee, a nivel país, entre 27% y 67% del total de la producción alimentaria; ocupa entre el 12% y el 67% de la superficie agropecuaria, y genera entre el 57% y el 77% del empleo agrícola en la Región (FAO-BID, 2007; FAO, 2012, p: 36).

humanos y el medio ambiente a través de las prácticas agrícolas y de los saberes tradicionales (Enrique Leff; Víctor Toledo; Barrera-Bassols). No obstante, es necesario resaltar que para llegar a entender tales saberes es necesario conocer la historia no contada, la historia subalterna la cual da sentido y mantiene viva las prácticas y tradiciones de nuestros pueblos; así de la mano de los diálogos desarrollados con las compañeras y compañeros de las comunidades presentadas – quien son fuente teórica y práctica – como también de los relatos del historiador ecuatoriano (Galo Ramón, 2015), hemos tratado de comprender las formas de resistencia que se han desarrollado a lo largo de la historia, -en este punto nos referimos a los proceso de lucha del pueblo Kayambi a sus líderes y lideresas², sus dinámicas, las repercusiones que éstas han tenido en sus regiones y como a partir de estos acontecimientos y tras varias batallas vencidas, hoy en día estos saberes se superponen y movilizan a todas las poblaciones a reconocerse, a reencontrarse y a demandar la posibilidad de vivir bien, como el conocido “*Sumak Kausay*” o “Buen Vivir”, que las comunidades quechuas han colocado en los debates actuales.

A todo esto, nos podríamos preguntar si vivimos en un momento de transición cultural, en donde la mezcla de saberes muchas veces se reúne por causa de un solo motivo; el económico, el cual puede ser en este caso condicionado por el poder del conocimiento a merced de la acumulación de capital. No podemos olvidar que gran parte del conocimiento científico producido en América Latina tiene como base el pensamiento occidental, en donde los clásicos de las ciencias que hasta el día de hoy se imparten, funden sus saberes en sociedades con procesos históricos diferenciados a los de este lado del continente. Querer fundamentar nuestro pensamiento latinoamericano con una corriente eurocéntrica traerá un vacío sustancial en las lógicas academicistas, en el momento que tales bases sean desconsideradas por ser inadaptables para el contexto regional.

A su vez no podemos decir que este fenómeno sea el denominado de “decolonización” del pensamiento latinoamericano, sino más bien podríamos establecerlo como un proceso histórico resultado de la idea de “Globalización”; como una interface de transición, en donde tal pensamiento necesita y se ve obligado a ser sustentado por una idea que utilice conocimientos locales los cuales atiendan las demandas presentadas por

² Dolores Cacuango, (1881 – 1971) militante política ecuatoriana, fue una de las creadoras de la Federación de Indígenas del Ecuador; Transito Amaguaña, (1909 – 2009) líder política, lucho por los derechos de las comunidades tradicionales del Ecuador; Jesús Gualavisí (1867 – 1962) militante político y líder indígena del Ecuador

tal entorno y que su razonamiento teórico occidental sirva como una herramienta más para de-construir sus bases. O sea, que usando también las teorías occidentales argumentaremos porqué se hace insostenible la utilización de un razonamiento teórico eurocéntrico para crear un pensamiento latinoamericano.

Cabe resaltar que este trabajo trae al debate, nuevas ideas que visan construir y replantearse, las formas por las cuales están siendo rescatados los saberes tradicionales en nuestras sociedades actuales; los problemas que han surgido cuando estos han sido adaptados, manipulados, y cuando se han visto resistidos para ser perpetuados, así como el dilema de la producción de alimentos y reproducción de la vida en el medio rural, como un tema trascendental en la preservación de los ciclos de la vida. El ejemplo clásico parte del espacio rural; en dónde nuestras comunidades tradicionales campesinas viven en medio de un proceso dicotómico, entre la “modernidad” y lo tradicional.

En América Latina varias son las poblaciones que han dejado obligadamente sus prácticas y costumbres campesinas para adaptarse y continuar sobreviviendo dentro de un sistema que los margina, denigra y que al mismo tiempo se apropia de sus saberes. El caso de la polémica crisis de la producción de quinua en la actualidad en los países andinos, ha llevado sin duda a un fenómeno de producción solo para exportación. Como es de conocimiento, la quinua es considerada un alimento prioritario a nivel mundial, no solo por sus grandes propiedades benéficas y sus múltiples usos, sino también como una alternativa para solucionar los problemas de la nutrición humana. La apropiación simbólica de los alimentos se da como un fenómeno que no solo se encuentra reflejado en el alimento mismo sino en un todo, nos nutrimos también de un imaginario que está lleno de significados contruidos colectivamente, es el ejemplo que se vive en las comunidades del altiplano boliviano, la pérdida de estas significaciones a des-contruido el sentido de la vida comunitaria.

Es de esa forma que la producción de quinua los últimos 15 años ha aumentado exponencialmente en los países andinos principalmente en Bolivia y Perú en donde más del 80% de su producción interna se exporta hacia Europa y Asia. Este fenómeno ocasiona un cambio radical en las dinámicas de producción agrícola de los sistemas familiares campesinos en los Andes.

El presente trabajo trae al debate las formas de resistencia de nuestras comunidades campesinas a tales modelos globalizantes y comprueba el valor invaluable de un trabajo comunitario que refleja cientos de años de conocimientos y saberes, en el arte de cultivar la tierra como lo hicieron nuestros pueblos originarios. La búsqueda de un

pensamiento propio que emerja del espacio rural latinoamericano, contribuirá a fortalecer y preservar estos conocimientos, los cuales podrán ser sustentados teóricamente en los nuevos paradigmas sociales, como es el caso de la agroecología una ciencia que rescata los saberes y prácticas tradicionales de los pueblos originarios a partir de las técnicas de los sistemas tradicionales de producción agrícola.

También analizaremos los recursos que ha empleado el sistema moderno para abrirse campo en el medio rural, a través de instituciones públicas y privadas con el discurso de colaboración “financiamiento”; y relevaremos las formas por las cuales las comunidades tradicionales se han valido de estos para resistir, financiar e implementar sus mismas políticas sociales en los espacios de donde fueron históricamente desplazados. Comprobando que el famoso “mito del desarrollo” no hegemonizó el pensamiento de nuestros pueblos de *Abya Yala*³ sino por el contrario, fortaleció las bases sustanciales, las creencias míticas la religiosidad y el apego hacia lo que consolida el ser y la naturaleza, a través de la importancia que ha tenido la organización comunitaria como centro de energía y apoyo de los principios de solidaridad, complementariedad y reciprocidad de los pueblos.

1.2 JUSTIFICATIVA

Sin duda la importancia y la necesidad de entender, el valor de los saberes tradicionales de nuestros pueblos originarios en América Latina; su interacción, resistencia y dinamismo frente a la presencia de varios factores que afectan las actuales sociedades modernas; nos lleva a reflexionar la urgente demanda de una reapropiación de tales saberes dentro de nuestras sociedades latinoamericanas, sobre todo, si estos saberes continúan siendo saqueados e indebidamente usados por un modelo que padroniza toda forma de vida o expresión.

La polémica no está en el hecho en sí consumado de una reproducción de tales saberes, sino más bien, de la forma en que estos son utilizados, si, la apropiación de saberes, sea cual fuere, puede ser o no considerado de manera negativa y como este fenómeno afectaría directamente a tal dinamismo que rodea a la cultura y a sus pueblos.

³ En la lengua del pueblo Kuna, significa Tierra madura, tierra en plena madurez, Tierra Viva o Tierra en florecimiento y es sinónimo de América. El pueblo Kuna es originario de la Sierra Nevada, en el norte de Colombia, habitaron la región del Golfo de Urabá y de las montañas de Darién y vive actualmente en la costa caribeña de Panamá en la Comarca de Kuna Yala (San Blas). Disponible en: <http://www.iela.ufsc.br/povos-origin%C3%A1rios/abya-yala>

Cuál es el límite de apropiación que sería necesario para que esta (cultura) no se vea afectada en la forma original de su proceso.

Es indiscutible que el capitalismo opera de formas diferentes según sea el caso, pero al mismo tiempo ha dejado en claro cuáles son sus verdaderas intenciones las cuales responden a un mismo objetivo, que es el de generar capital financiero. Es por esta razón que ve en el espacio rural, específicamente el campo productivo, el lugar clave en donde la producción y reproducción de material, se transforma de manera inminente en “dinero” la expresión más alta del sistema capitalista y que para obtener tal dinero utilizara todas las estrategias que sean posibles; como el despojo de tierra a los pueblos originarios y la apropiación de sus saberes y tradiciones, elementos claves que en un principio servirán de resguardo para la prevalencia de este sistema.

Las sociedades modernas tienen inseridas el espíritu de la globalización, la cual procede de una lógica hegemónica que minimiza toda formación que caracteriza lo propio, desconsidera de manera imponente el papel importante de las partes que componen tal estructura. Esta globalización logra incorporar a su función formas sociales que son moldeables, adoptando su super estructura como base de una acción homogeneizadora que traerá como resultado varios procesos de transculturalización.

Saber y conocer de antemano tales procesos, contribuirá a diferenciar en la práctica ciertos discursos disuasivos, que emplearan varias terminologías dicotómicas generando zozobra e incertidumbre en la veracidad de sus hechos.

Los estudios de caso expuestos en esta investigación, no son más que meros ejemplos involucrados en estas dinámicas contradictorias, en donde la prevalencia de las formas tradicionales de cultivar el campo, están siendo amenazadas por los intereses del capital financiero. Como lo coloca Peter Rosset del Movimiento Social “La Vía Campesina” en el Seminario Regional de Agroecología en América Latina y el Caribe Organizado por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y Agricultura (FAO) septiembre de 2014;

“la cuestión agroecológica vive dos procesos: Uno de ellos se desencadena a partir de la institucionalidad, como los Simposios de la FAO, en que se apuesta a consolidar una agroecología comercial. Y el otro proceso, parte de los movimientos sociales, compuesto por una serie de saberes entre diferentes sectores, como los campesinos, pueblos originarios y trabajadores rurales, que buscan alcanzar el consenso de una agroecología transformadora, de resistencia y de lucha popular.” (FAO, 2014)

El interés de esto, está en involucrar los demás sectores sociales como;

universidades, intelectuales, instituciones internacionales y movimientos sociales, a un debate que, sin duda, radica en la soberanía alimentaria y territorial, la misma que está siendo afectada por una agricultura comercial y por una “re-concentración de tierras para objetivos de la agro exportación” (Brassel, 2008, p. 32). Esto se da por causa de suplir una supuesta demanda de producción agrícola mundial que rompe con la completa armonía de los ecosistemas. Por más que la agro-industria compre y se apropie de formas sustentables de producción, no podrá colocarlas en práctica, sus intereses comerciales difieren abruptamente con la concepción de estas prácticas tradicionales.

La importancia de esta investigación dentro del debate que traen consigo los estudios Latinoamericanos, es contribuir a fortalecer las prácticas y los saberes tradicionales construidos en el espacio rural, los cuales sin duda han sido los encargados en la formación estructural de las “actuales sociedades” de América Latina. Re-inventar nuestros espacios como sociedades de origen rural, nos ayuda a diferenciar de manera epistemológica el origen que caracteriza el pensamiento propio de nuestros pueblos.

1.3 OBJETIVOS

Investigar los diferentes diálogos de saberes que se han dado y se continúan desarrollando en determinados territorios, sus procesos históricos, metodológicos y la incorporación de tales conceptos en un discurso de conformación e integración de los pueblos en América Latina.

Identificar las dinámicas que emplea el sistema capitalista en la apropiación de prácticas y saberes de nuestros pueblos originarios, a través de los preceptos del “mito de la modernidad y el desarrollo”, así como los intereses y las estrategias utilizadas para su inserción en tales estructuras tradicionales.

Analizar las formas de resistencia presentadas por las comunidades rurales, como la prevalencia de los sistemas tradicionales de producción agrícola, la organicidad social de las comunidades y sus dinámicas de resiliencia.

Reflexionar sobre los procesos de lucha que han vivenciado nuestras comunidades rurales, a través de la interpretación de la “historia oral” por medio de diálogos con las actoras y actores involucrados especialmente en el medio rural, para aportar con ideas que nos ayuden a continuar con el debate en el tema presentado.

1.4 HIPOTESIS

La apropiación de saberes tradicionales generados en el espacio rural por corporaciones transnacionales alimenticias, los últimos años en América Latina, ha traído consigo varios procesos de imposición del mercado financiero hacia los pueblos tradicionales en sus comunidades; pérdida de territorios, para su reproducción; condiciones desfavorables, para su continuidad en la producción del mercado de alimentos, incluso a nivel local y un gran riesgo de la preservación de los saberes y conocimientos de nuestras comunidades originarias. Sin embargo, los procesos organizativos comunitarios han generado nuevas formas de resistencia y permanencia de las comunidades tradicionales en sus espacios de reproducción y producción de saberes.

1.5 METODOLOGIA

Sin duda presentar un estudio de caso dando un enfoque cualitativo y cuantitativo, representa una propuesta clara, para que el objetivo de la investigación se vea expuesto de manera entendible y fácil. La realidad en una investigación con estos enfoques, se centra en la multiplicidad del caso dado, esto ayuda a tener un mejor y más amplio entendimiento del entorno y del contexto presentado, en donde el trabajo de investigación se realiza en el lugar en donde los individuos experimentan el problema de estudio y la investigadora tiene un papel interactivo con la investigación, interpretando su experiencia en conjunto con el contexto y no de forma independiente.

De esta forma se utilizó la metodología *investigación-acción-participación (IAP)*, desarrollada por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda; la cual es una investigación de acción usada para las necesidades de las personas, que responde esencialmente a los intereses de las poblaciones más vulnerables dentro de las sociedades capitalistas, considerando sus objetivos, así como relevando las potencialidades de sus conocimientos locales y sus formas de cohesión en la sociedad. Así como lo indica Borda (2002), la (IAP) “es una metodología que procura incentivar el desenvolvimiento autónomo (auto-confiante) a partir de una independencia del exterior”.

La metodología se aplicó a partir de la participación activa en las actividades de las comunas, como las *mingas* y las asambleas comunitarias, que se desarrollaron en los lugares establecidos del estudio de caso; así como en los diálogos personales con las y los miembros comunitarios, realizando una dinámica de rescate y visibilización de los relatos narrados a través de la historia oral como herramienta metodológica, siempre teniendo en cuenta el principio de reciprocidad y gratitud para con las comunas.

Se trabajó con tres estudios de caso en lapsos de dos a tres encuentros por mes durante los meses de enero, febrero, marzo y abril del 2017 en donde el primer mes fue de aproximación e identificación de los casos, y los siguientes meses de participación y recaudación de la información con las experiencias abordadas. En el caso de la “*Granja suelo verde*” la invitación por parte del compañero Don “Tito” propició un primer encuentro con la experiencia del emprendimiento agroecológico. Posteriormente realizando un acompañamiento con el proyecto de roturación de suelos de *cangahua* del Consejo Provincial de Pichincha conseguimos contactar con algunas compañeras y compañeros de la comunidad “Buena esperanza” de *Pitaná* para conversar sobre la experiencia de la comunidad en el tema de acceso a la tierra. También la oportunidad de trabajar en las *mingas* de la comunidad de *Coniburo* en *Cayambe* a la cual pertenece Don “Tito”, nos dio la posibilidad de conocer a “Don William” comunero de Oyacachi, quien nos invitó a participar de la experiencia de turismo comunitario practicado en la zona.

De igual forma también se realizó una amplia revisión bibliográfica, la cual contribuyo principalmente en la fundamentación teórica de la investigación, trayendo consigo conceptos que colocaremos al debate en conjunto con la información empírica recaudada.

2 DESARROLLO

2.1 CAPITULO I COSMOVISIÓN CAMPESINA LATINOAMERICANA; TRADICIÓN, PRACTICAS Y SABERES

En el primer *Encuentro Continental de Pueblos Indios* que se llevó a cabo del 17 al 21 de julio de 1990 se realizó la “Declaración de Quito”, la cual recoge varias problemáticas indígenas continentales de cara al V centenario del inicio de la conquista, proclamando la campaña; 500 años de resistencia indígena y popular⁴.

La autodeterminación como un proceso de liberación definitiva, el control de los territorios a través de las comunidades originarias, la defensa de una cultura propia, una educación y una religión, fueron los preceptos más salientes en esta declaración. No obstante, se debe mencionar que estas afirmaciones no solo se las presentan en el marco coyuntural de los quinientos años de conquista, sino que forman parte de los procesos de lucha y resistencia que se han venido desarrollando en la región a partir de las clases populares y los movimientos sociales, contra el sistema de un Estado colonial, neo-liberal.

Sería necesario retomar estos preceptos y todavía más, apropiarse de estos. A veintisiete años de lo que fue el primer encuentro continental de los pueblos, las reacciones sociales continúan en el letargo de una agonía inminente. El proyecto de modernidad en nuestros países sigue mermando nuestras culturas las cuales son base fundamenta de nuestras sociedades y seguimos creyendo en la falacia del desarrollo como un camino predestinado de salvación y opulencia.

En 1492 cuando los europeos desembarcaron en lo que habría de llamarse América, según Enrique Dussel (1994), es la fecha de nacimiento de la modernidad [...] la cual nació cuando Europa pudo confrontarse con el Otro, y controlarlo, vencerlo, violentarlo, no descubriéndolo como Otro sino encubriéndolo como lo mismo, que era Europa. Tras esto, el mito de la modernidad se dio como el principio y el origen de la colonialidad del pensamiento y del ser. El lado oscuro de la colonialidad y la violencia irracional del mito Moderno como lo señala Dussel (1994), trajo consigo, la invisibilidad del otro, sus costumbres, tradiciones, su cultura, su religión, sus formas de hacer política y de organización territorial, sus formas de producción y reproducción, y por ende su pensamiento.

⁴ Consultado en: http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php el 10 de enero del 2017.

Ante esto cabe resaltar que los acontecimientos sucedidos en lo que fue la colonización española, ha delimitado la autonomía de nuestros pueblos; a determinado nuestras sociedades, sus relaciones, así como los procesos de re-producción y producción económica, cultural y social. O sea, nuestras culturas tienen mezcladas en sus bases, la confrontación con su alteridad, con el colonizador y la colonizada, con el represor y la reprimida, con el esclavizador y la esclava. Así, se han conformado los pensamientos, objetivos y subjetivos de nuestros pueblos originarios, indígenas y negros.

El modelo occidental europeo se ha encargado de imponer su cultura, sus tradiciones, sus dinámicas económicas, su lógica, su pensamiento. En medio de un diálogo vertical en donde las peleas por la pugna del poder se interponen basadas en el mito de la modernidad y la colonialidad, como el modelo de progreso contemporáneo.

Tras esto, se ha dejado silenciado, ocultado, oprimido y subestimado, los saberes tradicionales de las comunidades originarias de nuestro continente. Base fundamental del pensamiento de resistencia que se viene fortaleciendo como respuesta al modelo depredador globalizador del capitalismo.

De igual forma omitir el análisis de las experiencias y los saberes de nuestros pueblos originarios, como lo indica Panikkar (2002, p. 25) a través de nuestro lenguaje “el cual es forzosamente occidental, expresado en una lengua hispánica que recorre nuestra historia y a la vez se interpone en nuestra cultura”, nos dejaría con limitantes objetivas y metodológicas en la reflexión de este tema.

Para los problemas últimos de la humanidad, tanto personal, político y ecológico como lo señala Panikkar (2002, p. 26) “claman soluciones urgentes y una mutación cultural”, para que esto sea un hecho y que la raza humana sobreviva, se hace necesaria la práctica de un verdadero diálogo, no el que estamos acostumbrados en la actualidad, ese diálogo demócrata/diplomático de “buenas palabras e intenciones de tolerancia hacia los otros”, ni tampoco el diálogo dialéctico que termina en el simplismo de una conclusión definitiva, cuando existen varios mundos dinámicos y cambiantes en donde las ideas y los pensamientos no pueden ni deben quedar estáticos. Más bien la práctica de un diálogo intercultural que subsuma la prepotencia y el intelecto de sus actores a la simplicidad de la humildad, el respeto y el afán del conocimiento del “otro”.

La propuesta de un diálogo dialogal como lo nombra Panikkar (2002), es sin duda una alternativa horizontal que pretende visibilizar a lo no visto, que propone confrontar las alteridades, que impulsa a la armonía de los varios mundos que habitan esta tierra. Por eso se hace necesario vislumbrar, apropiarse, fortalecer y continuar produciendo y

reproduciendo la sabiduría de nuestros pueblos.

De esta forma en el siguiente capítulo aremos un recopilado, a modo metodológico, de las filosofías de nuestros pueblos que han habitado y habitan en nuestro continente. También sería necesario marcar que el afán por querer nombrar nuestros saberes y pensamientos, como filosofía, no nace de la falta o de querer reconocernos en las lógicas de los otros, sino también saber utilizar y re-inventar el sentido de las ciencias modernas y los límites conceptuales y metodológicos que han tenido a lo largo de los siglos.

El echo formal de demostrar que ya existían otras filosofías antes de la llegada de la occidentalización, es para que se entienda que estas ideas no pueden tener solo una definición conceptual, sino que consiguen engullir, otros modos, otras lógicas y pensamientos sin caer en la prepotente decidía y apatía del negar que existen otros mundos.

En todos los campos y esferas de la vida de las comunidades originarias la filosofía de las sabias y los sabios ha estado presente en la conformación de sus logias sociales. Como en el medio rural, la actividad de cultivar la tierra va más allá de emplear una técnica racional, sino que incorpora en ésta, la base de los mitos y las leyendas, multiplicadas por una historia oral que se ha encargado de proteger su cosmos-existencia a partir de la práctica de sus tradiciones y su relación con la naturaleza.

Es por ello que se hace necesario realizar un breve análisis de algunas filosofías de nuestros pueblos originarios del *Abya Yala*, su relación con la naturaleza y la diversidad de sus prácticas cotidianas, como la agricultura, en relación con su pensamiento y sus epistemologías.

2.1.1 Filosofía del pensamiento agrario Latinoamericano (Abya-Yala)

Dentro de la historia de nuestros pueblos del *Abya-Yala*, como lo denomina la concepción del pensamiento del pueblo *Kuna*, (tierra en plena madurez), los saberes fueron base de un conocimiento con una antigua raíz de siglos, que configuro una cultura profunda, de la cual han quedado testimonios materiales y espirituales que no han podido ser borrados a través del tiempo, como lo señala Guerrero (1998, p. 5). La llegada de los conquistadores en nuestro continente no consiguió interrumpir la propagación de una filosofía que entrelaza en sus saberes el tiempo, el espacio y el ser natural como el pensamiento de *Pacha Mama*, desarrollado por los pueblos originarios Andinos.

La raíz de tal pensamiento presupone la cosmovisión de nuestros pueblos

originarios, quienes han formado su conocimiento a partir de su vivencia con el entorno que los rodea; su relación con la tierra se ve alta mente afianzada en la subsistencia cotidiana. La agricultura para estos pueblos es el medio por el cual generan su permanencia social, cultural y ambiental. Ya lo decía Mariátegui (2003) la raza indígena es una raza de agricultores. El pueblo incaico era un pueblo de campesinos [...] “la vida viene de la tierra”.

El sistema de producción por el cual eran abastecidas las comunidades y las relaciones sociales que de esta se generaban, eran los principales rasgos de la conformación de las sociedades originarias en nuestra región. La tierra en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no solo salen los frutos alimenticios sino el hombre mismo (Valcárcel citado por Mariátegui 2003, p. 4). El carácter trascendental de la tierra en las comunidades originarias que cita Valcárcel, nos da una idea de la importancia de la agricultura en la conformación del ser humano en el cotidiano.

La política, la religión y la cultura se entrelazan basadas dentro de una raíz agraria, nuestras comunidades originarias concilian el culto a la *Pacha Mama* con la idolatría a la energía que determina la abundancia o la hambruna, el Sol, el cual no pertenece a nadie, por tanto, la tierra también se basa en una estructura comunitaria, sin pertenecía ninguna.

El comunismo agrario que se vivía antes de la llegada de los colonizadores, fue un sistema de producción completo el cual comprendía en su idea de trabajo y el uso de la tierra un sentido de colectividad, su distribución se enmarcaba en la formación del *ayllu*. El resultado de esto fue el desarrollo de una agricultura poseedora de una cosmovisión “con un modelo cognoscitivo de estrategias tecnológicas y formas de organización social y productiva, más cercanas a lo que se ha visualizado como un manejo ecológicamente adecuado de la naturaleza” (Toledo 1992, p. 2).

En efecto podríamos decir que las formas por las cuales se rige el pensamiento y la praxis de nuestros pueblos tradicionales está intrínsecamente ligada al agrarismo; como propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día como señala Mariátegui (2003). Es aquí, en donde la importancia de analizar la filosofía del pensamiento agrario a partir de la cosmovisión de las comunidades tradicionales se hace efectiva en práctica, a través de sus bases conceptuales. Sin duda y considerando los procesos sociales, existe hoy en día la mezcla entre lo rural y urbano en la concepción de nuestras comunidades originarias, mas, este detalle incrementa la importancia de reafirmar el origen agrario en tales sociedades, quienes contribuirán en un nuevo paradigma dentro de la región siendo destinadas a jugar un papel protagónico en el actual sistema

moderno.

Varios han sido los aportes para determinar un pensamiento; una filosofía agraria propia de “América-Latina”, inclusive para des-construir la imposición de “Americanidad y Latinidad” que se introdujo en nuestras sociedades con la invasión colonial-imperial [...] como acto político, epistémico y colonial (Walsh, 2013:4). Es el pueblo Kuna el cual ha contribuido de forma enérgica en la sabiduría del “Abya Yala”, la cual ha sido apropiada por varias comunidades y movimientos indígenas campesinos de la región.

2.1.1.1 El pueblo Kuna y su relación con la naturaleza

Figura 1. Ubicación *Kuna Yala*, comarca “San Blas”



Fuente y Elaboración: Wikisource, 2004

El pueblo *Kuna*, se encuentra ubicado en la costa caribeña de Panamá, en la Comarca de *Kuna Yala* (San Blas), su organización social ha sido reconocida internacionalmente e incluso bien difundida y respetada en la misma región de Panamá. Sus prácticas solidarias y el intercambio no comercial de sus alimentos enlazan fuertemente a sus individuos (Ventocilla et al, 1995), esto genera dentro de su organización social alianzas de parentalidad las cuales se reproducen en su estructura matri-local en donde la madre y la abuela representan una referencia en la comunidad.

Originalmente se encontraban asentados en la sierra nevada de Santa Marta en el norte de Colombia, uno de los historiadores *kuna* más notable Horacio Méndez, afirma

que su pueblo procede de cinco puntos ubicados en la Sierra Nevada y que por presión de los colonizadores se desplazó hacia el Darién a orillas del Pacífico, en el último siglo fueron desplazados al caribe, mismo así en la actualidad existe una pequeña población de kunas al otro lado de la cordillera de San Blas.

Su excepcional manejo de control y comunicación con las otras sociedades ha generado en ellos autonomía política y cultural, la cual se mezcla con la identidad del pueblo kuna, a través de sus canticos y discursos en las reuniones del congreso de cada comunidad expresan los temas esenciales de la cultura y revelan su carácter básicamente religioso y moral (Ventocilla et al, 1995).

Esta organización que se da en las asambleas, ha sido incorporada en la educación Kuna; la conciencia de la opresión histórica vivida por el pueblo *kuna* ha sido la causante de propiciar en sus saberes la importancia de tener el contacto con otras sociedades modernas aprendiendo a entender su lengua y sus prácticas para fines que benefician al pueblo y sus comunidades, como lo resalta Enrique Guerrero, Cacique General (1912-1992)⁵;

sabemos que habrá quienes vendrán ofreciéndonos dinero y promesas a cambio de los recursos que posee nuestro territorio. Para que no nos sigan engañando, los caciques Simral Colman y Nele Kantule, entre otros, crearon escuelas. La primera escuela fue creada en 1907 por el sacerdote Gassó. Y en 1931 se abrió un Usdup una escuelita de tres grados, obra de la revolución *dule*. Antes los uagmala, los blancos, nos ofendían. Ahora nos respetan saben que estamos preparados.

La filosofía del pueblo *Kuna* en nuestra región se ha hecho presente como un pensamiento de-colonizador que demanda de forma urgente una concepción de mundo creada a partir de una base local. La crisis de la colonialidad del poder como lo señala Aníbal Quijano (2014), la cual sugiere rajaduras y rupturas en el orden y patrones de poder del sistema capitalista, “transición y revolución” se ha generado para dar paso a un pensamiento auténtico de nuestros pueblos originarios, como lo señala Walsh (2013) sobre el pensamiento de los Zapatista, quienes hablan del “derrumbe” del mundo dominante y el “resurgimiento del nuestro”, el mundo desde abajo “muy otro” en sentido y razón.

Estos procesos para muchos movimientos sociales demandan luchas que requieren un aprendizaje, desaprendizaje y reaprendizaje en términos de acción e intervención dentro de un pensamiento descolonizador como lo apunta Walsh (2013), en

⁵ Testimonio recogido por Valerio Núñez (autor del libro *El espíritu de la tierra: plantas y animales en la vida del Pueblo Kuna*) en la Comunidad Ogobsukun, en abril de 1992.

donde el impulso, por parte de nuestros pueblos originarios, por aproximarse a las sociedades occidentales a partir de la lengua y en cierta medida de la “educación formal” (claro que esta será producida con las particularidades pertinentes de las comunidades), es por causa, como lo señala el Cacique Guerrero (1992), de estar preparados, de tener conocimiento de las sociedades actuales, de otras sociedades; con las cuales habita, quien explora, usa y produce en la misma tierra que es de todos.

La expresión *Abya Yala* concibe un pensamiento, el cual se ha promovido por parte de los otros pueblos de la región, en una apropiación que supone una forma de identificarse con el origen, las demandas y las acciones. Esto ha sido colocado en espacios políticos, se lo utilizo por primera vez en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de *Abya Yala* en el año de 1990, la cual creo una Coordinación Continental de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas de *Abya Yala*, quienes manifestaron que la cumbre continental seria: *“un espacio permanente de enlace e intercambio, donde converjan experiencias y propuestas, para enfrentar las políticas de globalización neo-liberal y luchar por la liberación definitiva de nuestros pueblos hermanos, de la madre tierra del territorio, del agua y de todo patrimonio natural para vivir bien”*⁶.

La vida de los *Kunas* se basa en la agricultura, la cual se practica de forma tradicional, a través del sistema de agro-forestaría, la pesca para el pueblo *Kuna* representa una fuente importante de proteínas en su alimentación. La inclusión del comercio de coco ha sido durante muchos años la principal fuente de ingresos económicos en la comarca, lo cual ha generado una expansión en la mono-cultura de coco. La comercialización de productos artesanales elaborados especialmente por las mujeres como “la mola”⁷, representa también un ingreso importante en la comunidad. La monetización en las prácticas comerciales, así como la escolarización y la función en cargos del Estado por parte de personas pertenecientes a la nacionalidad *kuna*, ha generado una dinámica de autonomía e inserción del sistema moderno en las comunidades (Ventocilla et al, 1995).

Dentro del saber tradicional *Kuna*, el mundo en la actualidad tiene una naturaleza dual: el cual está formado por el mundo espiritual y el mundo sustancial; el mundo espiritual influye constantemente en la vida cotidiana de los *Kunas* según Ventocilla et al (1995, p. 9), los espíritus merodean por los poblados *Kunas*. Dentro de su tradición

⁶ http://www.cumbrecontinentalindigena.org/iximche_conclusiones.php. Consultado el 29 de Junio de 2016.

⁷ Artesanía en tela pintado con diseños propios de la cultura Kuna.

existen ciertos lugares que son santuarios de animales y plantas espirituales conocidos como *kalu*, estos lugares se encuentran en el mar, en las montañas, en la tierra todo esto constituye un ser vivo un manantial de vida, para los *Kunas* la Madre, continua con su eterna tarea de regenerar el planeta;

Para los kunas los ríos son a la vez la vagina de la Madre (por su función reproductiva) y su pecho (ya que nutre a las criaturas con leche materna) [...] esta visión cósmica constituye la base filosófica de lo que podría llamarse la “ética kuna de conservación de la naturaleza”. El elemento aglutinante es el respeto por la tierra y la necesidad en que la humanidad cuide el legado natural que se ha colocado sobre la tierra para su beneficio. (VENTOCILLA et al, 1995: 9).

El ejemplo de las comunidades Kunas, no solo en el manejo organizativo y las relaciones entre las dinámicas de la comunidad y la modernidad como elemento importante para la prevalencia de estas sociedades, sino también, su cosmovisión que prioriza a la naturaleza como la parte fundamental de la continuidad de la vida, la preservación de la misma y la armonía entre sociedad y naturaleza. Estas prácticas demuestran que nuestras sociedades originarias mantenían y mantienen un vínculo estrecho con el medio vivo que la rodea, que parte fundamental de la producción de la vida se realiza con respeto y considerando a la naturaleza como ser y no como objeto o recurso.

2.1.1.2 El pueblo Andino y su cosmos-existencia

Según Estermann y Peña (2004, p. 6), la filosofía andina tiene como principal texto la objetividad de su cultura, donde a través de su tejido, las costumbres, los ritos, pero principalmente el mundo de las ideas el cual está latente en sus pueblos, representa la mayor forma de expresión filosófica de la vida.

No obstante, la problemática circundante radica en la abstracción de la palabra filosofía, venida desde una concepción eurocéntrica y producida por sujetos históricamente identificables “filósofos”, que para Estermann (2004) no abarca de ninguna manera el pensamiento andino, creemos necesaria la amplia apropiación del término más no del origen del concepto. Sabemos que la palabra filosofía proviene de un concepto occidental de la antigua Grecia y que se ha desarrollado a lo largo de los siglos dentro de una visión unilateral de la vida. Parece ser contradictorio, pero no se han encontrado según Dussel (2002), escritos en la filosofía occidental, India y africana, que hagan referencia a las filosofías de América Latina, siendo estas tan antiguas como las primeras.

La filosofía Andina por su parte, transcurre dentro de los procesos de conformación

de las culturas *quechuas* y *aymaras*, las cuales no solo han sido visibles dentro de un territorio conocido como el *Tawantinsuyu*, sino que se han diseminado a lo largo y ancho del continente, en donde las actoras y los actores reproductores de la cosmo existencia andina son el pueblo campesino. Como lo señala Estermann (2004), se comprende como sujeto de la filosofía Andina a las campesinas y campesinos, quienes dialogan con el cielo estrellado de arriba, con la madre tierra de abajo y con el recuerdo del pasado el cual lo lleva dentro y es este su espacio específico en donde se encuentran la totalidad de estas fuerzas elementales.

Para las culturas de nuestros pueblos, las actoras y actores principales que han sido base para la conformación de nuestras sociedades, han sido conformadas en los espacios rurales. En gran parte de América latina, la relación de las mujeres y los hombres con la naturaleza ha sido determinante para los procesos de producción y reproducción de la vida. No se concibe el ser del mundo Andino desvinculado de la naturaleza, como lo indica Estermann (2004), “desligarse del mundo de la naturaleza – una reivindicación de la ilustración- significa para (la mujer) y el hombre andino prácticamente firmar su propia sentencia de muerte”.

En la filosofía andina, el principio de reciprocidad es el oráculo de las relaciones cósmicas, entre naturaleza y ser humano en donde se genera una energía la cual influye en cada ser vivo y en especial a la tierra, vista como madre de todos.

Los seres no son relacionados como individuos, sino que en su accionar pertenecen a formas existenciales comunitarias que intervienen en cada uno y estos intervienen en todos, en todo el colectivo. Así lo señala Estermann (2004), el cosmos en un sistema de relaciones múltiples todas sus acciones individuales o colectivas tienen consecuencias cósmicas, el principal relacionamiento se manifiesta con la *pacha mama*, la madre tierra, solo cuando se respeta las relaciones con todo el cosmos, la tierra produce y es fértil, si este principio de reciprocidad se rompe, la tierra se reusa a cumplir su papel maternal, y ahí se dan los desastres naturales, sequia, calores extremos, terremotos, epidemias (Estermann 2004, p. 28)

Las creencias en torno a esto en las comunidades andina, es lo que más se reproduce, y siembra en sus actoras y actores, el respeto, el agradecimiento, el cuidado a la vida, a las relaciones con la tierra, y sus modos de vivirla, tratarla y producirla. La vida de los seres andinos, entonces sería considerada una ética, la cual se ha venido dando de generación en generación.

Para el mundo andino la reciprocidad que se genera con la tierra, fértil productora

de todas nuestras existencias, y con las campesinas y campesinos considerados como verdaderos hijos de la pacha mama, que nos comprometemos a cuidarla y respetarla; debe ser base de nuestras vidas y por ende la ética que guie nuestras acciones. No obstante, sabemos que los dinamismos de las culturas muchas veces intervienen en el seno de nuestra cosmos-existencia, para ocasionar un conflicto en las concepciones más básicas de la vida. Las culturas modernas capitalistas, se han encargado de romantizar y subestimar las relaciones cósmicas que se dan entre la tierra con las campesinas y campesinos andinos.

Como las relaciones de complementariedad, que significa que “a cada ente y cada acción corresponde un complemento como elemento complementario, que a partir de esto hace un todo un integral” (Estermann 2004, p. 33). Estas relaciones contradicen dos axiomas fundamentales de la filosofía occidental, el principio de contradicción y el concepto de substancia, que al ser visibilizados estos, anulan o deslegitiman el principio de complementariedad trabajado por las comunidades andinas.

Pero en realidad, la filosofía occidental se ha limitado en su racionalidad y su ética de filosofar. Estos dos elementos la reciprocidad y la complementariedad son considerados como principios de la cosmos-existencia los cuales son elementos fundamentales que trascurren en la vida cotidiana de las y los sujetos andinos, en especial de las campesinas y los campesinos.

La sabiduría de los pueblos indígenas, corresponde al acumulo social de su existencia, sus recursos culturales como lo señala Patricio Guerrero (1993), genera la coherencia necesaria para la articulación de sus prácticas sociales dentro de una armonía entre el saber y el hacer, el cual guarda una estrecha interacción con la tradición y la memoria, siempre reconociendo las racionalidades existentes de los demás seres.

La conformación de los saberes, la identidad, la cultura andina, tiene como base fundamental la praxis cotidiana que en ella transitan otras dimensiones como la política y la ideología, las cuales se ven en los levantamientos indígenas que se vienen forjando en los últimos años. Creemos necesaria esta aclaración porque estas dinámicas recogen y acumulan de la cotidianidad ese carácter insurgente de todos los procesos de lucha que se han desarrollado a partir de la colonización. Las formas por las cuales las culturas andinas han continuado su reproducción social y vital, se dan por medio de esta lógica de insurgencia, de resistencia con lo otro, más bien dicho el otro opresor.

2.1.1.3 El saber del pueblo maya, la filosofía mapuche, el pensamiento del pueblo

guaraní y las prácticas de resistencia de los pueblos afro-latinos de América del Sur

Sin duda evidenciar y diferenciar los saberes de cada pueblo es necesario, no solo para dar voz a las concepciones anuladas de otras sabidurías, sino como un ejercicio de entender, respetar y comprender las racionalidades de los otros mundos, como elemento fundamental para seguir produciendo tales pensamientos. Es por esa razón que a continuación haremos de manera generalizada, -sin querer caer en la homogenización de los ejemplos tomados como patrones eminentes y mucho menos reducir en dos páginas cientos de años de tradición-, un pequeño resumen de las filosofías de nuestros “*taitas y mamas*”, trayendo al debate algunas de las ideas de saberes, que continúan transitando en nuestros territorios.

El pueblo Maya

En la sabiduría del pueblo maya, se encuentra en la trascendencia del libro “*Popol-vuh*” un elemento importante que recoge todas las prácticas y las ideas de las comunidades a través del pensamiento de la divinidad de las representaciones naturales, como la tierra, el agua y el cielo, tomada como el principio de todas las cosas.

A partir de la práctica de dialogar en absoluta horizontalidad las comunidades mayas usan el sentido de casa común, o libro de casa común perteneciente al cabildo, la comunidad y se amplía de una manera regional.

Así lo señala Miguel Hernández Díaz (1993), el *Popol-vuh* debe ser considerado como un testimonio privilegiado del pensamiento maya, el cual engloba los conocimientos enigmáticos que exponen el sentir y el saber. El *Popol-vuh* expone la gran sabiduría sobre la existencia divina en el “Corazón del Cielo”. “De esta manera existía el cielo y también el *Corazón del Cielo*, que éste es el nombre de Dios” (Hernández 1993, p. 45).

Los saberes del Popol Vuh, sin duda forman parte esencial de los orígenes de la cultura maya, pero se hace necesario reflexionar que varias de estas memorias fueron anuladas y modificadas por los colonizadores, primero en su forma de conservación, como pintura y palabra (tradición oral) y luego en su contenido, a partir de las interpretaciones escritas realizadas por el Fray Francisco Ximenez en el siglo XVIII⁸. No obstante realizar estas reflexiones nos provoca caer en el análisis de las realidades contemporáneas, las cuales están marcadas por estas dicotomías que se han mezclado

⁸ EL Popol Vuh, http://www.samaelgnosis.net/sagrados/pdf/popol_vuh.pdf consultado el 10 de febrero 2017

creando así varios mundos, como la idea del pueblo Zapatista de varios mundos en uno.

La filosofía del pueblo maya se centra más por las cosas sustanciales que aún no se realizan, como lo señala Hernández (2011, p. 73), “los mayas tienen la idea de comprender la existencia por medio de la fe generada y causada por la experiencia de sus primigenios”, en donde los resultados son fruto objetivo de las acciones como la recepción de la cosecha. Este momento para la concepción de los pueblos mayas es como la obtención de un premio y la prevalencia de que en la próxima cosecha se obtendrán más y mejores frutos, así la experiencia del trabajo de la siembra y el cuidado será cada vez mejor. “El trabajo de campo de los pueblos originarios es la rutina diaria mientras viven” Hernández (2011, p. 73). La percepción del mundo a través de la relación con el monte, la tierra, el agua, la energía vital será de forma espiritual y recíproca, sus formas de producción, su agricultura, sus vidas, son marcadas por los castigos pasados, como se menciona en los escritos del *Popol Vuh*

“su creador y formador”, autorizó a los animales, a las piedras, los árboles, las cuevas y hasta a sus objetos personales a tomar venganza. Todo y todos se volvieron contra aquellos “humanos” y hubo golpes, dolor, un diluvio y mucha muerte. Pero cuando los dioses decidieron enmendar su error de raíz, vino para aquellos lo más tremendo de aquel castigo: optaron por reducirlos a mero proyecto fracasado de humanidad. En el *Popol Vuh*, lo que sucedió con los “hombres” de madera que verdaderamente parecían humanos, pero no tenían corazón, es que se olvidaron de sus creadores y maltrataron a todo lo que los rodeaba” (GARCIA, 2000, p. 10)

De la misma forma la concepción que se tiene del “monte” como lo definen los mayas va más allá de una idea de tierra o territorialidad, concepto occidental, ellos heredan la posibilidad de mantener y generar un equilibrio vital. Si vemos, las comunidades originarias se han asentado en las selvas, los páramos, los bosques o espacios en donde la naturaleza es exorbitante y las relaciones se dan por medio de la espiritualidad y la divinidad con el entorno.

Para el pueblo maya la producción de alimentos dentro del sistema tradicional milpero de (roza, tumba, quema) tiene un significado el cual no solo representa una técnica de descanso y aprovechamiento de la tierra, sino que incorpora el cuidado y el respeto a todos los seres que habitan en ese espacio. El respeto y la reciprocidad que se da con la naturaleza a partir de ofrendas y sacrificios es justamente para devolver lo que la naturaleza nos da, de igual forma para los mayas, la concepción circular del tiempo de que este vuelve a pasar, está íntimamente ligada a la conformación de la armonía del mundo cósmico, en donde las mujeres y los hombres mayas tienen la responsabilidad de

respeto con las plantas, los animales, la biodiversidad, las piedras, todo lo que se encuentra y conforma el monte, como lo indica García (2000).

La filosofía Mapuche

Dentro de la filosofía del pueblo mapuche los *kimun* que es el todo, es la sabiduría de la vida, en conjunto con los *mogen* que se refieren a las prácticas de la vida cultural, han resistido a la subordinación de la política occidental y la hegemonía del conocimiento. La preservación de tales sabidurías por medio de los *lonkos* conocidos como los sabios jefes o jefas intelectuales poseedores del saber, quiénes mantienen la memoria histórica, la religiosidad, el conocimiento de las plantas medicinales, y el conocimiento de lo sagrado, ha sido herramienta trascendental para que se vislumbren las formas de sentir del pueblo mapuche.

Según Astrain (2000) el pensamiento mapuche "*mapuche rakidum*", contiene una comprensión y una extensión mucho más amplia, lo podríamos llamar como trans disciplinar en donde la filosofía, la religión y el arte se conjugan para tener otra comprensión del mundo como un todo. Colocando los conocimientos sensibles del mundo, los mitos y el saber no científico opuesto de lo científico y "comprobable".

Para el pueblo mapuche, la noción de tiempo y espacio está basada en una transformación cíclica permanente, en donde la historia oral interfiere de manera trascendental en la conformación de las sociedades mapuches, el dialogo y la necesidad de crear códigos de supervivencia a través de hechos pasados, implican ser la memoria material de estos pueblos originarios.

Si traducimos literalmente la palabra *Mapu*, significa tierra. Sin embargo como menciona Huaiquinao (2003, p. 7), profundizando el significado de la palabra Mapu, sería un efecto causal, sabiendo que el significado de *Che* es gente o ser humano; mapuche sería gente de Mapu, de tierra, de cosmos; así decimos que los brotes de la tierra o *choyün*, representarían a las hijas e hijos de esta tierra, se puede evidenciar la relación intrínseca entre el pueblo mapuche y la tierra como un todo.

De esta forma el carácter de la sabiduría mapuche no solo sería racional, sino también, incorpora en sus conocimientos los niveles transcendentales del cosmos, como lo indica Astrain (2000, p. 44) "el pueblo Mapuche resitúa los conocimientos a su específico modo de vincularse a la tierra lo que exige un lazo estrecho entre conocimientos multidimensionales y su relación con el entorno ecológico".

En el caso de la agricultura, los *Mapuche-huilliches*, quienes habitaban predominantemente los terrenos húmedos y planos mejor conocidos como “vegas”, desarrollaron el modelo de “chacra”, el cual comprende del cultivo de calabazas, frijoles, zapallo, maíz, quinua y papa de forma intensiva, también realizaron una agricultura más extensiva en los cerros denominada “horticultura de claro de bosque”, en donde criaron llamas y alpacas (Otero 2006, p. 45).

Según Helback (1969, citado por Gasto, 1979 y Otero, 2006) señala que las transformaciones de las mujeres y hombres en cultivadores, fue el resultado de un proceso complejo que parte de la necesidad de alimentar a comunidades que comenzaban a volverse sedentarias, involucrando al mismo tiempo varios elementos, como estimular el desarrollo de las plantas y generar un ambiente apto para el crecimiento de estas. Sin embargo, para que estas prácticas fueran efectuadas se necesitó de un vasto conocimiento de los ecosistemas próximos, así como de otros factores que interferían directamente en las dinámicas agrícolas. Como las labores del suelo, la concentración del crecimiento a través de la siembra, remoción de la competencia de otras plantas y protección del cultivo contra el daño de animales (Otero, 2006 p. 44).

La sabiduría y el relacionamiento con la naturaleza, que presentan las comunidades mapuches, así como el apego hacia la tierra, no es solo considerado como una forma de determinación territorial, sino también como un elemento trascendente para su perpetuación y la de sus ecosistemas.

El pensamiento de pueblo Guaraní

Desde las costas del Caribe, hasta el hoy conocido Rio de la Plata se asienta el pueblo guaraní. Mirando esto como factor importante en la veracidad del trabajo, reconocemos que sería imposible profundizar sobre el pensamiento o la filosofía guaraní en tan solo un pequeño abordaje del origen de sus sabidurías, pero al mismo tiempo creemos necesario y relevante algunos aspectos culturales, religiosos y por ende filosóficos que traeremos a colación. Cabe resaltar que la bibliografía sobre la cultura guaraní puede ser fatua y en algunos casos según el interés intelectual puede llegar a ser abundante; ¿pero será ciertamente una narración que recoja el verdadero pensamiento del pueblo guaraní? o simplemente la opinión de algunas autoras y autores sobre estas comunidades, así como también de los otros pueblos.

Sin embargo podríamos relevar algunos aspectos – en este caso del pueblo

guaraní - que contribuyan en el debate, su sabiduría y su origen mitológico como lo señala Melià (2009, p. 50) “cuando la tierra no era en medio de las tinieblas primigenias, cuando no había conocimiento de las cosas, hizo florecer en si el fundamento de las palabras”, la palabra como sabiduría divina, en donde el primer padre conocido como *Ñamandu* transforma la verdadera palabra en acción, “hacer florecer en si la palabra” de forma verbal. “Habiéndose abierto como flor de palabra de amor y de canto” (Melià 2009, p. 50).

Pero para entender mejor la filosofía del pueblo guaraní, es necesario trascender del origen del primer padre o *Ñamandu*. Lo femenino representado con el nombre de *Jasuka*, considerada como la sustancia que crea y mantiene la vida es el principio del origen de todas las cosas, como lo indica Graciela Chamorro:

El ser creador surge, nace, se descubre a partir de esta sustancia madre y crece mamando en la flor, en el seno de *Jasuka*. Esa idea aparece repetidamente en los cantos y relatos cosmológicos [...] así algunos historiadores colocan a *Jasuka* como la Madre universal de los guaraníes (CHAMORRO, 2004, p. 125)

Se hace relevante apuntar la simbolización femenina dentro de la palabra *Jasuka* en la historia del pueblo guaraní, así tenemos que varios elementos usados en los rituales sagrados, como el canasto de bambú y el bastón de tacuara representa un hecho trascendental en la perpetuación de la existencia de la comunidad, como lo señala Marta Vanaya (Apud Chamorro, 2004, p.133), “el bastón del ritmo, como herramienta necesaria vinculada a la sembradera o palo cavador, de uso único de las mujeres” en los tiempos en los cuales los guaraníes eran recolectores hasta cuando pasaron hacer agricultores, “era natural que el instrumento técnico fuera reverenciado y ritualizado” (Chamorro, 2004, p.133), representando la importancia de la agricultura, la naturaleza y la relación con la religiosidad que mantenían nuestras comunidades.

“Nuestro Padre”, como nombran al primer padre del grupo, el cual transformo la palabra en acción, está representado por el “papagayo de la buena palabra” y muy bien acompañado por “nuestra Madre”, con quien funda la proto-familia humana y crea varias ideas en sabidurías; como cuando define, la “economía de subsistencia entre los *guaraníes*”, considerado el primer personaje de la historia de los pueblos que trabajo la tierra y sembró maíz. Como lo indica Chamorro “los *apapokuvás* cuentan que a medida que nuestro padre avanzaba, derrumbando los arboles del monte el sembradío a tras de él se plantaba solo, las semillas ya iban brotando y cuando el volvió a su casa las espigas ya estaban maduras” (Chamorro, 2004, p.136)

De modo tal, que las sabidurías y las creencias del pueblo guaraní, tiene como

base la naturaleza, y el seno que las alberga, la tierra; esa conciencia de la dependencia de la tierra está en la base de las celebraciones del maíz nuevo, de los frutos maduros, de las ofrendas que se dan en los rituales y los cantos proféticos que elaboran. La agricultura como la base de la sociedad guaraní, incorpora en sus dinámicas las creencias culturales, religiosas, económicas y sociales de la sabiduría de este pueblo.

El desarrollo de una agricultura que incorporó varias técnicas de domesticación, conservación, intensificación, diversidad y abundancia fue anulada e in-visualizada con la llegada de los colonizadores españoles, creando la idea de que la dieta de los guaraníes era pobre en diversidad y como base tenía únicamente la yuca y el maíz. La alimentación guaraní era una de las más completas de la región en donde las frutas, verduras, raíces y la domesticación de varios animales proporcionaba un menú variado y abundante para las comunidades

Se constató la existencia de 165 variedades de frutas y 72 de vegetales divididos entre hojas, tallos, rizomas, bulbos, brotes, semillas y drupas, además de hongos comestibles. Frente a esto el empobrecimiento de la dieta *Guaraní*, solo puede ser adjudicado a la colonización. La colonización no solo significó pérdida de autonomía política y complejidad social, sino también pérdida de variedad alimenticia (CHAMORRO, 2004 p. 42).

La relación recíproca que tienen las comunidades guaraníes con la tierra, forma parte de la historia de su creadora y la incorporación del primer padre como ser generador de la vida. Sabiendo que la palabra es fundamental en las sabidurías guaraníes y que estas se basan en las experiencias de las “creadoras de la existencia”. La interconexión y dependencia que este pueblo ha generado de sus espacios y tierras es primordial para su perpetuación de saberes y su continuidad socio-ambiental como meros espacios de reproducción cultural.

Las prácticas de resistencia de los pueblos afro-latinos de América del Sur

Las diásporas africanas en América Latina trajeron consigo una herencia cultural, de saberes y pensamientos propios de varios pueblos asentados al otro lado del océano Atlántico. Sin embargo, las mezclas sucintas venidas de unos procesos de esclavitud y colonización, hicieron con que las analogías culturales, detonen en las más detestables prácticas de racismo y violencia contra el pueblo africano. La idea de hablar de “prácticas de resistencia”, es sin duda relucir, que mismo, sabiendo que hubo y hay acciones completamente deplorables por culpa de la ignorancia religiosa/cultural; los pueblos

afrodescendientes de América latina han demostrado resistir, en un aplastante contexto de alienación cultural/religiosa, que ha imperado en gran parte del mundo.

Partiendo de “la fuerza vital”, que caracteriza al pueblo africano, varios son los caminos que recorren las filosofías negras. Como el *Ubuntu* practicado por el pueblo sur-africano, mejor conocida como “filosofía *bantú*”, palabra que hace referencia a uno de los troncos lingüísticos de esta región. Según la entrevista⁹ realizada a Dirk Louw, psicólogo y filósofo sur-africano sobre el *Ubuntu*, señala que el sentido se encuentra en el propio aforismo africano, que significa “una persona es una persona por medio de otras personas, o, yo soy porque nosotros somos”, en ese sentido o en sentido más religioso, Louw (2010, p. 32) dice al respecto; “en un sentido estrictamente tradicional o si se prefiere, religioso *Ubuntu* significa que solo nos tornamos una persona al ser introducidos o iniciados en una tribu o en un clan específico”, el encontrarse en las otras y los otros, como una forma de integrarse, o integrar un ser que forma parte importante del todo es la base de la filosofía *Ubuntu*, no solo el sentido de pertenencia y reciprocidad es considerado en esta forma de vida sino también el sentido de comunidad.

Esas premisas –comunidad, reciprocidad, pertenencia- usadas como elementos centrales para las prácticas de resistencia africanas en las comunidades afro-latinas, como lo señala Mogobe Ramose (2010), en otra entrevista realizada por la misma revista¹⁰ coloca la noción de comunidad dentro del pensamiento Ubuntu; “proviene de la premisa ontológica de que la comunidad es lógica e históricamente anterior al individuo”, la fortaleza de energía vital, proviene de las buenas energías emanadas por todos los seres pertenecientes a una comunidad.

Así tenemos como resultado, la afirmación del ser humano a partir de los otros seres, a su vez, la afirmación de pertenencia hacia un grupo de tales seres como consecuencia de legitimación de nuestra existencia.

Ante esto, se hace pertinente nombrar la “filosofía afroperspectivista” planteada por el filósofo brasilero Renato Noguera “la filosofía afroperspectivista es denominada de este modo por cuenta de su plano de inmanencia” (Noguera, 2011, p.5). La propuesta de una filosofía que considere las voces anuladas, el otro lado de la historia de nuestros pueblos, y que sea fortalecida por su dualidad y las relaciones comunitarias existentes, se expande como respuesta de resistencia al modelo occidental,

⁹ IHU on-line: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ed, 353 (06/12/2010): <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao353.pdf> consultado el 20/05/2017.

¹⁰ (ibid.)

en este sentido la raza invocada por la filosofía afroperspectivista tiene muchos nombres; mas, todos son melanodérmicos en un sentido bastante superficial que no se restringe al color de la piel. Lo más importante es que los afectos, los devires y las potencias sean negras, esto es, las perspectivas son en favor de la diferencia en un sentido radical (NOGUERA 2011, p 5)

Cuando hablamos de diferencia, sin duda nos estamos refiriendo a las inmensas minorías y a las prácticas diferenciadas que emanan de estas, como la religiosidad del pueblo afro-latino, su relación con la naturaleza y por ende la construcción de sus propios saberes a partir de sus creencias. Es la religión la “fuerza vital” y uno de los motivos más trascendentes para reencontrarse con la otra, así, las religiones africanas han sido instrumentos de resistencia de prácticas cotidianas, como la agricultura y la alimentación del pueblo afro-latino, las danzas, la música, las vestimentas, todo gira en relación a su encuentro con los intercesores que se presentan en el camino; la reafirmación de los saberes a partir de las religiones de origen africano: el candomble, la santería, el vudú, nos propone la idea de “filosofía política afro-brasilera” desarrollada por Noguera (2011) la cual relaciona la naturaleza, los vegetales con los animales, las santidades, los espíritus, las entidades.

La noción de raza y nación son concebidas como fuerzas que emanan perspectivas traídas por los espíritus que encarnan cuerpos, “podríamos hablar aquí de un multinaturalismo en que los cuerpos no tienen razas, razas son perspectivas que circulan por una multiplicidad de cuerpos” (Viveiros de Castro 2002, citado por José Carlos dos Anjos, 2008).

Seria esta un forma de resistencia a la represión brutal sufrida en los procesos de colonización y esclavismo del pueblo africano, o simplemente es el resistir cotidiano propio de la filosofía religiosa de los pueblos africanos y afro descendientes, los cuales nos presentan la posibilidad de llegar a tener un verdadero diálogo intercultural, en donde las relaciones comunitarias de solidaridad, comprensión, respeto, cuidado por los seres, como lo expreso Dirk Louw (Louw, 2010), trasponen las banalidades de las sociedades occidentales y reinterpretan las realidades de la vida moderna.

La religiosidad para nuestras comunidades tradicionales como forma de vida y de expresión albergan en su seno los principios de respeto, reciprocidad y complementariedad con la tierra y la naturaleza. El origen de la vida nace y se reproduce en la tierra, la espera de una nueva era, o un nuevo ciclo y de tiempos mejores tendrá como pedestal la paciencia. Mientras tanto deberemos de construir nuestra autonomía e ir

en la procura de nuestros conocimientos, acciones y en la base que sustenta tales acciones.

El análisis general desarrollado en esta primera parte del texto nos invita a pensarnos a partir de los saberes locales y de la memoria, como codificadora de una historia oral, entrelazada entre los sincretismos propios de la mezcla de nuestras culturas. Redimensionar lo agrario y percibir que la sociedad actual nos oculta el carácter rural de nuestros pueblos, la importancia de lo comunitario como eje central de la vida; como punto de partida para generar un pensamiento propio. Somos de tierra y de barro, somos de Abya Yala como el origen de nuestras culturas, diversas y coloridas. En donde pretendemos promover un dialogo que procure la intervención de todas las partes, un dialogo de saberes que busque la horizontalidad emancipadora, un dialogo como lo llamaría Boaventura de Sousa Santos (1990) un “dialogo de la ecología de saberes”.

2.1.2 Desconstrucciones de la “modernidad” en el espacio rural a partir del mito y la leyenda

El fenómeno de la modernidad adversamente a lo colocado por los liberales, interrumpió una serie de eventos que se venían dando a lo largo de los territorios del continente, al cual se lo podría denominar como el “auge de las culturas locales”.

Para seguir una secuencia, podemos decir como señalo Dussel (1994), que las colonizaciones trajeron la modernidad a nuestras regiones, ¿pero qué modernidad era esa?, ¿cuáles fueron los mecanismos que hicieron con que esa modernidad hegemónica y arrasante se fije atrozmente a nuestras culturas locales?

Sabemos que la apropiación material que se dio en los procesos de colonización fueron aberrantes e inconcebibles; la esclavización de nuestros pueblos, el despojo de nuestras tierras el empobrecimiento que esto género en nuestras culturas y sociedades, fueron algunos de los acontecimientos reales que se dieron. Pero para llegar a esto, tuvieron que interferir agresivamente en las relaciones simbólicas de nuestras culturas originarias.

Podríamos comenzar hablando sobre los mitos que se crearon como elementos trascendentales para apropiarse de los códigos culturales y sociales de nuestros pueblos de la región; como el mito del desarrollo y el propio mito de la modernidad. Pero, porque crear mitos, que representa el mito en nuestras sociedades. Según Busato (2005), las complejidades dicotómicas en que la vida transcurre, ese sistema de pensamientos que da unidad a la experiencia se llama mito, ósea, todo gesto significativo interno que da una

determinada orden social. La cultura, la economía, la religiosidad, todo lo que forma parte de sentidos, sensaciones y emociones. Es el momento en donde se entrelazan las ideas y las practicas; la experiencia forma parte importante de una argumentación lógico/sensorial, para dar conocimiento de la veracidad de tales mitos. Toda organización social, está conformada por una codificación propia, la historia oral ha contribuido en la producción y reproducción de las mitologías de nuestras comunidades tradicionales, las cuales son parte de nuestro lenguaje emocional.

No podríamos concebir la vida palpable “y real”, sin la luminosidad que nos da nuestro “Dios sol”, ni sin la fertilidad de nuestra “Diosa tierra”; sabemos que los códigos simbólicos conformadores de la cultura no son estáticos, se transforman, por ende, son también conformadores de las culturas de nuestras sociedades modernas, como lo señala Guerrero “el proceso de *des-mitificación* que hoy se vive demanda nuevos mitos para explicar el actual orden del mundo y la vida, y para ello se necesita un análisis profundo de la función del mito y las mitologías en las sociedades contemporáneas” (Guerrero, 2002, p. 32),.

Para poder entender mejor, empezaremos analizando los discursos dicotómicos que se construyen a partir de los mitos políticos, la apropiación que se da de los símbolos, imágenes y practica culturales; como es el caso del mito de la modernidad y del desarrollo. Hasta llegar a la parte más sensible de las culturas humanas, la cual se crea de la idea objetiva de la experiencia.

Así, vemos que, en el mito del desarrollo la noción de desarrollo socioeconómico tiende por completo hacia la construcción de un futuro inédito, el cual se construye con la expansión del hombre hacia el progreso social, sostenido por el desarrollo científico-técnico; como lo señala Morin estos dos “aseguran por sí mismo expansión y progreso de las virtualidades humanas, de las libertades y de los poderes del hombre” (Morin, 1980, p. 220). El mito del desarrollo, el cual se creó como herramienta discursiva de las ciencias políticas, de la década de los 50 fue también visto como una “noción oscura, incierta, mitológica y pobre” (Morin, 1980, p.223).

El abrupto crecimiento de las ciencias y las tecnologías, género en las sociedades, la creencia que un mundo tecnificado, es decir desarrollado sería el precursor de un mundo que; “emancipa las servidumbres materiales, un mundo que asegure el proceso de la racionalidad y del conocimiento y el encargado de hacer que el *homo sapiens* sea el soberano iluminado del progreso” (Morin, 1980, p.224). A pesar de eso, mientras transcurría la década de los 60, el proceso de “desarrollo” se concentraba más en las

capas altas burguesas, demostrando la verdadera cara de un impulso excesivo por el consumismo, el cual detonó en los vicios, la desidia y el malestar mental de una generación que se venía debatiendo entre el problema de entenderse así mismo y empezar a comprender la decadencia del resto, Morin (1980) resalta que en el transcurso de la década de los 60 hubo un aumento exponencial de terapias psicológicas para curar el miedo, la soledad, la angustia. La insatisfacción y la mediocridad fueron elementos fundamentales mejor conocidos como los nuevos malestares de las sociedades contemporáneas, porque biológica y espiritualmente no se venía acompañando el proceso intenso de desarrollo y expansión industrial; se olvidó que las máquinas serían creadas y conducidas por seres humanos, seres sociales, seres culturales y con gran equivocación desde la entrada de la modernidad y durante el boom de la revolución industrial hasta nuestros días, fue desconsiderada de forma significativa la naturaleza y los seres que la rodean, su cultura y su religiosidad.

Sarango (2014), hace una crítica hacia la escolarización formal traída por el sistema moderno, la cual ha cumplido y cumple un papel importante en la formación de las actuales sociedades. “Escuela de la ignorancia” comenta Sarango, la cual nos engecece y nos embrutece con la paradójica meta de acumulación infinita de riqueza material, extra poniendo los límites de nuestro planeta, devastando las tierras, empobreciendo nuestra naturaleza, castrando nuestra reproducción y producción de vida. Sarango habla también, sobre las “mentiras institucionalizadas como verdades universales”, así tenemos varias fechas “celebres” que carecen de significación para nuestros pueblos originarios como el descubrimiento de América en 1492, las fechas de los procesos de independencia y la instauración del estado-nación, la mentira del conocimiento a través del lenguaje de las ciencias eurocéntricas, el pensamiento de linealidad de la historia y la relación de nuestros ritmos de vida a través de un calendario extranjero, “en nuestras vidas prevalece el calendario gregoriano, que señala el 2014, mientras la historia dice que la agricultura fue inventada por los humanos hace 10 mil años” (Sarango, 2014, p. 10).

El saber de la mitología

La cosmo-existencia no es una constitución estática y repetitiva de algunos *signos puros y originarios*;

La identidad indígena [...] es más bien un proceso complejo, dinámico y

ambivalente, cuya dinámica en forma paradójica reproduce el propio colonialismo, [...] allí aflora una conciencia anticipatoria una política del deseo colectivo que revierte este mundo al revés y transforman las posibilidades de la historia. (CUSICANQUI 2014, p. 62)

Según Cusicanqui, la posibilidad de descolonizar (de-colonizar) el pensamiento de nuestras sociedades “sub-desarrolladas”, es salir del mito del desarrollo y más aún del mito del sub-desarrollo noción peyorativa con la cual son tratados los países de nuestra región. Países los cuales, el centro de su desenvolvimiento es fuertemente marcado por una raíz rural, la agricultura para nuestros países representa el ápice de la consolidación de nuestras sociedades. Imagen contradictoria, para quienes estipulan los índices de crecimiento y desarrollo humano a través del aumento en la producción industrial y urbana.

Dentro de nuestras reflexiones sabemos que el mito del desarrollo no es más que otra armadilla utilizada para reprimarnos culturalmente y encegucernos de consumismo y poder. Mientras tanto continúan existiendo fuerzas que se recusan a ser envueltas por los aberrantes discursos del capital, y es sin duda el verdadero papel que ha cumplido el mito y las leyendas en nuestras culturas orales, especialmente en los espacios rurales.

Así lo señala Cusicanqui (2014, p. 70), cuando trata sobre el verdadero papel del mito el cual “ilumina la experiencia de las sociedades oprimidas, crea la expectativa de un tiempo aciago por venir y su otra cara”, la posibilidad de revertir el trauma que dejó el colonialismo, realizando una re-lectura de la historiografía y trayendo a nuestros saber la mitología de las comunidades tradicionales. Así como el mito de *Pachacutic* que fue el nombre dado al noveno soberano Inca, (*Pachacutec*) que significa; <<*Pacha*=cosmos, *Cutic*=darle vuelta>>, corregir. La profecía andina promete un comienzo humano nuevo, el cual parte de re-inventar nuestros seres y nuestros espacios, en busca de nuestras semillas, del principio de otro cosmos. Como el mito de *Pachacutec*, para el pueblo *Aymara* el mito de *Chuquil Qamir Wirnita* que hace referencia a una leyenda ocurrida en tiempos coloniales, *Wirnita* es una joven española que es seducida por *Katari* (serpiente) de la cual tras sus amoríos esta queda preñada y sus hijos también nacen serpientes los padres de la joven deciden quemar estos engendros, en este momento sucede el encantamiento, el espacio conquistado por los españoles fue invadido por las *kataris*, que en ese momento hicieron oscurecer el día, desde entonces la ciudad se halla encantada, como lo indica en la narración Mamani (1991 citado por Cusicanqui, 2014)

cuando uno de los nuestros llega ahí sin malas intenciones, es atendido por la misma *Wirnita*. Pero la gente que va a buscar oro o quiere desencantar a la ciudad sufre penurias, [...] en el caso de la ciudad de la

Paz se tiene la idea o la –esperanza- de que el día menos pensado también ha de ser encantada por los *kataris*, ósea, que la civilización ha de ser invadida y ocupada por la oscuridad y el salvajismo” (MAMANI 1991, citado por CUCICANQUI 2014).

Como lo indica Cucicanqui (2014), “el mito de Wirnita se recrea permanentemente”. Desde la rebelión de los *Amaru-Katari* en el siglo XVIII hasta los días actuales, las creencias de los mitos fortalecieron las rebeliones, que fueron dadas como formas de resistencia a la modernidad aberrante que se estaba presentando. Así, entre la década de los 70 a los 80 el mito de Wirnita en Bolivia retorno, desarrollo un papel importante en la coyuntura “político/social”, varias movilizaciones campesinas y sindicalistas se desatan con la firme esperanza que el sistema político moderno estaba llegando a su fin y los preceptos del mito de Wirnita se estaban confirmando,

Entre los meses de octubre y noviembre de 1979, se supo que había una nueva Wirnita en la ciudad de Wiyacha y que sus críos habían nacido en el hospital general de la Paz. [...] la gente creía que la ciudad de la Paz pronto sería encantada por los *kataris*. Lo cierto es que en noviembre del mismo año el país se vio sacudido por una oleada de movilizaciones campesinas, cuyo eje más radical eran los Aymaras del Altiplano (CUCICANQUI 2014, p.32).

La historia de Bolivia y de varios países de nuestra región, se construyen de la ambivalencia de las formas racionales; de la deliberación y la legalidad con las ceremonias y rituales, con las cuales las comunidades y sus líderes y lideresas elaboraron memorias míticas para conjurar el trauma colonial e invocar deidades ancestrales y usar símbolos poderosos como el de la serpiente (*Katari*). De esta forma es relevante entender el pensamiento mítico como codificador metafórico de la memoria indígena a través de la tradición oral, la cual, sirve como entrada al universo mítico e imaginario de cualquier grupo humano, como lo señala Vich y Zavala “el estudio de las tradiciones orales ha sido entendido como la mejor vía de acceso a la supuesta “esencia” de una cultura” (Zavala, 2004, p. 35).

Al contrario de lo que se intentó hacer con el “mito de la modernidad y el desarrollo”, en donde su mayor interés era ocultar al “otro” creando una identidad homogénea y sin memoria.

En nuestras comunidades tradicionales el mito es el argumento experimental, el centro del conocimiento espiritual de todos los seres, el cual “va cambiando con el tiempo, adecuándose a sus circunstancias históricas y siempre como producto del contacto y la mezcla cultural”. (Vich et al 2004, p.39).

De esa forma, podríamos vincular que en los espacios en donde más presencia del

mito como sabiduría, se tenía, era donde justamente con más fuerza el proceso de industrialización se instauró. Imponer una racionalidad occidental, fue uno de los preceptos que la modernidad y con ella la sed por el desarrollo se propuso desde un inicio, de esta forma se rifaron la suerte de las comunidades rurales de la región.

En el siglo XIX y XX, el éxodo campo ciudad fue uno de los factores que agudizó la crisis del desarrollo, el discurso de progreso y prosperidad que se estaba dando alrededor de las ciudades, logro desencadenar una serie de eventos, luchas y reivindicaciones sociales. El desplazamiento avasallador que generó las industrias y la agroindustria de exportación en los espacios rurales de América latina y la sobrepoblación que se estaba dando en las ciudades acompañado de una elevada tasa de pobreza extrema, fueron parte del resultado de la crisis del modelo desarrollista en nuestra región.

La revolución verde¹¹, innovó la forma más rápida de depredar y arrasar con todo por donde pasa o se instaura, con el monocultivo y la agricultura extensiva, sin contar con el extractivismo primario, la instauración de hidroeléctricas y la puesta en escena de organismos alterados genéticamente (transgénicos), intento a base de “mitos y leyendas” -si se los podría llamar de esta forma-, despoblar el campo, empobrecerlo y precarizarlo, para que pudiera subsistir únicamente en tal espacio las máquinas agrícolas, los ingenios de granos, la agroindustria y el gran monopolio de la industria alimenticia.

Entonces ¿qué es modernidad?, es un mito, o mejor dicho es lo que se solía creer de los mitos. El mito de la modernidad fue la forma de anular al otro de in-visualizarlo de ocultarlo, una simple mentira de un sistema que fetichiza las formas por las cuales se produce dinero, un sistema en donde el capital es lo único real, comprobable, es el *logos*¹², es el *canon*¹³ de la historia.

Así, se vuelve necesario diferenciar la ambivalencia del carácter simbólico y de poder que tiene el mito en nuestras sociedades, la apropiación de las formas de comunicación locales, asido únicamente para afianzarse en nuestras regiones y apoderarse de nuestras sabidurías. Nuestros mitos y leyendas fueron silenciados con el objetivo de anular nuestras culturas locales, y desplazarnos de nuestros espacios

¹¹ Nos referimos al proceso el cual como menciona Goodman (2008, p. 35) “represento uno de los principales esfuerzos para internacionalizar el proceso de apropiacionismo [...] controlando y modificando los procesos biológicos de producción que determinan el rendimiento, la estructura de la planta, la maduración, la absorción de nutrientes y la compatibilidad con los insumos producidos industrialmente”.

¹² Según R. Panikkar (1990), “el logos es más que simple razón, el hombre, más que el logos y el ser más que el hombre”.

¹³ Un canon es un catálogo considerado un modelo a seguir, o como lo coloca Kant en su libro (Crítica de la razón pura) “el canon, para la razón, tiene su precepto seguro, el cual puede ser conocido a priori”.

sagrados de nuestros campos de producción y reproducción de alimentos, cultura, naturaleza y vida.

2.2 CAPITULO II DESDE LA *APROPIACIÓN* HACIA UNA DINÁMICA DE RESISTENCIA

2.2.1 La globalización como un fenómeno de apropiación ilegítima

El sistema moderno que se instauró desde el siglo XVI, trajo consigo un fenómeno de la acumulación incesante, esto quiere decir, que las personas y las compañías acumulan capital (dinero), con el fin de acumular más capital. El sistema capitalista da prioridad a esta acumulación incesante y construye varias estrategias, para garantizar tal ejercicio de acumulación, Santos en su libro *“Por uma outra Globalização”* (Santos, 2008), señala que mismo teniendo un fin concreto, aunque difuso, la modernidad y la era de la globalización que se ha creado, está compuesta por tres mundos en uno solo; el primero sería el mundo como todos queremos verlo, al cual él nombra como “la globalización como fabula”, el segundo sería el mundo en su forma real, tal y como es “la globalización como perversidad” y el tercero, el mundo como él podría ser “una otra globalización”. Los tres sistemas operan de forma gradual en nuestras sociedades, dependiendo el caso; la globalización como fabula habría sido en un principio la punta del *haisber* que se mostró al mundo entero en el comienzo de la era moderna, no obstante, este proceso fue acompañado por una globalización perversa, hegemónica y castrante, la cual continúa operando hasta los días actuales.

Varias son las autoras y los autores que conciben con la idea de que vivimos tiempos de transición y de confusión, el fenómeno de globalización se desarrolló de forma difusa e incierta. Desde la década de los 70 la globalización amplía su campo de operación, y es ahí en donde los análisis se expanden y se crean varias formas de interpretación. La globalización vista como una “sociedad global; sistema mundial; imperialismo estadounidense; hegemonía compartida; crisis de hegemonía; fin de la soberanía nacional; desconexión; capitalismo organizado; socialismo; producción mundial; ciclos; rupturas; mudanzas de grado (Martins, 2011, p. 20).

Immanuel Wallerstein (2005) en su concepto “sistema –mundo” señala que desde el siglo XVI el mundo ha sido siempre una economía-mundo *capitalista*, a esto coloca lo siguiente; economía mundo “es una gran zona geográfica dentro de la cual existe una división del trabajo y por lo tanto un intercambio significativo de bienes básicos o esenciales, así como un flujo de capital y trabajo. [...] una característica definitoria de una economía-mundo es que *no* está limitada por una estructura política unitaria” (Wallerstein,

2005, p. 40). A su vez, señala que la globalización no es más que un movimiento de expansión sistémica y que diferentes visiones organizan su enfoque.

Para esto Wallersten (2005) recoge las ideas de Fernand Braudel (1995) el cual señala que existen dos instrumentos que sirven para el análisis del fenómeno de la globalización; el primero conocido como ciclos sistémicos los cuales están ligados a la ascensión y caída de los estados hegemónicos en donde la desigualdad se divide en tres; centro, semi-periferia y periferia, y el segundo conocido con el nombre de tendencias seculares, en donde señala que el moderno sistema mundial es capaz de absorber sus contradicciones y generar más posibilidades que se desencadenen en nuevos ciclos sistémicos, que pueden mudar los caminos del desarrollo. –Pero, a que se refiere exactamente Braudel (1995, p. 47) cuando habla sobre la “capacidad del moderno sistema mundial de absorber sus contradicciones”. Es ese el pie central de los procesos de colonización, la anulación e in-visibilización de las comunidades locales, Dussel (1994), en su libro *“El encubrimiento del otro”* señala, que la confrontación que se dio en los procesos de colonización; el descubrimiento del otro, no fue descubierto como otro sino, en-cubierto como lo mismo, que Europa ya era desde siempre.

El encuentro de una alteridad que demostraba tener una lógica arrasante de concientización de la vida y del ser, así como el carácter religioso que era parte fundamental de la estructura social de nuestras comunidades originarias, fue apropiado y usurpado por los colonizadores; estos vieron que la religiosidad para nuestros pueblos era el centro de la organización social y es a través de ella que se da la conexión con el entorno, con la naturaleza, las creencias del origen de la vida.

La brutal entrada de las órdenes religiosas evangelizadoras, se afirmaron “en el “mito irracional” de justificación de la violencia, que deberemos negar y superar” (Dussel, 1994, p.9). El propio sistema moderno a través de su razonamiento occidental encubre un mito irracional, que devastó las formas organizativas sociales y se impuso de manera brutal a las religiones de las comunidades tradicionales, como lo señala (Lajo 2003, p.110) “debemos averiguar bien que extraña misión o <<pulsión de exterminio>> arrastró a los europeos a provocar la muerte de más de 70 millones de nuestros antepasados en solo 10 años desde 1492”.

En el transcurso de la historia, hemos visto que más que “capacidad de absorber sus contradicciones”, el sistema-mundo moderno, ha creado la capacidad de la osadía,

propriadamente dicho; porque sería muy difícil simplemente absorber a más de 2 billones¹⁴ de personas que viven en la miseria absoluta, como clásico ejemplo de las contradicciones que fabrica este sistema, de esta forma se vuelve más fácil realizar el ejercicio de amnesia progresiva. La ignorancia a la cual estamos sometidos en estas sociedades modernas capitalistas, nos enseña que somos pueblos sin historias, que las ciencias occidentales son la respuesta a todo, y que el resultado de la evangelización, detono en la formación de una sociedad alienante, con un vacío egocéntrico insaciable; la formación del individuo en nuestras sociedades ha creado el gen del egoísmo y la perversidad, en la eterna búsqueda del progreso individual, ha hecho que se crea al ser, como ser omnipotente, el ser central, el origen de la creación.

Los males de las sociedades modernas son pequeñas herencias de la evangelización forzosa y brutal que recibieron nuestros ancestros y que hoy en día continúa siendo la enfermedad de las sociedades capitalistas, una de las tentativas de curarla temporariamente; la denominaron “globalización”, la cual se ha parado y se ha reafirmado en nuestras tierras, nos ha hecho caer en el letargo y se ha ido infiltrando poco a poco en nuestras comunidades, en nuestros campos. Se apropia de nuestras semillas, se apropia de nuestros saberes, de nuestras creencias y tradiciones, con el discurso forzoso de “igualdad, justicia y progreso”.

En este caso nuestros pueblos no han participado del momento en donde se decide cambiar drásticamente la organicidad sistémica en la que se vivía, entonces ¿porque deberíamos reconocer y legitimar el actual sistema capitalista?, si hoy en día la vulnerabilidad de “desarrollo humano” se agudiza, la probable desertificación de los suelos ya está causando hambrunas en muchas partes de la India, África y América Latina.

La contaminación ambiental en los ríos, mares, manglares, bosques, selva deja como resultado millones de personas sin tierras, sin agua, sin hogares. Qué clase de mito fue ese de “desarrollo y progreso”, ¿y cómo es que hoy en día continúa siendo fuerte en las sociedades occidentales?

Como algo tan evidente de caer en el fracaso como el sistema capitalista, todavía continua presente; celando nuestros sistemas organizacionales, interfiriéndose en nuestras vidas cotidianas, en nuestras culturas, imponiéndose a todas las formas de vida existente diferente a la implantada. De qué forma se ha permitido la continuidad de una

¹⁴ Fuente: Nações Unidas no Brasil; <https://nacoesunidas.org/mundo-tem-22-bilhoes-de-pessoas-pobres-ou-quase-pobres-alerta-relatorio-do-pnud/>. Consultado el 22/09/2017

mentira, una farsa. Tal vez será que las instituciones como la iglesia y los Estados en los actuales sistemas modernos, han podido absorber a sus alteridades, o simplemente los mecanismos utilizados en el siglo XV no están siendo favorables a la coyuntura actual.

Entonces se están poniendo en práctica formas por las cuales la inserción, la cooptación y la apropiación ilegítima de las culturas, son los mecanismos que el actual sistema mundial capitalista está poniendo en juego. Una idea de estas prácticas que utiliza el sistema capitalista y la globalización principalmente en las sociedades no occidentales, se da a partir de los mecanismos de apropiación simbólica de las culturas locales.

La apropiación simbólica de la alimentación

Podríamos considerar lo siguiente; “la vida social es plena de actos no inspirados por la expectativa de retribución material impregnada de valores simbólicos que resaltan la naturaleza de las relaciones sociales de los grupos y sus individuos” (Marques et al, 2007, p. 10), esto quiere decir, que nuestras culturas mantienen sus tradiciones a través de las practicas simbólicas que se desarrollan en el cotidiano; las relaciones sociales, los vínculos, las relaciones materiales parten de uno de los principios más fundamentales el principio de reciprocidad.

Es importante estudiar las relaciones y estructuras de reciprocidad en que ellas se manifiestan de modo a entender cómo se produce más integración que exclusión, como producir inclusión social y económica a partir de valores humanos universales (MARQUES et al, 2007, p. 23).

En su artículo Marques et al (2007), analiza la dinámica que representa la reciprocidad y cita a Caillé (1998), quien propone que en la práctica de reciprocidad la participación individual o grupal son importantes en el análisis de la permanente construcción de vínculos, de alteridades e identidades locales. Como lo que se vivencia en el espacio rural en una acción social concreta; que es el intercambio o la donación de alimentos.

La comida por ende los hábitos alimentares, especifica mente hablando de los espacios rurales, son cargados de elementos simbólicos culturales que hacen parte de las practicas históricas y cotidianas de toda una población, no solo porque los alimentos que se ingieren aportan nutrientes y energía para vivir, mas también por los valores intangibles que forman parte de la vida cotidiana, “construyen una identidad local, plasmada de

procesos y saberes en torno a la alimentación” (Delgado et al, 2016, p. 32).

El conocido dicho “somos lo que comemos” hace referencia a la importancia que tiene en la construcción de identidad las culturas alimentarias, el reconocernos dentro de nuestras prácticas alimenticias forma parte de nuestra identidad como sociedades agricultoras, Delgado et al (2016) hace referencia a los productos emblemáticos regionales los cuales ocupan dimensiones simbólicas que remiten a su mitología de origen, así entre leyendas y memorias colectivas nacen los “hijos de la papa”, hijas del maíz”, hijas e hijos de la tierra.

En la religiosidad de nuestras comunidades tradicionales, “los dioses son criadores dadores de vida así; la *Pacha mama* da de comer, *Taita Inti* da calor, *Mama Cocha* da agua” (Delgado et al, 2016, p.37), la relación que se da entre Dioses, naturaleza y seres es a través de la alimentación. En el proceso productivo desde la siembra hasta la cosecha es delimitado por la interacción de reciprocidad entre la madre tierra y el padre cosmos. Las relaciones de complementariedad se ven afianzadas por una dimensión simbólica que sirve de conexión con lo trascendental, la práctica de cultivar la tierra, así como el preparo y consumo de alimentos, se vuelven relevantes como formas de agradecimiento y respeto. Como lo señala Delgado “tener acceso alimentos sanos y nutritivos y que las cosechas sean exitosas, es sinónimo de riqueza espiritual y bendición” (Delgado et al, 2016, p 40),

Las prácticas engañosas de los procesos de globalización, no han podido infiltrarse en la esfera simbólica espiritual de nuestras comunidades tradicionales, y es en las practicas culinarias; los productos alimenticios, sus preparos, los ritos sagrados en los que se sirve de ofrenda a los dioses, la religiosidad y el cotidiano; en donde se apoyan los procesos de resistencia cultural y social de las comunidades tradicionales. La apropiación ilegítima de tales prácticas no han podido anular las luchas y las resistencias en torno a la hegemonización de las culturas. Pues si bien existe una mistura de razas, también hay una gran cantidad de diferenciaciones propias de cada una de estas, y el mito de la globalización quiere instaurar la homogeneidad de la cultura, para barrer con sus alteridades en la infinita equivocación de que existen polos opuestos y no más bien complementarios, como el saber de mundo andino nos señala.

2.2.2 El campo y sus mecanismos de defensa

La alimentación y las culturas alimentares como ya lo dijimos es y ha sido una de

las formas simbólicas utilizadas como instrumento de resistencia, sabiendo que no estamos hablando del simple hecho biológico de nutrirse para subsistir, sino de todas las dimensiones que la dinámica de alimentarse alberga, en la esfera de lo cultural, en lo religioso, lo económico y lo social, la seguridad alimentaria a partir de la soberanía alimentaria cumplirá un gran papel en las siguientes grandes revoluciones mundiales

Es en la base fundamental del acceso a la tierra que todas estas dimensiones de lo alimentar se encuentran y nace con ello la denominada soberanía alimentaria. Simplemente es el derecho que todo pueblo tiene a seguir produciendo y se reproduciendo dentro de sus culturas y tradiciones, según los movimientos sociales a favor de la soberanía alimentaria, pero varias interpretaciones pueden tener este concepto y varios son los intereses que lo rodean. Una demanda que se hace un grito de guerra durante los procesos de la instauración del sistema moderno por las comunidades originarias, se retoma con fuerza en la época de independencias y no hablo de los gritos que dieron las elites independentistas de la época, sino de las luchas de resistencia de las comunidades originarias. Hoy en día se vuelve una reivindicación y con varias banderas; ahora la soberanía alimentaria es un instrumento de mediación desde las grandes corporaciones que realizan propagandas de un mundo más feliz, de paz y armonía ¡más sustentable, más soberano!, hasta la pequeña comunidad tradicional en el fondo de la selva amazónica, comparte con la soberanía alimentaria, pero entendemos, que muchas veces se vuelve hasta imperceptible, que la apropiación del ser y la vida es un hecho en las modernas sociedades capitalistas.

Entonces es obvio, que hasta del simbolismo material como la agricultura ha tomado pose la globalización; la manera de infiltrarse más rápida ha sido imitando las culturas, reproduciendo nuestras tradiciones, hablando de nuestras sabidurías, es así que se infiltra la globalización en nuestras comunidades tradicionales, se infiltra con la firme intención de posicionarse en nuestros territorios, en nuestros bosques, nuestras selvas, nuestros mares, nuestros ríos, devastarlos y arrebatarnos. De una forma brutalmente diplomática, a partir de leyes, de instituciones, de aparatos estatales, de programas gubernamentales, de fundaciones internacionales, de fondos de la solidaridad internacional, de “políticas públicas”, en el marco de una democracia burguesa capitalista.

Para saber los resultados de las nuevas reglas de juego mundial, vasta remitirse a los millones de casos que acontecen en nuestra región, víctimas de una globalización como decía Milton Santos (1994) “aberrante”.

El caso de la producción de *quinua* en la ciudad de la Paz-Bolivia, se hace

interesante, pues se vuelve una constante de presencia de la “agricultura bajo contrato”, otra de las invenciones de los Estados con las grandes corporaciones mundiales de alimentos.

La *quinua* como lo mencionamos en un comienzo hoy en día es reconocida como uno de los alimentos con más fuentes de proteínas a disposición, su alto contenido de aminoácidos, así como de minerales y vitaminas como; calcio, fósforo, hierro y vitamina C le dan las propiedades nutraceuticas¹⁵, su atributo de pseudo cereal/gramínea, la ha convertido en el mundo andino uno de los principales alimentos pertenecientes a la dieta diaria.

Por más de 7000 años la quinua es sembrada en la región de los andes su centro de origen se ubica en el lago Titicaca en Bolivia y represento un papel importante en la alimentación de la cultura Inca. En condiciones ambientales extremas o normales la quinua tiene la capacidad de soportar variaciones climáticas, se siembra en suelos altos de aproximadamente 2300 y 4000 metros sobre el nivel del mar, con temperaturas de -4 grados a 38 grados centígrados, es una planta eficiente en el uso de agua y resiste a poca disponibilidad de humedad en el suelo (Mujica, 2007).

Existe una gran cantidad de variedades de quinua que son producidas; en el caso de Bolivia tenemos la *Sajama, Sayaña, Chucapaca, Kamiri, Huaranga, Ratuqui, Samaranti, Robura, Real, Toledo, Pandela, Utusaya, Mañiqueña, Señora, Achachino*. En este caso su variedad se clasifica por su concentración de *saponina*¹⁶ por el cual se mide su sabor amargo, con una concentración igual o mayor a 0,11% se caracteriza como amarga y la dulce con una concentración menor de 0,11% de saponina, este elemento también determina el color del grano de quinua (FAO, 2011).

Para las poblaciones andinas la quinua milenariamente tuvo una grande importancia en las culturas alimentarias de la región, el proceso de domesticación de la planta sin duda representa el conocimiento y la sabiduría que el pueblo andino tenía de su entorno natural. Considerado un alimento importante no solo por su alto valor alimenticio y su adaptabilidad a varios agro ecosistemas, sino también por el papel simbólico que tenía para las comunidades de la región. La leyenda de la quinua es conocida por todas las comunidades del altiplano andino, los cuales cuentan que en las épocas pre-colombinas, tiempos de escasez y hambrunas se vivieron; -la Diosa *Mama Thunupa* después de varias

¹⁵ FAO, 2011

¹⁶ La Saponina es un glicosídeo (ácido oleanólico, hederagenina, ácido fitolacagênico e ácido desoxi-fitolacagênico). La saponina da un gusto amargo al grano. Los procesos empleados en la retirada de ese compuesto son: escarificación, calentamiento y lavado. (Souza Luis, 2004)

plegarias y ruegos de los pobladores envió a la *Ñusta Jiuyra*, con unas semillas de *jupaja* (quinua) para que terminase con la hambruna del pueblo, la *Ñusta Jiuyra* llevo al pueblo hacia las faldas de una serranía y entre la brisa desapareció...

Pasaron algunos días y los acompañantes volvieron por el lugar donde *Jiuyra* desapareció. Pero grande fue su sorpresa cuando descubrieron que en los alrededores de aquel lugar y en todos los alrededores donde camino la *Ñusta*, germinaba una desconocida vegetación. (MUJICA y VIÑAS 2007, p. 17).

Como el mito de la *Ñusta Jiuyra*; la leyenda mítica sobre el origen del pueblo *Yunca* de los valles bolivianos es otra demostración de la importancia que siempre ha tenido la quinua en los procesos de construcción simbólica de nuestros pueblos, la leyenda narra que fue a partir de una planta de quinua que se origina el pueblo *Yunca*; varias son las leyendas que se saben, se sienten y se continúan reproduciendo en torno de esta planta hasta el día de hoy a partir de la tradición oral, es por medio de estas que sabemos la historia de nuestros pueblos, como vivían, de que se alimentaban, como se relacionaban con su entorno natural.

La apropiación simbólica de la alimentación por parte del proceso depredador de la globalización es una de las formas más frecuentes utilizadas por los sistemas actuales como estrategias para ingresar a nuestros territorios.

Las transformaciones sociales que se han dado en las comunidades de la región sur del Altiplano boliviano, en los departamentos de la Paz, Oruro y Potosí, por la intensificación y extensión de la producción de “quinua real”, ha causado grandes mudanzas en las formas tradicionales de producción agrícola, la tenencia de las tierras y el acceso al uso y consumo de otros bienes, servicios y productos alimenticios.

En el Altiplano sur existen 351 comunidades que registran 14.426 familias productoras de quinua que representan el 20,6% del total estimado de productores de quinua en el país, de las cuales el 43% viven permanentemente en la zona y el 56, 4% apenas son residentes temporales, como lo señala Saavedra et al (2013, p. 2). Este 20,6% de productores para el año 2009 cultivó más de 50.000 hectáreas de quinua, es decir el 81,8% del total nacional cultivado (Aroni et al, 2009, p. 12). La elevada mecanización, así como sus predominantes relaciones capitalistas de producción ha causado un empobrecimiento de biodiversidad y una reducción significativa de tierras comunitarias, trasformando de forma brusca las relaciones tradicionales y las bases culturales de las comunidades campesinas de la zona.

Históricamente la producción de quinua era fundamentalmente para autoconsumo,

se localizaba en las partes bajas de las laderas y su forma de producción era mayoritariamente realizada de forma manual, en la actualidad como lo indica Saavedra et al (2013), más del 90% de la producción en donde opera el Programa de Apoyo a la Cadena Quinua Real del Altiplano sur, FAUTAPO, usa tractor para roturar la tierra y más del 80% realiza las prácticas de siembra de manera semi-mecanizada.

Las relaciones sociales de producción se han visto altamente modificadas en el sur del Altiplano boliviano, por el carácter exportador y la gran expansión de superficie cultivada de quinua, la introducción de maquinaria e insumos, así como de trabajo asalariado, han resultado en una pérdida esencial de las formas comunitarias de trabajo, “en algunas comunidades es aún posible encontrar la práctica del *ayni*, practica pre capitalista de cooperación en el trabajo que, sin embargo casi ha desaparecido en la mayoría de las comunidades” (Saavedra et al, 2013, p. 5).

Así mismo, debido a que existen establecimientos con grandes extensiones de tierras sembradas del cultivo de quinua, en la etapa de cosecha de grano, estos contratan mano de obra proveniente de los centros urbanos más cercanos del Altiplano sur, así como de comunidades que están al norte de Potosí, de igual forma estos establecimientos que abarcan la mayor producción de quinua en esta región, también contratan a otros campesino y campesinas jornaleros de la misma zona para completar los trabajos de pos-cosecha. “La mayor parte de personas de la comunidad son semi proletarios, pues además de su condición de productores directos de quinua, venden temporalmente su fuerza de trabajo a productores quineros que la compran” (Saavedra et al, 2013, p. 6).

Los programas de gobierno, así como las empresas financiadoras de maquinaria, insumos y asesoramiento técnico, que entraron en la comunidad con el propósito de “apoyar” la producción de quinua, han generado cambios drásticos en la estructura social de tales comunidades. Los cultivos que tradicionalmente se sembraban considerados para sustento y autoconsumo de las familias como: papa, maíz, diferentes variedades de leguminosas, ocas y cereales, han sido desplazados por el fenómeno del monopolio de producción de quinua, así como las tierras que eran utilizadas para la cría de animales, hoy en día son todas plantaciones de quinua para exportación. La crisis de soberanía alimentaria cada día está más presente en las comunidades del sur del Altiplano boliviano, hoy en día estas comunidades se caracterizan por la presencia de las clases sociales antagónicas, propias del capitalismo, es decir; de hombres y mujeres que tienen un lugar distinto en el proceso productivo, como lo señala Saavedra (Saavedra et al, 2013), son pocas las campesinas y campesinos productores de quinua los cuales tienen que

competir con las minorías que han acaparado la mayor parte de las tierras y de la producción de quinua. Los nuevos capitalistas y semi-capitalistas, son los mismos propietarios de maquinaria, vendedores de insumos e intermediarios en los procesos de comercialización, son los nuevos amos de las comunidades.

“En este sentido, las comunidades campesinas del Altiplano sur; la de los *ayllus* y *markas*, ya no son más aquellas con fuertes resabios comunales, donde aún prevalecía un cierto nivel social de homogeneidad entre sus miembros” (Saavedra et al, 2013, p. 8), hoy en día se han visto obligadas a entrar al juego desleal y desigual del sistema hegemónico capitalista, el cual se infiltra, destruyendo lo ya existente y monta una maraña de mentiras y espejismos; que es lo que en la actualidad está aconteciendo con el sector quinero del país.

Según el presidente de la Cámara Boliviana de Exportadores de Quinua y Productos Orgánicos (CABOLQUI), en el 2016 se registró una caída en el precio internacional de la quinua de más de una 40% por tonelada, por causa de la competencia con otros países productores, lo que en 2013 se vendía el quintal de quinua en 2100 a 2300 pesos bolivianos en el mercado interno para el año 2016 la venta cayó a 300 pesos bolivianos por quintal, los cuales no cubren ni los costos de producción¹⁷. A esto se suma las fuertes sequías de la región siendo otro factor que afecta la producción de quinua y ha generado que varias familias abandonen el rubro y emigren a otras ciudades en busca de trabajo.

2.2.3 Sistemas tradicionales de producción y Agroecología

Las sociedades tradicionales albergan un repertorio de conocimientos ecológicos que generalmente es local, colectivo, diacrónico y holístico (Toledo et al, 2008, p. 71). Este conocimiento viene de la experiencia de más de 10000 años de domesticación de especies y prácticas agrícolas, la pequeña limitante de la extrapolación del espacio como hoy en día se practica, es insignificante comparado con el verdadero conocimiento detallado y concreto del uso y manejo de los recursos naturales.

Las comunidades tradicionales a través de estas experiencias han “generado sistemas cognitivos sobre sus propios recursos naturales circundantes que son transmitidos de generación en generación” (Toledo et al, 2008, p. 75), en donde el tiempo,

¹⁷ Disponible en: <<http://sudamericarural.org/index.php/noticias/que-pasa/7-bolivia/5197-el-10-de-productores-de-quinua-abandona-el-rubro>> consultado el 02/10/2017

la naturaleza y la cultura son elementos esenciales que han considerado los pueblos tradicionales en el momento de la siembra o cosecha de la comida. La expresión de vida de nuestros pueblos se basa, en estos tres elementos que darán como resultado, territorios con niveles altos de resiliencia, diversos y sustentables, fértiles, productivos y con uso sostenible de agua, tierra y demás bienes naturales.

El nivel de concientización de nuestras comunidades originarias de todos los seres que nos rodean en el momento de producir la tierra, domesticar y criar animales, mantener las fuentes de agua pronta para consumo de todos los seres y cuidar de la biodiversidad de plantas y animales; se daba por la integración de varios elementos como, las lenguas, las creencias, los rituales, las tradiciones, las reglas de uso, los conocimientos y las innovaciones desarrolladas en el tiempo. El cotidiano de nuestras comunidades tradicionales estaba dedicado a venerar y cuidar nuestras tierras.

Existen varios sistemas tradicionales de producción que se han desarrollado en la historia de las agriculturas, todos estos dependiendo del lugar en donde se encuentren tienen diferentes particularidades, con algo en común el sentido conjunto de reciprocidad con la naturaleza, a continuación, citaremos algunos ejemplos para demostrar su continuidad y eficiencia.

El caso de la producción de maíz en México, se dio principalmente por las distintas zonas ecológicas que caracterizan a la región y la interacción de los grupos humanos que ocupaban estas, “existe al menos un tipo de sistema agrícola de cultivo de maíz característico de cada zona ecológica, pero esos sistemas son aún más diversos que los ecosistemas” (Aguilar et al s/f, p. 1). Así uno de los más característicos y usados en la actualidad es el “sistemas de milpa”; que corresponde al cultivo de maíz en asociación con diversas plantas, como frijoles y calabaza, la importancia de las milpas se da en enriquecer y conservar la biodiversidad agrícola, así como la complementariedad de nutrientes que aportan al suelo cada cultivo y a la dieta de los grupos humanos que la siembran.

Además de las milpas, las dinámicas agrícolas en la región se caracterizaban por la intensidad de cultivos y el tiempo de instauración de los mismos. Hoy en día los clasifican en sistemas de temporal extensivos; que corresponden a la siembra de maíz por un tiempo prolongado de más de 5 años y un descanso de las tierras que iba de 10 a 100 años para su restauración completa, estos sistemas se encontraban en las laderas y llanuras al pie de la sierra y en el golfo de México, se practicaba la agricultura de claro de bosque realizando tumbada y quemada de un área, reutilizando los nutrientes de esta

práctica se conseguía conservar varias especies locales de plantas y árboles, (Aguilar et al s/f). También se manejaban los sistemas intensivos con descansos intermedios, parecidos a los anteriores, estos no practicaban el tumbado de árboles grandes porque se utilizaban espacios con poca vegetación de bosque. Por último, los sistemas intensivos de humedad y riego, son conocidos como *chinapas* el cual, se caracteriza por ser uno de los sistemas más refinado de la época;

la construcción de presas para riego, modificación de tierra para conservar y encauzar la humedad, creación de diferentes métodos de asociación y rotación de cultivos para mantener y mejorar la fertilidad del suelo, se adicionaron fertilizantes orgánicos. Se emplearon almácigos, deshierbes, aporques, podas, desahíjes y un uso intensivo de diversos tipos de ocas. (AGUILAR et al, s/f, p. 12).

Estos sistemas intensivos se difundieron por gran parte de Mesoamérica en tierras bajas y altas, con un alto nivel de reaprovechamiento de agua y un adecuado uso del suelo, se consiguió domesticar y producir miles de especies vegetales en armonía con especies silvestres y animales. Las milpas para los pueblos de la región representaban una técnica tradicional eficiente de producción de alimentos, está, logro abastecer a varios poblados de la región. Es un sistema tradicional de producción el cual, mismo siendo desplazado por el monocultivo de maíz en la actualidad varios son los lugares que usan la milpa como un sistema de producción de autoconsumo.

En el caso de los Andes centrales, específicamente hablando de la parte sierra norte de Ecuador, aunque también se extendió hacia la parte sur de Bolivia y Perú, y la parte norte de Colombia y Venezuela, nos encontramos con uno de los sistemas tradicionales de producción agrícola, más usados en la época prehispánica conocido como “*pijalki*”, “*inga guachos*”, “*camellones*” o “*campos elevados*”; y también con la denominada “*agricultura inundada*”, la importancia de esta técnica de “*camellones*” está en el aprovechamiento de la humedad de los suelos y la permanente fertilidad de las tierras, así como el almacenamiento del agua que viene de las montañas y de las constantes lluvias de la región.

La diversidad de cultivos que se plantaban en las partes altas de los camellones se asociaba con una gran producción de vegetación de agua, así como de peces y aves; todo complementado con un manejo óptimo de suelo, no se realizaba arado, sino apenas un deshierbe manual para evitar suelos erosionados.

El aprovechamiento del agua y de la humedad de la tierra a partir de estas técnicas de producción, evidencia el alto nivel de conocimiento y relación que tenían los poblados de las sierras Andinas con el elemento base de la vida como es el agua, así lo menciona

Gondard “la amplitud del conjunto de estos ordenamientos orienta hacia la hipótesis de una “cultura hidráulica” avanzada [...] que tenía un alto nivel de conocimiento en el manejo de agua, cuya estacionalidad se buscaba alargar en el tiempo y acrecentar en el espacio” (Gondard et al, 2006, p. 243). Para Erikson (1994), estas técnicas representaban el manejo de un “agro ecosistema de tierras húmedas” (Erikson, Apud Gondard et al, 2006)

En la llanura del volcán Cayambe ubicado en la sierra norte de Ecuador, se podía observar una gran variedad de sistemas tradicionales tanto de producción de alimentos como de cosecha de agua (terrazas, canales, camellones) los cuales representaban más del 60% del sistema de camellones del norte serrano del país (Gondard et al 2006). A finales de los años 60 comenzaron a ser destruidos con el uso del arado mecanizado para implantación de pastizales para ganado lechero, posteriormente con el desarrollo de la floricultura las últimas huellas de camellones fueron desapareciendo.

El caso del altiplano de Puno en Perú ubicado al sur oeste, cuenta con más de 5.141 km² del lago Titicaca que corresponde a la parte peruana, en esta región las condiciones climáticas son extremas frías y semi secas, Puno se encuentra a más de 3900 msnm, generalmente presenta suelos pobres en fertilidad, amenazado por un fuerte proceso de erosión, sin embargo el altiplano cuenta con una amplia biodiversidad, así como con conocimientos y tecnologías locales.

Las técnicas locales desenvueltas en la zona, como; *q'ochas*, *waru warus*, andenes, etc... consideran los factores locales agroecológicos sus limitantes y bienes naturales demostrando una verdadera eficacia en el proceso de producción. En este caso los *waru warus* “corresponde a uno de los sistemas constituidos por un conjunto ordenado de camellones (campo elevado) intercalado con canales, los cuales producen efectos micro climáticos favorables para la producción de varias especies alimenticias” (Coloque 2006, p. 282)

Los *waru warus*, son sistemas tradicionales usados específicamente en condiciones en donde los suelos son pobres y los climas desfavorables para la implementación de cultivos, por esa razón en lugares como el Puno en Perú se hace indispensable el uso de tales técnicas y constituye un reto en la actualidad “integrar y articular las tecnologías andinas a los sistemas de producción campesinas así como revalorar las variedades nativas en marco de uso, manejo y conservación de la biodiversidad” (Coloque, 2006, p. 274).

En general los sistemas tradicionales de producción agrícolas son procesos que

han surgido a través de los siglos de evolución biológica y cultural, que representan las relaciones entre la naturaleza con las y los agricultores, así mismo, muchos de estos sistemas tradicionales aun “utilizan insumos mínimos carecen de disturbancias continuas y exhiben interacciones complejas entre cultivos suelos y animales” (Toledo y Altieri 1991, p. 32), de ahí la necesidad de retomar estos conocimientos para crear criterios que sean parte de la propuesta de sistemas alternativos de producción de alimentos.

La base de este conocimiento tradicional se encuentra en varias dimensiones que forman parte de la cultura; es así que la práctica de cognición y percepción que se usa, recauda la información más útil y adaptable, en donde este conocimiento es transmitido de generación en generación (Toledo et al, 1991).

El conocimiento sobre el medio ambiente por parte de las poblaciones originarias es muy detallado, son varias las técnicas que se utilizan para generar óptimos resultados, esto no solo se ve reflejado en el momento de cosecha, sino también se evidencia en la preservación de los suelos y el agua. Un ejemplo de esto es el calendario lunar, usado por muchas agricultoras y agricultores de todas partes del mundo; es una forma efectiva de aprovechamiento del agua según las fases lunares; así también como los indicadores climáticos a partir de cultivos y sus fases de floración; como es el caso de la toronja o pomelo en Java Occidental en Indonesia, “el inicio de la fructificación del pomelo anuncia la temporada anual de labranza” (Toledo et al, 1991, p. 45).

En relación a la etnobotánica, el conocimiento de las plantas por parte de las agricultoras y los agricultores de las comunidades tradicionales es tan elaborado que en la época pre-colonial ya se reconocían miles de especies alimenticias y varias familias (Leff, 2004), las cuales fueron domesticadas cultivadas y preservadas dentro de condiciones específicas de tiempo y espacio. “Estos estilos prehispánicos de desarrollo sustentable caracterizados por la articulación productiva de diferentes ecosistemas y territorios étnicos provenían de la percepción de la naturaleza [...] constituidos por un conjunto de procesos sinérgicos e integrados” (Leff, 2004, p. 78).

En este sentido la cultura ocupa un papel preponderante dentro de las practicas integradas de producción sustentable, las identidades étnicas, así como las dinámicas culturales y comunitarias representan el desarrollo de la productividad ecológica y la innovación tecnológica, como lo señala Leff (1991), todo dentro de la relación con la naturaleza y el sentido creativo de la cultura.

Los sistemas tradicionales de producción han desarrollado técnicas milenarias sin degradar la tierra, ni contaminar la naturaleza, al mismo tiempo han considerado las

identidades culturales y las especificidades de los espacios. La actual crisis ambiental es dada por el desplazamiento de estos elementos, y la imposición de una idea central fundada en el egocentrismo y la megalomanía de la racionalidad económica, por esa razón se hace prioritario tener en cuenta...

La actualización y reconfiguración de las identidades étnicas y la emergencia de nuevos actores sociales, que puedan construir una nueva racionalidad productiva, basada en los potenciales ecológicos de la naturaleza y en los significados culturales de los pueblos” (LEFF 1991, p.81)

2.2.3.1 Agroecología

En la década de los años 70 el término de agroecología fue adoptado por las instituciones académicas para construir un concepto teórico-científico, de las prácticas de producción agrícola milenarias de nuestras comunidades tradicionales. “Así tenemos que muchos sistemas agrícolas desarrollados a nivel local incorporan rutinariamente mecanismos para acomodar las variables del medio ambiente natural para protegerlos de la depresión y la competencia” (Hecht, 1991, p. 1).

Estos sistemas de agricultura administran la producción de insumos, los rasgos ecológicos estructurales, la vegetación circundante y la descentralización del conocimiento como factores relevantes para el desarrollo continuado y eficiente del trabajo agrícola.

Según varios aportes teóricos, tenemos que la agroecología es una “ciencia” que aplica dos disciplinas en sus bases estructurales, como son: la agronomía y la ecología, mas, en el desarrollo de sus prácticas, se hace imposible pensar en agroecología sin considerar los factores socioculturales y económicos de la región, como señala Guzmán (2002), “la agroecología no puede ser una ciencia pues incorpora conocimientos tradicionales que por definición no son científicos”, y continua;

[...] la agroecología se propone no solo a modificar la parcialización disciplinar sino también la epistemología de la ciencia, al trabajar mediante la orquestación de distintas disciplinas y “formas de conocimiento”, que componen su pluralismo dual: metodológico y epistemológico, donde la perspectiva sociológica tiene un papel central (GUZMAN 2002, p.7)

En efecto, a parte de la diversificación de los agro ecosistemas, y el dinamismo hacía una eficaz adaptación de las condiciones locales, la agroecología se desdobra con la intención de permitir un balance optimo del flujo de nutrientes y energía para la conservación de recursos, proporcionando un manejo holístico de los ecosistemas y

permitiendo una verdadera apropiación cultural de la producción de alimentos, así como la organicidad comunitaria, poniendo en práctica los valores ancestrales, sus rituales y la religiosidad que interfieren en el acto de cultivar la tierra, sin dejar de lado las formas propias de comercio y economía de las comunidades tradicionales campesinas.

Nuestras comunidades tradicionales han sido las encargadas de preservar tales formas de cultivar y cuidar la tierra y el entorno que nos rodea, por tal, la valorización de los saberes locales y las herramientas que se han utilizado para poder perpetuar y reproducir de generación en generación, no pueden ser destruidas sino por el contrario tratar de fortalecerlas, como es el caso de la agroecología y el debate que se viene desarrollando dentro de su teorización, siendo esta colocada como una ciencia y como un saber que se argumenta a través de la experiencia comprobable de sus prácticas milenarias.

El concepto de triple “revolución agroecológica”, epistemológica, técnica y social manejado por Altieri (2010), en donde señala que se están dando cambios encaminados a la preservación del medio ambiente, a las autonomías locales, a la producción de alimentos sanos con bajos insumos y una amplia participación política de los movimientos campesinos de la región. Esto está permitiendo que se abra campo para las y los campesinos que conforman una alternativa al modelo agroindustrial y agroexportador de América Latina.

La importancia de abrir espacios de debate contraponiendo los saberes tradicionales de nuestras comunidades a los modernos sistemas de producción de alimentos, “confirma la eficacia de los sistemas tradicionales de producción agroecológicos, a través de las experiencias de las campesinas y campesinos de la región que han incorporado en sus prácticas agrícolas algunas nociones de la agroecología”, (Altieri 2002, Apud Altieri 2010, p. 4). La agroecología es tanto una ciencia como un conjunto de prácticas. “Como ciencia se basa en la aplicación de la ciencia ecológica al estudio, diseño y manejo de agro ecosistemas sustentables”, pero en el tema de las practicas, como lo indica Buitrago “la agroecología constituye una estrategia política aplicada al fortalecimiento socio organizativo y productivo de las diferentes organizaciones, entidades y colectivos que se articulen entorno a la biodiversidad y en armonía con la madre naturaleza” (Buitrago, 2014, p. 21).

Las practicas agroecológicas constituyen la retomada de los sistemas tradicionales de producción agrícolas y las relaciones sociales en la que estos se desarrollan, incorporando en sus manejos los cambios producidos por la practicas industriales de

producción, con una propuesta más resiliente en relación a la conservación de la naturaleza, considerando las características socioculturales y ambientales de las comunidades locales.

No obstante, es necesario plantear que el término “agroecología”, fue desarrollado como contrapartida al proceso de industrialización de la agricultura a partir de la revolución verde, y que su interés político logró desencadenar la formulación de la agroecología como una ciencia la cual se fundamenta por las experiencias de las comunidades tradicionales, como lo indica Sevilla Guzmán (2013, p. 32), la agroecología “promueve el manejo ecológico de los sistemas biológicos a través de formas colectivas de acción social, que redirigen el curso de la co-evolución entre la naturaleza y la sociedad con el fin de hacer frente a la crisis de la modernidad”, así como lo indica Sevilla, la propuesta agroecológica trabaja desde una perspectiva transdisciplinar, la cual incorpora la idea de las ciencias naturales y sociales, la política del pensamiento, la acción social agraria y el conjunto de conocimientos culturalmente arraigados de las agriculturas y los agricultores.

Al mismo tiempo, podríamos decir que el papel de la agroecología dentro de las ciencias occidentales, no reconocido por estas, podría ser de alguna manera contradictorio, hasta un tanto peligroso; sin embargo nos ha parecido que se trata más de una estrategia de resistencia contra la hegemonía mundial de la industria de alimentos, en donde los movimientos sociales han sabido apropiarse del término llevando el debate a varias esferas sociales; como los espacios académicos, las instituciones estatales y las organizaciones no gubernamentales. Esta dinámica de generar un concepto que pueda ser trabajado como una ciencia ha sido necesaria, como lo señalamos antes, porque las ciencias occidentales se han dado el trabajo de anular y desplazar a otros saberes y conocimientos, sobre todo aquellos procedentes del espacio rural, para confirmar la tesis de “la diferenciación de los campesinos” y la extinción de los mismos pasando a ser proletarios rurales; como lo señala Lenin (1986), el cual describe, como el desarrollo del capitalismo requiere de la disolución del campesinado y la aparición de pequeños empresarios y clases de trabajadores rurales asociados, la cual fue cuestionada más tarde por otros intelectuales rurales como Chayanov (1989) quien usó el término de “agronomía social”, colocada como una forma de manejo de recursos naturales basada en las instituciones sociales y el conocimiento de la sociedad campesina.

La agroecología es traída al debate actual, con la firme intención de politizar los sistemas tradicionales de producción, preservar las prácticas alimenticias, garantizar el

acceso a los bienes naturales y cuestionar el actual sistema moderno occidental. Si la agroecología se separa del pensamiento social agrario y de la base de los movimientos sociales en los cuales ha nacido, esta perderá su potencial transformador, convirtiéndose en otra disciplina instrumental al servicio del capitalismo, generando sus contradicciones internas y desapareciendo de la práctica por ser disfuncional al capital.

2.2.3.2 Soberanía Alimentaria

El tema en torno a la soberanía alimentaria es otra de las banderas levantadas por los movimientos sociales de campesinas y campesinos y que también forma parte importante del paradigma agroecológico; el concepto de Soberanía Alimentaria fue traído por varios movimientos sociales campesinos, en donde su mayor representatividad se vio conglomerada en la “Vía Campesina”, movimiento social campesino establecido en 1993 el cual está compuesto por más de 150 organizaciones locales y nacionales de 70 países del mundo con más de 200 millones de agricultoras y agricultores campesinos familiares de pequeña escala (Sevilla 1993, p. 7), en la búsqueda por una agricultura agroecológica comunitaria sostenible y verdaderamente sustentable que se enfoca en la consolidación de la soberanía alimentaria.

El concepto de Soberanía Alimentaria, fue llevado al debate en la Cumbre Mundial de Alimentación en 1996, por la Vía Campesina, señalando lo siguiente; “la soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos, de sus Países o Uniones de Estados a definir su política agraria y alimentaria, sin dumping frente a países terceros”, y continua con varios otras particularidades, la soberanía alimentaria priorizar la producción local, el acceso a los bienes materiales, elaboración de políticas de mercado internacionales que incluya la participación de las pequeñas campesinas y campesinos rurales, así como el ingreso a mercados internacionales que valoricen la práctica del intercambio como forma de preservar la biodiversidad y la comunicación entre culturas alimentarias.

La imperiosa necesidad de dar un cambio radical a la crisis de mortalidad por hambre que se está dando en el mundo,

se encuentra en la base de las desigualdades de renta y desarrollo entre los países. Este panorama agrícola, a su vez, es una herencia histórica, y es ilusorio pensar que solo el excedente productivo podrá resolver el problema de la falta de alimento para gran parte de la población mundial (MAZOYER 2010, p. 37)

El mayor índice de personas pobres, con desnutrición aguda o subalimentados se

encuentra en los espacios rurales; las condiciones en las cuales viven las campesinas y campesinos en América latina y en varios otros países del mundo como África e India son alarmantes, los programas de gobierno en vez de contribuir con la producción local de las familias campesinas, genera acuerdos con las grandes multinacionales vendedoras de insumos y semillas para entrar a las comunidades, imponer sus paquetes tecnológicos, desplazar a las familias y apropiarse de las tierras y los territorios.

El avance “sobre las tierras de los países en desarrollo por los capitales extranjeros para la producción de *commodities* compromete los biomas y afecta el medio ambiente, además de provocar una profunda desarticulación social y cultural” (Stedile, 2016, p. 26), la competencia desleal que el capital ha desarrollado, superpone a las grandes empresas vinculadas al sector de producción y comercialización de alimentos sobre las y los pequeños agricultores campesinos, estos procesos de poder de presión de las agroindustrias ha generado una modificación en la estructura de mercado llevándolas hacia la concentración, la internacionalización y a la pérdida de autonomía de la producción local especialmente de los países de América Latina.

La humanidad en la actualidad se enfrenta a una de las mayores crisis alimentarias, “en los países en desarrollo una de cada seis personas padece de desnutrición, al punto que cada 3,6 segundos una persona, generalmente una niña muere de hambre¹⁸. Mientras tanto, algunos países registraron superávit y consumo excesivo de alimentos” (Stedile 2016, p. 27). La remetida por parte de la industria de alimentos ha generado un proceso de estandarización en las practicas alimenticias afectando los hábitos y las formas domesticas de las poblaciones tradicionales, quienes se han dedicado a cultivar un sinfín de diversidad local basado en sus biomas y usando prácticas ancestrales de producción agrícola.

Sin duda un cambio sustancial de las relaciones socioculturales se han venido presentando en las unidades de producción campesina, sin embargo, el papel de las mujeres campesinas ha sido trascendental en la conservación de cientos de especies locales, el trabajo de las mujeres en las huertas domesticas es una demostración que en donde se cultiva la mayor cantidad de variedades y de donde proviene el mayor porcentaje de alimentos que abastecen a los mercados locales es de la agricultura familiar campesina, en donde el papel de la mujer en el proceso de producción agrícola ha incorporado una variedad de características que favorecen la soberanía alimentaria.

En la agricultura de la India, las mujeres utilizan 150 especies diferentes de

¹⁸ FAO (2006), Agricultura mundial: hacia los años 2015 / 2030, Informe resumido.

plantas para la alimentación humana y animal y para el cuidado de la salud. En Bengala occidental, hay 124 especies de "malezas" que se recogen en los arrozales y tienen importancia económica para las agricultoras. En la región Expana de Veracruz, México, las campesinas utilizan alrededor de 435 especies de flora y fauna silvestre de las cuales 229 son comestibles. (VANDANA 1998, p. 2)

Como lo indica Vandana Shiva (1998), la mayor parte de la producción de alimentos en los huertos se encuentra a cargo de mujeres; las mujeres representan un papel importante en la conservación de sistemas tradicionales de producción, así como de preservar la diversidad genética y de cuidar los bienes naturales. El comercio de las patentes alimenticias ha despojado el derecho de autonomía en la producción y el desarrollo de nuevas tecnologías locales, anulando los saberes tradicionales y las prácticas de producción de alimentos de nuestras comunidades.

La presencia de la mujer en el medio rural y más aún en las prácticas agrícolas es un fenómeno que ha estado siempre presente en las comunidades rurales, sin embargo, en los últimos años la situación de las mujeres campesinas se ha ido agravando, según datos de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, 2009), en América Latina y Caribe la población rural corresponde a un 20% de la población total, de este porcentaje el 48% son mujeres; en varios países del cono sur las migraciones de mujeres jóvenes rurales hacia las ciudades se ha ido intensificando, pero otros estudios comprueban que en países como El Salvador el porcentaje de jefas de hogares rurales aumentado sustancialmente, el 38% de los hogares tendrían como proveedora principal a una mujer, lo mismo ocurre en México con un 24%, en Paraguay con un 25% y en Brasil y Bolivia con un 23%¹⁹. Las dinámicas de migración que se han dado en la región hacia países centrales han sido protagonizadas más por hombres que por mujeres, este fenómeno ha resultado en la intensificación de labores domésticos y de producción agrícola para las mujeres jefas de hogares rurales, las cuales en su mayoría se encuentran en condiciones de extrema pobreza sin acceso a recursos, créditos o programas de producción y sin titulación de las tierras. Si bien, la mujer es considerada como protectora de las semillas y precursora de la soberanía alimentaria, en la región las políticas públicas han desconsiderado el papel trascendental de la mujer en la agricultura y el cuidado de la biodiversidad, quienes también son encargadas de abastecer los mercados locales. En nuestras sociedades la inequidad de género hace más pobres a las

¹⁹ Datos de FAO "Mujer Rural y Seguridad Alimentaria: Situación actual y Perspectivas " 2003 (Borrador capítulo América Latina y el Caribe)en base a información de la CEPAL - Indicadores de género

mujeres, especialmente las del sector rural y aún más aquellas pertenecientes a comunidades tradicionales; éstas, por no tener condiciones para subsistir se ven obligadas a salir de sus comunidades en donde son discriminadas laboralmente y excluidas por instituciones políticas y económicas, “a esto se agrega que la división del trabajo remunerado y no remunerado aumenta su posición de inseguridad y vulnerabilidad” (Ballara, 2009, p. 12).

Los impactos de la globalización en la soberanía alimentaria han generado la crisis alimentar que se está dando hoy en día, la violenta arremetida que han aplicado las agroindustrias y las empresas mundiales en conjunto con la biotecnología, destruye la biodiversidad de la naturaleza, los conocimientos y la productividad de las mujeres. “Esta diversidad de sistemas de conocimientos y producción es la manera de lograr que las mujeres del tercer mundo sigan desempeñando un papel central como conocedoras, productoras y proveedoras de alimentos” (Vandana, 1998, p. 5).

La base de la soberanía alimentaria se da por medio de la libre producción y consumo de alimentos, a partir del acceso a los bienes naturales como tierra y agua en un entorno de sabidurías y conocimientos que maximicen los sistemas propios tradicionales de producción agroecológica, así como la dinámica de intercambio y resguardo de semillas locales y la comercialización sin intermediarios, sino de una forma directa entre productoras o productores y consumidores.

2.3 CAPITULO III PROCESOS DE RESISTENCIA

2.3.1 La Agroecología en Ecuador como resistencia al modelo agroindustrial

El proceso histórico en donde se construyen los preceptos agroecológicos en el Ecuador, evidenciaron que la agroecología se consolida como una práctica dinámica y más que ciencia se vuelve el motor de un movimiento social heterogéneo y edificador de respuestas ante la crisis de los sistemas agroalimentarios, por ende, se ha vuelto un componente de las demandas históricas de las comunidades tradicionales campesinas quienes han reclamado por décadas una reforma agraria popular que contemple el acceso justo a los bienes naturales.

Sin embargo, en el Ecuador la agroecología se ha consolidado como un puente de relación intercultural campo y ciudad en donde la diversidad de actoras y actores representados en formas diferentes se han unido para levantar la bandera de la verdadera sostenibilidad, sustentabilidad y equidad social en lo que corresponde al acceso y producción de los alimentos.

Visto esto como un interés colectivo, en el año 2008 se lleva como propuesta a la Asamblea Constituyente en donde se incorpora por primera vez en la Constitución de la República y posteriormente en la Ley Orgánica del régimen de Soberanía Alimentaria (LORSA), en el 2012 entra en la Ley de Agro biodiversidad y Fomento Agroecológico, impulsado por la Conferencia Plurinacional e Intercultural de Soberanía Alimentaria (COPISA), la cual en la actualidad ha sido eliminada por el Ministerio de Agricultura.

Si queremos remontarnos a la historia de la agroecología en el Ecuador deberíamos considerar primero los sistemas tradicionales de producción agrícola, que gran parte todavía se encuentra vigentes; como la *chakra* andina reconocida como una forma de producción propia de los pueblos Kychwas de la sierra en donde se entrelazan los conocimientos técnicos de producción de alimentos y manejo ecológico de suelos y fuentes de agua; con las sabidurías y las tradiciones culturales, como los ritos ancestrales que acompañan el desarrollo del cultivo. Así también tenemos el *wachu rozado* “que corresponde a una tecnología de labranza mínima [...] base de un complejo agro silvo pastoril, el cual integra una serie de pastizales para crianza de animales en asociación con varias otras especies como tubérculos en algunos casos o plantas forestales y arbustivas” (Gortaire, 2016, p. 3). La *Catacocha* o siembra de agua es otra de las tecnologías ancestrales usadas para el almacenamiento de agua en el suelo, en conjunto

con las denominadas “huertas de las paltas” como lo indica Gortaire (2016), los cuales son basados en sistemas agroforestales, en donde el maíz de piedra variedad local es la base de los sistemas tradicionales de las poblaciones de los andes bajos ecuatoriales.

Las *fincas montubias*, así como los *canoeros*, *colinos* y *canteros* son subsistemas tradicionales de producción que se han extendido en toda la costa ecuatoriana; corresponden a pequeños huertos hortícolas medicinales construidos en camas elevadas, en donde también se usa la práctica de roza y tumba para la formación de fincas familiares diversificadas, los cultivos más tradicionales son banano, yuca, cacao, coco, chonta, caña y diversos frutales. También dentro de los sistemas de producción están los manglares que básicamente se encuentra en las zonas costaneras de franja marina y estuarios de ríos en donde se recogen conchas y cangrejos y se practica la pesca artesanal de especies de los estuarios del río (Gortaire, 2016).

En la parte de la amazonia ecuatoriana encontramos variados sistemas de producción tradicional, uno de los más relevantes es el *Aja Shuar*, el cual contiene una biodiversidad de especies vegetales y animales en donde el cultivo de yuca hace de guía o de centro del proceso agroalimentario, “así como la cría de animales y el cultivo de maíz criollo siendo una especie la cual ha sido adaptada ancestralmente a las condiciones de extrema humedad y alta biodinámica” (Gortaire, 2016, p. 5).

Si bien es cierto, conocer y entender los sistemas tradicionales de producción fueron en Ecuador el punto clave para el desarrollo de un pensamiento agroecológico, las luchas y las resistencias de las comunidades tradicionales en continuar creyendo que sus formas de producir la tierra eran las únicas capaces de preservar la biodiversidad y los bienes naturales las convirtieron en el ápice donde detono el paradigma agroecológico. Desde la década de los 80, el movimiento campesino del Ecuador en conjunto con académicas y académicos, activistas y varias organizaciones no gubernamentales (ONG), cuestionaron las formas convencionales de producción de alimentos, ya no solo como un discurso de acceso a la tierra sino, también enfrentando el tema de soberanía alimentaria. Para ese entonces varias ONG, presentaban la propuesta de la agricultura limpia, agricultura orgánica, bio-agricultura; así como también muchas familias campesinas practicaron una estrategia doble; como lo señala Pedro de la Cruz en una entrevista personal con Gortaire (2016, p. 7), “en medio de este complejo cambio social siempre encontramos casos donde no hubo una asimilación de la *revolución verde*”. Por un lado, se acepta la tecnificación moderna en monocultivo para enfrentar la demanda del mercado, y por otro se mantienen espacios de producción diversificada principalmente

para el autoconsumo.

De esta forma, las campesinas y campesinos consiguieron verificar que el modelo de la agroindustria para la producción de alimentos, no era rentable ni sustentable y que más bien, sus pequeñas producciones diversificadas cumplían con abastecer de productos a la familia y generar un excedente para la comercialización, aparte de considerar las formas de producción propias culturales de cada localidad. Es en este momento que la retomada de los sistemas tradicionales de producción, de las sabidurías y los conocimientos ancestrales de cultivar las tierras por parte de las campesinas y los campesinos, con la participación de los movimientos sociales entran en el debate de la agroecología y la soberanía alimentaria como formas de resistencia al modelo progresista devastador.

Desde la década de los 90 varias fueron las instituciones y organizaciones sociales que se desplegaron en todo el país promoviendo la producción y el consumo de alimentos desde una perspectiva agroecológica; organizaciones como Heifer-Ecuador²⁰ la cual impulso varios procesos importantes de consolidación de la agroecología en varias provincias del país, así como también hubo un crecimiento notable de experiencias de mercados que viabilizan la producción campesina agroecológica en circuitos cortos de comercialización, asociaciones y redes agroecológicas como;

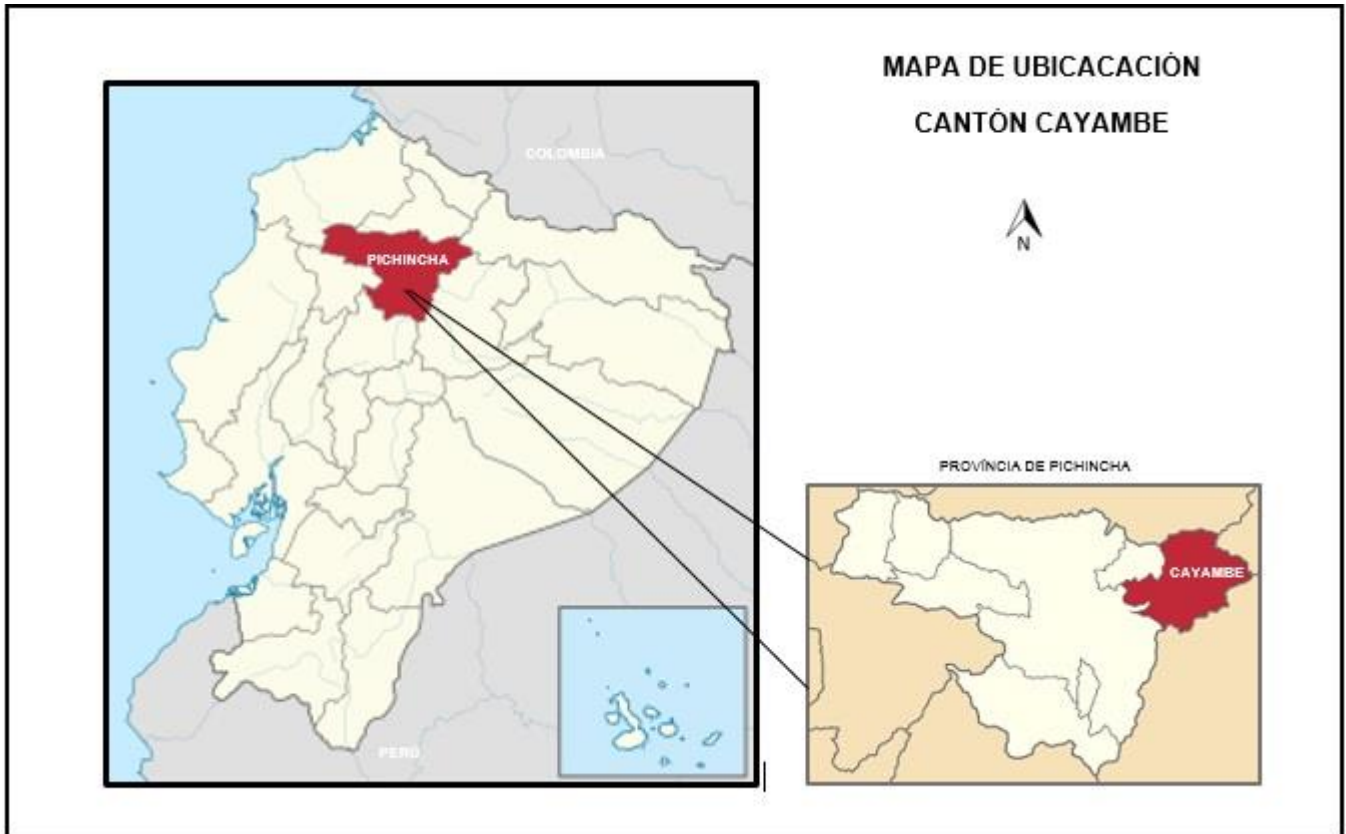
la Red Agroecológica del Austro, la Red Agroecológica de Loja, la Asociación de Productores y Comercialización Agroecológica de Tungurahua, la Red Biovida y RESSAK en el norte del país, la Red Mar, tierra y canastas, la Federación de Centros Agrícolas y Organizaciones campesinas del Litoral (FECAOL), la Red de Guardianes de Semillas, entre otras muchas expresiones organizativas. (GORTAIRE 2016, p. 9)

Varias de estas Redes Agroecológicas continúan fortaleciendo su trabajo agrupando a más campesinas y campesinos en el circuito de producción y demandando la participación de instituciones públicas para el fomento de políticas agroecológicas en las comunidades, no solo por ser este un tema que se encuentra plasmado en la Constitución Nacional (Art, 281, 401, 410) sino también por ser una lucha política, social y cultural, la cual se ha convertido en la única salida para dar frente a la crisis agroalimentaria que se vive en la actualidad.

²⁰ Heifer Ecuador es una Organización no Gubernamental ecuatoriana de desarrollo rural, vinculada a Heifer Internacional. Heifer Internacional, trabaja en el Ecuador desde 1954 apoyando a organizaciones indígenas y campesinas en programas e iniciativas encaminados hacia el desarrollo sustentable con enfoque integral y participativo (Fundación Heifer, 2014)

2.3.2 Organización Comunitaria por la defensa del Territorio; Historiografía y luchas sociales del Cantón Cayambe Provincia de Pichincha, Ecuador

Figura 1. Mapa del Cantón Cayambe Provincia de Pichincha, Ecuador



Fuente: Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural del Cantón Cayambe (GADIP)
Elaboración: Adriana Baldeón Musetti, 2017

El Cantón Cayambe pertenece a la Provincia de Pichincha Ecuador, se encuentra ubicado en la parte norte de la cordillera de los Andes ecuatorianos al pie del volcán Cayambe, con una altitud que va desde los 2700 a los 5790 m.s.n.m, su temperatura es fría la cual oscila entre los 8 y los 22 grados centígrados, cuenta con una extensión de 1350 km². Hasta el 2015 la población de Cayambe ascendía a los 98.242 habitantes, los cuales 45.137 habitantes pertenecen a las zonas urbanas y más de 53.105 habitantes a las zonas rurales²¹.

Su división política se representa a partir de Parroquias; la cuales en el caso de

²¹ Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Cayambe (2015), Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural del Cantón Cayambe. Consultado el 20/05/2017 Disponible en:
<file:///C:/Users/adriana/Downloads/PDYOT%20GADIP%20Cayambe%2010-06-2015.pdf>

Cayambe dos son urbanas como Juan Montalvo y Ciudad de Cayambe y seis rurales como Ascázubi, Cangahua, Olmedo, Otón, San José de Ayora y Santa Rosa de Cusubamba.

En relación al uso del suelo, para el año 2013 se tenía que en su mayoría con un 55,90% la vegetación arbustiva y herbácea era la más predominante en la zona, seguida del uso para tierras agropecuarias con un 27,45% del total según las fuentes (MAGAP, 2013).

En los últimos veinte años se ha notado, que las precipitaciones anuales han disminuido por ende, han aumentado las sequías y esta variabilidad en el clima también afectado la estructura del suelo de varias parroquias del Cantón, incidiendo gravemente a la producción de los principales medios de vida de la zona, el cual corresponde sin duda a la agricultura de subsistencia representada por la producción de maíz y la papa. La limitada producción de variedades alimenticias, como los efectos adversos del cambio climático y la entrada de la agroindustria reflejada en el cultivo de flores; ha causado un índice alto de vulnerabilidad de las parroquias en relación a la soberanía alimentaria.

Así mismo se hace relevante indicar que en el Cantón Cayambe históricamente las comunidades locales han sido protagonistas de luchas sociales, quienes todavía en la actualidad cuentan con una organicidad que ha dado frente a situaciones adversas de acceso a la tierra y los medios de producción; como narra el historiador ecuatoriano Galo Ramón cuando trata del pueblo *Kayambi* y su mitología en una entrevista personal realizada en el 2015²²,

Los *kayambis*, tienen un cerro que se llama *yanahurco* que está hacia tras, ese cerro tiene un espíritu... el espíritu negro se llama, *anayunito*, ese espíritu negro sale todos los junios, en junio y viene en medio de doce huracanes e ínsita a las comunidades a pelear, entonces la comunidades bajan enfurecidas a pelear a tomarse el centro pero se encuentran con el ancestro, con el espíritu de los ancestros que se llama *ayahuma*, entonces el encuentro entre *anayunito* y *ayahuma*, hace al danzante que tenga la doble característica de guerrero y de danzante, porque el *ayahuma* en cambio es festivo comunitario, bailarador y el otro es guerrero (GALO RAMON, 2015).

La característica del pueblo *Kayambi*, desde antes de la llegada de los Incas no solo represento un carácter guerrero de resistencia, sino también demostró desarrollar un nivel de organicidad étnica-social que poco se relató después de la entrada de los colonizadores. La conformación de la Confederación de Cacicazgos de la Sierra norte

²² Entrevista personal; créditos: Amanda Yopez (2015)

entre los años de 1300 y 1583, que agrupaba al menos a tres cacicazgos importantes; los Cayambes, Otavalos y Carangues es un ejemplo de diversidad orgánica socio política que incrementaron los tres cacicazgos y tuvo como base el intercambio de comercio y la formación de caminos y vías para la libre circulación (Galo Ramón, 1987). La eficiente producción agrícola a partir de los denominados “camellones”, los cuales fueron explicados en el capítulo anterior, género en la zona una estabilidad socioeconómica, que tanto los Incas como los colonizadores europeos al reconocer tal tipo de desarrollo productivo vieron en el pueblo *kayambi*, unos oponentes con alto sentido de administración territorial, social y cultural.

Las generaciones que vivieron la conquista incaica y la invasión española en el territorio de los cayambes, en menos de un siglo (1470-1550), asistieron a espectaculares transformaciones en medio de un derrumbe poblacional sin precedentes, que seguramente superó todas las caídas de población codificadas en la tradición oral hasta ese entonces, constituyendo hasta el presente, la etapa de mayor descenso demográfico que la historia de esta zona registra. Esta brutal contracción poblacional, nos ayudará a explicar las modalidades de articulación y adecuación al sistema mercantil colonial que sufren las organizaciones indígenas y la transición al sistema hacendario que muy tempranamente surge y se consolida, reorganizando completamente el uso y control del espacio, las formas de reproducción social y el propio funcionamiento de las economías étnicas. La variable demográfica no sólo nos informa de la magnitud de la energía humana disponible con la que debió operar el sistema colonial, sino también, desde el otro lado de la historia, nos permite entender las posibilidades de resistencia y adaptación de la sociedad indígena. (Galo Ramón 1987, p. 96)

Así mismo, el sistema hacienda después de la llegada de los colonizadores en el norte de los andes fue entendido por los pueblos originarios como una segunda conquista, el cual desarticuló las formas de organización de las comunidades, concentró gran parte de los recursos pertenecientes a los pisos ecológicos y las zonas de producción, introduciendo nuevos conceptos sobre la relación del hombre con la tierra. En el periodo de establecimiento de las haciendas se vivieron dos momentos importantes; el conocido reduccionismo, que fue el que desplazó a las comunidades de las tierras de haciendas para concentrarlas en las ciudades tomadas por los españoles, y el retorno de los “runas” nuevamente hacia las haciendas, quienes fueron usados para trabajar en estas, este segundo momento de retomada de tierras de haciendas como trabajadores; género en las poblaciones comunitarias, como lo indica Galo Ramón (2015), la reconstitución de la unidad étnica, en los marcos de los predios de las haciendas, en donde se consolidaron dos recursos; el parentesco y la rearticulación de las formas organizativas comunales,

estas “surgen como las nuevas células de base de la resistencia, verdaderos rizomas de pequeños sistemas familiares unidos por la afinidad y consanguinidad, que re-articulan las instituciones comunitarias para adaptarlas al nuevo sistema organizativo” (Ramón 1987, p. 224). Sin embargo, estos nuevos procesos no podrían haberse desarrollado sin la desestructuración de los viejos *cacicazgos* y los *ayllus*, los cuales en el momento de la entrada de los Incas a la zona nor-andina fueron altamente fragmentados y golpeados por las guerras; a su vez la aparición de los colonizadores generó una alternativa nueva de alianzas entre caciques Cayambes y españoles contra los incas,

El experimentado Quimbia Puento, Cacique de los Cayambes que había dirigido la guerra contra los incas, se alió rápidamente con los españoles como otra forma de continuar la guerra perdida, su hijo Don Gerónimo a escasos seis años de la ejecución de Túpac Amaru, salió en 1578 con los españoles a reprimir a los Quixos, su descendiente don Fabián mantuvo una política similar de alianzas que lo llevaron a la Alcaldía de Naturales de Quito e Ibarra, máxima posición que podía ocupar un Cacique. (Galo Ramón 1987, p. 218)

Estas “alianzas” de carácter subordinado y opresor, entre Caciques y españoles, agravaron la situación en el interior de los cacicazgos y acabaron con el proyecto “unificador” de los Incas —coloco entre comillas “unificador”, porque, estimo, el proceso de expansión de los Incas fue también de carácter brutal y hegemónico—. A su vez, la reestructuración de las organizaciones de base comunal al interior de las haciendas y según el contexto que se estaba presentando, no se hubiera dado sin remplazar los moribundos cacicazgos, por las modernas comunidades domésticas, como lo comenta Galo Ramón (1987).

Así, el sistema hacienda desde 1579 se impone y se consolida en 1720, en Cayambe las grandes haciendas como Pesillo y Guáchala alcanzaban extensiones grandes de tierras que abarcaban desde los valles en las partes bajas hasta los páramos en las partes altas de las montañas. Las relaciones de poder en las haciendas se sobrepusieron totalmente a las líneas de clase y de raza, los hacendados formaban parte de la elite criolla blanca que eran descendientes de los aristócratas coloniales.

En el siglo XVIII hasta el siglo XX la concentración de la tierra por parte de las elites criollas y la Iglesia católica en Cayambe continúa inalterable, en tanto la situación de las comunidades tradicionales se agravaba cada vez más, permanecían viviendo en asentamientos reducidos y miserables alrededor de los pastizales de las haciendas. En 1904 se expropiaron las haciendas de las manos de las órdenes religiosas y pasaron a control del Estado, las políticas públicas de intervención en varias haciendas de Cayambe

no generaron grandes cambios, la producción agrícola, así como las relaciones de trabajo al interior de las haciendas continuaban siendo precarias, las pocas mejoras solo beneficiaban a los patrones blancos, como lo menciona Becker y Tuttillo (2009).

De esta forma hubo varios intentos por medio de demandas populares, de repartir las tierras de las haciendas a los mismos trabajadores y trabajadoras huasipungueros²³ asentados en los linderos de estas tierras, en algunos casos como fue el de la hacienda de Pesillo, experimento una conversión de hacienda a cooperativa, “la propuesta era dar a las 185 unidades familiares parcelas de 3,5 hectáreas para cultivos y dedicar el resto de la hacienda para actividades comunales tales como la producción ganadera” (Becker et al 2009, p. 170), esta debería gestionarse democráticamente y el gobierno daría créditos y asistencia técnica. De esta forma nacen las primeras tentativas de una propuesta de reforma agraria en el Ecuador.

Desde los años de 1920 en el Cantón Cayambe, ya se organizaban los primeros sindicatos rurales campesinos, los cuales eran de características autónomas y, quienes ya mantenían un contacto con otras organizaciones y movimientos sociales de la región, como lo menciona Becker et al. (2009), al interior de las haciendas; en la Parroquia de Juan Montalvo al sur de la ciudad de Cayambe se forjaba el primer sindicato rural del Ecuador conocido como el Sindicato de trabajadoras y trabajadores campesinos de Juan Montalvo, en donde sus objetivos se centraban en la lucha por la tierra y el reconocimiento de derechos laborales para las y los trabajadores campesinos, (Salamea 1978 Apud Becker et al, 2009), en donde Jesús Gualavisí se desempeñó como secretario general, quien más tarde sería uno de los dirigentes indígenas más reconocido en las luchas sociales campesinas. De ahí en adelante, se continuaría con la formación de más sindicatos campesinos en Cayambe; El Inca en Pesillo, Tierra Libre en Moyurco y Pan y Tierra en la Chimba.

Según Becker et al. (2009), se encontraba fuera de toda posibilidad que las y los trabajadores *kayambis* concibieran la idea de que podrían ser dueños de las tierras en donde producían y se desarrollaba todo el sentido de su vida; y no fue sino solo, con la influencia del partido comunista en los sindicatos, --como lo menciona Becker y varios integrantes del partido comunista--, que esta demanda se vuelve el centro de los levantamientos indígenas en la región, no obstante según relatos de los propios líderes de

²³ Huasipungueros viene del término “huasipungo” o también “guasipungo”, es una palabra Kichwa compuesta, que hace relación al pedazo de tierra trabajado por las comunidades rurales andinas a cambio de trabajo esclavo en las grandes haciendas.

los sindicatos campesinos, como el caso del propio Gualavisí, señala que la lucha por la tierra fue, es y será la primera demanda de las organizaciones sociales de los pueblos tradicionales, las cuales en conjunto con las luchas contra el racismo y la explotación laboral se han vuelto demandas históricas que continúan por ser resueltas en la sociedad²⁴. Sin embargo, varias son las opiniones que señalan las diferencias de los levantamientos indígenas en época de la colonia y los ocurridos en la década de los 20, 30 y 40 del siglo XX, estas últimas con la característica de relacionarse con el aparato estatal necesitaban un conjunto de nuevas destrezas (Becker et al 2008), destrezas, que sin duda las comunidades tradicionales albergan en el interior de sus culturas; el dinamismo histórico con el cual mantuvieron en forma de resistencia las tradiciones, creencias, conocimientos y biodiversidad, así como el apego a la tierra, fue la base y la estructura que da sentido al continuo espiral de la vida. La historia no oficial, contada por nuestros pueblos es el argumento simbólico, porque forma parte de una tradición oral, que se mimetiza y se transforma en lucha y danza, en saber y acción, de un pueblo que ha utilizado su perspicacia en pro de la conformación orgánica, de la organización comunal, en las cuales no solamente ha considerado sus principios de reciprocidad y complementariedad, sino también ha dado una ferviente batalla por la integración pluri étnica, multi diversa al servicio del bien comunal.

Las organizaciones que se desarrollan a finales de la década de los 40 en el siglo XX como parte de los resultados de estas batallas; la Federación Ecuatoriana de indios, con su dirigente Dolores Cacuango y posteriormente Transito Amaguaña servirán de ejemplo base para las continuas luchas de acceso a la tierra, principalmente cuando se dan las reformas agrarias en el Ecuador.

2.3.2.1 Procesos de reforma agraria y distribución de tierras; El caso de la Hacienda Pitaná, ubicada en el Cantón Cayambe

La hacienda Pitaná ubicada en la parroquia de Cangahua cantón Cayambe, fue parte de las tierras que comprendían la hacienda Guáchala, esta última constituida como parte de las encomiendas implantadas por la corona española en 1552 y que posteriormente paso a manos del encomendero Francisco Villacís en 1643 (Becker et al, 2009). Varios fueron los propietarios de la hacienda Guáchala pertenecientes a la aristocracia criolla, hasta mediados del siglo XX la cual paso hacer propiedad de la familia

²⁴ Ecuaruniarí. Historia de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador. Ed FUDEC ILDIS, Ecuador, 1998.

Bonifaz constituida como una hacienda de carácter obrajero, la base económica era la cría de ovejas para producción textil y algunos cultivos de cereales.

Desde la década de los 40 los levantamientos indígenas en el sur y norte del Cantón, por causa de falta de pagos, malos tratos por parte de los administradores en la hacienda, jornadas extensas de trabajo y acceso a los recursos como tierra y agua; pasaron a protagonizar las demandas del comienzo de lo que más tarde serían las Reformas Agrarias de 1964.

La huelga de Pitaná de 1954 en la hacienda de Guáchala fue parte importante de estos levantamientos, el cual resultó en una masacre que catapultaría la reforma agraria y las cuestiones sobre derechos étnicos en la escena nacional,

En la madrugada del domingo 10 de enero de 1954, el gobierno envió a setenta miembros de la Guardia Civil Nacional al sector de Pitaná en la hacienda Guáchala. La policía se encontró con algunos centenares de indígenas que se habían amotinado contra Troya, el administrador, y contra Rafael Mosquera, el escribiente. La policía atacó al grupo de concentrados, matando a cuatro huasipungueros, hirió a otros once, y detuvo a doce de ellos que el gobierno consideraba líderes del levantamiento (BECKER et al, 2009, p. 183)

A lo largo de las protestas en la hacienda Guáchala, la familia Bonifaz se mantuvo al margen, y no fue sino después de 5 años de continuas huelgas y luchas, que el 2 de octubre de 1959 veinte familias de Pitaná recibían tierras de la familia Bonifaz; como narra “Don Jorge” integrante de la comuna Pitaná -*“en 1958 hasta ese entonces la hacienda estaba con huasipungueros, tanto de la hacienda Guáchala, Pitaná y la de Porotog era una sola, en 1958 hicieron de repartir -porque no pudieron pagar-, entonces ahí nos comienzan a entregar unos lotes que estaban más allasito de la quebrada esa era la original de la comunidad Buena Esperanza de donde nación. [...] aquí murieron cinco, la injusticia de 1954, aquí no pagaron por un año como iba a vivir la gente sin un centavo, nos quería expulsar de aquí; la gran mayoría casi un 40% a migrado, se han ido a vivir a San José de Minas, Puellaró, Otavalo. Después de eso nos empiezan a entregar lotes a todas las familias que éramos unas 84, puesto de casa aquí y el resto de terreno por arriba de cuarenta y seis mil metros cuadrados. En 1958 ya entregaron algunos terrenos hasta 1960”²⁵*-. A partir de esto se generan varias demandas por parte de la comunidad, como la construcción de espacios de recreación, entre otras cosas; sin embargo, éstas no trascienden en cuestiones de recuperación y autonomía de las tierras y el territorio. Una

²⁵ Dialogo realizado con “Don Jorge”, integrante de la organización de la comunidad de Pitaná (Cangahua-Cayambe) el 02/02/2017

parte de la hacienda Pitaná en las zonas altas se vendió para una empresa privada que estaba incorporando el proyecto de reforestación con eucaliptos en la zona, después de unos años, las tierras quedaron abandonadas por falta de pagos, habían pasado a manos del Estado y serían rematadas, en ese momento la comunidad perteneciente a Pitaná comienza el proceso para adquirir las tierras, *-“en 1998, ya hubo gente joven, cansada de los mismos y los mismos se dio el cambio de los dirigentes comunales, ahí, yo con un joven que se llamaba “Chiquin” comenzamos nuevamente; había la amenaza de que iban a llamar a los policías, logramos entrar en el Ministerio para pedir que nos asignen legalmente las otras tierras, porque queríamos hacer unas granjas agrícolas y las tierras que teníamos no alcanzaban, somos más de trecientas familias y las 64 hectáreas no alcanzan, con otras personas hemos estado viendo la posibilidad de hacer unas multifamiliares con ayuda internacional con pequeños sembríos, en vista como la necesidad era tanta tuvimos que hacer lotes de 1000 para que cada cual comience a producir”*²⁶. Únicamente pudieron acceder a las tierras por medio de la compra de los lotes en un valor de U\$D 750,00 cada uno, siendo una cantidad de 132 lotes, en los cuales la mayoría ha sido utilizada solo para ganado.

El conflicto del uso del agua, se ha dado de forma permanente en donde los intereses particulares han interferido en la posibilidad de realizar una adecuada administración del recurso, de esta forma el acceso a la tierra, también se torna un problema en donde la comunidad no consigue pagar las deudas por adquisición de los lotes y las tierras podrían pasar a ser rematadas, como lo señala “Don Jorge” (2017) - *vinieron unas personas entre ellos “Don Alejandro Pinto” para comenzar hacer las casas, mucha gente no quiso porque él quería construir la casa en el espacio de tierra que usábamos para sembrar, en el 2008 nos convocan y nos dicen que las tierras estaban en remate porque el “Don Alejandro”, no ha podido pagar las deudas, él estaba a cargo*-, tras la organización de las cuatro comunidades encabezada por Pitaná y la Buena Esperanza consiguen las escrituras de las tierras correspondientes a 1200 ha distribuidas en 364 familias. En la actualidad la deuda con el Estado continúa, pero la resistencia de las comunidades y el trabajo colectivo ha sido clave para continuar sembrando las tierras e implementando el programa de vivienda en la comunidad.

Lotes correspondientes a menos de 1,5 hectárea para las familias fueron asignadas *-“la situación de dinero es difícil, nosotros a duras penas ganamos un sueldo básico, yo tengo borreguitos al mes con suerte he de vender uno, no me alcanza para poder vivir y*

²⁶ (Ibid. a)

pagar el terreno, ya han venido las personas a cobrarnos, nos han dicho paguen o sino salen, que dicen ellos mismo “del buen vivir”, que tenemos nosotros que hacer, cultivar la tierra hacer producir, luchar por donde sea”⁻²⁷. Las limitantes topográficas de relieve, así como la fertilidad de la tierra no genera condiciones adecuadas para dar continuidad a la producción. Las características de la formación del suelo conocido como Cangahua, el cual es un suelo infértil, poco permeable, es otro de las limitantes para que las personas que conforman la comunidad puedan seguir produciendo.

Los plazos estipulados por el Ministerio para el pago de las tierras ha parte de ser cortos no han generado políticas de reinserción de las campesinas y los campesinos en las zonas y en sus comunidades originarias, sino por el contrario han provocado el debilitamiento de las comunidades de base y la migración forzosa de muchas personas a otras ciudades, *-“nos dieron hasta el 2008 para terminar de pagar la deuda, pero no sabemos que será, nosotros ya dimos un adelanto, pero los compañeros que están enfrente desde que comenzaron a vincularse con las personas del Estado se han perdido de los procesos de organización y muchas cosas han quedado ahí, sin embargo nosotros cuando se trata de ir y apoyar en estos procesos siempre hemos ido todos, sin excepción”*⁻²⁸. Cuando la comunidad se ha propuesto generar demandas y que estas sean atendidas, los resultados han sido positivos. Se conoce que las comunidades correspondientes a Pitaná y la Buena Esperanza han sobrellevado largos procesos de resistencia y reivindicación del territorio. En las partes altas todavía existe un fuerte trabajo comunitario, cultivos de maíz y otros cereales conforman el paisaje de las montañas de la comunidad de Pitaná y la Buena Esperanza.

Hoy en día se desarrollan varios proyectos de producción, como la cría de pollos criollos y cuyes, los cuales son vendidos dentro de la comunidad y en mercados locales; así como el proyecto de viveros con producción de hortalizas que viene funcionando hace un año, en donde el trabajo se realiza de forma colectiva; la comunidad cuenta con un fondo comunitario que ha servido para dar créditos a los comuneros y comuneras e implementar proyectos en infraestructura y mejoras para la comunidad y los espacios comunales; es esa organización, autónoma e interna que ha logrado la permanencia de las familias en sus tierras, como “Doña María”²⁹ comenta *–“sin el apoyo y el crédito que nos dio la propia comunidad no habríamos podido construir nuestras casitas”*-, el fondo

²⁷ (Ibid. b)

²⁸ (Ibid. 5/02/2017)

²⁹ Dialogo personal realizado con “Doña Maria”, comunera de la Buena Esperanza 15/02/2017

comunitario se abastece de la venta de la quinua, chochos, cebada, que se tiene sembrado en las tierras comunitarias, así como gran parte de la producción que se obtiene de los viveros. –“El único problema que todavía nos queda pendiente es el pago de nuestras tierras al Estado, de lo otro no hay problema nosotros solitos hemos hecho nuestras cositas, pero tener que pagar por las tierras que son nuestras...”-³⁰.

Se puede apreciar que a lo largo del tiempo el cambio espacial del territorio de hacienda ha sido notorio, tras la reforma de 1964 la ocupación de tierras bajas consideradas mejores en producción por parte de las comunidades originarias fueron pocas; sin embargo, en respuesta a los procesos de organización, en la actualidad las comunidades han podido volver a ocupar tales terrenos bajos construir sus casas y comenzar a producir nuevamente sus tierras.

2.3.2.2 La organización comunitaria; Oyacachi y el turismo comunitario

La comunidad de Oyacachi se encuentra ubicada en el límite de la Provincia de Napo y Pichincha en el Cantón llamado El Chaco, asentada dentro del Parque Nacional Cayambe-Coca (PNCC). Esta se encuentra a una altura entre los 1,600 a los 4,300 msnm, con un total de 63,000ha las cuales corresponden 20,000 hectáreas al sistema páramo y 43,000ha al ecosistema boscoso andino y de cordillera pertenecientes al PNCC³¹. Cuenta con una población de 620 personas según el censo de población (INEC 2010), su temperatura varía entre 5 y 17 grados centígrados. Su organización comunal se basa en la Asamblea Comunal, la cual es la máxima instancia del gobierno comunal, las autoridades del Cabildo son elegidas a través del voto, con una duración de un año y de cuatro años quienes representan al Gobierno de la Junta Parroquial.

Históricamente la elaboración de utensilios y artesanías de madera de (aliso) -en donde hoy participan más del 17% de las familias pertenecientes a la Asociación “Artes Secretas de Oyacachi”- y la dinámica de trueque formo parte de la economía local; el turismo comunitario a través del complejo de aguas termales construida por la comunidad en el 2008, la ganadería para producción de leche en donde participa más del 95% de las familias quienes producen leche y elaboran quesos que se comercializan en Cangahua y Cayambe y la cría de truchas a través de la piscicultura; respectivamente, son las principales actividades económicas de la comunidad en la actualidad.

³⁰ (Ibid. 06/02/2017)

³¹ Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Parroquia Rural de Oyacachi (2015)

La organización comunitaria como principio de apropiación de las tierras, sirve como base para una eficiente producción agropecuaria; la comunidad ha seguido la tradición de la continuidad de una dinámica hereditaria, en donde los territorios se consideran comunales; intransferibles e inalienables, según el estatuto interno; la comunidad en el 2001 registra legalmente la titulación de 63,000ha que forman parte de las tierras comunitarias³².

Los orígenes de la comunidad de Oyacachi, según narra Galo Ramón (2015)³³ de la época pre-colonial se desarrolla; “-después de la batalla entre guerreros Incas y *kayambis* en el lago *Yaguarcocha*, los Incas vencedores ordenaron desterrar a los guerreros *Kayambis* que no habían muerto durante el enfrentamiento [...] los denominados *guambrakuna*”, el historiador señala que gran parte de estos guerreros huyeron libres a las tierras que hoy se conocen como *Oyacachi* y, otros fueron llevados al sur de la región en Ayacucho en la zona de Guanta. Así también lo señala “Don William”³⁴ miembro de la comunidad Oyacachi, -“*nosotros venimos según las leyendas, de los guerreros Kayambis quienes se confrontaron con los Incas*”-. De hecho, según datos históricos³⁵ el primer asentamiento de Oyacachi se da en 1580 y en 1906 se conforma la comuna, la misma que en 1939 se constituye como organización indígena.

En sus relatos según “Don William”, los procesos de acceso al territorio se han reconfigurado en varias ocasiones, la comunidad ya fue víctima de tres deslizamientos de tierra (aluvión) que enterró gran mayoría de las viviendas, aparte de haber dejado víctimas mortales el siniestro también acabó con gran parte de la producción agrícola, ganadera de la zona, así también con algunas infraestructuras comunitarias -“aparentemente se habría deslizado una ladera y que existía un aproximado de 50 viviendas afectadas [...] en total 15 camionetas fueron desplazadas con carpas y demás elementos para instalar en la iglesia de Cangahua (Cayambe) un acampamento y dar albergue a una cifra indeterminada de damnificados”-³⁶. Se pudo identificar el perjuicio que sufrió la zona después de la tragedia, pero delante de esto la capacidad de resiliencia que demostró la comunidad para poder dar continuidad con sus procesos sociales y económicos, se hacen cada vez más relevantes.

La organización de las comuneras y comuneros en actividades internas y en el

³² Ibid.

³³ Entrevista personal Galo Ramón, Créditos: Amanda Yopez (2015)

³⁴ Dialogo realizado con “Don Wilian”, miembro de la comunidad de Oyacachi. 02/03/2017

³⁵ Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Parroquia Rural de Oyacachi (2015)

³⁶ Recuperado el 30-05-2017 del Diario El Comercio de Quito <http://www.elcomercio.com/actualidad/derrumbe-oyacachi-napo-emergencia.html>

fomento del turismo comunitario ha sido un factor importante para el desarrollo de la comunidad, como menciona “Don William”, *“las actividades que se realizan y el dinero que entra; como es el de las termas... la comunidad vende los boletos de la pesca, de la cascada igual de la gruta, arriba cobran por el ingreso a la comunidad por carrito dos dólares, esos ingresos, ingresan a la caja comunal, últimamente le tenemos tipo banco, ósea, es una cajita de ahorro y crédito, entonces la gente se beneficia de la siguiente manera; entra la caja de ahorro entonces le hacemos el préstamo y una parte se ha destinado lo que es adultos mayores, otra a educación, y ayudas sociales, accidentes o si crece el rio y se le lleva la casita, la comunidad da el apoyo para que el comunero se reactive, esos fondos se han incrementado recién estos dos últimos años que es en donde el turismo ha mejorado en Oyacachi, y cada año dan navidad, una canastita para cada familia de la comunidad”*. Cabe resaltar que aparte del turismo comunitario se realizan otras actividades que generan ingresos *“casi todas las personas participan en varias actividades, algunos venden quesos, otras artesanías, el turismo mismo no se queda solo en las termas, quieren ir a ver a las vacas, las truchas las personas que dan hospedaje y alimentación que se realiza en las mismas casas de las familias de la comunidad, aquí si se podría decir que se practica el verdadero turismo comunitario, porque casi todos estamos involucrados”*³⁷-, el turismo en la comunidad esta hace diez años y estos dos últimos años ha crecido bastante por las mejoras que se han dado en las termas.

La producción de hortalizas, frutas o verduras para consumo interno ha sido un problema en la comuna, las tierras de la parroquia de Oyacachi son demasiado húmedas y pedregosas debido a la zona en donde se encuentra, como menciona “Inés” comunera de Oyacachi, *“las papas lanchan y no crecen, apenas tenemos pequeños huertitos con hierbitas de remedio que son propias de la zona, pero más se compra; albergas, papas, habas, la mayoría de las cosas se traen de Cangahua”*. Según relatos, como menciona doña “Inés”³⁸ *“la virgen del Quinche, era de acá de Oyacachi la gente venía como peregrinos acá, no había la carretera algunos se quedaban en el camino porque es mucho frio arriba en el páramo algunos a veces se morían, motivo por el cual decidieron sacar la virgen para el Quinche, dicen, que le llevaron a la virgen por dos veces y ella regresaba, la última vez que se la llevaron la encadenaron para que no regresara y al final antes de irse de Oyacachi dio la bendición con la mano izquierda y se fue... por eso es*

³⁷ Dialogo realizado con “Don William”, miembro de la comunidad de Oyacachi. 02/03/2017

³⁸ Dialogo realizado con “Doña Inés”, miembro de la comunidad de Oyacachi 04/03/2017

que las tierras aquí son malas para sembrar, mucha piedra y demasiada húmeda”.

La ocupación de las tierras y la apropiación del territorio, así como el consumo del recurso agua, sigue siendo un tema conflictivo dentro de la comunidad, no solo por estar dentro de un parque de reserva natural “Cayambe, Coca”, sino también porque la disposición que tenía la comunidad en cuanto a ocupación de territorio, está siendo restringida por las instituciones públicas, como menciona “Don William”, *“los señores del agua potable captan toda la parte de arriba del agua y nos dejan casi seco el río, entonces la gente más antes vivía solo de la caza y la pesca, eso ahora está restringido”*. La gran mayoría del agua que nace de los páramos de la zona, es direccionada a Quito a través de la Empresa Metropolitana de Alcantarillado y Agua pública de Quito (EMAAP-Q), por medio de la represa Salve Faccha, el agua que abastece a la comunidad de Oyacachi se administra por medio de la Junta de Agua Comunitaria transportada mediante tubería de PVC. En vista de las dificultades y la confrontación de los pobladores de la comunidad con las empresas públicas por motivo de uso de los ríos para pesca, las y los comuneros han optado por la piscicultura la cual es abastecida por estos mismos causes hídricos.

La organización de los comuneros de Oyacachi ha sido crucial para la reconstrucción de la comunidad y el desarrollo de los proyectos turísticos y productivos, así como la apropiación y la defensa del territorio de una forma autónoma y orgánica. Es necesario resaltar que la ubicación geográfica y las características del territorio han sido en momentos una limitante para la reproducción y la permanencia de la comunidad, no obstante, los mecanismos de resiliencia que ésta adoptado como la organización comunitaria, característica primordial del pueblo *Kayambe*, han servido de base para sostener un proceso de resistencia; de tradiciones, de cultura y de las costumbres que la comunidad Oyacachi alberga en el medio del páramo andino.

2.3.2.3 La Granja “Suelo Verde”; una experiencia de Agroecología

La Granja agroecológica “Suelo Verde” está ubicada en la comunidad de Coniburo en la Parroquia de Cangahua – Cayambe. Según Don “Tito” y Doña “Mariana” dueños de la granja, señalan que el nombre fue dado por que en un comienzo el sitio donde actualmente se encuentra la granja, era solo plantación de eucaliptos *“en primera instancia era decepcionante porque no había una planta que se pegue aquí por las toxinas que deja el eucalipto, entonces era muy difícil establecer una planta, pero con el tiempo fuimos mejorando y uno de los primeros trabajo que empezamos hacer, después*

*de hacer la casita que la hicimos nosotros mismos con mi esposa; aquí mismo hicimos los bloques los ladrillos, la mezcla para hacer el adobe, lo que hicimos fue traer plantitas de todos lados para ir estableciendo, hicimos el experimento de ir trayendo plantitas para ver cómo nos iba*³⁹.

Según “Don Tito” nos cuenta que las tierras en ese entonces eran parte de la hacienda *Guáchala*, antes de la reforma agraria de 1964 se distribuyó una parte a los trabajadores de la hacienda los títulos de sus huasipungos, que comprendían una extensión de 2 o 3 hectáreas, *“pero los huasipungos les ubican justo en las partes altas de las laderas, en las lomas, entonces tenemos toda la loma de Coniburo para nosotros, pero es una loma seca que no tiene agua”*⁴⁰, “Don Tito” y “Doña Mariana” señalan que los procesos de minifundización de las tierras desde la época de la reforma, ha agudizado más los problemas de producción, *“de esas tierras se han tenido que parcelar a los hijos, después a los nietos y nosotros somos los bisnietos que no sabemos cuánto nos va a tocar, por ejemplo a mi hermano “Bolívar”, le corresponde esta parte de 1000 metros, algunos en la necesidad de vernos apretujados por esta mala distribución de la tierra hemos tenido que comprar tierras; en nuestro caso hubo la oportunidad de comprar esa finquita son 6000 metros, así mismo trabajando en una plantación de flores, trabajábamos mi esposa y yo en una plantación ahorramos y con eso compramos para hacer ahí nuestra granja agroecológica”*⁴¹.

De la familia de “Don Tito”, todos viven en la comunidad de *Coniburo*, sus padres se dedican a la producción de leche, maíz y algunos cereales, *“ahora ellos están con dos vacas de leche, pero con el tiempo pensamos incrementar unas dos vacas más en estos 2500 metros, que es lo que alcanza no da para más; en el caso de mi hermano “Bolívar”, él se dedicó a la producción de rosas en conjunto con su esposa, él también fue trabajador de una florícola ahorro un dinerito, saco un crédito y hoy en día tiene su propia plantación de rosas”*⁴².

Según señala “Don Tito”, lo que le llevo a realizar un proyecto de granja agroecológica, fue la gran contaminación que se vive por causa de las florícolas de la zona, *“en mi caso cuando yo trabaje en la plantación de rosas, teníamos un sindicato de trabajadores entonces podíamos reclamar con fuerza nuestros derechos y podíamos tener algunos derechos adquiridos, en esa época no se hablaba del compromiso social de*

³⁹ Dialogo realizado con Don “Tito y Doña Mariana” propietarios de “Suelo Verde” el 03/02/2017

⁴⁰ (Ibid. a)

⁴¹ (Ibid. b)

⁴² (Ibid. c)

las grandes fincas productora con las comunidades aledañas y todavía no se tenía cuidado con los químicos que se usaban dentro de las florícolas, ahora ya se habla del compromiso social que estas tienen con la comunidad”. Así como lo indica “Doña Mariana”, todos esos procesos de cambio se han dado por medio de demandas de las comunidades, “nosotros nos hemos visto altamente afectados por las empresas florícolas, y parece que va a seguir creciendo esa producción de flores aquí en la comunidad, por eso nosotros quisimos volver a sembrar como antes hacían nuestras mamacitas y nuestros papacitos, que tenían maicitos, quinuas, papas, gallinas para poder nosotros mismos comer de ahí, sin contaminar la tierra ni el agua”⁴³.

De esta forma deciden implementar en su iniciativa lo que ellos señalan de preceptos agroecológicos como le mencionan, *“nosotros siempre tratamos de aplicar los siete principios de la agroecología, como son; el reciclaje de los nutrientes a partir del manejo eficiente de la materia orgánica, el segundo principio que es la nutrición de suelo, siempre estamos pendientes de eso con el uso eficiente de la materia orgánica que se genera aquí, el tercer principio que es la diversificación de los cultivos, diversidad de especies y plantas nativas, el cuarto principio que es diversidad de animales, eso todavía estamos trabajando, no tenemos muchos animales, hoy justamente ni la vaca tenemos aquí, está encargada en otro potrero, porque a veces no tenemos la comida suficiente para mantener la vaca, estamos haciendo heno para ella; el quinto principio que es hacer el uso eficiente de agua, (le comento que participamos de un concurso de experiencias en agricultura familiar sostenible, y mandamos la propuesta del uso eficiente de agua a partir de esponjas naturales de suelo, la cual realiza el procesos de absorción y retención de la humedad, como la agricultura de pijalki o “camellones altos” que practicaba el pueblo Kayamby en la antigüedad, y ganamos el primer premio en el concurso), el sexto y séptimo principio que manejamos es la revalorización de los saberes tradicionales, nosotros trabajamos con ocho personas más, yo soy el único varón el resto son todas mujeres de la comunidad de aquí, son las que más están empeñosas en trabajar lo que es agroecología, los varones no son muchos... habremos pocos, y tenemos este emprendimiento de trabajar las granjas agroecológicas”⁴⁴. Según “Doña Mariana”, señala que uno de los objetivos ha sido unirse y trabajar en grupo, *“nosotras aquí en la comunidad siempre hemos trabajado en mingas, cuando escuchamos por primera vez la palabra agroecología, ya habíamos comprado nuestra tierrita y teníamos pensado hacer**

⁴³ Dialogo con “Doña Mariana”, de Suelo Verde, 04/02/2017

⁴⁴ Dialogo com “Don Tito” de Suelo Verde; 04/02/2017

*algo parecido a lo que es la agroecología, después conocimos a la Red Biovida de donde son las compañeras, pero eso fue hace unos tres años; el trabajo de la agroecología es duro y no es tan rentable como el de las rosas, nosotros trabajamos más por convicción por comer sano, por vivir sano, por librarnos de la contaminación de los venenos que se usan en las rosas*⁴⁵. Según nos comentan “Don Tito’ y ‘Doña Mariana”, otra de las iniciativas que tienen en estas granjas es realizar turismo comunitario y abrir el proyecto para instituciones educativas que tengan interés en conocer más sobre la agroecología y los sistemas de producción tradicionales que se usan para realizar una agricultura autónoma y sustentable.

Las mingas que realizan los días lunes en cada granja de las compañeras que forman parte del grupo, ha servido para fortalecer la organicidad del grupo aprender nuevas técnicas y también realizan un intercambio de semillas para diversificar la producción, *“ese compartir fue lo que nos llevó a tener más clara la idea de la cuestión de lo que es agroecología y el turismo, nos unimos; y empezaron a vernos los del municipio especialmente, y nos están apoyando ahora con lo que es vinculación, los estudiantes de turismo, tenemos un equipo de nueve personas de noveno nivel que están trabajando con nosotros para la cuestión de la parte turística y ahora nos estamos capacitando sobre el tema”*.

Según comenta “Doña Mariana”, la comercialización de estos productos todavía no es reconocida, *“no se reconoce el trabajo de producir sin venenos y de forma tradicional; en la comunidad existen varias compañeras que producen de forma tradicional y venden en las ferias de Cayambe, pero la gran mayoría para no perder su producción si tienen que aplicar algún veneno lo hacen, nosotros hemos decidió realizar todo el proceso de producción de forma natural con remedios caseros y fertilización de los mismos abonos de la granja, ese proceso es bastante duro; pero conversando con nuestros papacitos nos han dicho que así mismo ellos cultivaban la tierra antes, la diferencia es que hoy en día es más barato usar esos químicos, que hasta el mismo gobierno regala”*.

Así “Don Tito’ y ‘Doña Mariana”, señalan que en las ferias locales los precios no compensan el trabajo que se hace en las granjas, *“en Cayambe son como cuatro ferias que se realizan, pero los precios no son buenos para el trabajo que cuesta producir producto natural sin químico, más el pasaje y lo que se gasta para ir hasta las ferias, no queda mucho, pero por ahora es lo que tenemos en la zona; ahora estamos conversando con las compañeras y haciendo contacto con el Consejo Provincial para planificar nuestra*

⁴⁵ Dialogo com Doña Mariana de Suelo Verde; 04/02/2017

producción para el ensamble de canastas que ahí si genera un poquito de más precio. La única forma de garantizar o dar certificación que nuestros productos son verdaderamente agroecológicos es invitando a la clientela a conocer las granjas y constatar que la producción es verdaderamente natural y orgánica, nosotros no hacemos parte de ninguna red, porque realmente los precios en las ferias no son buenos, aparte de eso, los productos no se mantienen frescos muchas veces la cosecha se realiza el día anterior y se está vendiendo el producto el siguiente día a las diez de la mañana cuando ya está marchito, por eso nosotros preferimos vender nuestra producción directo entregando a nuestros clientes, los que ya nos conocen; pero la compañeras de las otras granjas que trabajan con nosotros, ellas si son parte de la Red Biovida”⁴⁶.

El tiempo de transición desde que compraron el terreno fue de tres años para recuperar el suelo de las plantaciones de eucalipto y desde las primeras producciones que eran para el autoconsumo hasta el día de hoy han sido siete años más, *“con el tiempo nosotros hemos crecido bastante, cada año vemos que ya hemos dado un paso, no es fácil esta tarea de la agroecología, pero nos ha motivado que en estos últimos años tanto en la Constitución como en la Ley Orgánica de Seguridad Alimentar se estén incentivando estos proyectos productivos que tienen como principio la agroecología, vemos que puede ser también otra forma de fomento a la producción campesina, así como el tema del turismo comunitario que es donde más los jóvenes de la comunidad participan, nos parece algo positivo y tenemos que aprovechar los créditos o programas que los gobiernos estén ofreciendo en este tema; siempre que nos interese, claro está, en la comunidad esto tenemos bien claro, si ahora estamos creciendo es porque quien nos dio una mano fue la misma comunidad, nosotros mismos hemos salido adelante, es lo único que tenemos, porque si no sería volver a trabajar en las florícolas”⁴⁷.*

Hoy en día “Don Tito” aparte de trabajar en la chacra realiza otras actividades en la comunidad, él es Técnico agropecuario y da seguimiento a otros grupos de agricultores, hace más de diez años trabaja implementando sistemas de riego por aspersion en la zona y forma parte de la Organización de Segundo Grado (UCICAB) “Unión de Comunidades Indígenas Cangahua Bajo”, en donde participa del Comité de Gestión de día. Por su parte “Doña Mariana” es quien pasa la mayoría de tiempo trabajando en la chacra, en las ferias así como en los mercados y cuidando de la familia; ella fue quien inició la propuesta de agroecología dentro de la comunidad con el grupo de compañeras, *“nosotras vimos que*

⁴⁶ Ibid

⁴⁷ Dialogo com “Doña Mariana y Don Tito” de Suelo Verde: 05/02/2017

en algunas comunidades de Cayambe, estaban haciendo estas granjas agroecológicas con ayuda de fundaciones y recibían por parte de estas; capacitación, materiales para construir invernaderos, semillas; ahí fue que las compañeras comenzaron hacer parte de la Red Biovida, que trabaja con una fundación que se llama SEDAL “Fundación Servicios para el Desarrollo Alternativo”, ellas continúan en la red, pero nosotros decidimos realizar un grupo que sea de la comunidad y con esto pedir apoyo a los proyectos que realizan los gobiernos, en el nombre de la agroecología (rizadas)⁴⁸. “Doña Mariana”, comenta que la decisión de ellos en no formar parte de Biovida, fue primero por los precios bajos que se recibe en las ferias, aparte de eso señalo la pérdida de autonomía que tienen las agricultoras con su producción, “las fundaciones le capacitan en cómo hacer agricultura orgánica, al comienzo es bueno porque muchas compañeras no conocen mucho sobre el tema; le dan herramientas, materiales, semillas... pero después ellos también le dicen que plantar, a qué precio vender y todo, así no se puede, en las ferias uno ve que eso no sirve, todas las compañeras plantan lo mismo, porque la semilla es igual para todas, en el momento de vender ahí comienza el problema, hay productos que aquí no se consumen mucho, como la col morada, nadie compra! Pero es parte de la diversidad que uno tiene que manejar en las granjas⁴⁹. De igual forma “Doña Mariana” señala que gracias a estos proyectos muchas compañeras, que incluso son jefas de familia, han visto en la agroecología, el retorno al campo y a sus formas de producción tradicional, como también a un ingreso económico que de alguna manera cada día es más estable.

Las compañeras que trabajan en conjunto con el señor Tito y Doña Mariana forman parte de la Red Biovida de productoras agroecológicas, conversando con una de ellas “Doña Dolores”, nos señala que hace seis años conoció el proyecto que estaba desarrollando la fundación SEDAL en conjunto con la Red, ella, que en ese entonces trabajaba como empleada en un comercio de la ciudad de Cayambe, vio en la propuesta una alternativa para seguir viviendo en el campo, “nosotros ya producíamos en nuestro terrenito, maíz, quinua, cebada y algunas otros cositas que nos servían para nosotros comer, cuando me entere de los proyectos por una vecina que estaba ya dentro, comencé a asistir a las reuniones, a las capacitaciones y así fue, hasta hoy, nosotras con ocho granjas más de la comunidad somos parte de Biovida⁵⁰. “Doña Dolores”, resalta la importancia del proceso que ha vivido dentro de la organización, y coincide con otras de

⁴⁸ Dialogo com “Doña Mariana” Suelo Verde 05/02/2017

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Dialogo realizado com “Doña Dolores” agricultora de Biovida 10/02/2017

sus compañeras que en un inicio fue difícil, sobre todo porque quien manejaba la Red era gente que no era local, y nos comenta que hace unos tres años SEDAL es dirigida por varias compañeras que son campesinas de la zona y productoras, *“entonces ahí si nos reconocemos, tenemos las mismas demandas y los mismos intereses, las compañeras saben cuáles son nuestras necesidades”*⁵¹, de igual forma nos habla sobre el proyecto que parte de la comunidad en conjunto con “Doña Mariana’ y ‘Don Tito”; *“ahora esta propuesta es más importante para nosotras, porque tenemos más autonomía para poder producir y comercializar, inclusive por lo que se está aprendiendo, las compañeras y el compa “Tito”, tienen mucha experiencia en estos temas de agroecología, las canastas y el turismo”*⁵².

La red Biovida es una organización de segundo grado, que integra a la Unión de Campesinas e Indígenas de Cangahua y el Quinche (UCICAQ), al Grupo de Mujeres del Consejo Cantonal de la Mujer (CONMUJER), y a la Comunidad de Paquiestancia. La Red Biovida se compone de 248 familias de productoras y productores agroecológicos que provienen de 13 grupos y/o comunidades que conforman la organización; territorialmente se encuentran ubicados en la Provincia de Pichincha, Cantón Cayambe, Parroquias Cangahua, el Quinche y la comuna de Paquiestancia. Las familias que integran Biovida están compuestas en promedio por 5 miembros; por lo que comprendería un total de 1240 personas, de las cuales más del 70% entre infantes adultas y adultas mayores son mujeres.

La producción agropecuaria en estas zonas ha tenido el mismo proceso histórico que el resto del Ecuador respecto a las tecnologías de producción, pasando de la hacienda latifundista extensiva con mano de obra esclava, a la empresa agropecuaria intensiva con tecnología “moderna” de la revolución verde al minifundio intensivo de sobrevivencia de familias empobrecidas, entre la revolución verde y la reciente alternativa agroecológica. Esta situación enfrenta actualmente al dinámico crecimiento poblacional que demanda más alimentos, y cada vez alimentos más sanos sin degradar el medio ambiente.

⁵¹ (Ibid a.)

⁵² (Ibid b.)

2.3.3 Espacio ecológico determinante para la organización social y productiva

2.3.3.1 *El Cultivo de Flores*

El caso de la producción de flores en Ecuador, en los últimos años, se ha desarrollado exponencialmente, especialmente en las zonas norte y centro norte del país, como en la provincia de Cotopaxi, Pichincha e Imbabura. Las características climáticas adecuadas para el cultivo de flores se presentan en condiciones positivas en estas tres provincias.

La luz: uno de los factores más importantes, pero a su vez más difícil de medir y controlar, influye directamente en el cultivo de flores, dependiendo de su intensidad, duración y el periodo de iluminación, según Yong (2004) una alta irradiación, estimula al rendimiento y favorece la calidad de la flor, así mismo el efecto en la intensidad luminosa favorece el enraizamiento y el crecimiento de la raíz y promueve una mayor floración.

La temperatura: el crecimiento de las plantas aumenta por cada 10 grados centígrados, en donde las temperaturas óptimas para un crecimiento adecuado se encuentran entre 17 a 25 grados centígrados, según Yong (2004), los cultivos de flores expuestos a temperaturas muy elevadas, tienen un crecimiento limitado, pocos pétalos y color más pálido, a su vez en temperaturas más bajas, el crecimiento se retrasa, se desarrollan más pétalos y se deforman.

En el caso del CO₂, la fertilización con materia orgánica aumenta los niveles de CO₂, el cual ayuda a un crecimiento más adecuado del cultivo. Sin duda estas condiciones climáticas son las propicias para el cultivo de flores, en el caso del Cantón Cayambe, y los valles aledaños como Tabacundo, el Quinche, Pifo y Puembo, ofrecen una temperatura adecuada y una iluminación intensa para la buena producción de flores. Desde los años 70 y 80 se vio en estos espacios, una oportunidad para la producción de flores, los sectores de poder económico, así como las empresas extranjeras emprendieron sus negocios contratando tecnología proveniente de Colombia e Israel. La mudanza de paisaje que se vivió desde la llegada de las florícolas del cantón de Cayambe, produjo una dinámica que interfiere en la producción tradicional del sector. Las inversiones extranjeras, vieron en el Cantón Cayambe una oferta lucrativa, no sólo porque contaba con condiciones climáticas óptimas para el cultivo de flores, sino también porque la mano de obra barata representaba un punto a favor para potencializar la producción.

La producción de flores, demanda varias prácticas que interfieren en las dinámicas

sociales, económicas, culturales y ambientales de las comunidades. A nivel productivo el cultivo requiere de varios insumos importados, plaguicidas, y 80 clases de químicos como fertilizantes, de la misma forma se usan plásticos y envases, que después son desechados en el ambiente. Las empresas florícolas han ingresado a las mejores tierras agrícolas, causando la pérdida de la soberanía alimentaria de las comunidades, no solo por el hecho de acaparar las tierras, sino también por generar una dependencia hacia los salarios de las agroindustrias y modificar las costumbres alimenticias de las comunidades, induciendo el consumo de alimentos industrializados con bajo valor nutritivo, poniendo en riesgo la salud de la familia y la soberanía alimentaria (Acción Ecológica, 2000).

2.3.3.2 Un suelo de cangahua

La cangahua son suelos volcánicos endurecidos los cuales se extienden a lo largo del callejón interandino, en una altura comprendida entre 2,400 y 3,600 msnm. Según Zebrowski y Vicuña (1996), las zonas endurecidas las cuales fueron cultivadas años atrás, representan aproximadamente 80,000 hectáreas de las cuales la mitad está completamente erosionadas, y su horizonte endurecido, el cual aflora en la superficie es conocido comúnmente como “cangahua”. Situadas en zonas densamente pobladas estas formaciones son incorporadas a la agricultura después de un trabajo de roturación del suelo endurecido.

De esta forma tenemos que la presencia de cangahua en las tierras de las unidades productivas, en el norte del país representa más del 60% (Zebrowski y Vicuña, 1996), sabiendo que las superficies de tales unidades productivas corresponden a menos de 1 ha, la incorporación de estos suelos a la agricultura es total, en donde el 21,7% del 35% de la cangahua es cultivada y más del 50% de las unidades productivas son con cangahua cultivada (Zebrowski y Vicuña, 1996).

La dificultad de los campesinos para incorporar la cangahua a la agricultura, se agudiza, no sólo porque requiere de mucha mano de obra (si esta es roturada manualmente) sino también por el tiempo que se debe dedicar para que las tierras vuelvan a tener condiciones adecuadas para ser nuevamente cultivadas. En los casos en donde se realiza la roturación con maquinaria, los costos exceden de los 1,000 US\$ por hectárea (Zebrowski y Vicuña, 1996), este factor es limitante considerando que la gran parte de campesinos que habitan en estas zonas son de bajos recursos económicos. A este factor se añade la agravante del recurso agua, en donde los suelos con cangahua se

encuentran en regiones secas y sin riego, la producción será baja. De esta forma Gasselin (1995) señala que ninguna de las explotaciones que se producen en tierras de cangahua alcanza el límite mínimo de supervivencia, esto explica la migración temporal y muchas veces definitiva. Al mismo tiempo aumenta el fenómeno de pluriactividad y el trabajo asalariado, siendo las beneficiarias las empresas florícolas al contar con mano de obra barata.

2.3.3.3 Manejo de las fuentes hídricas

El Cantón Cayambe, está ubicado en la sub-cuenca del Río Pisque, el cual forma parte de la cuenca hidrográfica de río Guayllabamba y corre hasta el río Esmeraldas desembocando en el Océano Pacífico. Según el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Cangahua (PPDOT, 2012), las cabeceras de las cuencas están en los nevados del volcán Cayambe (5780 msnm) y los páramos del parque nacional Cayambe Coca, el cual representa aproximadamente una superficie de 114.745 hectáreas. Las precipitaciones anuales oscilan desde los 500 mm en las zonas más bajas conocidas como semiáridas a 2,000 mm en zonas más altas.

El problema de abastecimiento de agua para la producción agrícola, es otro de los factores que interfieren en la rentabilidad y la eficiencia de las chacras campesinas, las cuales necesitan de riego intensivo para poder llegar a ser productivas. Sin embargo, existen concesiones de agua de las micro cuencas del río Gualimbuero que son destinadas para las empresas florícolas ubicadas en las partes bajas de la parroquia, generando inequidad en el acceso del agua (PPDOT, 2012).

El primer canal “Guanguilqui”, fue construido hace más de 200 años, el cual abastecía a zonas de las quebradas de Huamburo Huaycu, pasó a ser utilizado por la hacienda Guáchala, en 1950 las dificultades por su mantenimiento provocaron su abandono. Desde los años 90, se dio una reapertura del canal en donde las comunidades administran el 93% y las haciendas el 7%, se desarrolló un proceso de mantenimiento de varios tramos y un trabajo administrativo entre las comunidades. Según datos del PPDOT, 2012, la falta de agua para la producción agrícola sigue siendo un limitante, por esa razón las comunidades han salido en búsqueda de nuevas fuentes de abastecimientos. El manejo actual de las aguas de los canales que abastece a las comunidades se realiza a partir de la Junta General de usuarios de los proyectos, la cual está integrado por miembros de las comunidades.

El canal Guanguilqui - Purutog, considerado uno de los más principales del cantón, transporta un total de 0,57 m³/s, para regar 70, 3 km², favoreciendo a unas 2583 familias, distribuidas en 36 comunidades y 6 haciendas, la administración se sustenta con un aporte de 1,00 US\$ por litro de agua el cual proviene de las comunidades, (PPDOT, 2012).

Según estos datos del Plan de Ordenamiento Territorial de Cangahua, sería conveniente realizar un estudio de superficie, en relación a las unidades de producción agrícola, utilizadas por las haciendas, diferenciadas por las unidades de producción agrícolas de las comunidades, para tener un entendimiento más claro de la forma en la que se está efectuando la distribución del agua. Relevando aspectos importantes como uso de suelo, función social y producción para la soberanía alimentaria de la comunidad. Osa, si el cantón Cayambe por su ubicación geográfica cuenta con abundancia del recurso hídrico, sería necesario realizar una diferenciación entre la administración comunitaria a partir de las Juntas de Agua y la administración en cuanto a concesiones para hacendados y empresas florícolas, dejando claro quiénes son verdaderamente beneficiarios de los proyectos hídricos en el sector. Si en el momento en que se conversa con las personas pertenecientes a las comunidades, especialmente altas, su primera demanda es por falta de agua, no solo para riego productivo sino para consumo humano.

Las instituciones estatales no han interferido de manera positiva en las comunidades, con relación al abastecimiento de agua, mismo siendo estas, las cuales administran este recurso, tanto para riego como para abastecimiento a partir de Juntas de Agua Locales, como lo indica en el PPDOT, 2012, en general operan de forma independiente y en muchos casos sin el necesario asesoramiento técnico de profesionales u organismos especializados en recursos hídricos. Solo en el caso de la Parroquia de Cangahua, existen 25 Juntas de agua las cuales se diferencian por el nombre de la acequia.

2.3.3.4 Nuevos métodos de resistencia; ¿Organizaciones de segundo grado (OSG) versus organización comunitaria?

Como lo hemos señalado en capítulos anteriores, la fortaleza de las comunidades tradicionales, así como las estrategias de resiliencia que emplean dentro de sus procesos de resistencia, nos han demostrado que la organicidad de sus bases son parte fundamental para preservar nuestras culturas. En el caso específico del pueblo Kayambi, no solo en las bases objetivas de la organicidad se encuentra esta característica, sino

también en el lado mítico de las creencias de las sabidurías, de las leyendas, de las historias que relatan la vida de nuestros pueblos.

De esta forma podríamos decir, que los procesos históricos en los cuales se han enmarcado las comunidades tradicionales han servido para revitalizar los principios de solidaridad, complementariedad y reciprocidad de las organizaciones de base; como nos demuestra el caso de las compañeras productoras agroecológicas, su voluntad se basa en la retomada de los saberes tradicionales para una producción sostenible y en el trabajo colectivo, para el fortalecimiento y la autonomía de las organizaciones de base. Si bien es cierto, las organizaciones comunitarias han pasado por varios golpes, -especialmente del sistema capitalista moderno-; hoy en día vemos, según estos ejemplos, una retomada enérgica de lo que serían las bases fundamentales de la organicidad de las comunas; una clara demanda por autonomía; económica, social y política y una retomada en la reafirmación de las cuestiones étnicas, raciales y culturales en las actuales sociedades modernas.

Si consideramos nuestras culturas originarias desde la base inicial de sus principios, y vemos que, según su *mitología* “parte de conceptualizar el origen de todo lo existente como una paridad, en donde en principio hay dos elementos o esencias diferentes” (Lajo 2002, p. 87), a los cuales se le denomina “*Yana* y *Yanan*”, que en el idioma quechua *Yana* sería <<negro, oscuro>>, también se lo define como una mujer pretendida o una persona que está bajo una absoluta dependencia de otra, según (Lajo, 2002); en definitiva *Yana* sería, templado, enamorado, cautivo de amor; y el *Yanan* sería: sustancia, esencia, extracto puro de flor. Es decir, el complemento de *Yana* es *Yanan* “*amor cautivo por una esencia, por una sustancia*”. Para entender más, esta dinámica de complementariedad, podríamos tomar el vocablo *Yana* en el verbo que surge de este que es *Yanapay*, el cual significa cooperación recíproca, acción de ayudar o trabajar con otro, es decir complementando y proporcionando trabajo (Lajo, 2002). Si vemos que, desde la sabiduría de las comunidades tradicionales, la característica de la organicidad comunal, la minga y el trabajo cooperativo es parte del conocimiento del mundo andino, pues, el cotidiano de nuestros pueblos tradicionales no es menos.

Las organizaciones campesinas específicamente que son de la parte norte de los andes ecuatorianos, han tenido en sus procesos históricos estas contrapartidas modernas que han servido de fortaleza para sobreponerse y demostrar su origen organizacional de base comunitaria. Como ya lo hemos mencionado, desde antes de la llegada de los Incas la organización territorial estaba presente con la Confederación de Cacicazgos del norte;

después de los procesos de lucha contra los colonizadores españoles en el sistema hacienda se engendran y se replantean nuevos procesos organizativos de resistencia, e inclusive ya en las independencias de la corona española a finales del siglo XIX, las comunidades tradicionales se organizan y se levantan contra las elites independentistas y las misiones religiosas en demanda de tierras. Para el siglo XX, estos procesos continúan y se fortalecen con las primeras Federaciones nacionales representativas de “indígenas” campesinas y campesinos, la formación de sindicatos, así como de cooperativas traen como resultado la primera reforma agraria del Ecuador. Y no fue sino hasta la década de los ochenta, que en medio de la crisis del neoliberalismo en la región comienzan a formarse con más fuerza las llamadas Organizaciones de Segundo Grado (OSG) en el Ecuador. Para Martínez (1997) este proceso no es nuevo, ya en la década de los cincuenta la inteligencia americana se preocupó por desarrollar las comunidades y sus organizaciones de base; con el programa de la Misión Andina hasta los años 70, “posteriormente durante la década de los 80, a través de los proyectos de Desarrollo Rural Integrado (DRI) se recuperaba también el componente organizativo” de las comunidades tradicionales como factor fundamental para el éxito de otros componentes productivos (Martínez, 1997).

Sin embargo y según Putnam (1996 Apud Martínez, 1997) en un estudio realizado con comunidades del norte de Italia, descubre que en aquellas zonas con más “capital social” sobre todo como lo denomina él, horizontal, que tiene como base la reciprocidad, “existen más posibilidades de desarrollo económico y político que en aquellas regiones con un menor nivel de organización de la sociedad civil”. Es este el detalle fundamental en donde se genera el debate; Si bien es cierto, en la década de los cincuenta el aumento de proyectos desarrollistas financiados por organizaciones internacionales aumento de forma exponencial, la llegada de Organizaciones no gubernamentales ONG y varias otras instituciones públicas y privadas se abrieron paso en el medio rural, especialmente en la zona de los Andes y en lugares donde se asentaban comunidades tradicionales, porque vieron un motivo específico, el principio de reciprocidad y solidaridad que manejan las comunidades en sus procesos organizativos internos.

Pero sabemos que no fue solo por causa de este apogeo externo, que se dieron los procesos organizativos en las comunidades en la década de los ochenta. Retomando la historia y los principios vitales de las poblaciones tradicionales, podríamos decir que esta fue una contrapartida más, en la cual se vieron inmersas las comunidades rurales y en vista de las coyunturas políticas y económicas internas, era una de las pocas alternativas

para continuar con su vida en el campo. Hacia la entrada del neoliberalismo en los países de América Latina, las inversiones públicas para el desarrollo de políticas sociales y de producción estaban únicamente dirigidas para los sectores empresariales y agroexportadores; las comunidades tradicionales rurales, vieron en las ONG, una forma para poder financiar sus demandas sociales, como proyectos de producción e infraestructura, y fue con esta idea que las organizaciones de segundo grado se forman y consolidan; reagrupando varias organizaciones de base con características heterogéneas, diferentes demandas pero al final con una misma necesidad, la de prevalecer en sus territorios. No obstante, y siendo un poco más crítica en este sentido, según Martínez (2006) en algunas investigaciones realizadas a OSG, comenta que se “evidencia una pérdida del horizonte político-reivindicativo, pero también una consolidación en el perfil de manejo de proyectos”. Como fue señalado anteriormente, en las experiencias recogidas se pudo percibir, que muchas organizaciones de base que son representadas por OSG, continúan manteniendo sus principios organizativos de resiliencia y resistencia como el caso de la Parroquia rural de Oyacachi. Pero que en otros casos como la Red Biovida, algunos de sus integrantes ven en ésta, justamente, una opción de financiamiento y ejecución de proyectos y no de formación y fortalecimiento comunitario, como lo señala “Doña Dolores” cuando nos comenta que ella mismo siendo parte de la Red Biovida, siempre participó y participa activamente en su comuna y, que el proyecto de la elaboración de canastas agroecológicas para venta es una iniciativa de las integrantes de la comuna de Coniburo. En la actualidad como lo mencionaba “Don Tito”, pueden demandar financiamiento y proyectos sociales a instituciones del Estado representados como comuna o comunidad; anteriormente eso no era posible, como señaló “Don Jorge”, cuando nos contaba sobre el acceso a la tierra en la reforma agraria del 64, según dijo, tuvieron que formar cooperativas y asociaciones para poder comprar las tierras de la reforma al Estado, sino, -“era imposible acceder algún financiamiento para poder tener tierras”⁵³-; después de estos procesos tuvieron que retomar su representatividad como comunidad “Buena Esperanza”.

Entendiendo esto y reconociendo que existe poca literatura o muy limitada, que trate sobre los procesos de consolidación de las organizaciones de segundo grado como forma opuesta de las dinámicas de organización comunal, podríamos decir más bien que estas forman parte importante de los procesos organizativos de las comunidades de base, son el “comodín bajo la manga” a la hora de financiar proyectos locales; así también cabe

⁵³ Dialogo con “Don Jorge”, miembro de la comuna la “Buena esperanza”, hacienda Pitaná.

resaltar que estos procesos, de interferencia del sistema moderno en las comunidades tradicionales a partir de herramientas institucionales y de mercado, han servido más bien para que estas –comunidades tradicionales-, saquen provecho y se reconstituyan en sus bases locales consolidando sus procesos y demostrando cada vez más que las sabidurías de los pueblos tradicionales son la base para construir unas sociedades más sustentables, solidarias, recíprocas y complementarias.

No es en vano, que nuestras vidas se fundamentan en el continuo ciclo de la energía del tiempo, cuando hablamos de “*yana* y *yanan*”, los cuales se establecen bajo la noción que el tiempo y el movimiento no es sino, “la energía del tiempo, que oscila cíclicamente”, (Lajo, 2002) y es a partir de estos ciclos que las culturas de nuestras comunidades originarias se han establecido en un baile enérgico y dinámico de trabajo colectivo, lucha y resistencia en busca del devenir de los *Pachacutec*.

3 CONSIDERACIONES FINALES

A partir de la investigación realizada de los diferentes diálogos de saberes de nuestras comunidades tradicionales, hemos podido diferenciar los procesos históricos, así como las formas de producción y reproducción de la vida en sus espacios locales; sus costumbres, tradiciones, su religiosidad la cual es parte fundamental de las dinámicas de reciprocidad y complementariedad que se da con el medio total que nos rodea. Y es esta base, la característica más importante que tienen nuestros pueblos originarios, la cual ha servido de guía, de lucha y de resistencia. De esta forma, ---pero al mismo tiempo reconociendo que las artimañas utilizadas por los productores de la “modernidad y el desarrollo” posteriormente junto con el sistema capitalista; han entrado de manera violenta en los espacios y los territorios de nuestras comunidades originarias ocasionando varias modificaciones---, mismo así y con todo lo que esto representa, no han podido interferir en la fuerte estructura comunitaria que se vale de las creencias y la convivencia “*sentí-pensante*⁵⁴”, entre seres humanos y seres naturales.

A modo de reflexión, podríamos decir que los procesos cíclicos que forman parte del pensamiento de nuestros pueblos originarios, nos demuestra que las historias no persiguen líneas rectas, que no existe la idea de desarrollo o atraso o de vencedores y vencidos; porque son nuestros pueblos que trazan la complementariedad del espacio y del tiempo dentro de una noción de eras de lucha y defensa de nuestra naturaleza. La conformación de guerreros y guerreras como entidades divinas al correr del tiempo, es una idea que resalta la estructura interna comunitaria. Nuestros pueblos siempre guerrearon y defendieron sus territorios, reponiéndose de los más devastadores acontecimientos.

Es por esa razón que parte de la hipótesis planteada al inicio de la investigación fue superada, porque al comprobar la resiliencia y la fortaleza de las organizaciones comunitarias, sobre todo en los procesos en los cuales hoy en día están inmersos, pudimos reconocer que no existe tal apropiación de saberes por parte de las agroindustrias o las corporaciones alimenticias; en una parte, por la lógica con la cual emplean sus políticas, las cuales son completamente contrarias a las ideas de nuestras comunidades tradicionales, y por otro lado, que el interés que tienen las empresas transnacionales es simplemente generar capital financiero, por esa razón sus procesos son insostenibles y artificiales; totalmente contrario a lo que demuestran nuestras

⁵⁴ Idea desarrollada por el sociólogo Fals Borda, 2003

comunidades tradicionales.

El caso del cantón Cayambe en sus luchas de resistencias es visto como referencia a nivel nacional, la presente e histórica lucha comunitaria por la defensa del entorno natural para su preservación y control autónomo. Los ejemplos de reivindicación de la Comunidad “Buena Esperanza” en la Hacienda Pitaná, la comunidad de Oyacachi, y el caso de la granja agroecológica en la Comuna de Coniburo, son formas de resistencia endógena que persisten sobre los continuos obstáculos que impone tanto el mercado agroindustrial capitalista como el control administrativo del gobierno.

Vale la pena preguntarse hasta qué punto estas luchas por la defensa del acceso al agua y la tierra necesitan usar el sistema institucional de gobierno y los mercados para progresar en el alcance de su autonomía. Tanto la comunidad “la Buena Esperanza” en Pitaná como la de Oyacachi se han visto forzadas en usar el aparato burocrático para comprar la tierra y encontrar las rutas propias en defensa de sus pueblos. A partir de estas estrategias usadas por estas dos comunidades se podría preguntar qué tan dependientes están del Estado para lograr sus objetivos o si en realidad, mientras que se esté incubando nuevamente un liderazgo interno, se puede usar al sistema como estrategia.

Ahondando en el tema de las resistencias históricas, pudimos evidenciar que las comunas tienen más poder y mayor cohesión entre sus habitantes. El tema de la organización comunal, la proclamación de tierras comunales, el desarrollo de sistemas de comunicación comunal efectivos, y el diseño de objetivos colectivos son esenciales para fortalecer el peso de las organizaciones campesinas ante entes institucionales y financieros de mayor poder. Cuando hace falta dicha cohesión, la comunidad tiene a debilitarse o a ir mucho más lento en la ejecución de sus objetivos, como lo escuchamos por parte del compañero Tito Quispe de la “Granja suelo verde” a la hora de abrir canales de acceso a mercados agroecológicos.

Otro de los aspectos que reúne varias de las problemáticas y retos socio ambientales de la región es el tema del pago por los servicios ambientales, especialmente de la producción de agua en los páramos. A medida que crece la población urbana de la región metropolitana de Quito, la demanda por agua en esta zona para abastecer la ciudad seguirá incrementado. La resistencia comunitaria en lugares como Oyacachi ha demostrado que la organización rural matiza la relación campo-ciudad, pues cambia la percepción de que el campo es la canasta de explotación urbana y que, por el contrario, la sostenibilidad de las áreas rurales es fundamental para el mantenimiento de la ciudad. Es

importante preguntarse qué tan efectivos son los métodos de negociaciones por parte del Estado con las comunidades en cuanto a la recompensa de la explotación de su entorno; si los pagos por servicios ambientales consisten en “desarrollo y crecimiento económico”, estarían en realidad fomentando el “desarrollo endógeno” de las comunidades o mercantilizando su entorno.

Finalmente, es preciso apuntar que es el ecosistema fértil de Cayambe lo que pone a los intereses de los diferentes actores en constante tensión. Los cambios en el uso del suelo, desde la explotación hacendada, a la pequeña producción campesina tradicional de supervivencia, hacia la producción florícola industrial evidencian que el suelo en sí es rico y las posibilidades de su uso múltiples. Analizar las relaciones de poder y dependencia entre los actores sociales de la región nos da una visión de cuáles son finalmente los usos predominantes de estos suelos. A pesar de los múltiples cambios en la producción agrícola de la zona de Cayambe, vemos que aún predominan las jerarquías de poder tanto sociales como económicas en la región. Los ejemplos de unión y construcción comunitaria en “la Buena Esperanza de Pitaná, la comunidad de Oyacachi y Coniburo entre otros, dejan vislumbrar la posibilidad de cambios de raíz en el sistema de repartición de tierras y uso del territorio, con vistas a un cambio social inminente. Sin embargo, estos casos todavía siguen siendo pocos al frente del predominio de la industria florícola empresarial de la región que emplea mano de obra rural asalariada para su crecimiento y expansión. A menos de que se torne radicalmente a otra visión como el que impulsa la “Granja suelo verde” de Tito y Mariana, o como el valor del trabajo de varias comunidades tradicionales de la zona, se tornarán los procesos de lucha más difíciles y largos.

4 REFERENCIAS

- AGUILAR Jazmín, ILLSLEY Catarina, MARIELLE Catherine. **Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos**. Ed. Sala. México: (s/f)
- ALTIERI Miguel A. ROSSET Peter. THRUPP Lori Ann. **Resumen: El potencial de la agroecología para combatir el hambre en el mundo en desarrollo**. In: ALTIERI Miguel. **Resumen “Una visión de la alimentación, la agricultura y el medio ambiente en el año 2020”**. California. 1998.No. 55.
- ALTIERI, Miguel. NICHOLLS Clara I. **Agroecología. Teoría y práctica para una agricultura sustentable**. Primera edición. PNUMA. México D.F. 2000.
- ARONI Juan Carlos. CAYOJA María. LAIME A. Marco. (2009) **Situación actual al 2008 de la quinua real en el Altiplano sur de Bolivia**. Ed. FAUTAPO. Oruro, 2009
- BALLARA Marcela. **La feminización de la pobreza en el sector rural de la región de América Latina: ¿mito o realidad?** Oficina regional de la FAO para América Latina y el Caribe, Santiago: 2009.
- BERDICHEWSKY Bernardo. **Antropología Social: Introducción – Una visión global de la humanidad**. Ed. I. Santiago: 2002.
- BOGE Eckart. **El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México Hacia la conservación *in situ* de la biodiversidad y agro diversidad en los territorios indígenas**. Ed. Silgo XXI. México: 2008
- BRASSEL Frank. HERRERA Stalin. LAFORGE Michel. **Reforma Agraria en el Ecuador: viejos temas, nuevos argumentos**. Ed. SIPAE. Quito: 2008
- CAILLAVET Chantal. Historia y agricultura autóctona en los andes ecuatorianos: el complejo campos elevados, en ecosistemas diversos (siglos XV-XVII). In: VALDEZ Francisco. **Agricultura ancestral: camellones y albarradas: contexto social, usos y retos del pasado y del presente**. Ed. Abya Yala. Quito: 2006
- CHAMORRO Graciela. **Teología Guaraní**. Ed. Abya Yala. Quito: 2004
- CUCICANQUI R. Silvia. **Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS**. Ed. Piedra Rota. La Paz: 2014
- SANTOS Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice. O social e o Político na Pos-Modernidade**. Ed. Almedina, n 1. Portugal: 1990
- DELGADO Freddy. RIST Stephan. JACOBI Johanna. DELGADO Mayra. **Das nossas ciências ao diálogo intercientífico para a sustentabilidade alimentar e o desenvolvimento sustentável**. v2, n1, p 120-161. Matinho 2016. Disponible en: <file:///C:/Users/adriana/Downloads/48523-186653-1PB.pdf> Acceso en: 20 de julio. 2016

DOS ANJOS J. Carlos (2008). **A filosofía política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural Africano**. Revista Debates do NER. Ano 9. n 13. p 77 – 96. Porto Alegre: 2008

DUSSEL Enrique. **El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad**. Ed. Abya Yala. México: 1994

FAO, Oficina Regional para América Latina y el Caribe. **La Quinua: Cultivo milenario para contribuir a la seguridad alimentaria mundial**. n 12. p 4 – 16. Santiago: 2011

GUERRERO A. Patricio. **La cultura estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia**. Ed. Abya Yala. Quito: 2002

GIMENEZ Gilbert. **Estudios sobre la cultura y las identidades sociales**. México, CONACULTA-ITESO, Tlaquepaque, Jalisco: 2007

GOMEZ E. Josué. GOMEZ G. Gerardo. **Saberes Tradicionales Agrícolas Indígenas y Campesinos: rescate, sistematización e incorporación a la IEAS**. Ed. Revista Raximhai, v 2. p 16 – 45. Sinaloa. 2006

GONDARD Pierre, LOPEZ Fredy. Albarradas y camellones: Drenaje, riego y heladas en Cayambe (Sierra norte del Ecuador). In: VALDEZ Francisco. **Agricultura ancestral: camellones y albarradas: contexto social, usos y retos del pasado y del presente**. Ed. Abya Yala. Quito: 2006

GARCIA Q. Alejandra. **EL DILEMA DE AH KIMSAH K'AX, "EL QUE MATA AL MONTE": SIGNIFICADOS DEL MONTE ENTRE LOS MAYAS MILPEROS DE YUCATÁN**. México: 2000

GUERRERO Patricio. **El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina**. Ed. Abya yala quito: 1998

GORTAIRE Roberto. **Agroecología en Ecuador. Proceso histórico, logros y desafíos**. Ed. Antropología cuaderno de investigación, n. 17. p 15 – 63. Quito: 2016

GUZMAN S. Eduardo. **A perspectiva sociológica en agroecología: una sistematização de seus métodos e técnicas**. Ed. Revista de Agroecología desenvolvimento rural sustentável. v 3, n1, p 34 – 78. Porto Alegre: 2002.

HECHT B. Susana. **La evolución del pensamiento agroecológico**. Ed. Revista de Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable. Colombia, v 4, n2, junio 1991.

HUAIQUINAO Ñ. Juan. **La cosmovisión y la Filosofía Mapuche: Un enfoque del Az-Mapu y del Derecho Consuetudinario en la cultura Mapuche**. Revista de Estudios Criminológicos y Penitenciarios. Santiago, n6, p 37 – 58. mayo 2003

LAJO Javier. **Qhapaq ñan: La ruta Inka de sabiduría**. Ed. Amaro Runa. Lima: 2003

LEFF Enrique. **Discursos Sustentables**. Editores siglo XXI. México: 2008.

MASOYER Marcel. **Segurança alimentar é o grande desafio do século XXI** São Paulo. Articulación Continental de los Movimientos Sociales hacia el ALBA, 2016

MARIN Sebastián. **Apropiación social del conocimiento: Una nueva dimensión de los archivos**. Rev. Interam. Bibliot. Medellín (Colombia) Vol. 35 n° 1 2012 pp. 55-62 ISSN 0120-0976

MARTINS E. Carlos. **Globalização, dependência e neoliberalismo na América Latina**. Ed. BoiteMPO. São Paulo: 2011

MALINOWSKI Bronislaw. **Una teoría científica de la cultura**. Ed. Sarpe. España: 1984

MALINOWSKI Bronislaw. The Group and the Individual. In: **Functional Analysis**. American Journal of Sociology, 44, (6): 938-964. Versión en castellano en BOHANNAN Paul. GLAZER Mark. 2010. **Antropología. Lecturas**, 284-303. Madrid: McGraw Hill. 1939

MARTINEZ Luciano. **Organizaciones de Segundo Grado, Capital social y desarrollo Sostenible**. Revista ICONOS, n 2, v4, p 3 – 26. Quito: 1997

MARTINEZ Luciano. **Las organizaciones de segundo grado como nuevas formas de organización de la población rural**. CLACSO Biblioteca virtual. Buenos Aires: 2002

MARIATEGUI José Carlos. **El Problema de la tierra**. Ed. El Cardo. Biblioteca Virtual Universal. Lima 2003

MORIN E. ATTALI J. CASTORIADIS C. DOMENALCH J-M. MASSÉ P. **El mito del desarrollo**. Ed. Kairos. Barcelona: 1980

MARQUES C. Flavia, MENASCHE Renata, TONEZER Cristiane, GENESSINI Alex. **Circulação de alimentos: dádiva, sociabilidade e identidade**. In: A agricultura familiar à mesa, p 14 – 32. São Paulo: 2007

MUJICA Ángel, VIÑAS Oscar. **El camino de la quinua**. Ed. Movimiento Manuela Ramón. Lima: 2007

NOGUERA Renato. **Denegrindo a filosofía: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas**. Revista de Filosofía, Amargosa, v4, n2. Bahía: 2011

OTERO Luis. **La huella del fuego: historia de los bosques nativos: Poblamiento y cambios en el paisaje del sur de Chile**. Ed. Pehuén. Chile: 2006

PARRA O. David. La teoría fundamentada: una aplicación práctica. In: CHAVEZ M. Guadalupe. COVARRUBIAS Y. Karla. URIBE B. Ana. **Metodología de Investigación en ciencias sociales. Aplicaciones y prácticas**. México: 2013

PANIKKAR Raimon. **La experiencia filosófica de la India**. Biblioteca de la sabiduría oriental. Barcelona: 2002

QUIJANO Aníbal. **Cuestiones y Horizontes De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder.** Revista CLACSO, v6. Buenos Aires: 2014

RAMÓN V. Galo. **La resistencia Andina: Cayambe 1500 – 1800.** Ed. Centro Andino de Acción Popular. CAAP. Quito: 1987

SANTOS Milton. **Por uma outra globalização, do pensamento único a consciência universal.** Ed. Record. Rio de Janeiro: 2008

SAAVEDRA O. Enrique FUNES R. Nilton. **Cultivo de la quinua y producción capitalista en las comunidades del altiplano sur de Bolivia.** Control Ciudadano. Boletín de seguimiento a políticas públicas, año X, N.22. CEDLA. La Paz: 2013

SEEFÓO L. J. Luis. **Desde los colores del maíz: Una agenda para el campo mexicano.** Michoacán, 2008

SEEFÓO L. J. Luis. Estado de emergencia para el maíz mexicano: Proteger la agro biodiversidad apuntalando a la economía campesina. In: SEEFÓO Luis. **Desde los Colores del Maíz: Una agenda para el campo mexicano.** Michoacán, 2008.

SEVILLA G. Eduardo. **Agroecología: Fundamentos del pensamiento social agrario y teoría sociológica.** Revista de Agroecología. Ed. Universidad de Córdoba: 2013

TAYLOR S.J. BOGDAN R. **Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados.** España 1987

TOLEDO Víctor, ALTIERI Miguel. **¿Por qué estudiar la agricultura tradicional?** Revista de CLADES, n 1, Berkeley: 1991

TOLEDO M. Víctor. **Utopía y Naturaleza. El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina.** Revista NUEVA SOCIEDAD, n.122 diciembre 1992, p. 72-85. Santiago: 1992

VENTOCILLA Jorge, NUÑEZ Werio, HERRERA Francisco, HERRERA Heraclio y CHAPIN Mac. **Las indígenas kunas y la conservación ambiental.** Disponible en: <file:///C:/Users/Marina/Downloads/DialnetLosIndigenasKunasYLaConservacionAmbienta-4011154.pdf> Acceso en: 15 de julio. 2016

WALSH Catherine. **Pedagogías Decoloniales.** Serie Pensamiento Decolonial. Ed Abya Yala. Quito: 2013

WALLERSTEIN M. Immanuel. **Análisis de sistemas-mundo; una introducción.** Ed. Siglo XXI. México: 2005

ZAVALA Virginia, VICH Víctor. **Oralidad y poder, herramientas metodológicas.** Ed. Grupo Norma. Bogotá: 2004

Bibliografía Complementaria

COWAN James. **El sueño de un cartógrafo**. España 1997

Proyecto Andino de tecnologías campesinas; Proyecto piloto de ecosistemas Andinos (Perú). **Sociedad y Naturaleza en los Andes**, volumen II. Perú, 1990

SAIN Gustavo. PEREIRA L. Miguel. **Producción de maíz y políticas agrícolas en Centro América y México**. Costa Rica 1997.

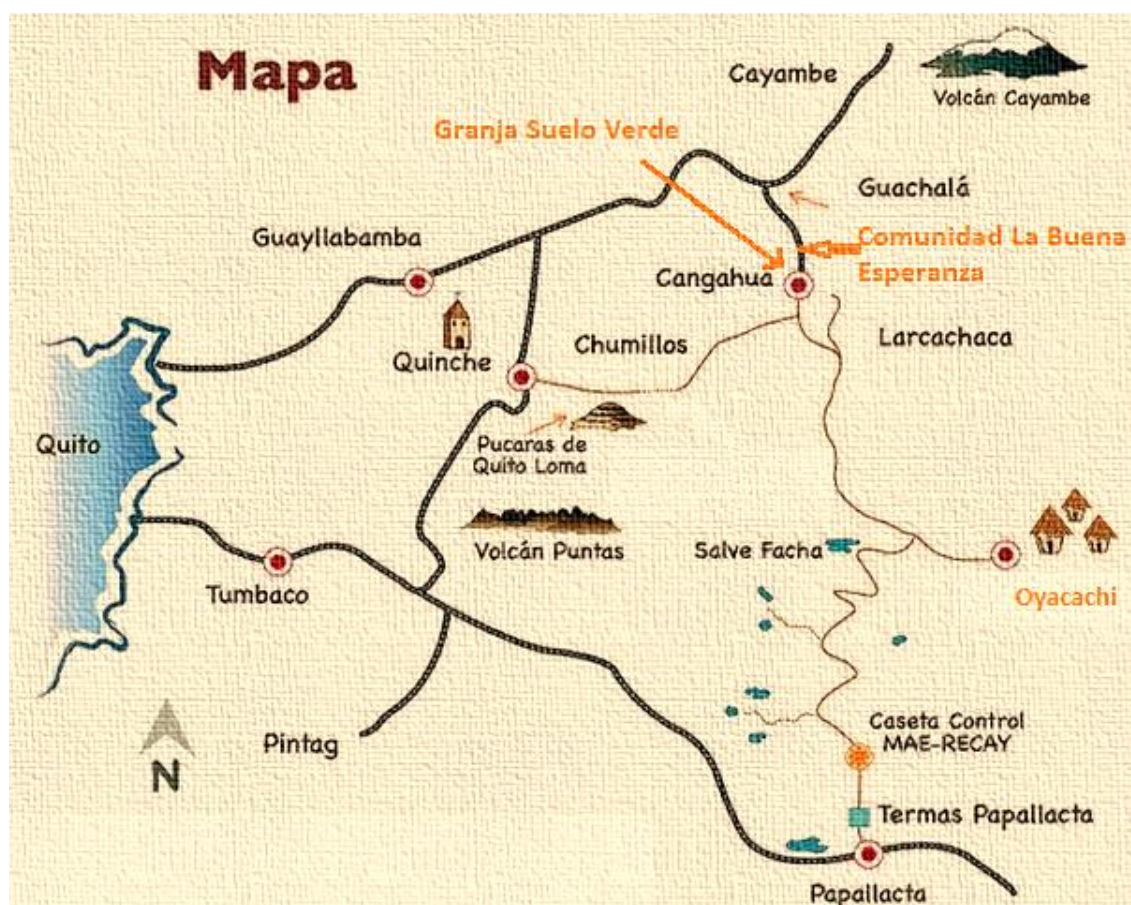
TAPIA Mario. GANDARILLAS Humberto. ALANDIA Segundo. CARDOZO Armando. MUJICA Ángel. ORTIZ René. OTAZU Víctor. REA Julio. SALAS Basilio. ZANABRIA Eulogio. **La Quinoa y la Kañiwa cultivos Andinos**. Bogotá 1979.

VARGAS T. Gualberto. **La quinua un cultivo de los Andes Altos**. Bolivia 1976

YUNES Antonio. LUSTIG Nora. SABIDO C. Alfonso. **Los grandes problemas de México – XI – Economía Rural**. Ed. El colegio de México, 2010.

ANEXOS

ANEXO 1. MAPA DE UBICACIÓN DE LOS ESTUDIOS DE CASO: GRANJA SUELO VERDE, COMUNIDAD LA BUENA ESPERANZA Y OYACACHI (CANTON CAYAMBE – ECUADOR)



Fuente y Elaboración: Fundación SAMIRI (Oyacachi, 2017)

ANEXO 2. GLOSARIO DE TÉRMINOS

- Sumak Kausay: Este concepto aparece por primera vez en publicaciones posteriores al año 2000. La primera publicación del entorno del movimiento indígena ecuatoriano sobre este concepto proviene de una organización local de la Amazonía que en 2003 sistematiza el Sumak Kawsay en el contexto de su lucha contra la explotación petrolera en su territorio. En dicha publicación se plantea la idea de una estructura económica y política que permita la armonía entre individuo, sociedad y naturaleza, y se detalla su versión de la cosmovisión indígena, (ATMANN Philipp. El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. Ibero-Amerikanisches Institut, Indiana 2003. Pg. 283-289.
- Abya Yala: Que significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento, fue el término utilizado por los Kuna, pueblo originario que habita en Colombia y Panamá, para designar al territorio comprendido por el Continente Americano. De acuerdo con el momento histórico vivido, se referían a este territorio de diferente forma: Kualagum Yala, Tagargun Yala, Tinya Yala, y Abya Yala, siendo este último el que coincidió con la llegada de los españoles. El término Abya Yala es en sí mismo un símbolo de identidad y respeto hacia las raíces de los pueblos originarios. (CARRERA Beatriz et al. Abya Yala Wawgeykuna; artes, saberes y vivencias de indígenas americanos. Ed. Hacer-VOS. España 2016)
- Minga: La palabra *minga* viene del quechua (*mink'a*) que era como ciertas comunidades andinas llamaban al trabajo agrícola colectivo a beneficio general de las comunidades. Según el diccionario quechua-español del gobierno del Cusco, minga es; compromiso. Sistema de trabajo usado desde el Inkanato hasta la actualidad. Sistema de trabajo comunitario. Consultado el 02/04/2018 en: <http://etimologias.dechile.net/?minga>
- Kuna: es el nombre de una lengua de la familia lingüística *Chibchana*, de la etnia Cuna que habitan en áreas de Panamá y de Colombia. Existen algunas variantes de esta lengua por algunos considerados como dialectos.
- Pacha Mama: - *¿Tiene dueño la tierra? ¿Cómo así? ¿Cómo se ha de vender?*

¿Cómo se ha de comprar? Si ella no nos pertenece, pues. Nosotros somos de ella. Sus hijos somos. Así siempre, siempre. Tierra viva. Como cría a los gusanos, así nos cría. Tiene huesos y sangre. Leche tiene, y nos da de mamar. Pelo tiene, pasto, paja, árboles. Ella sabe parir papas. Hace nacer casas. Gente hace nacer. Ella nos cuida y nosotros la cuidamos. Ella bebe chicha, acepta nuestro convite. Hijos suyos somos. ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar?-
(GALEANO Eduardo. Memoria del fuego: los nacimientos. Ed. L&PM. España 1982.

- Ayllu: Forma de organización de una población que vivía dispersa cuya identidad se daba por los lazos de parentesco, practicada en las épocas antes de la colonización española, sufriendo algunas modificaciones hasta las épocas actuales.
- Tawantinsuyu: Palabra quechua que significa “las cuatro tierras”, o “los cuatro rincones del mundo”. Desenvuelto en las regiones hoy ocupadas por los países de Perú, Bolivia, Colombia, Chile y Ecuador.
- Taita: Palabra quechua o nombre dado a la persona mayor; el abuelo o padre o quien ha cuidado de la comunidad, palabra afectiva.
- Mama: Palabra quechua dada de forma cariñosa a la mamá, abuela o persona mayor cuidadora de la comunidad.
- Popol Vuh: (del k'iche *popol wuj*) libro del consejo o libro de la comunidad; de *popol*, reunión, comunidad, casa común, junta y similares; y *wuj*, libro; es una recopilación de narraciones míticas, legendarias e históricas del pueblo k'iche el pueblo maya guatemalteco con mayor cantidad de población. El libro, de gran valor histórico y espiritual, ha sido llamado *Libro Sagrado* o la *Biblia de los mayas k'iche*. Está compuesto de una serie de relatos que tratan de explicar el origen del mundo, de la civilización, de diversos fenómenos que ocurren en la naturaleza.
- Chacra: Es un sitio o lugar de producción agrícola de alimentos, donde se

incorporan las nociones de la agricultura de subsistencia y las dinámicas de asociación y diversificación de los cultivos. (chacra andina)

- Wachu: Lugar donde se realiza la siembra de cultivos; surco, camello, canteros, etc...
- Runa: 'Hombre o mujer'; es quien fundamenta lo que origina y determina el devenir de la comunidad. Este hecho explicita una comprensión y experiencia distintas de libertad que consiste en que el Runa es libre, porque no es sólo responsable de sí mismo, sino porque dicha responsabilidad corresponde básicamente a los otros que es él o ella. En ello reside toda su libertad, en estar libre de sí mismo, del "yo" intransitivo, negador e ignorante, libre de su individualidad. Esta particularidad no niega la libertad como parte de las experiencias de los Qharis, Warmis o Runas del mundo andino. Dice del hombre o mujer de comunidad. Consultado el 10/04/2018 en: <<https://www.alainet.org/es/active/57318>>
- Cacicazgos: El cacicazgo, forma de organización social y política de comunidades indígenas, o tribales que se encuentra presente en todos los continentes del planeta (siendo minoritario en los países europeos), donde la autoridad máxima de la tribu es el cacique, quien tiene autoridad sobre los hombres guerreros o la jerarquía sacerdotal indígena (chamanes o curanderos).

Fotografía 1. Agricultura en terrazas. “Granja Suelo Verde”. Crédito: Adriana Badeón



Fotografía 2. “Granja suelo verde”. Credito: Alejandra Escalante



Fotografía 3. Comunidad “Buena Esperanza”. Créditos: Adriana Baldeón



Fotografía 4. Suelo Cangahuoso. Comunidad Buenas Esperanza. Créditos: Adriana Baldeón



Fotografía 5. Comunidad de Oyacachi, Créditos: Adriana Baldeón



Fotografía 6. Emprendimiento de turismo comunitario, piscicultura. Oyacachi. Creditos: Adriana Baldeón

