

Defensoras de semillas, constructoras de soberanía y reivindicadoras de identidad:

La festividad del Muyu Raymi y el protagonismo de las mujeres campesinas e indígenas cotachaqueñas en la era del capitalismo colonial y patriarcal

Autor:

Andrade Vinueza, Stephanie

Tutor:

Brac, Marcela

2020

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología Social.

Posgrado



Facultad de Filosofía y Letras
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Maestría en Antropología Social

TESIS

Defensoras de semillas, constructoras de soberanía y reivindicadoras de identidad: la festividad del Muyu Raymi y el protagonismo de las mujeres campesinas e indígenas cotacacheñas en la era del capitalismo colonial y patriarcal

Stephanie Andrade Vinueza
Directora: Marcela Brac

Marzo, 2020

A todas las mujeres
campesinas, runas,
productoras y guardianas
de la vida,
de las semillas nativas
y de la agrobiodiversidad,
porque sus manos
sostienen y sustentan
el alimento del mundo.

INDICE

Agradecimientos.....	5
Introducción.....	7
Problema de Investigación	9
Objetivos	17
Estado del arte	18
Categorías Teóricas	20
Semilla	20
Identidad	20
Agrobiodiversidad	21
Reciprocidad, don e intercambio	22
Metodología	23
CAPÍTULO 1	
Redescubriendo y repensando la historia: recorridos, rostros e identidad	25
1.1 Redescubrimiento histórico de la realidad rural de Cotacachi	25
1.2 1.2 Surgimiento y consolidación de la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi (UNORCAC)	31
1.3 Las mujeres campesinas organizadas: conformación del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC	38
1.4 1.4 La festividad del “Muyu Raymi”: el germinar de una celebración	44
CAPÍTULO 2	
Encuentro de miradas, colores, sabores, y diversidad: acercamiento etnográfico al Muyu Raymi	47
2.1 Aprendizajes iniciales: participación y protagonismo de las mujeres.....	52
a) <i>Contexto Político: la agricultura en debate legislativo</i>	<i>52</i>
b) <i>Contexto Organizacional: representaciones sobre la UNORCAC y el Comité Central de Mujeres.....</i>	<i>54</i>
c) <i>Contexto del “Muyu Raymi” 2016: mujeres, agrobiodiversidad e intercambio.....</i>	<i>62</i>
2.2 Visibilización de la agrobiodiversidad de las comunidades de Cotacachi.....	71
a) <i>Contexto Político: entre avances, dudas y temores</i>	<i>71</i>
b) <i>Contexto Cultural Campesino: el ciclo agrícola en el mundo runa.....</i>	<i>72</i>
c) <i>Contexto del “Muyu Raymi” 2017: agricultura, identidad y ritualidad</i>	<i>76</i>

2.3 Del discurso político a la política en la cotidianidad	85
a) <i>Contexto Político: Temor frente a semillas transgénicas</i>	85
b) <i>Contexto en la Organización: compartir y aprender en la vida cotidiana</i>	85
c) <i>Contexto del “Muyu Raymi” 2018: los márgenes de la política</i>	86

CAPITULO 3

Ellas: las defensoras y guardianas del muyu	92
--	----

3.1 Ser mujer campesina: luchas pasadas y presentes.....	93
a) <i>Roles de género: una revisión teórica</i>	93
b) <i>Descolonizar para desnaturalizar los roles por naturaleza</i>	98
3.2 Economía de los cuidados: reivindicando tareas invisibilizadas	104
3.3 En el día a día rural: rostros y palabras de las personas protagonistas.....	112
a) <i>Madrugadas en el mercado “La Pachamama nos alimenta”</i>	112
b) <i>Experiencias en talleres de Patrimonio Agrobiodiverso</i>	114
c) <i>Aprendizajes en visitas a comunidades cotacacheñas</i>	121

CAPITULO 4

Recomposición campesina: memoria, tradición y patrimonialización	127
---	-----

4.1 Características de unidades campesinas: desarraigo y migración	127
4.2 Recomposición de dinámicas familiares frente al mercado	134
4.3 Reconstruir la memoria para aferrarse a la identidad	141
4.4 Patrimonio y Resistencia: Re-subjetivar para reivindicar, patrimonializar para preservar...150	
a) <i>Patrimonio: de política y de poder</i>	151
b) <i>Patrimonio: de diversidades y desigualdades</i>	152

Reflexiones Finales	157
---------------------------	-----

Anexo de Gráficos	161
-------------------------	-----

Bibliografía	169
--------------------	-----

Agradezco de manera muy especial a Magdalena Fueres, fundadora y dirigente del Comité Central de Mujeres de la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi (UNORCAC), por su incansable labor en la lucha por la reivindicación y visibilización de las tareas de las mujeres campesinas e indígenas del cantón. Por su entrega permanente al servicio y acompañamiento a las productoras, sin remuneración y sin tiempo.

Agradezco a todas las mujeres dirigentes con quienes pude compartir espacios de intercambio y encuentro, a María Andrade, Carmita, Luz María Lanchimba, Juanita Morales. Gracias a Claudia por su tiempo y por su valiosa experiencia compartida.

Agradezco a Alberto Andrango, fundador y dirigente de la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi (UNORCAC), por dar vida a esta iniciativa de resistencia en favor de los derechos de las comunidades runas de Cotacachi. Porque su labor marcó el precedente necesario para restituir la identidad y la cultura runa en medio de los atropellos, violaciones y abusos sufridos a lo largo de la historia.

Agradezco a las autoridades de la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi (UNORCAC), a Alfonso Morales por abrirme las puertas de la organización, a Hugo Carrera por su invaluable acompañamiento, apoyo, y amables sugerencias, a Luis Alberto Bonilla por permitirme acompañarlo en sus viajes a las comunidades y darme la oportunidad de apoyar en los talleres de patrimonio agroalimentario.

Agradezco a mis hijxs, Sebastián, Luciana, Santiago y Ema, por ser parte imprescindible en cada eslabón de este proyecto de investigación tan mío como suyo. Por atravesar mi cuerpo y alma, y dar origen a las preguntas centrales de esta investigación. Por nutrirme tanto y de mil maneras, por llenarme de aprendizajes, por permitirme revivir junto a ellxs, una y otra vez.

Agradezco a Rodrigo, por gestarme como cientista social, por ser motor y compañero de ruta, de aventuras y de proyectos, por ser fuente base de apoyo y fuerza, por creer, por su eterno impulso.

Agradezco a Paola por su compañía maravillosa en mi recorrido durante el trabajo de campo, por estar cerca, por contener mis preguntas y temores, por darme aliento.

Agradezco a mi madre por empujarme a la vida y confiar en mis búsquedas. A mi padre por disponerse a apoyarme en mis viajes a Cotacachi, por estar pendiente de mis idas y vueltas. Eternamente agradecida por la incondicionalidad de ambxs.

Agradezco a Ma. Alejandra y a Franklin, por ver posibilidades cuando yo no las vi. Porque su apoyo representó el impulso necesario en el momento oportuno. Porque su apoyo me dio nuevas fuerzas.

Agradezco a Michelle, por retroalimentarme con sus perspectivas y experiencias, por inspirarme a encausar la temática agroalimentaria como base de esta investigación.

Agradezco a Marco, por ser compañero de búsquedas de un lugar otro, porque su espíritu me enriquece mucho más de que puede imaginarse.

Agradezco a Nemo, Patricia, Luz y José, por todo su apoyo, y su ayuda oportuna e imprescindible para resolver los procesos administrativos y logísticos que estando lejos yo no pude hacer.

Agradezco a Marcela Brac, porque su acompañamiento ha sido trascendental. Gracias por apoyar y creer. Gracias por su impulso permanente, por su insistencia, por darme fuerzas y ánimos. Gracias por todo el tiempo invertido en lecturas. Por cada una de las sugerencias, revisiones y aportes. Porque su trabajo como directora ha sido sustancial, sumamente enriquecedor y de invaluable aprendizaje. Porque su retroalimentación fue esencial para dar luz a todo lo logrado.

Agradezco a Liliana Landaburu, por disponerse a acompañarme y por haberme guiado en los primeros pasos de escritura. Porque sus aportes fueron sustanciales para dar estructura y forma al plan de tesis.

Agradezco todo el acompañamiento de las autoridades de Antropología Rural, por fomentar perspectivas de estudio que revaloricen el entrelazamiento de la vida urbana y rural. Agradezco especialmente a Alejandro Balazote por su aportes como docente, por su apoyo oportuno en la asignación de directora de tesis y por invertir tiempo valioso en leer, revisar y retroalimentar la investigación.

Agradezco a todas las autoridades de la maestría, especialmente a Josefina Martínez, María Rosa Neufeld y Susana Marguiles por su contención y apoyo en medio de las inconveniencias que se presentaron con el primer director de tesis. Gracias por gestar estos espacios de formación, de transformación y de construcción de conocimiento tan valiosos como necesarios para vivir, comprender y analizar la sociedad de la que somos parte. Nunca otro proceso pedagógico fue tan enriquecedor como este. Gracias eternas por fomentar una antropología social relevante y profundamente política.

Introducción

Los habitantes del cantón de Cotacachi, en la sierra norte del Ecuador, se preparan todos los años para la festividad del Muyu Raymi. Esta fiesta nace hace más de una década, como un espacio que potencia la restitución de la agricultura campesina y, con ella, todas las prácticas y saberes que proveen la preservación de la tierra y los recursos agrícolas. Se trata de una iniciativa que promueve la reivindicación de la identidad indígena campesina de las comunidades de Cotacachi lideradas por el Comité Central de Mujeres de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC). El eje central de la festividad es el “*muyu*”. En quichua, el idioma que se habla en esta zona andina, el “*muyu*” significa “semilla, círculo, ciclo, base, fundamento”. Muyu Raymi es, entonces, la fiesta de la semilla que es la base y el fundamento de la vida. Esta festividad resguarda a la semilla y a la agrobiodiversidad conseguida tras mucha dedicación, esfuerzo y conocimientos adquiridos de generaciones campesinas pasadas. Convocada por la iniciativa del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC y apoyada por organizaciones públicas y privadas¹, el Muyu Raymi fortalece los vínculos sociales de varias comunidades campesinas a nivel cantonal e interprovincial, y plantea la urgencia de luchar a favor de la soberanía alimentaria para hacer frente al incremento constante de la dependencia económica del mercado. Con el pasar del tiempo, según César Tapia, el responsable del Departamento Nacional de Recursos Fitogenéticos del Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias, expresó en una entrevista realizada en junio del 2017, que “*esta festividad ha logrado consolidarse como la de mayor importancia a nivel nacional*”².

En este sentido, el Muyu Raymi, como festividad con reconocimiento nacional, es un evento que propone una respuesta de sustentabilidad tomando como base saberes de grupos sociales campesinos e indígenas. Aparicio y Blaser (2015) plantean que los conocimientos que históricamente han sido desvalorizados y dejados al margen, pasan por procesos de insurrección pues se convierten en conocimientos aprehendidos no solamente por los grupos sociales de donde estos saberes surgen, sino también por sectores de la “ciudad letrada” que no halla respuestas a sus preguntas en la esfera de la modernidad. En la festividad del Muyu Raymi, los conocimientos indígenas y las prácticas que emanan de los saberes campesinos retoman lugar en las esferas de la ciencia universal como resultado de incontables esfuerzos locales y demandas de justicia por parte del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC.

En este trabajo, nos proponemos a analizar la festividad del Muyu Raymi, como una iniciativa colectiva proveniente de las organizaciones de mujeres campesinas que trabajan cotidianamente por la subsistencia y la manutención de sus hogares. Analizaremos cómo sus

¹ Organizaciones públicas y privadas que apoyaron en el Muyu Raymi 2016: UNORCAC, Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, Municipio de Cotacachi, Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi, Centro de Investigaciones Ciudad, Terre des Hommes, Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca, INIAP, FAO, Fundación Heifer, Parlamento Andino, Prefectura de Imbabura, CARE, Instituto Nacional de Economía Popular y Solidaria.

² Entrevista a César Tapia, responsable del Departamento Nacional de Recursos Fitogenéticos del Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en junio, 2017.

trabajos productivos y reproductivos, que tienen de base la economía del cuidado³, también tienen repercusiones en la pública, social y política. Las mujeres campesinas e indígenas del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC trabajan la agricultura, resguardan la agrobiodiversidad y cuidan el “muyu” -semilla-, al tiempo que sostienen el patrimonio agroalimentario del país y las capacidades productivas remunerables de la sociedad. ¿Cuáles son las condiciones y aportes de las mujeres organizadas en la defensa de la agrobiodiversidad a la luz de la festividad del Muyu Raymi?

En el primer capítulo haremos un recuento histórico de la conformación de las iniciativas organizacionales campesinas de Cotacachi, tomando como punto de partida una descripción contextual de la realidad rural de Cotacachi. Seguidamente, describiremos los procesos principales que permitieron la configuración de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC), la constitución del Comité Central de Mujeres y la consolidación de la festividad del Muyu Raymi.

En el segundo capítulo nos dedicaremos a realizar una descripción de la festividad del Muyu Raymi. Para ello, analizaremos la participación preponderante de las mujeres campesinas e indígenas del cantón, sus prácticas culturales agrocéntricas, y cómo la puesta en escena de la festividad está atravesada y utilizada por distintos intereses políticos.

En el tercer capítulo se hará una profundización del análisis del rol femenino en el sostenimiento de la vida, en general, y la defensa de la agrobiodiversidad, en particular. A la luz de pensamientos teóricos y una vasta experiencia de campo, visibilizaremos el protagonismo de quienes están a cargo de los cuidados productivos y reproductivos de las familias campesinas e indígenas cotacacheñas, en medio de sus luchas cotidianas.

Finalmente, en el cuarto capítulo analizaremos cómo el mercado interviene en la recomposición de las unidades familiares y productivas, y como esto es visibiliza en la vida cotidiana a partir de procesos migratorios, de aculturación y de integración de prácticas de mercado en la dinámica del campo cotacacheño. También analizaremos cómo el Muyu Raymi es una festividad que evidencia que los procesos de reconstrucción social de la memoria y la patrimonialización forman parte importante de la reivindicación de la identidad y el fortalecimiento de la tradición.

³ El concepto de economía del cuidado refiere al trabajo reproductivo no remunerado ni concebido como tal, que está relacionado con las tareas del hogar: preparar los alimentos, alistar la vestimenta y los uniformes escolares de los niños/as, limpiar, arreglar la casa, lavar, planchar, acompañar en las tareas escolares de los hijos/as, contener psicológicamente a la familia, administrar y distribuir los ingresos del hogar, cuidar de personas enfermas y ancianas (Pillajo, 2012: 75).

Problema de Investigación

En el cantón de Cotacachi, en los andes nórdicos del Ecuador, habitan 11.513 personas. De ellas, 2.359 habitan en el sector urbano y 9.154 en el sector rural. En el sector rural, 5.062 de la población activa, es decir más del 55%, se dedica a actividades relacionadas con agricultura, ganadería, silvicultura y pesca (INEC, 2010). En este rincón de la cordillera de los Andes, el trabajo con la tierra es preponderante en relación a otras ocupaciones, pues más de la mitad de la población se dedica a labores que dependen del acceso a la tierra. El cantón de Cotacachi es el más grande de la provincia de Imbabura, cuenta con una extensión de 1.687,4 kilómetros y representa el 36% de la superficie total de la provincia.

Ese día que amanece en Cotacachi es uno más como cualquiera para muchas personas del cantón, mientras que, para otras personas, este día es decisivo para sus prácticas agrícolas: su siembra, su cosecha, su producción y su alimentación. En preparación para la época de la siembra, que se realiza anualmente durante los meses de septiembre y octubre en este cantón, el Muyu Raymi es una de varias iniciativas que convoca a las personas agricultoras de la zona de manera particular, aunque no exclusivamente, para que participen de una exposición e intercambio de semillas con la intención de enriquecer la agrobiodiversidad del cantón y concientizar sobre la necesidad de afianzar las iniciativas de restitución de las semillas nativas. Son aproximadamente doscientas las personas agricultoras que participan en la exposición de semillas, y cerca de ochocientas personas residentes y visitantes, nacionales y extranjeros. El sol radiante, “Taita Inti”⁴, acompaña y saluda desde el cielo, iluminando los productos y las semillas expuestas por parte de sus manos cuidadoras.

En esta festividad, cerca del 90% de las personas agricultoras presentes en la exposición de productos y semillas nativas en el marco de Muyu Raymi, son mujeres. Por esta razón, en esta investigación nos interesa tomar la participación de las mujeres campesinas e indígenas como punto de partida, encuadrando su agencia en un contexto atravesado por la era colonial, capitalista y patriarcal. Retomaremos estas temáticas más adelante, para expresar desde dónde estamos pensando estos ejes contextuales.

El Muyu Raymi convoca a las personas productoras del cantón. La mayoría de las mujeres vienen de las comunidades campesinas de alrededor, y llegan acompañadas de sus pequeños niños y niñas para exponer el fruto de sus coloridas cosechas, e intercambiar sus semillas con el resto de compañeras. La presencia mayoritaria de mujeres nos invita a analizar y a complejizar, a lo largo de esta investigación, en torno a las problemáticas presentes en las diversas realidades de las mujeres. Inicialmente, reconocemos que la presencia mayoritaria de mujeres pone a la luz una realidad que está atravesada por la división del trabajo de acuerdo al género, una de las consecuencias de la pluriactividad como salida de la economía familiar

⁴ “Taita Inti” significa Padre Sol en quichua. Así es como las personas campesinas e indígenas se refieren al sol.

campesina. La investigación realizada por la organización CARE⁵ junto al equipo de investigación del Instituto de Estudios Ecuatorianos, concluye que la pluriactividad tiene que ver con:

“Las mujeres, al ser quienes se quedan en el campo, se constituyen en actrices principales de la economía familiar y comunitaria, y desempeñan un importante papel en el trabajo productivo a la vez que participan en todo el ciclo de la producción, tanto directa como indirectamente. [...] La pluriactividad, en este sentido, es la expresión de una situación estructural de sobreexplotación de las mujeres rurales, de una inexistente estrategia para redistribuir trabajo de cuidado y de la delegación de la reproducción de los campesinos (y las campesinas)⁶, el cuidado de la naturaleza y el sostenimiento de la alimentación a la esfera femenina” (CARE, 2016: 276).

La pertinencia de la propuesta de María Lugones (2015) y su análisis sobre las categorías de “mujer” y de “mujer-de-color”, nos invitan a pensar en la categoría “mujer-rural”. Concebimos la necesidad de considerar una relación compleja, indisociable y triásica compuesta por la raza, el género y la sexualidad. Proponemos esta relación triásica vis a vis la simplificación de la categoría de “mujer” que deviene de la colonialidad del género. Lugones explica que la categoría de “mujer” esconde relaciones intrínsecas de poder. Así, la colonialidad de género tiene que ver, por un lado, con la construcción de un sentido homogéneo y unívoco, frente a condiciones, realidades, historicidades e identidades tan distintas como ajenas a la multiplicidad de formas de ser mujer. Por otro lado, y en relación al concepto desde su unicidad, la colonialidad de género invisibiliza las jerarquías internas dentro de la categoría de “mujer”. Si a las ciencias sociales le compete una responsabilidad, tendría que ser la de aportar a la re-visualización de aquello concebido como inexistente por parte del sentido común propuesto por el pensamiento hegemónico. Pensar a la mujer-de-color frente a la mujer-blanca, o pensar a la mujer-rural frente a la mujer-blanca sucumbe el sentido de mujer, en tanto afloran las condiciones estructurales que distancian a las mujeres de acuerdo a su raza, su etnia, su clase social, sus preferencias sexuales, sus relaciones familiares, y demás. Complejizar la categoría de “mujer” nos compromete a teorizar más allá de la simplificación de esta lógica categorial y vislumbrar las relaciones de poder que atraviesan las distintas formas y expresiones de ser mujeres.

A partir de la propuesta de Lugones, consideramos pertinente plantear un análisis que no solamente tome en cuenta a la mujer en sus diversas posiciones jerárquicas según su condición

⁵ CARE es una organización Internacional, sin fines de lucro, que contribuye a la reducción de la pobreza. Está presente en el Ecuador desde 1962. Actualmente, todos los proyectos y programas están alineados y comprometidos con los objetivos de desarrollo del milenio con el objeto de aunar esfuerzos para contribuir con la reducción de la pobreza. Para más información: www.care.org.ec

⁶ Las paréntesis son mías.

sociohistórica, económica, política, y de clase, sino también desde su identidad y culturalidad. En este sentido, nos resulta pertinente concebir a la mujer-rural desde la pluralidad, desde las múltiples formas de ser mujeres campesinas, indígenas, rurales en contextos diversos y desde identidades entrecruzadas. Pensar a las “mujeres” desde esta lógica categorial vislumbra que, en definitiva, frente al patriarcado, las mujeres -blancas, negras, indígenas, afrodescendientes- han representado históricamente a un sujeto inferior que requiere control y dominio, y cual subjetividad está atravesada por quien la posee. Paralelamente, pensar a las “mujeres-rurales” en estos tiempos modernos, avasallados por una ruralidad irrumpida por el agronegocio, nos invita a analizar la relación que se establece entre el campo y la ciudad. El campo, concebido bajo la lógica del negocio, es útil en tanto sea servil a las necesidades y requerimientos de las ciudades locales y oligopólicas. Por tanto, si la subjetividad de las mujeres ha sido históricamente inferiorizada por la estructura patriarcal, las mujeres campesinas, indígenas, rurales cargan con una doble invisibilización y su trabajo es doblemente inexistente:

“Su contribución (la de la mujer) en tiempo es notable, asumiendo jornadas dobles (trabajo reproductivo y productivo) [...]. Ninguna tiene seguridad social, ni seguro social campesino, evidenciando que la generación de riqueza proviene del trabajo reproductivo y de cuidado no remunerado es doblemente invisibilizado y no existe por parte del Estado, pero tampoco de sus organizaciones mixtas o de sus espacios femeninos, una demanda para la concreción de seguridad social y aportaciones” (CARE, 2016: 277).

El trabajo de las mujeres las tareas de producción y reproducción no solamente son reconocidas sino también invisibilizadas. A fines de los años ochenta, la investigadora mexicana Lourdes difundió su trabajo sobre el rol vehemente, aguerrido y permanente de las mujeres en el desarrollo de México y de América Latina. El rol femenino, que es fundamental para el sostenimiento de la sociedad, se gesta y se mantiene aún en medio de las circunstancias difíciles -marcadas de una manera u otra por estructuras de machismo y capitalismo- que las mujeres enfrentan en su vida cotidiana. Desde la percepción de Arizpe, la intervención del industrialismo representa un proceso inacabado, desigual y contradictorio que tiene repercusiones importantes en la situación de las mujeres (Arizpe: 1989,18). En palabras de la autora:

“En un contexto de dependencia y mal desarrollo, son precisamente las mujeres las que ocupan los niveles inferiores en la escala de la miseria y la pobreza: ellas son las jornaleras agrícolas con salarios más ínfimos; ellas son las que no tienen el derecho de propiedad y de gestión de las tierras en virtud de leyes consuetudinarias o jurídicas tradicionales, y ellas son las que se ven obligadas a emigrar más de las comunidades rurales, sobre todo después de la edad de 45 años, tendencia común a todo el Tercer Mundo” (Arizpe 1989, 26).

Tomando la invitación de Arizpe a seguir avivando voces de mujeres que todavía siguen sin decirse (Arizpe: 1989, 12), esta investigación tiene como propósito hablar, decir y escribir

sobre cómo el espacio del Muyu Raymi visibiliza el rol fundamental que tienen las mujeres agricultoras en la promoción y protección de la soberanía alimentaria del cantón y la reivindicación de la identidad campesina e indígena. El rol femenino en las prácticas agrícolas es particularmente importante de reconocer y visibilizar en medio del sistema capitalista, patriarcal y colonial que caracteriza la historia política y económica de nuestra era. El ejercicio de avivar y dar legitimidad a las voces y acciones femeninas es un acto político, que propone dirigir la mirada a las actrices sustanciales de la vida y a su rol en una sociedad cuya estructura tiende a invisibilizarlas y a acallarlas.

Para problematizar en torno a la labor sustancial de las mujeres rurales, nos parece importante incluir en este análisis el cuestionamiento en torno al capitalismo como agente estructurador y regulador hegemónico. Para ello, tomamos el pensamiento de Marx (2014) con el fin de explicar la consolidación del capitalismo como sistema imperial. Marx expresa que la relación del capital se hace tangible en la escisión entre personas trabajadoras y la propiedad de las condiciones laborales. La producción capitalista se perpetua en una constante reproducción de las condiciones laborales que acentúan cada vez más la escisión entre personas trabajadoras y personas propietarias. Esta escisión conlleva la capitalización de los medios de producción y de subsistencia social, consolidando así, la conversión de las personas productoras en personas asalariadas. Según Marx, “la expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso” (Marx, 2014: 285). En este sentido el capitalismo se consolida una vez que, a partir de la escisión entre clases sociales, se separan a las grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción, exponiéndolas a la opción del mercado de trabajo como proletarios “libres”. Se trata de una libertad ilegítima porque representa la única opción posible para sobrevivir después de una acumulación ilegítima, una acumulación por desposesión (Harvey, 2005).

Por otra parte, y como efecto paralelo al capitalismo, reconocemos sustancial incluir al patriarcado en nuestra problematización como eje complementario de esta estructura reguladora hegemónica. Tal y como lo expresa Gerda Lerner (1990), concebimos que los orígenes del patriarcado se configuran a partir concepciones religiosas y filosóficas como parte de los sustentos que representan la base moral de la civilización occidental. El sistema de creencias religioso monoteísta se consolida a partir de la separación del poder creador y procreador: “la bendición divina sobre la simiente del varón plantada en el receptáculo pasivo del útero femenino” (Lerner, 1990: 294). Los hombres, así, legitiman su subjetividad por encima de aquella de la mujer, y se atribuyen a sí mismos como mediadores entre Dios y el ser humano, apartando a la mujer de la vida religiosa, y sometiéndola a asumir roles propios a su condición de procreadora pasiva. Tomando de base los preceptos religiosos monoteístas, la filosofía aristotélica, al plantear que “la mujer es, y siempre ha sido, un varón mutilado” (cita de Lerner, 1990: 303) se justifica la inferioridad biológica de las mujeres, como si ellas fueran el fallido del ser masculino. La propuesta que sostiene Aristóteles es el fundamento que le permite analizar la administración política y estatal, la cual está ideológicamente sostenida desde una visión

jerárquica y dicotómica que requiere una relación de dependencia y dominación: “el alma gobierna al cuerpo, lo racional a lo emocional, los humanos a los animales, el varón a la mujer, los amos a los esclavos, los griegos a los bárbaros” (Lerner, 1990: 304). Es en este sentido que, según Marcela Lagarde (2001), las mujeres, pese a la re-visibilización lograda, todavía padecemos los tabúes que la política patriarcal nos otorga como tales, y por tanto se nos prohíbe tomar en nuestras manos nuestras propias vidas: “la vida de millones de mujeres no conduce a horizontes de esperanza real, por el contrario, avanzan en el mundo formas de exclusión y expropiación no solamente de los bienes y del trabajo sino del tiempo, los espacios y los bienes y recursos de las mujeres” (Lagarde, 2001: 90).

Sumado a estas realidades capitalistas y patriarcales, entendemos que el proyecto de colonización se impuso mediante el abuso de poder de los países europeos para conquistar y dominar a los pueblos “primitivos” con mecanismos de violencia más o menos visibles y más o menos simbólicos. Este patrón de poder, tal y como lo sostiene Aníbal Quijano, se construyó a partir de la convergencia de dos procesos históricos: primero, por medio de la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la categoría de raza, una categoría mental de la modernidad, y segundo, por medio de la articulación de todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y al mercado mundial (Quijano, 2014). A partir del ejercicio de racialización, los pueblos fueron ubicados en una jerarquía social imaginaria que legitimó el dominio de unas personas por otras con una violencia sin precedentes, y dio pie a la imposición hegemónica de una cosmovisión global de vida basada en los preceptos capitalistas modernos. Según la militante e investigadora feminista Claudia Korol (2016), la racialización de las mujeres originarias y de las mujeres negras traídas a este continente como esclavas, fue realizada mediante la más intensa violencia. A partir de entonces, según Korol, se rompieron sus formas de relacionarse con la tierra, con la agricultura, con la comunidad, e incluso con su identidad:

“La relación que los cuerpos tenían con la tierra antes de la colonización fue destruida. Se instaló un control social y territorial, de expropiación de la tierra y de los cuerpos, y se construyeron repúblicas, países, fronteras y estados. La vida de los pueblos originarios, y de las mujeres indígenas en particular, fue sometida por el poder y control totalitario de un estado-nación colonial [...]. El racismo desde mi percepción como mujer indígena, es como una raíz, esta raíz es histórica y estructural de origen patriarcal, que arremetió con la penetración colonialista en la vida de los pueblos originarios de Abya Yala, y de las mujeres en particular. Ha nacido, se ha engrosado y se ha alimentado en la colonia, luego se ha ido fortaleciendo en la conformación de la estructura de países y repúblicas, donde ha creado y sigue creando condiciones para que su existencia hegemónica continúe siendo una sostenedora de dominación y subyugación de los pueblos, a través de instituciones y leyes occidentales masculinas” (Lorena Cabnal citada por Claudia Korol, 2016: 27).

Con este complejo panorama marcado por expresiones diversas de abusos de poder, dominio y subestimación, concebimos que la transformación de este modelo de corte capitalista y patriarcal va más allá de las exigencias y los derechos relacionados con el acceso a recursos y a servicios para generar mayor productividad y competencia. También va más allá del reconocimiento de la importancia del rol del campesinado en la producción y en el abastecimiento de alimentos. Inclusive, va más allá de la comprensión de que el sistema alimentario se sostiene gracias a la fuerza campesina, que tiene rostro y piel de mujer.

Más bien, la transformación de esta estructura de poder parte de cuestionamientos que interpelan no solamente las formas, sino sus raíces. Esta estructura tiene dos raíces principales que requieren ser cuestionadas. Por un lado, a la raíz del capitalismo le corresponde la interpelación respecto al ejercicio de subestimar y desarraigar toda forma de valor al trabajo reproductivo, tomando en consideración que este es el trabajo que hace posible todo el resto de trabajos y, por lo tanto, al tiempo que se están ejerciendo tareas de reproducción en los hogares también se están sosteniendo las entrañas mismas del capitalismo. En esta línea, el antropólogo Claude Meillassoux explica que la prosperidad del imperialismo tiene que ver no tanto con la imposición de un medio de producción capitalista por encima de otros medios de producción sino, más bien, tiene que ver con la manipulación, el control y la toma de decisiones que se ejercen desde el sector capitalista para el manejo hegemónico de todos los medios productivos, para su propio provecho, enriquecimiento y beneficio. Esta conformación relacional, entre el sector capitalista y el sector doméstico, representa una “organización contradictoria de las relaciones económicas entre ambos sectores”, el sector capitalista “preserva al otro para extraerle su substancia y al hacerlo, lo destruye” (Meillassoux: 1977, 140). El autor lo expresa de la siguiente manera:

“Las condiciones generales de la reproducción del conjunto social llegan a no depender ya de los determinismos inherentes al modo de producción doméstico sino de las decisiones tomadas en el sector capitalista. Mediante este proceso, en esencia contradictorio, el modo de producción doméstico es simultáneamente reservado y destruido; preservado como modo de organización social productor de valor en beneficio del imperialismo, destruido pues se lo priva a plazo fijo, mediante la explotación que padece, de los medios para su reproducción” (Meillassoux: 1977, 140).

Por otro lado, a la raíz del patriarcado, íntimamente ligada con la raíz anterior, le corresponde la interpelación respecto su auto-asignación como jerarca, amo, dueño y dominador de todo lo existente, con la cual se afianzó la responsabilidad femenina del trabajo reproductivo cuando, en verdad, la vida también emana del cuerpo masculino. De igual manera, cabe también la interpelación respecto a la relación entre naturaleza y mujer, ambas construidas como objetos adquiribles y dominables por el sujeto hombre. Como expresa Nancy Carrión Sarzosa (2013):

“Mientras no transformemos esa visión de la naturaleza, la relación de las mujeres con ella será conflictiva, debido a las ideologías patriarcales han colocado a las mujeres como extensión de la naturaleza inferior y a los hombres como sujetos de la historia y creadores del mundo. Para la construcción de otros mundos, el ecologismo y el feminismo deben estar íntimamente juntos, en una relación crítica y deconstructiva que permita conexiones por fuera del modelo sujeto/objeto” (Carrión Sarzosa, 2013: 68).

Con este preámbulo descrito en las páginas anteriores, queremos expresar que esta investigación particular tiene asidero en la necesidad urgente de responder a preguntas relacionadas con la agroalimentación, es decir, con el bagaje social, histórico, cultural, económico, político detrás de la provisión de alimentos. ¿Cuáles son los orígenes de lo que ingerimos? ¿De dónde vienen los productos que nutren a nuestras crías? ¿Quiénes están detrás de la producción? ¿Cuáles son las condiciones y las realidades en los procesos productivos? Nos hacemos estos cuestionamientos en medio de parámetros de consumo de nuestra era actual que responden a factores que alienan, desconectan y des-concientizan. Al establecer nuestro punto de partida en el cantón de Cotacachi, cerca de las mujeres campesinas e indígenas relacionadas con el Comité Central de la UNORCAC, nos encontramos con diferencias y diversidades en nuestras realidades, y en nuestras formas de ser mujeres. Estar atravesadas por la maternidad y la vida familiar representa, sin duda, un intersticio desde donde, pese a nuestras distinciones, podemos hallar realidades compartidas, coincidencias y similitudes que nos atraviesan como mujeres madres. Así, a la hora de mirar de cerca sus realidades complejas y distintas, nuestras coincidencias nos acercan para tomar como propias algunas de sus dificultades y de sus luchas. A partir de estas particularidades compartidas fue posible crear vínculos, acercamientos, diálogos y construir relaciones con las mujeres cotacacheñas, desde la empatía que deviene del compartir semejanzas en nuestras responsabilidades de cuidados.

Reconocemos que las tareas de cuidados son sustanciales para el sostenimiento de la vida y de la sociedad. Las reflexiones de las feministas Julia Canelo Ruiz y Patricia Merino Murga nos proponen analizar la construcción social de la maternidad. Lo cual nos permite apropiarnos de una visión reivindicadora de los roles de cuidados:

“Naturalizadas, con la única misión del cuidado de la vida, sin elección ni alternativas posibles. Es normal que para algunas grandes luchadoras feministas volver a hablar de maternidad en estos términos sea considerado una regresión y un encarcelamiento voluntario. Mantenemos la concepción errónea de maternidades sumisas por imperativo moral o biológico, que en nada se asimilan a las maternidades empoderadas que estamos mencionando” (Canelo Ruiz, 2018)⁷.

⁷ Artículo disponible en internet: https://www.pikaramagazine.com/2018/11/la-crianza-con-apego-como-desafio-al-capitalismo-patriarcal/?fbclid=IwAR2xYahRiUmzYpNhG6C6ALt-4FLHCnSQD_KNaUAf9ylyGJwThxDFFxiRzrw

“No es la maternidad lo que nos aparta de la cultura, de la vida pública, y de la realización integral de nuestra humanidad. Es la marginalidad en la que el patriarcado ha ubicado a la maternidad la que la transforma en una forma regresiva, puesto que expulsa a los márgenes de la sociedad algo tan central y genuinamente humano como es la procreación y el cuidado de nuestras criaturas” (Merino Murga, 2017)⁸.

Para comprender la importancia de estas tareas sustanciales es necesario, en un sentido, vivir en carne propia las exigencias y demandas que estas tareas implican en la vida cotidiana. La visibilización de las tareas de las mujeres rurales de Cotacachi será posible en tanto sus labores sean valoradas más allá de sus responsabilidades biológicas, sino, y sobre todo, como parte imprescindible de las sobrevivencia social.

Finalmente, en lo concerniente a la ciencia antropológica como eje disciplinario de este investigación, reconocemos que, más allá de la perspectiva clásica y de sus orígenes de conquista, el de-silenciamiento, la re-visibilización y la re-valorización son algunas de las tareas que le corresponden a la antropología, más aún si viene desde las miradas del sur colonizado, tantas veces subestimado, marginado, pero vivo, aguerrido y latente. Retomando el pensamiento de Arturo Escobar (2013), la liberación de la antropología es necesaria para dar a luz a representaciones más autónomas respecto a nuestros pueblos, y para reivindicar sus intentos de significar y de transformar sus realidades a través de la práctica política colectiva.

⁸ Cita tomada de internet: <https://www.lasinterferencias.com/2017/06/30/maternidad-igualdad-y-fraternidad-un-libro-de-patricia-merino/>

Objetivo General

Describir y analizar las condiciones y aportes sociales, económicos y políticos de las mujeres organizadas del Comité Central de Mujeres de la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi, a la luz de la festividad del Muyu Raymi.

Objetivos Específicos

- a) Describir la configuración histórico social del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, y los antecedentes que explican cómo se consolida la iniciativa del Muyu Raymi.
- b) Describir y analizar el rol de las mujeres campesinas relacionadas con el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC en el resguardo y protección de la agrobiodiversidad, en general, y el “*muyu*” (semilla), en particular.
- c) Describir y analizar los vínculos culturales, económicos, sociales y políticos que las mujeres del Comité Central de la UNORCAC construyen en torno a la semilla.
- d) Describir y analizar la identidad cultural de las mujeres campesinas a la luz de las prácticas de uso, producción, distribución e intercambio de semillas en el escenario previo, durante y posterior al Muyu Raymi.

Estado del arte

Esta investigación se nutre de estudios enraizados en las ciencias sociales relacionados con temáticas vinculadas a la agricultura y a la alimentación. Haremos un recuento de las contribuciones de investigaciones que se han realizado en cuatro áreas particulares: contexto rural, soberanía alimentaria, prácticas y saberes campesinos e indígenas, y agrobiodiversidad y semillas.

En primer lugar, para construir un panorama apropiado del contexto rural de nuestra actualidad, las investigaciones de la socióloga rural Giarraca (2001) nos ayudan a comprender cómo los efectos de la modernidad y la globalización afectan los ámbitos de la agricultura de nuestra región. Así también, la compilación de investigaciones por parte del sociólogo rural Hidalgo (2014) nos dan un panorama acerca de los desafíos de agricultura campesina Latinoamericana, sus modelos de desarrollo y algunas propuestas alternativas. En esta misma línea, y para ubicarnos en el contexto ecuatoriano, la evaluación de Herrera y Carrión (2012) nos ofrece un análisis de los efectos de la inversión pública en la agricultura durante el la década Correista. Adicionalmente, la organización Acción Ecológica (2016) provee un análisis respecto a las legislaciones de semillas, derechos de propiedad intelectual y medidas sanitarias de inocuidad alimentaria en el Ecuador. Esta literatura es conveniente para lograr una comprensión apropiada de la problemática actual de la ruralidad regional y nacional. Así también, la compilación de investigaciones, por parte del antropólogo norteamericano Rhoades (2006), sobre la historia agrícola y cultural del cantón de Cotacachi abre la senda de esta investigación puesto que su aporte nos ayuda a comprender el contexto rural de la localidad en la cual se lleva a cabo el Muyu Raymi.

En relación a la soberanía alimentaria, García (2003) expone las bases que fundamentan la soberanía alimentaria mediante de la situación actual de producción y comercialización de alimentos en el mundo globalizado. La soberanía alimentaria se sustenta en la práctica de la agroecología. Altieri y Toledo (2010) analizan el potencial de la agroecología para promover cambios sociales y agrarios trascendentes encaminados a la sustentabilidad a partir de proyectos, iniciativas y movimientos de inspiración agroecológica en América Latina. En relación al contexto nacional, encontramos aportes que analizan la situación de la soberanía y seguridad alimentaria a partir de legislaciones y políticas públicas implementadas por el gobierno Correista (Acosta, 2010; Bravo 2009; Calero, 2011; Daza, 2015).

La soberanía alimentaria está relacionada, por un lado, con prácticas y saberes campesinos e indígenas que han permanecido a través del tiempo en la transmisión de conocimientos agrícolas ancestrales y, por otro lado, con las prácticas de consumo y de acceso por parte de distintos sectores sociales a una alimentación saludable, sana y diversa. Encontramos estudios en algunas localidades de nuestra región en estudio, que documentan los procesos a través de los cuales las personas campesinas se apropian de nuevos saberes (Gómez y Morales, 2015; González, 2004). Así también, en el contexto de los Andes (Herrera, 2011), en

general, y del Ecuador (Tapia y Carrera, 2014; Kelvin y Groten, 2010), en particular, encontramos trabajos que han sistematizado experiencias de comunidades campesinas en referencia a sus prácticas y saberes agrícolas. Desde el enfoque de estudio de recursos naturales, Cristiana Villota (2010) sistematiza los saberes agroecológicos ancestrales de las comunidades andinas vinculadas a la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacahi, la institución en la cual nació la iniciativa del Muyu Raymi. No podemos dejar de mencionar la investigación de la organización CARE junto con el Instituto de Estudios Ecuatorianos sobre el rol de las mujeres en la soberanía y seguridad alimentaria, en el cual se sistematizan experiencias de mujeres de organizaciones campesinas, una de ellas es la del Comité de Mujeres de la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacahi (CARE, 2016.)

Finalmente, se han realizado aportes significativos en relación a la semilla desde una dimensión sociocultural. La socióloga y abogada Carolina Pineda (2014) plantea el análisis de la protección de los conocimientos asociados a la semilla desde las discusiones en torno a los derechos comunes y a la bioética, en el marco del contexto colombiano. Por otro lado, también encontramos una iniciativa en México para proteger las semillas nativas que se materializó en la compilación de iniciativas de conservación, cuidado y mejoramiento de semillas de maíz, para promover y difundir el esfuerzo por salvaguardar el maíz nativo mexicano (Alvarez-Buylla, Carreón, San Vicente, 2011). El reciente trabajo coeditado por GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre hace un recuento de las luchas de mujeres en América Latina desde sus comunidades y organizaciones, por la defensa del acceso a la tierra, la soberanía alimentaria y las semillas, partiendo del cuestionamiento al capitalismo patriarcal que invisibiliza su rol en la agricultura (Korol, 2016). En los andes ecuatorianos, el Instituto Otavaleño de Antropología publicó un trabajo sobre la historia del maíz desde una dimensión social y cultural (Echeverría y Muñoz, 1985).

Categorías Teóricas

Semilla

Según la socióloga y abogada Carolina Pineda, “las semillas son parte de la biodiversidad del planeta e implican un entramado de relaciones históricas que permiten la existencia biológica y social de la especie humana como parte de un sistema de vida complejo y dinámico. Las semillas son organismos vivos con propiedad de autoregeneración y auto-reproducción que interactúan dentro de los ecosistemas y construyen la unidad básica para la producción agrícola o la medicina; la agricultura integra la comprensión de conceptos biológicos sobre las semillas, los procesos de modificación y adaptación realizados durante generaciones en diversos territorios y las prácticas culturales para su uso y reproducción” (Pineda, 2014: 54).

La vida humana ha dependido plenamente de los bienes naturales que se encuentran en el planeta. Desde hace miles de años, los pobladores de la tierra, al relacionarse con la naturaleza, han encontrado diversos frutos y han descubierto distintas maneras de reproducir, multiplicar, conservar y mejorar la calidad de los alimentos. Pobladores de distintas regiones han ido construyendo conocimientos agrícolas según contextos particulares en los que varían aspectos como el clima, la altura, la vegetación, la biodiversidad y la cultura. En este sentido, resulta determinante rescatar cómo la semilla es significada y resignificada por quienes mantienen una relación directa con la semilla en su vida cotidiana. Según las mujeres agricultoras presentes en el Muyu Raymi, la semilla es “como un bebé”, “es el más grande tesoro”, “vale más que el oro”, “es como mi madre⁹”.

Identidad

Problematizar en torno a la identidad, en el marco de globalización de nuestra realidad social actual, nos lleva a tomar en cuenta los planteamientos que hace Héctor Díaz Polanco en su artículo “Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización”. El autor se basa en el pensamiento de Zigmunt Bauman para distinguir al menos dos procesos que surgen en torno a la identidad. Por un lado, se habla de comunidades que inventan mecanismos para mantener y reproducir al grupo y, por otro lado, se habla de comunidades que construyen identidades como una búsqueda de salidas para escapar de la creciente individualización y fragmentación que destruye los tradicionales tejidos comunitarios. En el primer caso, se está hablando de la consolidación de una identidad que tiene como propósito la protección de la comunidad preexistente y, en el segundo caso, se está pensando en la creación de comunidades en ruinas que están en riesgo de desintegración pues sus miembros ya no encuentran contención en medio de los desafíos del entorno global.

⁹ Testimonios de mujeres agricultoras presentes en el Muyu Raymi 2016.

Según Díaz Polanco, para Bauman, la construcción de la identidad es algo inherente a los procesos de globalización: “las identidades que se están construyendo no son contrarias a la tendencia globalizadora ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, le engrasan las ruedas”. Ante este planteamiento, Polanco plantea la pregunta sobre si esta conclusión es aplicable al primer caso de construcción de identidades, es decir, “a aquella que busca fortificar y hacer viable comunidades preexistentes o ancestrales, que operan con una lógica no sólo diferente a la que impulsa la actual globalización, sino contrapuesta a ésta. En este caso, se construye identidad desde una visión del mundo y desde unas prácticas enraizadas en el grupo que busca engrasar sus propios ejes comunitarios”.

Agrobiodiversidad

Al hablar de agrobiodiversidad nos estamos refiriendo a la biodiversidad de los sistemas agrícolas. El trabajo de investigación de Jarvis et Al (2007) sobre el *Manejo de la biodiversidad en los ecosistemas* agrícolas nos permite un acercamiento apropiado para comprender mejor este concepto. Una de las cuestiones que nos interesa destacar en este apartado es que “la agrobiodiversidad incluye todos los componentes de la diversidad biológica relacionados con la producción de bienes en los sistemas agrícolas, es decir, las variedades y la variabilidad de las plantas, los animales y los microorganismos, a nivel de genes, especies y ecosistemas, necesarios para mantener las funciones, estructuras y procesos clave de los agroecosistemas. Por tanto, incluye los cultivos, los árboles y otras plantas, los peces y animales de cría relacionados, y las especies de polinizadores, simbioses, plagas, parásitos, depredadores y competidores.

Los sistemas agropecuarios contienen una biodiversidad planificada, es decir, una diversidad de plantas que se cultivan y de animales que se crían. Junto con los parientes silvestres de los cultivos, esta diversidad constituye los recursos genéticos para la alimentación y la agricultura. Sumado al denso contenido detrás de la agrobiodiversidad, Hugo Carrera (2012), ingeniero y técnico de la UNORCAC, no solamente reconoce el valor de la agrobiodiversidad en relación a la gran variedad de cultivos tradicionales, sino también en relación a los conocimientos y saberes de los diferentes usos y aplicaciones de estos cultivos que son transmitidos de generación en generación, y han sido mantenidos en las comunidades de Cotacachi como parte de sus prácticas culturales.

Según la propuesta de Ley Orgánica de Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento Agroecológico creada por la Conferencia Plurinacional e Intercultural de Soberanía Alimentaria, la agrobiodiversidad “es la convivencia entre cultivos vegetales y forestales, crianzas animales, incluidos sus parientes silvestres, y demás organismos existentes en sistemas agrícolas y en ecosistemas de recolección, que son fundamentales para la agricultura y alimentación. Es producto de la cultura y conocimientos humanos que interactúan con la naturaleza en diversos

contextos ecológicos, y está en constante evolución; es base de la Soberanía Alimentaria y garantiza la sostenibilidad de los agroecosistemas. La existencia de la agrobiodiversidad depende de la presencia de: variabilidad genética, diversidad de especies y diversidad de agroecosistemas”. (COPISA, 2012: 6)

Reciprocidad, don e intercambio

La herencia teórica del antropólogo Marcel Mauss marcó un precedente importante en los estudios sobre la construcción de relaciones y lazos sociales a través del intercambio de dones y la reciprocidad. Mauss propone la lectura de lo social a partir de la dialéctica entre el individuo y la sociedad por medio del intercambio de dones. Según C.R. Badcock (1979), Mauss nos muestra que el intercambio es un proceso reversible y bidireccional que es requerido por el requisito de reciprocidad, y que el requisito de intercambio acarrea la reciprocidad. En el sistema de intercambio de dones, todas las personas donadoras existen como actores independientes e individuales, cada uno de los cuales constituye un creador del sistema (Badcock, 1979: 43). En esta interacción de seres individuales se consolida la socialización a partir del intercambio de dones y de la reciprocidad que esta acción genera. La propuesta de Mauss permite comprender que, en realidad, las dinámicas relacionales están atravesadas por un sentido de deuda que proviene del poder intrínseco del objeto que se intercambia: ¿por qué lo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿y qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla? El carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito en realidad es obligatorio e interesado (cita de Mauss en Ferraro, 2004: 31). Replantear la lógica de reciprocidad a la luz de la cosmovisión de las mujeres campesinas permite re-significar el intercambio de sus dones en función de la deuda moral que cada una tiene con la otra. La relación que la mujer campesina y la semilla construyen juntas, y entre sí, está determinada por la comprensión que cada una de las dos tiene sobre sus propias necesidades y las necesidades de la otra.

Metodología

Como ya hemos señalado, el objetivo general de la investigación propuesta, consiste en describir y analizar las condiciones y aportes sociales, económicos y políticos de las mujeres organizadas del Comité Central de Mujeres de la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi, a la luz de la festividad del Muyu Raymi.

Nuestras referentes empíricas iniciales serán las mujeres indígenas y campesinas relacionadas con el Comité Central de Mujeres de la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi.

En nuestra investigación procuraremos interrelacionar los aspectos teóricos y empíricos. Utilizaremos registros que permitan un abordaje preponderantemente cualitativo. En este sentido rescatamos el valor y la minuciosidad de la experiencia etnográfica enfatizando su importancia para esclarecer la complejidad de las relaciones sociales que se entretienen entre los sectores campesinos de Cotacachi, y entre éstos y el sector público y privado.

La investigación se estructura en base a dos instancias de análisis simultáneas:

1. Dimensión de estructura: refiere a las condiciones históricas, políticas, económicas y sociales que conforman un marco general estructural que establece parámetros hegemónicos de pensamiento, incidencia y praxis.
2. Dimensión de agencia y vida cotidiana: representa iniciativas y procesos conformados por actores sociales del campo de Cotacachi. Refiere a las prácticas y discursos que impulsan y legitiman la festividad del Muyu Raymi.

Inicialmente, la investigación consistirá en la revisión de documentos, archivos, entrevistas, encuentros, manifiestos, investigaciones, recetas culinarias, audiovisuales y documentos producidos por la UNORCAC en cooperación con otras instancias públicas y privadas. También se revisarán registros periodísticos para analizar los discursos en torno al rol de las mujeres en la agricultura a la luz de la festividad del Muyu Raymi. Se realizará el estudio de datos estadísticos de encuestas realizadas por parte de técnicos de la UNORCAC en el año 2016 para analizar la situación social y económica de las comunidades campesinas del cantón.

Se llevará a cabo un trabajo de campo con visitas periódicas a la zona de estudio para realizar entrevistas abiertas a referentes empíricos, y para participar y observar las festividades anuales del Muyu Raymi en los años 2016, 2017 y 2018. El trabajo de campo también consistirá en ofrecer apoyo voluntario en el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC durante los meses de agosto y septiembre del 2017, con el fin de participar en la vida cotidiana de la organización. Este voluntariado permitió: visitar comunidades campesinas, apoyar en talleres de patrimonio agroalimentario en comunidades campesinas, compartir en actividades de la

organización, comprender la interacción de la organización con otras entidades e instituciones públicas y privadas, investigar sobre la consolidación y los orígenes de la organización, construir relaciones con las mujeres, comprender sus luchas y temores, su fuerza y esperanza.

El planteamiento fundamental del trabajo etnográfico fue tratar de comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de las mujeres campesinas y de representantes del Comité Central de Mujeres de la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi. Se llevará adelante un método de interacción no pragmático con el objetivo de abrirnos al mundo de significados y prácticas de las mujeres campesinas e indígenas del cantón, para rescatar sus perspectivas, sus cosmovisiones, sus condiciones, sus conocimientos, sus relaciones, a la luz de la agroalimentación. En este marco, el trabajo de campo conforma una instancia nodal para la producción de conocimiento.

Las técnicas a utilizar en esta investigación se corresponden con la perspectiva disciplinar de la Antropología Social. Se efectuará observación con y sin participación. Esta técnica se complementará con la realización de entrevistas abiertas, semiestructuradas y estructuradas, recopilación historias de vida y encuestas.

Comenzaremos por las denominadas entrevistas abiertas, no directivas; con el fin de registrar las categorizaciones de los sujetos entrevistados y la posibilidad de descubrir nuevas preguntas a partir de allí.

En una segunda etapa, se realizarán entrevistas con distinto grado de estructuración, en las que implementaremos preguntas guiadas, con mayor especificidad o destinadas a retomar y profundizar aspectos de entrevistas anteriores.

La unidad de estudio será la oficina del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, la oficina de la UNORCAC, las comunidades campesinas aledañas: Iltaquí, San José del Punje, Cumbas Conda, Morochos, Morlán, Cercado, Iltaquí.

Las unidades de análisis seleccionadas refieren a los sujetos sociales que serán interpelados: mujeres dirigentes del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, mujeres agricultoras participantes en las festividades del Muyu Raymi, mujeres agricultoras en la feria dominical “La Pachamama nos alimenta”, técnicos de la UNORCAC, personas agricultoras participantes en talleres de patrimonio agroalimentario, personas referentes en la historia de la UNORCAC.

CAPÍTULO 1

Redescubriendo y repensando la historia: recorridos, rostros e identidad

Qué el pan sea eterno, y las quinoas eternas,
Y nuestra Madre Tierra todavía más eterna.
Qué el agua,
El viento,
Y la lluvia,
Corran eternamente,
Qué el Sol nos alumbré con eternidad infinita,
Qué las gentes y los suecos sean eternos,
Qué las flores broten para siempre
Y los pájaros vuelen incansables sobre las flores.
Qué haya vida para la eternidad
En su existencia interminable.
- Canto Quichua -

En este primer capítulo haremos un recuento histórico de la conformación de las iniciativas organizacionales campesinas de Cotacachi, tomando como punto de partida una descripción contextual de la realidad rural de Cotacachi. Seguidamente, describiremos los procesos principales que permitieron la configuración de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC), la constitución del Comité Central de Mujeres y la consolidación de la festividad del Muyu Raymi.

1.1 Redescubrimiento histórico de la realidad rural de Cotacachi

Nos interesa redescubrir la historia agroalimentaria de aquellas personas que han poblado este lugar, en medio del cerro Cotacachi, en el Ecuador septentrional, en plena cordillera de los Andes. El ejercicio de redescubrir la historia exige que la pensemos no como un conjunto de eventos dados, concretizados y encuadrados en un espacio y en un tiempo determinados. Redescubrir la historia tiene que ver con regresar a ella, y buscar en ella respuestas a preguntas que nos formulamos en este presente, en nuestro aquí, en nuestro ahora. En este sentido, la historia vive en nuestro día a día, y se mantiene latente por nuestra necesidad de re-descubirla. Re-descubirla constantemente, para que nuestro pasado nos cuente sobre nuestro presente.

Re-descubrimos este lugar que fue habitado por distintas poblaciones antiguas—cahuasquíes, quillcas, hatuntaquis, asamas, karas que vivieron en el territorio antes de la

conquista incásica, a finales del siglo XIV (Cevallos, 2017: 34) — que se asentaron en las faldas del volcán que hoy lleva el nombre del cantón, Cotacachi. Actualmente, estas poblaciones ya no habitan las tierras de Cotacachi. Hoy en día, la población preponderante en Cotacachi pertenece a uno de los varios pueblos quichuas del Ecuador. Pese al transcurso del tiempo, y sobre todo pese a los distintos abusos sistémicos de poder político, religioso y social, en las poblaciones quichuas que habitan allí todavía permanecen prácticas y sentidos relacionados con la agroalimentación que han existido desde épocas previas a la invasión europea, y gracias a los cuales se ha logrado consolidar una valiosa y reconocida agrobiodiversidad. En primer lugar, nos interesa hacer una síntesis breve de las luchas que protagonizaron las poblaciones originarias y las represiones a las que fueron sometidas para que, al re-descubrir la historia, se pueda releer nuestra actualidad y revalorizar a sus protagonistas.

El abuso de fuerza y de poder ha llevado distintos rostros y diferentes nombres. La invasión incásica de finales del siglo XIV, llevada adelante por Wayna Kapak, se impuso avasallando físicamente los espacios sagrados y ceremoniales de los pobladores. Con la llegada del dominio español, aproximadamente en el año 1534 (Valarezo, 2011: 43), se concretó la conquista a través de la imposición de la religión cristiana por medio de la edificación de iglesias en los mismos lugares sagrados incaicos, lo cual implicó el despojo avasallador de territorios y la implementación de los huasipungos (Icaza, 1989), es decir, el uso de la fuerza, la coerción y la violencia para obligar a las poblaciones indígenas a trabajar al servicio de un hacendatario y su familia. El huasipungo fue un sistema de organización social y económico basado en la explotación de la fuerza laboral de las poblaciones indígenas en beneficio de una familia de terratenientes. Este sistema de trabajo se enmarca en la división dualista de las clases sociales donde las personas que se adjudican el poder y la propiedad abusan de la fuerza para la extorsión de manos trabajadoras, a cambio de una pequeña parcela y un salario simbólico. Según la investigadora Angélica Porras Velasco,

“Los huasipungos eran parcelas de tierra entregadas por el hacendado a los huasipungueros (trabajadores de la hacienda) en usufructo, junto con un teórico pequeño salario a cambio del trabajo en la hacienda. Este sistema se convirtió, en la práctica, en una forma de peonaje endeudado; mientras los hacendados les daban a sus trabajadores créditos contra sus futuros sueldos, haciéndoles además responsables por los animales que se perdían o morían o por las propiedades de la hacienda que se encontraban deterioradas” (Porras Velasco, 2005: 120).

Este proceso también facilitó la consolidación de la construcción social del paganismo en la filosofía de vida (Cevallos, 2017: 6), y la desvalorización de la dieta y de los productos nativos de los pobladores de Cotacachi (Camacho, 2006: 239). La construcción social a la cual hacemos referencia se consolida vía procesos atravesados por abusos de poder del tipo imperial y colonial. Edgardo Lander describe esta imposición hegemónica de la siguiente manera:

“Esta es una construcción eurocéntrica, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma "normal" del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad⁵⁹, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad” (Lander, 2000: 10).

Esto ha generado repercusiones que siguen presentes, de manera más o menos visibles, en nuestros días. El ejercicio de inferiorización de las poblaciones indígenas dejó marcada la historia con una visión de civilización y progreso con Europa como modelo. Según el historiador Galo Ramón Valarezo, “el marcado dualismo entre el pueblo de los blancos y los indios, fue incorporado incluso en las fiestas y representaciones andinas, donde los españoles introdujeron cambios para mostrar la superioridad de los personajes de origen español y los andinos. Este dualismo fue reinterpretado como un enfrentamiento entre cristianos y gentiles, sirviendo a los propósitos de la dominación, puesto que, representaban el triunfo del cristianismo sobre la gentilidad” (Valarezo, 2011: 59).

La dieta andina, que tenía de base al maíz como grano principal (Echeverría, 1988: 47), se modificó con la adopción de cereales como el trigo y la cebada, leguminosas, vegetales, caña de azúcar y animales domésticos como ovejas, cerdos, reses y aves. Sin embargo, según la investigación sobre la alimentación y la cultura en la época colonial llevada adelante por Juana Camacho,

“La diversificación de productos alimenticios no siempre significó el mejoramiento de la dieta ni de la salud indígenas porque no en todos los casos tuvieron acceso a los nuevos productos. Por el contrario, las instituciones socioeconómicas coloniales como la encomienda, la hacienda, los enclaves mineros y los obrajes, se basaron en la transformación y destrucción de paisajes y ecologías locales y en la explotación de los recursos y el trabajo nativo. La desvalorización de la dieta y los productos nativos durante la época colonial, también contribuyó a la modificación de ciertas prácticas alimentarias y el abandono de la ingesta de productos silvestres, con el consecuente deterioro de la nutrición de las poblaciones andinas” (Cita de Antúnez de Mayolo, 1981, en Camacho, 2006: 239).

El deterioro de la nutrición de las poblaciones andinas a la cual la investigadora hace referencia está relacionado con que, pese a la diversificación de la disponibilidad de nutrientes en los alimentos, el acceso a ellos estaba restringido y condicionado por las relaciones de poder que determinaban el acceso a la tierra. La puesta en marcha del sistema de huasipungo durante la época colonial se mantuvo por muchos años aún después de la consolidación de la independencia española. Según la investigación de Udo Oberem, “en 1954 había en la sierra de Ecuador 19.665 huasipungueros que, con sus familias, constituían cerca del 22% de la población rural” (Oberem, 1977: 325). Estas condiciones se mantuvieron aún después de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964 que, aunque tenía como propósito “convertir a la agricultura ecuatoriana en un productivo negocio de campesinos y empresarios agrícolas y promover un proceso de movilidad social que brinde iguales oportunidades a todos los ecuatorianos en dirección de construir una sociedad más democrática” (Jordán, 2003: 286), las desigualdades apabullantes en torno a la distribución y tenencia de la tierra no se erradicaron.

Así, la invasión incásica, la colonización española, el despojo de tierras, el sistema de huasipungo avalado por la iglesia, el latifundismo, han marcado precedentes de distintos abusos de poder y de procesos de conquista. Sin embargo, paralelamente, vis a vis a esta realidad de opresión y violencia, está el rostro de la resistencia y la lucha por parte de las poblaciones indígenas que han habitado en Cotacachi a lo largo de la historia.

Pese a estas circunstancias, las poblaciones indígenas en general, y las poblaciones cotacacheñas, en este caso particular, han resistido permanentemente para defender su cultura e identidad. Por ejemplo, durante la época colonial, varias poblaciones indígenas del territorio ecuatoriano se organizaron para revelarse contra el dominio español. En Cotacachi, durante el año 1777, las poblaciones indígenas se “sublevaron contra los conquistadores, dando origen a uno de los levantamientos indígenas más importantes en defensa de los miembros de su grupo étnico, y en respuesta al rechazo del despojo de bienes y de tierras a través del pago de tributos” (Moreno Yanez, 2014). Las sublevaciones tenían distintos propósitos frente a la implementación de reformas que pretendían elevar los impuestos y aumentar el número de personas para el trabajo, incluyendo a menores de dieciséis años. Esta medida interpelaba directamente a las mujeres, puesto que ellas se sentían a cargo de velar por el bienestar de sus niños y niñas. En este sentido, quienes iniciaron la revuelta fueron, principalmente, mujeres cacicas¹⁰: “Antonia Salazar, Petrona Pineda, Baltazara Méndez, Antonia Tamayo y Libertada, su hija” (Valarezo, 2011: 56). Así lo explica el historiador Galo Ramón Valarezo:

“La rebelión tuvo en su inicio tres características fundamentales: fue un rechazo a los censos y al rumor de que querían reclutar a los niños para vincularlos a los obrajes, es decir, cuestionaba a la política de las reformas borbónicas que buscaban aumentar la masa de tributarios, los impuestos y repudiaba el hecho inaceptable de quererles tomar

¹⁰ El término “cacicas” refiere a mujeres indígenas con poder jerárquico proveniente de su linaje.

hasta los hijos pequeños, que rompía toda forma de civilidad; pero también fue un rechazo a los obrajes que les habían impuesto durante más de ciento cincuenta años formas de trabajo inhumanas; y un rechazo contra las autoridades locales que eran cómplices con las imposiciones coloniales, incluso contra los caciques varones, mostrando en este punto una fuerte independencia femenina” (Valarezo, 2011: 56).

Los sucesos que precedieron a la resistencia convocada por las mujeres estuvo apoyada por la población de indios gañanes, es decir, por indios que trabajan como peones, jornaleros y obrajeros, quienes incendiaron y demolieron haciendas y casas. Esta lucha aguerrida se extendió hacia el norte y hacia el sur de Cotacachi. Las mujeres demostraron valentía y resistencia, y el levantamiento que generaron quedó marcado como una de las mayores expresiones de resistencia indígena, aún pese a las represalias humillantes que sufrieron una vez que la revuelta fue derrotada por el Gobierno Colonial, representado por los blancos de Ibarra¹¹, luego de tres duros y desiguales combates. Este hecho se registró en la historia y nos parece relevante rescatarlo por su carácter de resistencia.

En los años setenta, las disputas tomaron, nuevamente, otros rostros. El poder de los terratenientes estaba asentado en una estructura de propiedad de la tierra profundamente desigual. “Según los datos del año 1974, 1,1% de los propietarios controlaban cerca del 60% de la tierra, y el 92% de los campesinos controlaban el 23% de la tierra de Cotacachi” (Guerrero y Ospina 2004: 96). Si bien la Reforma Agraria de 1964 eliminó el sistema de huasipungo y se estableció palabras y letras, un proceso de repartición de tierras justo y equitativo, “el poder de los terratenientes se mantuvo presente asentado en la red de agentes sociales y políticos que residían en el centro urbano” (Valarezo, 2004: 179). Según Galo Ramón Valarezo,

“la aplicación de la reforma agraria era, en verdad, la principal reforma que se había intentado para modernizar el agro, para cambiar la estructura de tenencia de la tierra y las relaciones sociales manejadas por las poderosas élites regionales y locales, especialmente aquellas reacias a la modernización” (Valarezo, 2004: 179).

Con la erradicación de la era de terratenientes no se eliminó la discriminación campesina consolidada en todo este período de persecución y dominación. En esa época, testimonios de pobladores quichuas expresan que se vivía una constante discriminación por parte de las autoridades representantes del Estado. El Municipio, la policía e incluso la Iglesia Católica comandaban, con abuso de poder y de fuerza, contra las poblaciones campesinas e indígenas quichuas de Cotacachi. “El cura, el teniente político, que residían en el centro urbano fueron los personajes que actuaron como intermediarios del poder de los hacendados” (Ortiz Crespo, 2004: 61).

¹¹ Ibarra es un cantón de la provincia de Imbabura, ubicado al norte del territorio Ecuatoriano, a 30 km aproximadamente del cantón de Cotacachi.

Con el pasar del tiempo, las luchas permanecen aunque sus rostros y nombres cambien. A raíz de la globalización de mercado capitalista y, específicamente, de la difusión de la Revolución Verde durante los años setenta, se dio inicio a determinados procesos de tecnologización de la agricultura, la ganadería y la pesca con la expectativa de aumentar la producción. Desde entonces, los índices de desnutrición han servido como iniciativa idónea para encauzar el incremento de la productividad agroalimentaria. Además de estas problemáticas agroproductivas, las particularidades del territorio cotacacheño, relacionadas con su ambiente, su calidez y su economía, llaman la atención a personas jubiladas extranjeras. Cada vez es más notoria la invasión de estas personas en el cantón. Adquieren terrenos a precios que les resultan cómodos, lo cual repercute en el incremento de los valores de la tierra, y termina imposibilitando el acceso de la misma por parte de las poblaciones del cantón. Según una investigación realizada por el Instituto de Estudios Ecuatorianos y ONU Mujeres sobre la tenencia de la tierra, “en estos últimos años es evidente la presencia de personas jubiladas de América del Norte y Europa, que compran terrenos a precios elevados y provocan que la población local, especialmente las mujeres, no puedan acceder a tierras en Cotacachi” (Fueres, Moran y Hill, 2013: 23).

Esto no solamente complejiza la posibilidad de acceder a tierras por parte de las comunidades indígenas y campesinas, sino que también conlleva una tangible introducción y asimilación de prácticas culturales, agroalimentarias, colectivas ajenas a aquellas provenientes de la identidad indígena campesina quichuas cotacacheñas. Paralelamente, otra de las dificultades que repercute en el acceso a la tierra es el acaparamiento de terrenos para la explotación de la tierra, como resultado del productivismo agrícola propio del modelo económico productivo del país. En el caso de Cotacachi, uno de los monocultivos presentes en la zona es la floricultura. “La floricultura de exportación inició en el año 1980” (Zapata Ríos, 2006: 104), y representa una de las fuentes de ingreso mensual para las personas trabajadoras. Sin embargo, el ingreso mensual implica, al mismo tiempo, el despojo de tierras a las comunidades y el deterioro abismal de la salud.

Sumado a esto, las políticas públicas se enfrentan con procesos complejos y contradictorios en términos de matriz de producción. Mientras que en la Constitución del 2008 se lograron establecer derechos exigidos por las demandas históricas de las poblaciones indígenas del país en cuanto al reconocimiento de la interculturalidad y a la plurinacionalidad como principio (artículo 1), y la soberanía alimentaria como derecho (artículo 281), en términos concretos, estos mandatos constitucionales no logran ser llevados a la vida práctica, puesto que las políticas públicas tienden a favorecer el mantenimiento de la matriz productiva primaria agroexportadora. Esto incide directamente en los distintos sistemas agroalimentarios, modos de consumo, acceso a alimentos saludables, y economías de las poblaciones que cohabitamos el territorio nacional. Según Carrión y Herrera, en su investigación sobre la ruralidad del Ecuador en el siglo XXI, expresan que el incremento de los precios de bienes primarios, producto de la crisis alimentaria global, ha beneficiado más a los productores agroindustriales que a los

productores campesinos. Los productos de exportación son, en orden de importancia, el banano, el café, la palma y el cacao (Carrión y Herrera, 2012: 26).

El Comité Central de Mujeres de la UNORCAC se fundó paralelamente a la fundación de la UNORCAC propiamente, a finales de los años setentas. Como si no hubiese bastado con los sufrimientos provenientes de los abusos de las autoridades de ese entonces, las conquistas de las mujeres organizadas tuvieron que fecundarse internamente, en el seno de sus propios hogares. En medio de esta compleja trama histórica, de ires y venires, entre transgresiones y dominaciones, luchas y resistencias, identifico prácticas de organización en el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC que reflejan resistencia entrelazada con su trayectoria histórica y sus raíces identitarias. En el trabajo que realizan las mujeres campesinas e indígenas organizadas de Cotacachi, se vislumbra la encarnación de una resistencia que se aferra a su historia, a sus tradiciones, y que se niega a renunciar a su cultura y a su identidad. En los espacios colectivos, las mujeres encontraron una familia extendida, un espacio de refugio para compartir experiencias y construir fortaleza. En casos como estos, el hilo en el que tiende la vida está en la organización, en el colectivo, en el arraigo a la identidad.

1.2 Surgimiento y consolidación de la Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi (UNORCAC)

Tuve la oportunidad de conversar con las personas más idóneas. Una mañana de domingo, del mes de octubre del 2017, caminaba rumbo a la vía principal, de regreso a casa después de la celebración de la misa católica. Fui a la misa porque las compañeras agricultoras me compartieron en varias ocasiones que solían llevar las semillas elegidas para la próxima siembra a la misa dominical para bendecirlas. Más adelante retomaré el tema respecto a este ritual de sincretismo religioso. En el camino de tierra que iba hacia la vía principal, pasó una camioneta que se detuvo para darme un aventón. Subí y agradecí al señor que, amablemente, ofreció su ayuda. Empezamos a conversar. Me preguntó quién era yo, qué estaba haciendo en Cotacachi. Le expliqué que estaba colaborando, de manera voluntaria, en el Jambi Mascaric -el nombre con el que le bautizaron a su oficina las mujeres dirigentes del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, ese espacio donde trabajan y donde se gesta la vida de la organización-. Este nombre en quichua significa, en castellano, “buscando el remedio”. Cuando el señor escuchó mis palabras, me sonrió, y me dijo que él era Alberto Andrango.

Hace varios meses atrás, desde que empecé a involucrarme con la UNORCAC, el nombre de Alberto Andrango siempre fue mencionado y valorado. Se hace mención de él con reconocimiento del líder más importante de la organización, como uno de los principales fundadores de la UNORCAC. Siempre pensé en lo valioso que podría ser escuchar la experiencia de este señor tan emblemático para la UNORCAC. Pero, en el fondo, me daba la impresión de que sería muy complicado llegar a concretar algún encuentro con él. Sin ningún antecedente, construí una imagen de un hombre serio e inaccesible. Cuando el auto se detuvo, lo primero que

pensé fue que la persona dispuesta a llevarme seguramente era alguien solidaria, atenta y pendiente de lo que está sucediendo a su alrededor. En el campo, es muy común que esto suceda, es parte de la vida cotidiana ver actos de solidaridad y amistad entre las personas. Las camionetas se detienen regularmente cuando ven personas caminando por la ruta. En este caso, el amable señor que se detuvo al ver mi andar por el sendero, estaba respondiendo solidariamente a una necesidad de todos los días. Pudiendo haber sido cualquier otra persona en camioneta, fue Alberto Andrango quien se detuvo. Pudiendo haber sido cualquier otra persona caminando por la tierra, eran mis pies los que caminaban. Coincidencia o no, esa mañana de domingo nos encontramos, y yo tuve el privilegio de que mis oídos lo escucharan.

Su camioneta volvió a arrancar. Era una camioneta medianamente nueva de color gris, en buen estado, espaciosa interna y externamente. Alberto Andrango era un señor adulto, de tez clara, calculo que tenía cerca de setenta y cinco años. Vestía con su traje típico, su pantalón oscuro, su camisa blanca, su poncho, su cabello emblanquecido y entrenzado acompañado de su sombrero. Yo no quería más que escucharlo, así que empezamos a conversar entorno a su vida y al surgimiento de la UNORCAC.

“Yo nací en Cotacachi. Cuando crecí, me fui a estudiar a Quito, en la Universidad Católica, en un programa especial de lingüística quichua. Tenía una profesora que se llamaba Consuelo Yánez. Ella, como directora de lingüística quichua, también nos daba la materia de sociología. Estudiamos viernes y sábados, y todas las vacaciones pasamos en Quito estudiando, así pasé 4 años, y me gradué de licenciado de educación. Actualmente, los indígenas estamos en otra situación, ya contamos con derechos que, incluso, están en la constitución. Antes no. Antes nos pisoteaban. En las clases de esta profesora conversábamos sobre la realidad del indígena, sobre cómo se debería salvar al indígena, sobre cómo debería levantarse el indígena. Las políticas nos decían que todos debemos a-mestizar-nos, que debemos ser de la cultura nacional, y que la cultura nacional es mestiza. Había una sola cultura, la cultura nacional. No había el reconocimiento de las nacionalidades de los pueblos. No había nada de eso. Además, éramos considerados como los culpables del retraso del Ecuador. En la clase de sociología, hablábamos de qué hacer. Algunos decían que la educación podría ser una herramienta. Pero mientras la educación consolidaba su proceso, los indígenas iban a seguir pisoteados. En las clases dialogábamos sobre esto. A los cuatro años de estudio, regresé a Cotacachi para hacer la tesis y graduarme de licenciado. En mi intención de regresar ya tenía metida en la cabeza la idea de que tengo que hacer una organización para que nosotros mismos, como indígenas, podamos defender nuestros derechos. Yo era profesor, casi el único profesor indígena de escuelas”¹² (Octubre, 2017).

¹² Entrevista a Alberto Andrango, Fundador de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en Octubre, 2017

En el caso de Cotacachi, no se dio un proceso de lucha por la tierra, como en otros contextos del territorio nacional. En ese entonces, en la década de los setenta, imperaban otras demandas y exigencias que representaban más a las necesidades de las poblaciones indígenas: derecho a la educación, derechos étnicos y el reclamo por respeto a los derechos individuales vulnerados cotidianamente por un cruel racismo que atravesaba las relaciones sociales entre la población indígena y la población “blanca”. Esta discriminación repercutía de manera tangible en el abuso de poder de las instancias públicas, políticas y eclesiales. El fundador de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC), Alberto Andrango, expresó cómo la realidad que se vivía en la década de los setenta potenció la fundación de la organización:

“Había mucho racismo, mucho maltrato, mucha explotación. Las autoridades no hacían nada por los indígenas, nos veían como animales. Vivíamos ahí, abandonados. La policía, las autoridades abusaban. Cuando los indígenas bajaban de las comunidades, los policías les daban herramientas para que limpien las calles, sin pago y sin comer nada. Los curitas¹³ también nos explotaban y nos amenazaban. No había nada de obras para las comunidades. No había escuela ni camino ni agua potable ni luz eléctrica. Los hacendados hacían trabajar de lunes a sábado, sin seguros, sin semana integral, sí pagaban, pero no lo que la ley dice. Los indígenas siempre han tenido sus borreguitos. Para pastorear a las ovejas, tenían que trabajar tres días gratis en la hacienda. No teníamos agua potable, cogíamos de las fuentes donde estaban las haciendas. Por coger agua, nos mandaban a trabajar gratis”¹⁴ (Octubre 2017).

De manera similar, Santiago Ortiz Crespo (Ortiz Crespo, 2004), educador y doctor en ciencias sociales, recupera en su investigación sobre la democracia participativa en Cotacachi, el siguiente fragmento de la entrevista que le hizo a Alberto Andrango, en el año 2002:

“Las comunidades vivían abandonadas por los poderes públicos, explotadas por las haciendas y la iglesia, abusadas por las autoridades, como el teniente político, el Municipio, la policía. Cada persona que se creía con poder abusada de los indígenas, hombres y mujeres, niños, ancianos y adultos en todo sentido; los diezmeros iban a las comunidades con sus canastos y sus costales a coger lo que había, a coger lo mejor, y no respetaban nada. Mucha gente blanco mestiza de la ciudad vivía a costa del trabajo de los indígenas. La policía buscaba pretextos para que los indígenas caigan en sus redes y apresarles. En la época de fiestas, como en la de San Juan o Finados, era cuando más les llevaban a la cárcel. Los tenientes políticos se aprovechaban del analfabetismo y la

¹³ Cuando Alberto Andrango se refiere a los curitas, está refiriéndose a los padres o sacerdotes representantes de la Iglesia Católica.

¹⁴ Entrevista a Alberto Andrango, Fundador de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinuesa, en Octubre, 2017

falta de conocimiento del castellano de los indígenas. El municipio organizaba mingas para que los indios limpien las calles o construyan las obras del centro urbano” (Ortiz Crespo, 2004: 62)¹⁵.

Las autoridades a las que hace alusión Alberto Andrango en sus testimonios están estrechamente relacionadas con una estructura global de carácter colonial/moderno, que responden, a su vez, a las condiciones palpables, visibles y tangibles del capitalismo tal cual es. Según Santiago Castro Gómez, “de acuerdo a teóricos como Mignolo, Dussel y Wallerstein, el Estado moderno no debe ser mirado como una unidad abstracta, separada del sistema de relaciones mundiales que se configuran a partir de 1492, sino como una función al interior de ese sistema internacional de poder” (Castro-Gómez, 2000: 92). Y sigue explicando:

“El concepto de la “colonialidad del poder” amplía y corrige el concepto foucaultiano de “poder disciplinario”, al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centro y periferias a raíz de la expansión europea. Desde este punto de vista podemos decir lo siguiente: la modernidad es un “proyecto” en la medida en que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una doble gubernamentalidad jurídica. De un lado, la ejercida hacia adentro por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; de otro lado, la gubernamentalidad ejercida hacia fuera por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial, en su intento de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Ambos procesos forman parte de una sola dinámica estructural” (Castro-Gómez, 2000: 92).

Pese a las distintas dominaciones y opresiones que las poblaciones indígenas sufrieron en las épocas posteriores a la conquista incaica y española, las comunidades de Cotacachi lograron mantener particularidades que les sirvieron a su favor a lo largo de la historia, como lo es la organización comunitaria (Valarezo, 2011: 80). Esta forma organizativa que se mantuvo desde la época colonial, representó la base para fundar iniciativas que luego se consolidaron en procesos e iniciativas marcadas por la participación indígena en ámbitos políticos de reivindicación y negociación de derechos. En este contexto, la iniciativa de Alberto Andrango, en la consolidación de una organización representativa de la población indígena de Cotacachi, encuentra un adecuado espacio de germinación y florecimiento, a partir de la fortaleza en la organización comunitaria.

En este contexto de discriminación y de abuso de poder por parte de las autoridades políticas y religiosas, como expresión local de la macro estructura moderna/colonial de dominación, Alberto Andrango, junto con su hermano, Segundo Andrango, y otras personas, iniciaron los primeros pasos de organización comunitaria:

¹⁵ Entrevista a Alberto Andrango concedida en el 2002, a Santiago Crespo Ortiz

*“Yo dije, no esperemos que ningún curita, ninguna persona nos venga a salvar. Nos unimos y así logramos respetar nuestros derechos. Nos demoramos casi cuatro años recorriendo todas las cuarenta y cinco comunidades, junto a otros jovencitos”*¹⁶ (Octubre, 2017).

Este proceso tomó varios años pues el recorrido por las comunidades se hacía caminando, y se caminaba mucho, por muchas horas, en alpargatas, bajo el fuerte sol. Las facilidades de hoy son distintas pues la UNORCAC cuenta con camionetas o, en el peor de los casos, se puede utilizar el servicio de transporte público.

*“Y lo logramos. Lo hicimos. No porque alguien nos dijo. La idea nació de mi mente y de mi corazón. Yo conversé con otros indígenas jovencitos y recorrimos las comunidades. Y el 19 de abril de 1977 constituimos la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC), en la comunidad de Morochos. Éramos 45 comunidades. Lo que pasa es que no todas participan porque hay 3, 4 que no participan porque están detrás del cerro Cotacachi, participan de vez en cuando. Las 42 comunidades participan activamente. Lo más duro fue hacer nacer, formar. Nosotros íbamos a pie, caminando, por aquí, por allá, por todas las comunidades, sin comer. Los dirigentes de ahora ganan. Nosotros no ganamos nada. Andábamos a pie. Ahora tienen carros. Nos movía el amor a la UNORCAC. Y ahora es la organización social más grande que tiene Cotacachi. Nadie, ningún partido dijo que hagamos esto. Fue mi idea más que todo. Yo soy el ideólogo, los demás se incluyeron, y formamos el grupo”*¹⁷ (Octubre, 2017).

Si bien actualmente la UNORCAC, aún con su diversidad y heterogeneidad organizacional, es reconocida a nivel provincial como la organización más importante de Cotacachi, y tiene renombre a nivel de la sierra y del territorio nacional, en general, se vivieron desafíos muy controversiales durante la época de su gestación:

“Los curas nos amenazaron, les decían a los indígenas, en pleno sermón, que no se junten con Alberto Andrango porque está trayendo al comunismo. Los policías no querían que hagamos la organización, ni los hacendados tampoco” (Octubre, 2017)¹⁸.

Fruto de esa insatisfacción, el día 3 de noviembre de 1977, se produjo el encarcelamiento y la tortura de Rafael Perugachi, uno de los compañeros más fieles de Alberto Andrango en la consolidación de la UNORCAC. Alberto Andrango recuerda los detalles de lo sucedido:

“El policía Realpe, le llevó a la cárcel y en el patio grande le golpeó, le ha dado puntapiés y le había sacado el cordón de la trenza y le había amarrado en el pene y le

¹⁶ Entrevista a Alberto Andrango, Fundador de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en octubre, 2017.

¹⁷ Idem

¹⁸ Idem

jalaba de allí. Yo supe al día siguiente porque la mamacita me había ido a avisar que el hijo había amanecido mal. Y fuimos por la mañana a verle y le encontramos tiritando de frío y le llevamos al Hospital de Cotacachi pero no le atendieron porque estaba grave. Fuimos al Hospital San Vicente de Ibarra y al día siguiente fallecía, y en el informe de la autopsia supimos que por los puntapiés había perforado en tres partes el intestino y falleció el compañero” (Ortiz Crespo, 2004: 62).

Este tipo de acciones vislumbran cómo la violencia humana en sus expresiones más crueles ha estado presentes a lo largo de la historia como parte de las formas y estrategias que las autoridades manejan para generar temor en la población. Se trata de un abuso de fuerza y de poder que castiga de manera explícita a quienes intentan imponer una propuesta contrahegemónica en favor de las clases populares. Esta realidad no está desligada de la historia de resistencia y lucha que las comunidades indígenas han llevado adelante en Cotacachi. En la 1777, cuando el levantamiento generado por las mujeres caticas fue derrotado por el gobierno colonial,

“A las caticas Antonia Zalar, María Juana Cotacache, Rita Piñán, Theresa y Antonia Tamayo, Petrona Pineda, Malthasara Méndez, Liberata Otavalo, Petrona Monroy se ordenó cortarles el pelo, exhibirlas en la plaza y tratarlas en adelante como indias del común; al cacique Manuel Tamayo se lo desterró a Intag y se lo convirtió en indio tributario; al cacique Patricio Cotacache y a Tomás Sevilla se les privó del cargo y se los inhabilitó para desempeñar cargos similares toda su vida; y a otros indios e indias del común se les rapó el pelo, se les dio azotes públicamente o se los deportó a trabajar a los obrajes de Latacunga” (Valarezo, 2011: 57).

Para poder hacer frente a este conglomerado histórico de dominación y opresión, fue muy clave encaminar estrategias que permitieran el fortalecimiento de la organización campesina e indígena a partir de la adhesión a iniciativas similares a nivel nacional. Alberto Andrango sigue contando:

“En noviembre lo mataron (se refiere a Rafael Perugachi). Lo mataron por hacer la UNORCAC, un policía lo mató. Hemos sufrido, no ha sido fácil. Éramos novatos, no sabíamos a quién ir, a dónde pedir, no había quién nos defiende. Entonces fuimos a la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC, actual FENOCIN). Pedimos ser parte de la FENOCIN, y ahí encontramos apoyo. Nos ayudaron con abogados, logramos que le capturen a este policía, y logramos que le dieran de baja”¹⁹ (Octubre, 2017).

Representa fundamental el rol que funge la unidad organizacional por todo el apoyo, la complicidad y la solidaridad que a partir de ella se construye. Así también es importante reconocer el rol que tuvo la educación en los procesos de consolidación y fortalecimiento del

¹⁹ Idem

movimiento campesino e indígena, en general y en Cotacachi, en particular. Esto es evidente en el testimonio compartido por Alberto Andrango. Las herramientas pedagógicas y de pensamiento a las que él pudo tener acceso durante su período de estudio en la Universidad Católica fueron sustanciales para encontrar espacios de resistencia y lucha por la reivindicación de las poblaciones indígenas de su localidad, y la restitución de sus derechos violentados de tantas formas a lo largo de la historia. Según Santiago Crespo Ortiz, la educación es un factor central en la formación del grupo de líderes e intelectuales indígenas que organizan al movimiento campesino desde los setenta. (Crespo Ortiz, 2004: 66). Y en esta sintonía, Alberto Andrango comparte:

“Me acuerdo que no teníamos intenciones de participar en política. En 1977 se forma la UNORCAC. En 1979, después de 10 años de dictadura, llaman a elecciones y ahí es que en una asamblea, seguimos dando el voto por lo que el curita nos manda, por lo que el hacendado pide, o damos el voto de acuerdo nuestra línea. Ahí es que en una asamblea grande con todas las comunidades decidimos participar en política, de manera independiente y libre. Analizamos cuál partido, y decidimos ir con el Frente Amplio de Izquierda (FADI). En la primera lista me pusieron en primer lugar. Fui el primer concejal indígena en el cantón Cotacachi. Ahí empezaron las primeras obritas. Agua potable urgentemente para las comunidades y alfabetización. Entró Jaime Roldós Aguilera²⁰, y lanzó un programa de alfabetización quichua. Entonces en la UNORCAC nos adueñamos de ese programa porque permitió que la misma UNORCAC lance promotores de alfabetización a nivel cantonal y provincial. En la UNORCAC nos metimos de cabeza y eso nos ayudó a fortalecernos como organización. Les capacitamos a nuestros capacitadores, fueron líderes y fueron buenos alfabetizadores. Y salimos del analfabetismo”²¹ (Octubre, 2017).

En este sentido, retomando las palabras de la investigación de Santiago Crespo Ortiz: *“La organización indígena fue hija de la educación”* (Crespo Ortiz, 2004: 67).

²⁰ Jaime Roldós Aguilera fue abogado y presidente del Ecuador, que gobernó el país desde el 10 de agosto de 1979, hasta el día de un accidente que ocasionó su muerte, solamente 1 año, 9 meses y 14 días después de haber asumido su mandato presidencial. Jaime Roldós Aguilera fundó el partido Pueblo, Cambio y Democracia, ejecutó decretos para el beneficio del sector trabajador, promovió un Plan de Desarrollo, un programa de Desayuno Escolar, facilitó la inversión pública en infraestructura, se concibió como defensor de derechos humanos, estrechó vínculos con el gobierno sandinista de Nicaragua y con el Frente Democrático de El Salvador, y declinó la invitación a la investidura del presidente estadounidense Ronald Reagan por sus discrepancias en términos de derechos humanos.

²¹ Entrevista a Alberto Andrango, Fundador de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinuesa, en octubre, 2017.

1.3 Las mujeres campesinas organizadas: conformación del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC

El Comité Central de Mujeres de la UNORCAC se consolidó pocos años después del surgimiento de la UNORCAC. Magdalena Fures comparte su testimonio:

“Participo en la organización hace veinte años, fui parte de la directiva de la comunidad y poco a poco me fui involucrando en la organización. Yo soy la creadora del Comité Central de Mujeres. Empezamos a consolidar la organización a partir de las necesidades. Trabajamos el tema de derechos desde que nos creamos. Antes había mucho maltrato, los dirigentes no dejaban que participen las mujeres. Trabajamos en el tema de autoestima, y en el derecho a participar en la organización. Ahora sí hay participación de mujeres, si no es por uno, por otro lado”²² (Mayo, 2016).

Actualmente, el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC abarca cerca de treinta organizaciones de mujeres de las comunidades de Cotacachi. Magdalena reconoce que no ha sido fácil, y que todavía hay muchos temas pendientes, que la lucha sigue y continúa. Así también lo menciona Carmita, otra de las mujeres que inició su recorrido en el Comité Central de Mujeres desde el principio. Carmita y yo tuvimos un tiempo para compartir durante un almuerzo en el mes de agosto del 2017. Ella me comentó que solía tener más libertad de participar en la organización cuando su esposo se dedicaba a trabajar. De esa forma, la ausencia de su esposo le permitía salir durante el día y formar parte de las distintas iniciativas que se gestaban en el seno de la organización de las mujeres. Sin embargo, una vez que su esposo se jubiló, la participación de ella tuvo que menguar porque a su esposo no le era fácil aceptar que ella estuviera fuera de casa. Para él, las tareas de Carmita debían estar advocadas a los cuidados del hogar.

Luz María Andrade, una de las dirigentes que más participa actualmente en la organización, reconoce que:

“Maggy -así es como llaman con cariño a Magdalena Fures- es la fundadora. Yo participo a partir del 2000, más o menos. La toma de decisiones en las comunidades era difícil, antes las mujeres no podían salir a la minga²³. Salían, pero le ponían media raya, mitad del trabajo del hombre. El trabajo de las mujeres no se consideraba lo mismo, no era como el trabajo del hombre. Todavía hay eso en las comunidades. Cuando se es soltera, divorciada, madre soltera, sale a la minga, porque no hay otra persona que salga. Pero los hombres se quedan en la casa, y les mandan a las mujeres. Se quedan en la casa, pateando la pelota, se van a pasear, y las mujeres salen a las mingas. Antes solamente utilizaban a las mujeres como tesoreras, para secretarias. Ahora las mujeres

²² Entrevista realizada a Magdalena Fures, fundadora y presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinuesa, en mayo, 2016.

²³ La minga es una modalidad de trabajo colectivo que beneficia a toda la comunidad. El trabajo realizado en colectivo beneficia al bien común.

son presidentas del cabildo, presidentas de juntas de agua todavía no logramos. Se cuestiona el poder de las mujeres en la participación organizativa: “¿ella irá, pues, a poder?” En la presidencia de la UNORCAC no ha habido mujeres, solamente se ha llegado hasta vicepresidenta. Se amarran entre hombres, se tapan entre hombres. Las mujeres no somos así. Entre hombres se ponen de acuerdo, hacen amarres antes de hora. El tema político se ha vuelto parte de la organización. Algunos por intereses, no por la organización, para tener algo, una remuneración. Se ha politizado, no era así. Las mujeres tenemos familia en la casa, tenemos chacras, tenemos animales, nos toca madrugar, dejar alistando todo. Dar en todo y también dar tiempo en la organización. No tenemos un sueldo. A veces sí hemos conversado, nos hemos sacado el aire, con plata y persona, con el afán de que la organización se fortalezca. Da temor de que alguien venga y sin esfuerzo quiera acaparar pensando solamente en ellos. Tenemos miedo de las cajas comunitarias. Entregamos a los grupos de mujeres en las cajas, y se acumulan los intereses, seguimos prestando, sin tener beneficio ni recompensa. Puede ser que alguien venga y malgaste. Ya han dicho que para qué estamos trabaja y trabaja y otra persona viene y se gasta el dinero. Hay dirigentes que piensan así. Todo el sacrificio nuestro de años. Yo estoy aquí no porque no tenga nada que hacer, sino porque me gusta. Yo tengo un negocio, pero a las 2pm cierro y me vengo y estoy acá. La organización es una parte de mi vida, del hogar. Yo me siento más a gusto acá que en la casa. Me madrugo o lo que sea. Acá me desestreso, converso, veo, es otro ambiente saludable. En nuestra constitución, estatutos, está como política que la ex presidenta va a seguir siendo parte de la organización, siempre. Maggy, Luz, Juanita Morales, María, somos eternas, porque como ex presidentas tenemos un horizonte trazado. Pero algunas compañeras tampoco les gusta. Hay quienes quieren cambiar los estatutos. Hay cuestionamientos de personas nuevas, de mujeres nuevas que se preguntan por qué estamos, por qué seguimos”²⁴ (Octubre, 2017).

Si bien nos interesa hacer referencia a las tensiones existentes en términos de género, vale la pena aclarar que, además de esta, existen otras tensiones presentes: entre personas de identidades étnicas distintas, entre quienes han participado históricamente y quienes están iniciando su recorrido en la organización, entre generaciones jóvenes y generaciones de avanzada edad, entre otras. Quienes tienen mayor recorrido en la organización han adquirido experiencia desde donde trazan líneas de acción particulares que no siempre tienen acogida por parte de las generaciones que están empezando su recorrido en la organización. Se percibe un compromiso notorio en las mujeres que participaron desde la fundación de la organización o en sus inicios. El recorrido trazado y los logros alcanzados con esfuerzo, lucha y perseverancia marcan una distinción entre aquellas mujeres que trabajan en la organización con un compromiso sin límites de tiempo, de trabajo, de intereses personales. Pese al transcurso del tiempo, se siguen

²⁴ Entrevista realizada a Luz María Andrade, una de las dirigentes del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinuesa, en octubre, 2017.

enfrentando problemas en términos de cuestionamientos y subestimación al poder de las mujeres y a sus capacidades organizativas y de liderazgo. Sin embargo, es en la oficina de la UNORCAC conocida como la “oficina de las mujeres”, el Jambí Mascaric, donde se siente la vibra y el movimiento de las iniciativas que las mujeres encaran día a día. En esa oficina no se descansa, el trabajo abunda, y las mujeres trabajan no por remuneraciones sino por convicción y compromiso con los proyectos que actualmente existen. Hugo Carrera, uno de los ingenieros que ha estado trabajando con la UNORCAC desde hace varios años reconoce:

“Las mujeres son la fuerza de la UNORCAC” (mayo 2016)²⁵.

Durante el tiempo que pude compartir en la vida cotidiana de la organización, durante los meses de trabajo de campo de agosto y octubre del 2017, se llevaron a cabo distintas celebraciones: el Muyu Raymi 2017 y la inauguración del emprendimiento de la Chicha de Jora “Sara Mama”²⁶. Si bien ambas iniciativas están fundamentalmente marcadas por la participación organizativa de las mujeres del Comité Central, en ambas ocasiones me resultó interesante que los discursos de bienvenida sean concedidos por hombres que no están del todo involucrados con la vida diaria de la ni del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC ni de la UNORCAC en general. Aún así, en algunos casos, las intervenciones de estos hombres representantes de instancias de autoridad transmiten en sus palabras un alto grado de protagonismo y apoyo de las entidades públicas que representan. Tanto es así que si nos quedamos solamente con los discursos, fácilmente se puede pensar que las iniciativas son gestadas y ejecutadas, principalmente por el municipio.

Durante la ceremonia inaugural del Muyu Raymi del 2017, la palabra es tomada por el alcalde, por un representante del Ministerio de Agricultura, por representantes de la Asamblea Cantonal de Cotacachi, por representantes del Gobierno Provincial. Y finalmente, después de todas estas intervenciones, algunas mujeres representantes del Comité Central toman la palabra para dar la bienvenida y hablar de la importancia del cuidado y la restitución de las semillas nativas.

Por otro lado, el emprendimiento de la Chicha de Jora “Sara Mama” -que significa “Mamá Maíz” en castellano- es una iniciativa que ha requerido esfuerzo y trabajo por cerca de diez años. Se trata de una propuesta de emprendimiento de la economía popular y solidaria²⁷, que

²⁵ Durante la Entrevista realizada a Hugo Carrera, técnico e ingeniero de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinuesa, en mayo, 2016.

²⁶ El proyecto de la Chicha de Jora “Sara Mama” es un emprendimiento adoptado por el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, que consiste en rescatar el consumo de una bebida tradicional a base de maíz presente mayoritariamente en celebraciones y festividades.

²⁷ Desde el Instituto Nacional de Economía Popular y Solidaria se tiene como visión construir el Sistema Económico Social y Solidario del Ecuador con el liderazgo de los actores de la Economía Popular y Solidaria (EPS), visibilizados e incluidos en políticas públicas transformadoras, desarrollando procesos productivos basados en la solidaridad, cooperación y reciprocidad, que privilegien al trabajo y al ser humano como sujeto y fin de su actividad,

intenta promover el consumo de un producto local de los Andes para potenciar su presencia en las distintas festividades tradicionales de las comunidades campesinas. La chicha de jora es una bebida que se hace a base de maíz germinado, y que lleva un proceso largo y delicado en el que se busca generar la fermentación del maíz por medio del reposo de la harina de maíz, agua, panela y hierbas aromáticas. Cada persona hace el preparado de la chicha según sus conocimientos adquiridos por generaciones anteriores. La propuesta del Comité Central de Mujeres es en potenciar el consumo de la chicha de jora como parte de la reivindicación identitaria y cultural de las comunidades campesinas e indígenas del cantón. También se busca promover la siembra del maíz, y apoyar a las economías de los hogares de las comunidades campesinas con la compra del maíz que es la materia prima de la bebida. Es un proyecto que no solamente da trabajo a las cinco mujeres que laboran en la planta procesadora. Sino que también potencia la producción y el consumo del producto más importante a nivel cultural e identitario, que crece en las chacras familiares de las mujeres de las comunidades vinculadas con la organización. La intención es que las mismas mujeres provean el maíz durante todo el año. El largo proceso de consolidación de este emprendimiento tiene que ver, en parte, con la dificultad para lograr la homogeneización del producto para que pueda venderse en el mercado. El maíz producido en las chacras campesinas, caracterizado por su variabilidad, no es estático ni homogéneo como puede sí ser el maíz producido en haciendas de monocultivos, donde se utilizan semillas certificadas y estandarizadas en un formato de calidad uniforme. En este emprendimiento, la homogeneidad de la chicha de jora se dificulta y su fermentación también presenta desafíos. Los logros alcanzados en estos diez años, tras innumerables intentos y asesorías, son muy valiosos para el Comité Central de Mujeres en tanto pone en evidencia que es posible crear emprendimientos de la economía social y solidaria desde las comunidades rurales y desde las mujeres campesinas, siendo ambos dos sectores de la población nacional altamente vulnerables.

La ceremonia ritual de inauguración de la Chica de Jora “Sara Mama” fue en torno a la bendición del emprendimiento. Esta ceremonia se corresponde con lo que Marcel Mauss categorizó como “hecho social total” (Mauss: 2009, 253), en tanto representa a un evento en el que confluyen distintas dimensiones y representaciones. Para Mauss, el “hecho social total” tiene que ver con hechos que “son más que sistemas de instituciones divididas, por ejemplo, en religión, derecho, economía, etc” (Mauss: 2009, 251). Son un “todo” (Mauss: 2009, 251). Se trata de hechos que ponen en movimiento a “toda la sociedad y sus instituciones” (Mauss: 2009, 251), son fenómenos que “son a la vez jurídicos, económicos, religiosos e incluso estéticos, morfológicos” y, en nuestro caso particular, místicos, filosóficos, cosmológicos, relacionados con sustento, alimento, identidad, historia, producción, agricultura. La ceremonia fue guiada por Oscar Santillán, un yachak²⁸, es decir, un sabio conocedor de la sabiduría ancestral andina, muy

orientados al buen vivir del país, en armonía con la naturaleza. Más información en: <https://www.economiasolidaria.gob.ec>

²⁸ “Yachay” es una palabra kichwa que significa sabiduría en castellano, de ahí proviene la palabra “yachak” que significa sabio.

apasionado por la cosmovisión indígena. Antes de iniciar la ceremonia me acerqué a conversar con él. Me fue explicando los elementos que estaba colocando en la mesa ritual, sobre el pasto. Colocó un círculo a base de granos de maíz, y sobre él unas flores de color morado que crecen aún en la sequía. Comentaba que todos los seres de la tierra están interrelacionados, sincronizados. Puso un vaso con agua, donde colocó una piedrita. Colocó en la mesa de varios elementos que han sido encontrados que representan culturas prehispánicas. Dentro de las figuras, había una que representaba a la diosa del maíz. Era una mazorca que tenía rostro de persona tallada en una piedra de color verdoso. También colocó mandarinas.

El yachak inició el ritual de bendición. Bendijo al emprendimiento de la Chicha de Jora “Sara Mama”, deseó que se mantenga vivo pese a los desafíos, así como la florcita morada se mantiene pese a la sequía: *“así como las flores que florecen en la sequía, que este proyecto se mantenga vivo en medio de los desafíos”*.

Después de la ceremonia ritual, se abrió el espacio para los discursos de las autoridades. En la mesa de cara al público, los hombres que hablaron tomaron los lugares centrales, mientras que Magdalena, la fundadora del Comité Central de Mujeres, y otra mujer, María Piñán, presidenta del emprendimiento de la Chicha de Jora “Sara Mama”, se sentaron al costado. Hablaron los hombres. El alcalde, nuevamente, destacó la participación y el apoyo por parte de la Municipalidad para fortalecer e incentivar estos proyectos. Sin embargo, personas que participan en la vida cotidiana de la organización, reconocen que la Municipalidad y su apoyo está bastante ausente de los requerimientos diarios que se tienen a nivel macro y micro de la organización. En este espacio construido por las mujeres, potenciado, fomentado y pensado entre ellas y para ellas, siguen siendo los hombres quienes están en el centro de las conquistas, buscando visibilización y protagonismo político en el escenario local.

En este contexto rural de Cotacachi, las mujeres campesinas e indígenas han sufrido distintos tipos de violencia de género a lo largo de la historia, aún en el marco de sus propios hogares. Entrevisté a una señora que está trabajando en la organización desde hace veinte años. En ese diálogo, me contó que ella recorría las comunidades para ir a conversar con las mujeres:

“En esas conversaciones siempre salía la violencia doméstica por parte de los hombres. Las necesidades de organizarse estaban relacionadas con encontrar un espacio donde las mujeres puedan encontrar un lugar para compartir los sufrimientos que padecían por parte del marido. Ahora hay mujeres que todavía el esposo no les da mucho permiso, pero otras sí han logrado más autonomía. Ha sido un proceso muy largo. En las mismas casas es donde ellas sufren, en su mismo espacio sufren, no solamente violencia moral y de sumisión, sino también de violencia doméstica. Quizás por eso también se evidencia que ellas tienen menos espacio en las representaciones

políticas, porque los hombres llevan ese poder. Ahora la lucha se va transformando, pero todavía falta mucho”²⁹ (Septiembre, 2017).

Este testimonio evidencia que estos espacios públicos de participación comunitaria y colectiva, las mujeres siguen quedando al margen mientras los varones buscan relevancia y protagonismo por sobre la participación de ellas.

Existen supuestos respecto a las tareas que les corresponden a las mujeres y a los hombres. Esta división sexual del trabajo representa una de las expresiones más evidentes de un sistema patriarcal impregnado en las relaciones sociales que se establecen entre hombres y mujeres, en general, y entre hombres runas y mujeres runas, en este caso concreto. Entre algunas personas conocedoras de la sabiduría andina, la categoría de “indígena” representa una categoría colonial, y proponen recuperar el término “runa” para reivindicar la identidad prehispánica de los pueblos originarios:

“Yo siento con tristeza cuando nosotros asumimos que somos indígenas, no somos indígenas, no somos indios, esa historia es de la corona española, nuestra historia es kichwa, nosotros somos runas, yo creo que ahí se puede encontrar respuestas, pero en los indígenas no, porque esa construcción de la figura de indígena, eso es colonial, eso es de los españoles, si algo quieren saber de los indígenas pregunten a los españoles, pero si quieren saber de los runas, de los kichwas, entonces vengan a conversar con nosotros” (Guerrero, 2016: 28).

Si bien algunas de las luchas que estaban presentes en los inicios de la organización han logrado superarse, todavía hay derechos pendientes para establecer igualdad y equidad, más allá de los discursos y decretos. Aunque las mujeres llevan la fuerza de la organización, su participación política sigue representando un espacio de difícil acceso para ellas. Así mismo lo reconoce Alberto Andrango:

“Cuando fundamos la organización, las mujeres también participaban. Sí ha habido una vicepresidenta mujer. Pero presidenta no ha habido en los cuarenta años de la organización. Han habido candidatas, eso sí. Pero presidentes son hombres la mayoría. Aun así, la participación de la mujer es activa en la UNORCAC”³⁰ (Octubre, 2017).

²⁹ Conversación durante el evento de la Chicha de Jora “Sara Mama”, con una mujer que colabora en el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, desde hace veinte años, en septiembre, 2017.

³⁰ Entrevista a Alberto Andrango, Fundador de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinuesa, en octubre, 2017.

1.4 La festividad del “Muyu Raymi”: el germinar de una celebración

El Muyu Raymi se realiza hace quince años, como un espacio que potencia la restitución de la agricultura campesina y, con ella, todas las prácticas y saberes que proveen la preservación de la tierra. Se trata de una iniciativa que promueve la reivindicación de la identidad indígena campesina de las comunidades de Cotacachi lideradas por la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi. En una entrevista con la actual presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, Magdalena Fueres, me comentó que el Muyu Raymi se realiza hace quince años:

“empezamos cinco mujeres del Comité Central, llevamos semillas para intercambiar y para hacer una demostración de las variedades de semillas a autoridades y a dirigentes, para que la semilla nativa no desaparezca y se pueda seguir reproduciendo”³¹.

Esta afirmación de Magdalena coincide, en parte, con la versión que el ingeniero y técnico Hugo Carrera, que trabaja en la UNORCAC hace varios años. En una entrevista realizada en el mes de mayo del 2017, Hugo comentó que durante el año 2000, el Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria se propuso rescatar cultivos nativos y visibilizar la riqueza de la agrobiodiversidad del país. En ese sentido, hasta el día de hoy, el apoyo de INIAP ha sido fundamental en este proceso de reivindicar la agrobiodiversidad del cantón de Cotacachi. A nivel nacional, se fortalecieron proyectos para identificar a productores, a chacras de biodiversidad, para potenciar esta riqueza a través de ferias y agroturismo, con el fin de dar valor agregado a los productos. La iniciativa tenía como base hacer frente a la subvaloración de los productos nativos en el mercado. Así lo expresa el ingeniero Hugo Carrera:

“Se suele pensar que lo nativo no es bueno. Por esta razón, desde el INIAP surgieron estrategias de conservación para que las semillas no se queden estáticas. La Feria de Semillas, Muyu Raymi, se pensó, en principio, para visibilizar la gran diversidad del cantón. Durante los años 2002 y 2003, se llevaron adelante encuentros de agrobiodiversidad que se mantuvieron se hicieron durante dos años seguidos. Este espacio fue pensado, propuesto y convocado por el INIAP para conocer la agrobiodiversidad de las comunidades de Cotacachi. Sin embargo, la práctica de intercambiar semillas existe y existía desde los inicios de la agricultura. Este no era un espacio pensado para el intercambio de semillas por parte de las comunidades. Era, más bien, un espacio para registrar las agrobiodiversidad de la zona por parte del Estado. Al tercer año, las comunidades de la UNORCAC quisieron cambiar la modalidad del encuentro. Ya no estuvieron dispuestas a seguir siendo “objetos de estudio”. Las

³¹ Entrevista realizada a Magdalena Fueres, fundadora y presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en mayo del 2016

*comunidades quisieron crear una feria para intercambiar semillas a su manera*³² (Junio, 2017).

Con el pasar del tiempo, la iniciativa ha logrado posicionarse como un evento de importancia cantonal y esto ha potenciado la convocatoria. Hugo comenta que *“anteriormente, la feria se hacía en la cancha pequeña del centro de Cotacachi, pero la masificación de la convocatoria nos ha exigido buscar un espacio más amplio”*³³. Hoy por hoy, el Muyu Raymi se celebra en las calles laterales del Parque de la Matriz, el parque central de Cotacachi. El día que se establece para la fiesta del *muyu*, toda la plaza es ocupada por la UNORCAC, para exponer semillas, productos, artesanías, gastronomía, y para celebrar a la semilla con sabores, danzas, música, teatro y colores diversos.

A lo largo de estos años, desde el año 2002 y hasta el día de hoy, se han llevado adelante distintos intentos para fomentar la producción nativa. Hugo menciona:

*“Para fomentar la producción, la UNORCAC pensó en ofrecer incentivos y premiar a las familias con alguna compensación. Se ofrecían vacas, herramientas o cultivos. Se hacía un concurso de la mazorca más grande, más vistosa, con la idea de que las semillas se mantengan activas. Sin embargo, esto no fue percibido de buen modo por parte de las comunidades. Esta forma de incentivar y recompensar era concebida como injusta. Algunas personas empezaron a llevar productos que no fueron producidos por ellas mismas. Por tanto, pensamos en consolidar fomentos más acordes con sus perspectivas culturales, que van en un tono de compartir. Más allá de incentivos y premios particulares para quien tenía algo mejor y de mayor cantidad, preferían incentivos para todos y para todas. Preferían algo que, aunque fuera pequeño, fuera para todos. Las comunidades campesinas e indígenas del cantón aprecian los valores de equidad, de compartir, de igualdad. Actualmente, la propuesta de incentivos es por medio de rifas con veinte premios pequeños”*³⁴ (Junio, 2017).

A través de esta iniciativa, se ha logrado visibilizar y concientizar sobre el rol fundamental que reside en la conservación de la agrobiodiversidad. La exposición de semillas es una demostración tangible de esta urgencia. A través de esta exposición, no solamente se puede reconocer fácilmente la cantidad de variedades que se producen en las chacras campesinas del cantón, sino también se puede evidenciar cuáles de estas variedades están en peligro de extinción. Así como está a la vista productos en cantidades y colores, también es factible reconocer cuando un producto solamente está siendo conservado por pocas personas y en pocas cantidades. La falta de producción está intrínsecamente ligada a la falta de consumo. Del consumo depende la necesidad de producción. Ambos procesos de la cadena de producción,

³² Entrevista realizada a Hugo Carrera, ingeniero y técnico de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en junio, 2017.

³³ Idem.

³⁴ Idem.

tanto el producir como el consumir, son esenciales en el abastecimiento y se complementan entre sí.

En el Muyu Raymi 2017, Hugo y yo nos encontramos mientras recorríamos la exposición de semillas y conversábamos con las agricultoras. En esa ocasión, Hugo me contó con entusiasmo que lograba visualizar que una especie de maíz que estuvo antes en peligro de extinción, hoy está nuevamente presente en las mantas expositivas de las productoras. Esto se ha logrado gracias a la implementación de un proyecto que se llevó a cabo meses atrás para la promoción de esta variedad de maíz en las parcelas de las comunidades campesinas del cantón. Este tipo de fomentos productivos pueden ser exitosos o no según el producto que se esté promoviendo. Hay personas productoras que no encuentran sentido en producir si el producto en sí no tiene repercusión en el consumo.

La luz del cielo abrillanta los productos y las semillas expuestas por parte de sus manos cuidadoras. El 90% de las personas agricultoras presentes son mujeres que llegan de comunidades aledañas y de otras provincias ecuatorianas, acompañadas de sus pequeños niños y niñas, a exponer el fruto de sus coloridas cosechas e intercambiar sus semillas con el resto de sus compañeras. En medio de la globalización que influye en todo grupo social y pretende la unificación de las prácticas agrícolas y alimentarias, el Muyu Raymi propone un espacio de visibilización de diversidades como contraste ante la pretendida -pero imposible en este contexto- homogeneidad.

CAPÍTULO 2

Encuentro de miradas, colores, sabores, y diversidad: acercamiento etnográfico al Muyu Raymi



Mujer campesina exponiendo la variedad de su agrobiodiversidad en la festividad del Muyu Raymi

En este segundo capítulo nos dedicaremos a realizar una descripción de la festividad del Muyu Raymi, tomando como eje transversal la coyuntura legislativa y política del país. Haremos énfasis en la participación preponderante de las mujeres campesinas e indígenas del cantón, en sus prácticas culturales agrocéntricas, y en cómo la puesta en escena de la festividad está atravesada por distintos intereses políticos.

El Muyu Raymi se realiza hace quince años, como un espacio que potencia la restitución de la agricultura campesina y, con ella, todas las prácticas y saberes que proveen la preservación de la tierra. Se trata de una iniciativa que promueve la reivindicación de la identidad indígena campesina de las comunidades de Cotacachi lideradas por la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC). En quichua, la palabra *raymi* significa “fiesta”; el eje central de la festividad es el *muyu*, que significa en quechua “semilla, círculo, ciclo, base, fundamento”. Muyu Raymi es, entonces, la fiesta de la semilla que es la base y el fundamento. En esta festividad se celebra el resguardo de la semilla y de la agrobiodiversidad lograda tras mucha dedicación, esfuerzo y transmisión de conocimientos adquiridos de generaciones campesinas pasadas.

Convocada por la iniciativa del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC y apoyada por organizaciones públicas y privadas³⁵, el Muyu Raymi fortalece los vínculos sociales de varias comunidades campesinas a nivel cantonal e interprovincial, y plantea la urgencia de luchar a favor de la soberanía alimentaria para hacer frente al incremento de la dependencia económica del mercado. El Comité Central de Mujeres de la UNORCAC se pone de acuerdo respecto a la fecha, que suele ser el segundo sábado del mes de agosto de cada año, con el propósito de apoyar en la preparación de las comunidades campesinas en vísperas de la época de la siembra, la cual inicia en septiembre.

Ese día que amanece en Cotacachi es uno más como cualquiera para muchas personas de la ciudadanía ecuatoriana, mientras que para los campesinos de este lugar es un día decisivo para sus prácticas agrícolas, para su siembra, su cosecha, su producción y su alimentación. El sol ilumina las faldas del cerro volcánico Cotacachi, denominado “Mama Cotacachi” por la población runa que, junto a la gente presente, da la bienvenida a la festividad del Muyu Raymi. En preparación para el día de la siembra, el 24 de septiembre, el Muyu Raymi convoca a las personas agricultoras de la zona de manera particular, aunque no exclusivamente, para que participen de una exposición e intercambio de semillas con la intención de enriquecer la agrobiodiversidad del cantón y concientizar sobre la necesidad de afianzar las iniciativas de restitución de la misma. El cantón de Cotacachi cuenta con 11.513 personas ocupadas, de las cuales 2.359 están ocupadas en el sector urbano y 9.154 en el sector rural. En el sector rural, 5.062 de la población activa, es decir más del 55%, se dedica a actividades relacionadas con agricultura, ganadería, silvicultura y pesca (INEC, 2010).

En esta ocasión, son cerca de doscientas personas agricultoras que participan de la fiesta, en medio de un total de más de ochocientas personas residentes y visitantes, nacionales y extranjeras. Con el pasar del tiempo, la iniciativa posicionó como un evento de importancia cantonal y esto ha potenciado la convocatoria. En las calles laterales de la plaza se colocaron distintos puestos de exposición e intercambio de semillas, exposición de saberes y sabores de Cotacachi, feria de gastronomía andina, feria de emprendimientos, feria de productos agroecológicos. En cada uno de estos puestos se exhiben y venden productos agrobiodiversos, platos típicos y artesanías. Las personas que asisten se acercan a observar, comprar, conversar con las personas emprendedoras y agricultoras, toman fotografías y también se detienen a disfrutar de los bailes, la música, los discursos, la ceremonia ritual y más puestas en escena desde el escenario. En esta feria, dos de las actividades más importantes están relacionadas con la cadena de producción que inicia y termina generando una espiral que requiere permanente dinamismo: la semilla y el consumo. Por un lado, la exposición de semillas no solamente visibiliza la gran cantidad de variedades de productos que se cultivan en Cotacachi, sino también

³⁵ UNORCAC, Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, Municipio de Cotacachi, Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi, Centro de Investigaciones Ciudad, Terre des Hommes, Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuicultura y Pesca, INIAP, FAO, Fundación Heifer, Parlamento Andino, Prefectura de Imbabura, CARE, Instituto Nacional de Economía Popular y Solidaria.

vislumbra las personas protagonistas que resguardan las semillas con conocimientos adquiridos por sus generaciones pasadas.

Quienes participan como exponentes son, en su gran mayoría, mujeres campesinas e indígenas pertenecientes a las cuarenta y tres comunidades que representan a la UNORCAC. Son mujeres que vienen acompañadas de sus hijas y de sus hijos de todas las edades, incluso lactantes. Por otro lado, se realiza la exposición gastronómica la cual, al tiempo que da a conocer la gran variedad de platos típicos que se consumen en las comunidades de Cotacachi, también provee platos renovados y actualizados que proponen nuevas combinaciones de sabores y de colores. Esto da cuenta de que la identidad y la cultura no tienen que ver con un ideal estático consolidado en un cuadro de tiempo antaño, sino que se trata de un proceso en construcción permanente. La cultura es creada y recreada por autorías diversas que, al estar consensuadas socialmente, reivindican la identidad entre las prácticas y los conocimientos heredados y la acción colectiva presente. En palabras de Guillermo Bonfil Batalla: “La cultura, así entendida, es dinámica. Se transforma constantemente: cambian hábitos, ideas, las maneras de hacer las cosas y las cosas mismas, para ajustarse a las transformaciones que ocurren en la realidad y cambiarla” (Batalla, 2000: 21)

En la exposición gastronómica también predomina la participación de las mujeres. Son ellas quienes están sirviendo el alimento que prepararon a base de los productos que ellas mismas sembraron, cuidaron, cosecharon y cocinaron. Las mujeres manejan la distribución de los grandes recipientes calientes, de los amplios tiestos de barro, y son quienes dan movimiento a la “*mama cuchara*” para mezclar los preparados en las ollas de gran tamaño. Este espacio promueve, por un lado, la elaboración de comidas a base de productos nativos, por otro lado, las distintas formas de elaboración de alimentos como una manera de reivindicar los saberes en cuanto a sabores que se han ido traspasando entre distintas generaciones cotacacheñas.

La celebración convoca a todas las personas a reunirse en torno a las semillas, productos, artesanías y gastronomía de Cotacachi. En medio de quienes están exponiendo sus productos también están presentes aquellas personas visitantes que compran productos, consumen platos típicos, observan las presentaciones artísticas que se ofrecen. Las personas espectadoras se acercan a las productoras para preguntarles sobre las diversas especias agrícolas que exponen y para comprar sus productos. Las personas espectadoras provienen de la zona urbana de Cotacachi, de cantones aledaños, de otras provincias del país, y también de otros países. Algunas personas que visitan por primera vez se acercan a la festividad en busca de alimentos saludables y agroecológicos. Una mujer urbana comenta lo siguiente:

“Es primera vez que venimos a esta feria. Hemos ido a otras, también hay en Ibarra y otras partes hacen ferias de productos agroecológicos. Nos enteramos porque en esas otras ferias nos avisaron. Es muy interesante, hay bastantísimas cosas, son

diferentes, y además es agroecológico, sin nada de químicos. Eso es lo bueno. Es mejor usar las cosas naturales. Me parece excelente que se promueva el resguardo de la semilla. Hay semillas que son de hace tiempos y uno no conoce. Solamente conocemos el maíz. Por ejemplo, hay semillas que son de hace tiempos, que no se sabe ni qué es. Es muy interesante. Se vé que las mujeres están más. Me gusta, me llama la atención”³⁶ (Agosto, 2018).

Por otra parte, en la feria también participan personas que se acercan recurrentemente. Estas personas valoran la diversidad agrícola, la producción local cotacacheña, la adquisición de plantas medicinales y la producción libre de químicos. Estas son las palabras de Verónica Gavilanes, de Rosita y de Hortencia, tres mujeres urbanas que se acercan al Muyu Raymi todos los años:

“He venido a la fiesta de semillas porque cada año es bonito ver la diversidad de semillas, de los colores del maíz, y todo lo que nos da nuestra tierra. Además, que son productos orgánicos que la gente de las comunidades de Cotacachi vienen a presentar y a vender. Soy cotacacheña y todos los años es bonito venir a esta feria” (Agosto, 2018).³⁷

“Es bonito venir a conocer tantos productos que siembran aquí, tanto la comida como la medicina. Somos de Cotacachi, de aquí somos. Venimos todos los años. Nos gusta comprar estos productos porque son frescos, es natural, nada de químicos. Compramos hojas aromáticas, se toma para la gripe, y también en la mañana en vez del café ayuda a la digestión y descongestiona el sistema respiratorio”³⁸ (Agosto, 2018).

Los esfuerzos de visibilización y reivindicación de las tareas agrícolas y la diversidad productiva de las personas agricultoras de Cotacachi encuentran cierta recompensa en la valorización de estas tareas por parte de la sociedad civil.

Las personas extranjeras, por su parte, al no manejar del todo las lenguas castellana y quichua, se dedican a tomar fotografías de las diversas especies que observan. Algunas de estas personas hacen el intento de intercambiar palabras, y también utilizan señas con las manos y rostros con expresiones marcadas. En el Muyu Raymi 2018, un extranjero con quien

³⁶Entrevista realizada a una mujer joven urbana y consumidora en el Muyu Raymi 2018, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en agosto 2018.

³⁷ Entrevista realizada a Verónica Gavilanes, mujer urbana consumidora en el Muyu Raymi 2018, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en agosto 2018.

³⁸ Entrevista realizada a Rosita y Hortencia, mujeres urbanas consumidoras en el Muyu Raymi 2018, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en agosto 2018.

intercambiamos algunas palabras mientras observábamos la exposición de semillas y productos de una de las agricultoras, me comentó que le gusta conseguir semillas que no conoce y sembrar en su huerto. Le gusta sorprenderse y maravillarse con el producto que surge de la semilla que planta.

Para las mujeres campesinas e indígenas del Comité Central de Mujeres, tanto el inicio representado por la semilla, como el final representado por el consumo de comidas elaboradas con productos nativos, son fundamentales para la conservación de la agrobiodiversidad del cantón. El producto final requiere de la materia prima para ser elaborado. La materia primera requiere ser consumida para volver a germinar. Para Magdalena Fures, la actual presidenta Comité Central de Mujeres de la UNORCAC:

“Para la conservación de la semilla, se debe sembrar, pero también consumir. Si nadie consume, no se siembra más” (Mayo, 2016).³⁹

Durante toda la jornada, se celebra a la semilla, su esencia tangible e intangible, con cantos, música, bailes y obras de teatro. Por medio de la teatralización se vivifica, por un lado, la relevancia de la comunidad, de su trabajo conjunto y de su interdependencia en las prácticas agrícolas de siembra y cosecha, y, por otro lado, la lucha por la libertad de los grupos indígenas campesinos en épocas de dominio y explotación. Hablaremos sobre las demostraciones artísticas durante la festividad más adelante, en este mismo capítulo.

Han transcurrido tres años y algunos meses desde mi acercamiento a la festividad del Muyu Raymi. En este capítulo pretendo dar una descripción de algunos de los momentos que considero importantes en este transitar para evidenciar cómo estos distintos momentos fueron marcando un recorrido etnográfico particular. En principio, me parece pertinente reconocer que los acercamientos logrados a lo largo de estos tres años tienen distintos tonos y matices. Sin embargo, existe un punto de encuentro común que nos permite trazar los momentos en una columna base. Esta columna tiene que ver con las discusiones y posterior aprobación de la Ley Orgánica de Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento de la Agricultura Sustentable⁴⁰. Así, los tres momentos que se describirán tienen como hilo conductor el recorrido de un acercamiento a la festividad del Muyu Raymi, tomando en cuenta una propuesta legislativa que, de forma paralela, se fue consolidando en el transcurso de este tiempo. Esto nos invita a analizar cómo, en estos espacios de reivindicación de la agricultura familiar campesina e indígena, la semilla tiene un sentido político en el que se enraíza la fuerza para resistir y dar una respuesta a las demandas de derechos campesinos. Volveremos al tema sobre el sentido político de la semilla con más detalles en el capítulo cuatro.

³⁹ Entrevista realizada a Magdalena Fures, fundadora y presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en mayo, 2016.

⁴⁰ Ley aprobada el día 8 de junio, del 2017, año I, número 10. Disponible en internet: <http://www.pudeleco.com/files/a17028a.pdf>

2.4 Aprendizajes iniciales: participación y protagonismo de las mujeres

a) Contexto Político: la agricultura en debate legislativo

Mientras se iba acercando el día para el Muyu Raymi, el sábado 13 de agosto del 2016, en el territorio nacional se estaban gestando espacios para intercambiar opiniones en torno a una legislación sobre semillas que estaba por decretarse. En el año 2010 se aprobó la Ley Orgánica del Régimen de Soberanía Alimentaria (LORSA), a partir de la cual se consolidó la Conferencia Plurinacional e Intercultural de Soberanía Alimentaria (COPISA) como ente responsable de generar las leyes conexas a la LORSA. Una de estas normas es la que en ese entonces se llamaba Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento Agroecológico. Según el Colectivo Agroecológico del Ecuador, durante el transcurso de un par de años, la COPISA promovió la formación y discusión de esta ley con la participación de más de quinientas organizaciones campesinas, en particular, y de la sociedad civil, en general, y con el apoyo de más de tres mil ciudadanos, entre ellos científicos expertos y practicantes destacados de la Soberanía Alimentaria de todas las provincias del Ecuador, se concretó una pionera e internacionalmente reconocida propuesta de ley para generar cambios profundos en los sistemas agroalimentarios a favor de la salud, equidad y sustentabilidad del país (Declaración Colectivo Agroecológico, 2016)⁴¹. La propuesta de Ley Orgánica de Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento Agroecológico se propone lograr: a) garantizar la producción y consumo de alimentos sanos, nutritivos y diversos para toda la población, b) aumentar la productividad agrícola de forma sostenible y permanente, c) fortalecer la economía campesina para un buen vivir de los ecuatorianos y ecuatorianas, d) mitigar los efectos del cambio climático sobre la agricultura y la producción de alimentos (COPISA: 2012, 2).

En el año 2012, durante el período legislativo 2009-2012⁴², la propuesta de ley entró a discusión en la Asamblea Legislativa a través de la Comisión Especializada Permanente de Soberanía Alimentaria y Desarrollo del Sector Agropecuario y Pesquero⁴³, y fue apoyada por unanimidad⁴⁴. Sin embargo, el debate se detuvo sin explicaciones. Según el Consejo Nacional Electoral, en las elecciones del poder legislativo llevadas adelante en el año 2013, el movimiento político de Alianza País logró incrementar su representación al 51,95%, comparado al período anterior que tenía una representatividad del 43% (CNE, 2013)⁴⁵. En 2016, durante el período

⁴¹ http://www.accionecologica.org/images/2005/soberania/declaracion_semillas_cagroecologicoec.pdf

⁴² Durante la presidencia del economista Rafael Correa Delgado. La Asamblea Legislativa estaba compuesta por 124 asambleístas, de los cuales 57 representaban al partido Alianza País.

⁴³ Esta comisión estuvo compuesta por 11 asambleístas, 6 de los cuales representaban al partido Alianza País.

⁴⁴ Informe para primer debate del proyecto de ley de Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento Agroecológico: http://www.observatoriolegislativo.ec/media/archivos_leyes/1er_debate_97945.pdf

⁴⁵ http://cne.gob.ec/documents/publicaciones/2014/libro_resultados_electorales_2013-r.pdf

legislativo 2012-2017⁴⁶, la Asamblea Legislativa retomó las discusiones en torno a esta ley, a través de la Comisión de Soberanía Alimentaria⁴⁷, con una propuesta diferente a la que la COPISA presentó en su momento. Es importante considerar que este último debate se volvió a generar después de la aprobación de dos legislaciones: la Ley de Recursos Hídricos, Usos y Aprovechamiento del Agua⁴⁸, aprobada en el año 2014; y la Ley de Tierras y Territorios Ancestrales⁴⁹, aprobada a principios del 2016. Así, las discusiones en torno a la Ley de Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento Agroecológico no están aisladas de las dos legislaciones mencionadas, sino que detrás de estas tres normativas está de base el mantenimiento y consolidación de una matriz productiva particular.

En ese entonces, esta situación generó inseguridades e incertidumbres ante la falta de claridad respecto a las diferentes propuestas de ley que estuvieron circulando. En el marco del contexto de modificación de la ley de semillas en Ecuador, en una entrevista realizada por la Campaña Al Grano⁵⁰, la investigadora y docente Elizabeth Bravo declara:

“En todo el mundo se están aprobando nuevas leyes de semillas. La primera generación de leyes de semillas tenía como objetivo desarrollar un sistema de control estatal sobre las semillas, principalmente las variedades industriales. La nueva generación de leyes de semillas están orientadas a garantizar que todas las semillas estén registradas y certificadas; el objetivo, por supuesto, es consolidar a la industria mundial de semillas que en este momento está en manos de cinco empresas [...]. No obstante, tomando en cuenta los proyectos de Ley de Tierras y Ley de Aguas aprobados, recojo las palabras de un compañero Ashaninka de Perú: *“cada vez que se dicta una ley que involucra a los pueblos indígenas sentimos que se nos quitan derechos”*. Hacer una ley donde la agrobiodiversidad se convierte en patrimonio del Estado podría limitar el derecho de los pueblos al libre intercambio y flujo de semillas. Recordemos que la Vía Campesina es

⁴⁶ Durante la presidencia del economista Rafael Correa Delgado. La Asamblea Legislativa estaba compuesta por 137 asambleístas, de los cuales, 100 representaban al partido Alianza País. Fuente en línea del Consejo Nacional Electoral del Ecuador: http://cne.gob.ec/documents/publicaciones/2014/libro_resultados_electorales_2013-r.pdf

⁴⁷ La Comisión de Soberanía Alimentaria estuvo compuesta por 12 asambleístas, la gran mayoría representantes del partido Alianza País.

⁴⁸<https://www.agua.gob.ec/wp-content/uploads/2012/10/LEYD-E-RECURSOS-HIDRICOS-II-SUPLEMENTO-RO-305-6-08-204.pdf>

⁴⁹<https://www.eltelegrafo.com.ec/images/cms/EdicionImpresa/2016/Marzo/14-03-16/14-03-16-pol-Ley-de-Tierras.pdf>

⁵⁰ “Al Grano” es una campaña de comunicación que alimenta el debate sobre las relaciones de poder en el campo, el monopolio de la comercialización, la concentración de recursos naturales, los efectos del cambio climático en el agro y las violaciones a los derechos de trabajadores rurales. Siempre identificando las alternativas que los campesinos e indígenas proponen ante sus problemáticas. Más información en: <https://www.facebook.com/AlGranoEcuador>

quien sostiene que las semillas son *patrimonio de los pueblos al servicio de la humanidad*” (Mayo, 2016).⁵¹

b) Contexto Organizacional: representaciones sobre la UNORCAC y el Comité Central de Mujeres

Los avances en cuanto a la delimitación del tema de investigación me invitaron a buscar iniciativas relacionadas con el resguardo y la defensa de las semillas nativas. Al llegar al Ecuador e investigar en torno a esta temática, la iniciativa más destacable con la que me encontré fue la del Muyu Raymi. En la nota periodística que encontré⁵² durante el año 2015 explicaban que la festividad del Muyu Raymi significaba Fiesta de la Semilla y era una celebración que se realiza desde el año 2000 con la intención de rescatar, en las prácticas de siembra, producción y consumo semillas nativas perdidas, es decir, que están ausentes de las parcelas campesinas del cantón, y evitar la extinción de aquellas que todavía persisten en las dinámicas productivas de las poblaciones campesinas cotacacheñas. Fue así como el Muyu Raymi se conformó como pieza fundante de esta investigación. Si bien la práctica de intercambio de semillas forma parte de la vida ancestral campesina, esta iniciativa ha logrado posicionarse y, según César Tapia⁵³, el coordinador científico del Departamento Nacional de Recursos Fitogenéticos del Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias, el Muyu Raymi representa la feria de agrobiodiversidad más importante del país.

Mis primeras conversaciones telefónicas, meses antes del Muyu Raymi 2016, fueron con uno de los técnicos más antiguos que trabaja en la UNORCAC, el señor Hugo Carrera. Él fue la primera persona que conocí, y su amabilidad me permitió empezar a acercarme a la iniciativa del Muyu Raymi, en principio, y a la vinculación con el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, más adelante. A partir de las conversaciones que tuve con Hugo, empecé a investigar más sobre la agrobiodiversidad del cantón de Cotacachi. En esa búsqueda, fui descubriendo la relevancia biológica y cultural que representa la agrobiodiversidad no solamente en este lugar particular, sino también para el país en general. En una investigación realizada en el 2015, en Cotacachi, se identificó que el índice de diversidad de cultivos tiene un valor de 2.7. Es un valor alto comparado con el promedio mundial que oscila entre 1.5 y 2.0 de diversidad de cultivos. La fertilidad de la tierra y los conocimientos agrícolas han permitido la domesticación

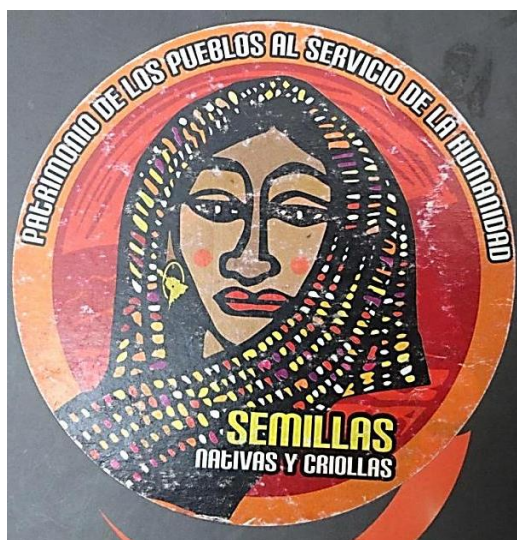
⁵¹ Entrevista de Elizabeth Bravo concedida a la Campaña Al Grano, el 24 de mayo del 2016. Entrevista completa disponible en: <https://lalineadefuego.info/2016/05/24/quien-controla-las-semillas-controla-la-produccion-agricola-elizabeth-bravo-accion-ecologica/>

⁵² <https://lahora.com.ec/noticia/1101855715/noticia>

⁵³ Entrevista realizada a César Tapia, coordinador científico del Departamento Nacional de Recursos Fitogenéticos del Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, el 19 de junio del 2017.

de cultivos consolidando una diversidad agrícola única en el país, reconocida a nivel mundial (Oxfam⁵⁴ y UNORCAC, 2015: 24).

En este primer acercamiento al Muyu Raymi, los insumos que me fueron facilitados por parte de Hugo significaron mucho para empezar a comprender más acerca de la festividad y de su historia. Así también, Hugo me facilitó el contacto de Magdalena Fueres, una de las dirigentas más importantes de la historia del Comité Central de Mujeres. En ese entonces, ella estaba a cargo de la vicepresidencia del Comité Central. Nuestro primer encuentro fue un sábado del mes de mayo del 2016. Me invitó a su casa, en una comunidad rural de Cotacachi llamada La Calera. Recuerdo que lloviznaba. Al llegar a la calle de tierra que me indicó, nos comunicamos por teléfono y me pidió que espere unos minutos mientras terminaba de sembrar unas arvejas. A los pocos minutos nos encontramos, nos presentamos y nos fuimos a conversar en una de las habitaciones de su casa. En una de las paredes tenía una imagen de una mujer maíz.



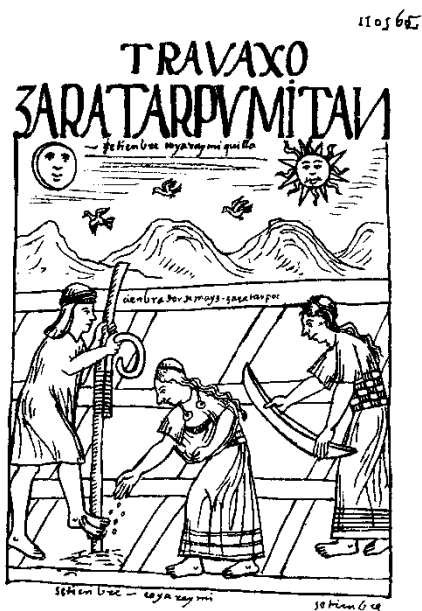
Según Magdalena:

“El maíz es la base de la alimentación de nuestros pueblos” (mayo, 2016)

⁵⁴OXFAM es una confederación internacional de 19 organizaciones que trabajan junto a organizaciones socias y comunidades locales en más de 90 países. Su objetivo es restablecer el equilibrio para que las personas tengan acceso a recursos necesarios para mejorar sus vidas y medios de subsistencia, y para que puedan participar en la toma de las decisiones que afectan a sus vidas. Más información: <https://www.oxfam.org/es/quienes-somos>

Las siguientes iconografías muestran algunas de las etapas de producción del maíz sara⁵⁵. Estas evidencian la importancia y antigüedad del maíz en los pueblos andinos, tal y como testifica Magdalena. En las imágenes podemos identificar la presencia de elementos de la naturaleza en todas las etapas de la producción, así también como la participación colectiva, pues en cada imagen hay más de dos personas presentes.

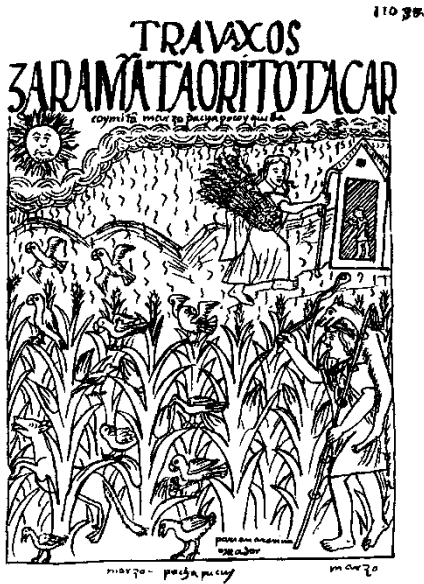
i) Septiembre - Época de Siembra:



- Presencia de la luna y del sol
- El paisaje tiene pájaros y montañas
- Parcelas listas para la siembra
- Participan hombres y mujeres
- El hombre va haciendo surcos en la tierra, ayudado de un pico o manquera.
- Una mujer va sembrando, mientras la otra va acomodando la tierra.

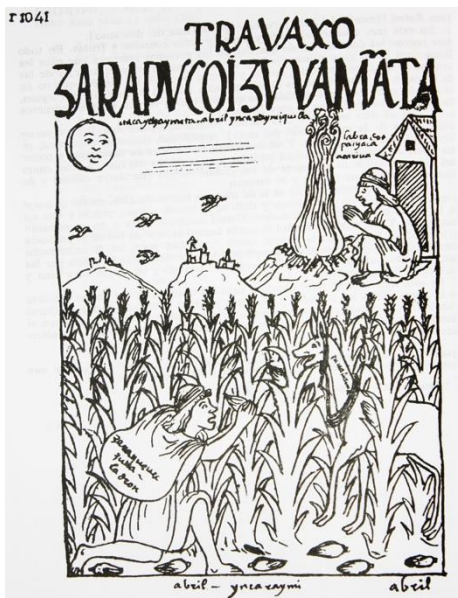
⁵⁵ Sara es la palabra en kichwa que significa maíz.

ii) Marzo - Época de Crecimiento:



- Presencia del sol
- El paisaje está nublado y lluvioso
- El maíz empieza a dar sus primeros frutos
- Los pájaros y perros se alimentan del maíz creciente
- Una mujer lleva está llevando cosecha

iii) Abril – Época de Crecimiento:



- Presencia de la luna
- El paisaje tiene pájaros, montañas y ciudad
- Una persona está ofreciendo un ritual previo a la época de cosecha
- Una persona está recogiendo los primeros maíces

iv) Mayo – Época de Cosecha:



- Presencia del sol
- El paisaje tiene pájaros y montañas
- Las personas se apoyan en el proceso de cosecha
- La cosecha se va acumulando en pequeños montes

Volviendo al encuentro con Magdalena. El momento que compartimos fue ameno, fue una conversación abierta, guiada por algunas preguntas que yo había pensado. Magdalena me comentó que el Muyu Raymi se realiza hace quince años:

“Empezamos cinco mujeres del Comité Central, llevamos semillas para intercambiar y para hacer una demostración de las variedades de semillas a autoridades y a dirigentes, para que la semilla nativa no desaparezca y se pueda seguir reproduciendo. El Comité Central de Mujeres de la UNORCAC abarca cerca de treinta organizaciones de mujeres. Hacemos feria de semillas, feria de comida, feria de productos. Ahora también hacemos una feria todos los domingos donde vendemos productos varios, la propuesta es vender productos orgánicos. Luchamos por la agroecología, la soberanía alimentaria que significa no depender del mercado, que tengamos nuestra propia producción, que mantengamos nuestra propia semilla, que tengamos para comer, para nosotros y para quienes necesitan. El Muyu Raymi ha sido concebido como fiesta desde hace tres años que se ha logrado mayor masificación. Antes estaba pensado como una feria. Hacemos exposición de semillas, hay degustaciones, hay música, en la exposición gastronómica ofrecemos comidas tradicionales: caldo de gallina de campo, colada de maíz, papas con cuero, champús. El maíz es la base de la alimentación de nuestros pueblos. Cada mujer, cada compañera, prepara su plato, cada una tiene su propia manera de prepararlo. Nos interesa dar a conocer a la semilla, es lo más importante que debemos conservar. Estamos en la lucha de recuperar semillas perdidas, y queremos hacer conciencia. Las personas jóvenes se involucran sobre todo

*en el tema de la música. Hasta en la música hay un tema de recuperación porque no valoramos la música de nuestros antepasados, debemos tratar de ir conservando la música también. Nuestra propuesta es no perder nuestros conocimientos ni nuestras tradiciones”*⁵⁶ (Mayo, 2016).

Este primer encuentro con una de las personas más importantes de la historia del Comité Central de Mujeres me permitió aprender que la festividad de Muyu Raymi no representa una iniciativa que tiene su importancia en un momento particular solamente. La cultura y la identidad campesina de este grupo social particular tienen de base el agro como parte de su filosofía de vida. Y es por esta razón que, en términos generales, cuando hablamos de ser indígena, estamos también haciendo referencia a ser campesino y ser campesina. Respecto a esto, Magdalena comparte:

*“Para mí la semilla es el tesoro más grande, a través de la semilla tenemos toda la alimentación. Si yo tuviera oro, no pudiera comer, pero la semilla crece, se reproduce, da alimento. Debemos cuidarla, protegerla, reproducirla. Para eso, debemos sembrar y consumir, así se cumple el ciclo. Si nadie consume, se deja de sembrar. Si veo que en otras comunidades tienen un fréjol se compra o se intercambia. El intercambio de semillas forma parte de las tradiciones de nuestros papás, de nuestros abuelos”*⁵⁷ (Mayo, 2016).

Si bien la práctica del intercambio de semillas es sustancial para la dinámica productiva, en la festividad también se concretan prácticas de exposición y venta de productos. En este sentido, la vida campesina tradicional se funde con las dinámicas de intercambio de mercado. Esto lo desarrollaremos más adelante, en el capítulo cuatro. El Muyu Raymi, lejos de ser un evento aislado, es justamente una festividad que forma parte de un conjunto de prácticas sociales, culturales y productivas interconectadas e interrelacionadas con todo el proceso del ciclo agrícola. Este ciclo tiene que ver con un circuito constante que no tiene un punto de partida concreto ni un final establecido, porque para consumir se requiere haber sembrado, y para sembrar se necesita que el consumo permanezca. Siembra y consumo son dos procesos fundamentales y se complementan entre sí. El Muyu Raymi también es una forma de expresar un sentido colectivo de la producción donde la conexión y las dinámicas de reciprocidad de las personas habitantes de un cantón son fundamentales. Así lo explica Magdalena:

“Mi papá nunca dependía del mercado. Se sembraba alternado, si a uno ya se le acababa, se le pedía al vecino para que le facilite papas hasta que le crezcan las suyas y luego se le pagaba con papas mismo o con dinero. En la zona alta se producía habas,

⁵⁶ Entrevista realizada a Magdalena Fures, fundadora y presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en mayo, 2016.

⁵⁷ Entrevista realizada a Magdalena Fures, fundadora y presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en mayo, 2016.

quinua, melloco, papas, ocas. La gente de la parte baja venía con maíz, fréjol, zambo, zapallo. La gente de la parte urbana con sal, con manteca de cerdo. Y la gente de Intag venía con plátano, con piña, teníamos de todo. Teníamos leche, queso, huevos, gallinas, nosotros mismos producíamos chanchos y conservábamos la carne y la manteca. Ahora se depende del mercado, la tierra se va deteriorando, la gente en general ya no se dedica a la tierra. La gente dice que “comprando, como”, y ya no trabajan la tierra. El Estado nos apoya, por un lado, pero ofrece paquetes tecnológicos por otro. Las otras semillas son frágiles, las nuestras son más resistentes, producen rápido. El Ministerio de Agricultura y Ganadería viene a dar paquetes tecnológicos con semillas y productos químicos, ese es uno de los problemas. Con todo eso nos envenenamos a nosotros mismos. La sequía nos afecta, este año no logramos cosechar mucho, esto es consecuencia del calentamiento global”⁵⁸ (Mayo, 2016).

La dinámica de intercambio entre distintas zonas representa una estrategia de solidaridad entre comunidades, lo cual permite que las mismas logren disponer no solamente de una rica variedad de productos sino también la posibilidad de mejorar la capacidad nutricional de las poblaciones. Al tiempo que el mercado es regulado por el capital, el intercambio de productos entre distintas zonas geográficas y climáticas, tal y como lo describe Magdalena, representa una práctica regulada por la reciprocidad. La investigadora Cristina Villota sostiene lo siguiente:

“Sin embargo de ser una agricultura fundamentalmente orientada para el autoconsumo, en ocasiones, la familia participaba y se beneficiaba ampliamente del trueque o intercambio de productos excedentes, entre zonas de diferente altitud (zonas de páramo y subtropicales) y por ende, diversos productos agrícolas y pecuarios, así como también de implementos de gran utilidad para la vida diaria. En Cotacachi, se identifican dos espacios temporales de trueque, el primero en la época de granos tiernos, choclo fundamentalmente y la principal, que se producía en la época posterior a la cosecha. De esta forma relatan las personas mayores que con los conocidos, familiares o compadres del cerro, de otras comunidades vecinas de Cotacachi, altas o bajas, así como también de la zona de Intag, e incluso de Achupallas y Calpaqui, venían con variedad de productos para intercambiar, por ejemplo: se ofrecía el maíz, fréjol, zapallos, tortillas de tiesto, papas, por productos como: moras, mortijos, dulce, pan, ocas, melloco, carne, fritada, aguacates, chochos cocinados, churos, cuero de chanco, manteca, sebo de ganado, papaya, tomate riñón, piña, jabón, sal en grano, esteras, tazas, canastos, peines de cacho, entre otras. Como medida se utilizaba platos de madera, tazas, almud, arroba, batea, también huachos, para dar y recibir de forma equitativa. Cuando se intercambiaba con frutas, se daba una taza de maíz por cada taza que se recibía” (Villota, 2010: 85).

⁵⁸ Entrevista realizada a Magdalena Fueres, fundadora y presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en mayo, 2016.

c) Contexto del “Muyu Raymi” 2016: mujeres, agrobiodiversidad e intercambio

El Muyu Raymi 2016 se desarrolló el sábado 13 de agosto. Esa fue la primera ocasión en la que pude participar. Fueron dos los elementos que en ese momento me llamaron la atención: el gran porcentaje de presencia femenina y la gran cantidad de variedades productivas, muchas de las cuales no tenía idea de su existencia, como la agchogcha⁵⁹, la mashua⁶⁰, el miso⁶¹, la jícama⁶², y una valiosa riqueza varietal de maíz, fréjol y papa.



Mujeres agricultoras, en el Muyu Raymi 2016

Ese día vi que las protagonistas del Muyu Raymi son, en su mayoría, mujeres campesinas e indígenas provenientes de las comunidades cotacacheñas. Ellas se instalan en el parque central de Cotacachi, en la Plaza Matriz, se distribuyen en tres hileras a lo largo de la calle, y rellenan de agrobiodiversidad los tapetes blancos que la UNORCAC puso a su disposición. De la totalidad de personas que están exponiendo semillas y productos de sus *chakras*, es decir, terrenos o parcelas, el noventa por ciento eran mujeres. Según una investigación realizada entre la organización Oxfam y la UNORCAC, las *chakras* biodiversidad o sistemas de producción milenarios son el producto de centenares de años de domesticación de las plantas y animales por parte de las personas agricultoras. En Cotacachi, la *chakra* campesina es un elemento típico de las casas rurales. Provee múltiples beneficios a las familias campesinas, pues allí conservan las

⁵⁹ La agchogcha es una verdura, su nombre científico es *cyclanthera pedata* y su uso es alimenticio.

⁶⁰ La mashua es un tubérculo, su nombre científico es *tropaeolum tuberosum* y su uso es alimenticio.

⁶¹ El miso es un tubérculo, su nombre científico es *Mirabilis expansa* y su uso es alimenticio.

⁶² La jícama es un tubérculo dulce, su nombre científico es *smallanthus sonchifolius* y su uso es alimenticio.

plantas nativas y mantienen la dinámica de los procesos evolutivos asociados con los conocimientos y manejos tradicionales, además que constituyen la base del patrimonio agrícola ancestral de Cotacachi (Oxfam y UNORCAC, 2015: 15).

La mayor parte de las mujeres agricultoras son adultas, de entre veinte y setenta años, y muchas de ellas están acompañadas de sus hijos e hijas, desde lactantes hasta adolescentes. Visten su traje típico y cotidiano que les identifica como indígenas cotacachis: una blusa blanca delicadamente bordada con flores y decoraciones de colores vivos que les cubre hasta el antebrazo, una falda oscura que les cubre desde la cintura y les llega hasta los tobillos, un cinturón multicolor tejido, y alpargatas de tela, cubren su cabeza del sol con un sombrero o un manto, tienen collares de color oro, y llevan pulseras y aretes de muy coloridos.

El hecho de que la mayoría de las agricultoras sean mujeres, da cuenta de que son ellas las actrices fundamentales que viabilizan la agricultura campesina. En palabras de la agricultora Juana:

*“a nosotras nos toca trabajar duro para poder producir”*⁶³ (Agosto, 2016).

Sentadas en el suelo, cada una de las mujeres expone un promedio de ochenta productos sobre las hileras o sobre mantas, que están organizados por variedades de tubérculos, frutas, hierbas, cereales y verduras. También cuentan con papas, mellocos, limones, agchogchas, jícama, mashua, maíz, fréjol, cilantro, zanahoria, perejil, arveja, quínoa, trigo, arroz, oca, hierba buena, y muchas variedades más. Los colores del maíz resaltan con tonalidades amarillas, blancas, anaranjadas y moradas. Según la investigación de Oxfam junto a la UNORCAC, en el cantón de Cotacachi se encuentran once de las diecisiete variedades de maíz que existen en la sierra ecuatoriana (Oxfam y UNORCAC, 2015: 25).

Durante las conversaciones con las mujeres agricultoras, durante el Muyu Raymi, me explican que cada una de las variedades tiene su propia función. El maíz es la base del alimento andino y con él se preparan muchas variedades de comidas y bebidas. Rosa, una agricultora presente en el Muyu Raymi lo explica de la siguiente manera:

*“el maíz está en toda la comida, todo sale del maíz, es el más importante”*⁶⁴
(Agosto, 2016).

El maíz crece con su compañero, el fréjol, que también tiene matices y variedades. Cada manta recoge una parte de la historia de la vida de su agricultora. Ximena, una de las agricultoras presentes, reconoce:

⁶³ Conversación con agricultora campesina y runa durante el Muyu Raymi 2016.

⁶⁴ Idem.

*“estas semillas vienen desde mi tatarra abuela”*⁶⁵ (Agosto, 2016).

Durante el día, las semillas y los productos que las mujeres ofrecen son, principalmente, para la venta. Las compañeras agricultoras esperan que llegue la tarde y, antes de regresar a sus comunidades, intercambian productos y semillas con las otras compañeras. Este intercambio no es necesariamente muy evidente para quienes venimos de afuera pues no se realiza a simple vista. Inclusive, según la compañera María Cumba, hay quienes

*“no quieren intercambiar”*⁶⁶ (Agosto, 2018).

En una conversación informal con Magdalena Fures, me comentó que hay semillas que son tan valiosas para ella que las guarda para la próxima siembra, que son semillas que ella reserva y que no está dispuesta ni a vender ni a intercambiar⁶⁷. En este sentido, existe un valor intrínseco en cada semilla, y cada una de ellas, por el valor que tiene, cumple un rol y una función. Las palabras que Magdalena me permitieron comprender el encuentro que atestigüé durante el Muyu Raymi 2019. Un hombre blanco extranjero que no sabía castellano, se acercó a una de las mujeres agricultoras. El hombre empezó a ver las semillas que ella estaba exponiendo en su manta, miró con detenimiento y seleccionó algunas con la intención de comprar. Mientras él seleccionaba las semillas, la mujer lo miraba y dejó que el hombre hiciera su selección. Él le ofreció dólares por las semillas seleccionadas. Pero ella no le permitió al hombre irse con sus semillas. La mujer le hizo saber que no estaban a la venta. Aunque para él fue extraño, aceptó, dejó las semillas en el lugar donde las encontró, y se fue. Sus lógicas de adquisición de bienes son diferentes: para él, el dólar es lo que le da la posibilidad de obtener los recursos que cree necesitar; para ella, antes que el dinero, tiene más necesidad de la semilla, porque con la propia semilla puede acceder a otros bienes.

En otro momento, a otra de las compañeras agricultoras, le llegó la visita de una pareja, un hombre y una mujer, que se acercaron a su manta para comprar maíz morado, eligieron mazorcas bellas y le pidieron a la mujer que les deje llevar las mazorcas por un precio. Dentro de las mazorcas que eligieron, tomaron una que la mujer la tenía solamente para exposición pues era tan bella que estaba designada para semilla. La mujer dijo que esa no estaba para la venta. Ellos insistieron. Ella no se convenció. Le ofrecieron más dinero, pero ella no accedió. Se fueron con su dinero, ella se quedó con sus semillas.

⁶⁵ Idem.

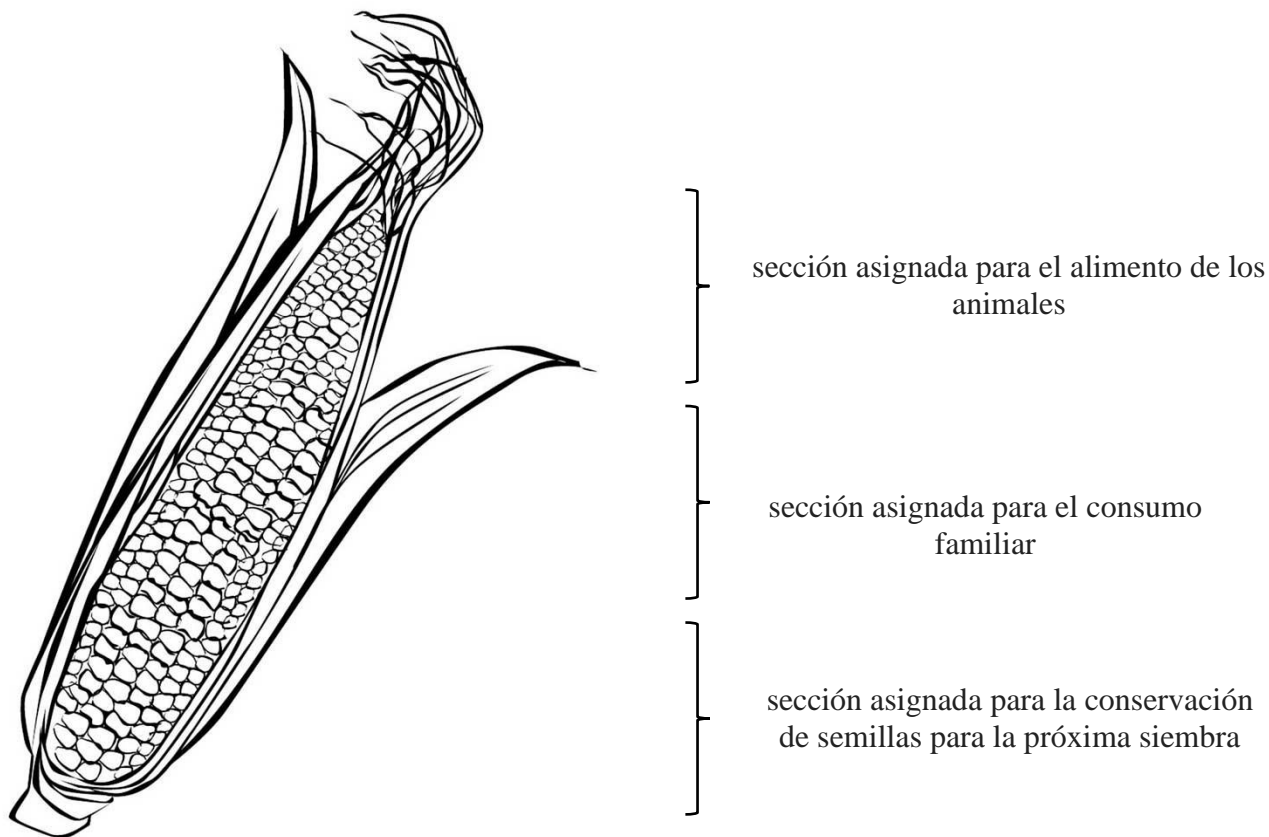
⁶⁶ Conversación con María Cumba, durante el Muyu Raymi 2018.

⁶⁷ Conversación con Magdalena Fures, septiembre 2018.

En este aspecto, resulta interesante comprender este relato a partir de la propuesta de Godelier (1998), cuando explica que las transacciones de compra y venta se han posicionado como dominantes en nuestras sociedades capitalizadas:

“En nuestras sociedades, vender y comprar se transformaron en actividades dominantes; vender es operar una separación entre personas y cosas, dar es siempre conservar algo de la persona en la cosa dada; guardar es no separar las cosas de las personas, porque en esa unión se afirma una identidad histórica que transmitir al menos hasta que desaparezca” (Balazote, 2007: 77)

El valor intrínseco de cada semilla lo comprendí en algunas conversaciones con las compañeras agricultoras. Me explicaron que cada mazorca de maíz cosechada tiene tres partes y a cada una le corresponde una función: la primera parte, donde están los granos más pequeños, es la sección asignada para el alimento de los animales; la segunda parte, donde están los granos medianos, representa la sección asignada para el consumo familiar; y la tercera parte, donde están los granos más bellos y grandes, es la sección asignada para la conservación de semillas para la próxima siembra. Las semillas que las personas agricultoras están dispuestas a intercambiar corresponden, generalmente, a la tercera sección, es decir, aquella donde nacen los granos más valiosos de la cosecha.



En este sentido, el hecho de que Magdalena me haya compartido que hay semillas que ella no está dispuesta a compartir está relacionado con aquello que Godelier (1998) propone sobre el intercambio, en su revisión de la teoría maussiana y levistraussiana:

“Así como hay cosas que deben ser intercambiadas existe cierto dominio de objetos que son rigurosamente guardados. Los objetos sagrados se atesoran y su posesión asegura el fortalecimiento identitario. El grupo se conforma en torno suyo y su historia sintetiza la historia del grupo [...]. Los objetos sagrados no deben ser dados ni vendidos. Son dones de los dioses y espíritus de los antepasados del hombre han hecho al grupo y que sus descendientes deben guardar” (Balazote, 2007: 74).

Las agricultoras construyen diferentes valores en las semillas. Así, hay algunas semillas que son más valiosas que otras. A aquellas semillas que provienen de sus generaciones pasadas se les asigna un valor particular que invita a las agricultoras, no tanto a evadir el intercambio, tal y como lo propone Godelier, “la tarea (la del intercambio) consiste en establecer la naturaleza y los precisos límites que se plantean para ciertos objetos que simbolizan la historia, la identidad y

la unidad del grupo y, por tanto, no pueden ser intercambiados” (Balazote, 2007: 72); sino a establecer la práctica de intercambio con quienes forman parte del linaje y parentesco común.

En cada manta está la exposición tangible de la agrobiodiversidad, y la muestra de su trabajo, dedicación, tiempo, esfuerzo, todo lo invertido en el preparado de la tierra, en la siembra, en la cosecha y, sobre todo, en la preservación de la semilla. La práctica de preservar las semillas tiene que ver con elegir las mejores semillas de cada cosecha para almacenarlas y cuidarlas para utilizarlas en el próximo período de siembra. La práctica de guardar semillas forma parte de costumbres heredadas por generaciones de personas agricultoras. Para preservar las semillas se requiere de un proceso continuo de intercambio, selección, almacenamiento, siembra, cosecha y consumo. Y es justamente por esta importancia que radica en la semilla que su cuidado es trascendental para la preservación de la agrobiodiversidad y de la vida humana. A la semilla hay que protegerla porque esta es, según lo reconoce la agricultora Flora,

*“como un bebé que necesita muchos cuidados”*⁶⁸ (Agosto, 2016).

De la misma manera, Dolores, concibe que:

*“la semilla es lo más importante. Tenemos que tener diferente semilla para cada terreno. Cada maíz tiene su propio tipo de comida. Guarden sus semillas propias en cada comunidad, porque las semillas que vienen en estos tiempos ya no valen para sembrar para otro año. Cada uno tenemos que tener cuidando las semillas en nuestras propias comunidades”*⁶⁹ (Agosto, 2016).

Las palabras de algunas agricultoras explican el valor que la semilla tiene para ellas y reconocen que es más valiosa que el dinero, que la plata, que el oro. Según Nayeli:

*“La semilla es más que la plata, más que el oro. Aún sin plata se puede seguir viviendo porque con el grano se puede hacer el alimento. Sin ropa, puedo aguantar; sin bañar, puedo aguantar; pero sin comer, no. Sin el alimento, sin la agricultura, sin la tierra, sin la semilla no se puede vivir”*⁷⁰ (Agosto, 2016).

Así también, para Luisa,

*“antes no era así, no había plata, pero comían y no tenían cáncer. La madre tierra vale más que la plata”*⁷¹ (Agosto, 2016).

⁶⁸ Conversación con agricultora campesina y runa durante el Muyu Raymi 2016.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem.

La semilla es productora de vida y constructora de relaciones sociales, representa un “oro” con el cual es posible construir solidaridad y comunidad. Toda práctica, lejos de estar vaciada de contenido, está plagada de conocimiento y es por medio de ella que el ejercicio epistémico es dinámico, se mantiene en edificación y reconstrucción permanente. La agricultora Ana María lo explica de la siguiente manera:

*“las mujeres tienen memoria, saben cuánto sembrar, cuándo sembrar, a qué distancia sembrar, cómo deshierbar, cómo limpiar, cuándo cosechar. Ellas miran la luna, a través de la luna se siembra. La tierra y la luna tienen una relación estrecha”*⁷² (Agosto, 2016).



Conversando con Ana María, en el Muyu Raymi 2016

Hay sabiduría y conocimiento acumulado en las experiencias de las vidas cotidianas de las mujeres agricultoras. Todas las personas agricultoras tienen mucho que contar sobre sus prácticas y saberes. Basta con disponerse a escuchar sobre sus conocimientos que, enseguida comentan, comparten y cuentan qué tipo de uso, ya sea medicina o alimentario, se le asigna a cada hierba, a cada producto. Deslegitimar, desvalorizar y no reconocer sus conocimientos significa destinarlos a aquello que De Sousa Santos concibe como epistemicidio (De Sousa Santos, 2009). Volveremos a este tema en el cuarto capítulo.

El Muyu Raymi es un espacio de intercambio de semillas, de experiencias, de saberes y de consolidación de relaciones sociales. El intercambio es una de las muchas prácticas sociales consolidadas por generaciones en la vida cotidiana de comunidades campesinas para sobrellevar el desafío de domesticación del recurso biodiverso que es la semilla. En la práctica de

⁷² Conversación con agricultora campesina y runa durante el Muyu Raymi 2016.

intercambio de semillas no solamente se evidencian beneficios en torno a la agrobiodiversidad, también se consolida la relación de interdependencia entre biodiversidad y sociedad, y contribuye a que se tejan lazos de interdependencia social que posibilita a la provisión de alimentos diversos y el sustento de las familias de las zonas altas y bajas del cantón. La agrobiodiversidad es entendida no solamente por la gran variedad de cultivos tradicionales, sino también por los conocimientos y saberes de los diferentes usos y aplicaciones de estos cultivos que son transmitidos de generación en generación, y son mantenidos en las comunidades de Cotacachi como parte de su cultura. Así, la agrobiodiversidad, a diferencia de la biodiversidad, tiene la particularidad de que requiere de las manos agricultoras para su subsistencia. Tanto es así, que por medio de investigaciones agronómicas se puede establecer que el maíz que tenemos actualmente no existiría si no hubiese sido por la domesticación humana, que se hace tangible en el acumulado de las prácticas productivas encauzadas por una gran cantidad de generaciones de personas agricultoras.



“El maíz es uno de los granos alimenticios más antiguos que se conocen. La evidencia más antigua del maíz como alimento humano proviene de algunos lugares arqueológicos en México donde algunas pequeñas mazorcas se estimada tienen más de 5000 años de antigüedad. La domesticación de estos maíces, surge de la hipótesis de que el maíz es una forma domesticada de un ancestro silvestre denominado teosinte”. (Tapia, 2015: 1)

El espacio del Muyu Raymi pone a disposición de todas las comunidades del cantón de Cotacachi un ambiente propicio para fomentar el diálogo entre las mujeres campesinas y runas que, aún en medio de las diferencias y particularidades propias de cada una, comparten el oficio

de la agricultura como herencia identitaria y cultural. Es en este espacio de encuentro que el compartir entre las comunidades es posible, y el intercambio relacional y agrobiodiverso se enriquece.

La semilla viene a ser, entonces, un recurso agrobiodiverso que depende no solamente de su propia relación con el ser humano sino también del afianzamiento de lazos humanos en términos equitativos e igualitarios. En la semilla se constituye la “masilla plástica” desde donde se sostiene el linaje y la memoria de la identidad runa campesina de Cotacachi.

Esta primera experiencia en el Muyu Raymi me permitió identificar varios elementos. El primero de ellos fue el reconocimiento de que el noventa por ciento de las personas que trajeron sus productos y semillas para exponer, vender e intercambiar eran mujeres. Así, observé que la agricultura campesina e indígena de las comunidades de Cotacachi tiene rostro y piel de mujeres: mujeres-rurales, mujeres-indígenas, mujeres-madres, mujeres-en-lactancia, mujeres-adultas, mujeres-jóvenes, mujeres-niñas. Las manos de las mujeres más adultas están curtidas, son manos toscas, manos fusionadas con la tierra que cuentan de su trabajo, y también de su experiencia y su sabiduría acumulada. Se trata de una sabiduría construida en colectivo, entre sus generaciones pasadas de quienes se heredaron prácticas y conocimientos concretos para sobrevivir en el campo, gracias a los dones de la tierra; y entre las generaciones presentes con quienes se establecen lazos de corresponsabilidad e intercambio para preservar las semillas y el alimento, así como lazos de solidaridad y compañerismo para sostener la vida y la organización. En este aspecto, resulta relevante destacar la relectura que Godelier (1998) realiza de la propuesta teórica del don de Marcel Mauss (1979):

“Godelier señala que el hombre no vive en sociedad, sino que produce sociedad para vivir y para ello resulta condición necesaria que individuos y grupos se reconozcan y estén unidos por relaciones de dependencia material, política, económica y simbólica” (Balazote, 2007: 72).

2.5 Visibilización de la agrobiodiversidad de las comunidades de Cotacachi

a) Contexto Político: entre avances, dudas y temores

La Ley Orgánica de Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento de la Agricultura Sustentable fue aprobada el 8 de junio del 2017⁷³, durante el primer año de mandato del licenciado Lenin Moreno Garcés. En términos generales, la legislación mantiene algunos de los requerimientos de la ciudadanía ecuatoriana recogidos por la Conferencia Plurinacional e Intercultural de Soberanía Alimentaria (COPISA). Algunos de los logros más relevantes tienen que ver con que la legislación aclara que las semillas representan patrimonio agrobiodiverso de los pueblos y nacionalidades (art. 28), y no del Estado, como se temía que se inscriba; así también, se incluye toda una sección relacionada con la Agrobiodiversidad, para el fomento y la protección de la misma. Representa un avance para las necesidades y demandas de la UNORCAC en relación a la petición que concretar la Declaratoria de Patrimonio Cultural Agrobiodiverso del cantón de Cotacachi, pues se inscribe que se concretarán planes y programas de inversión, promoción de la protección, conservación y recuperación (art. 17). Este artículo brinda un asentamiento al vacío legal existente para la preservación de zonas de agrobiodiversidad.

Sin embargo, por otro lado, la legislación representa una amenaza para las comunidades campesinas y para la riqueza agrobiodiversa del país pues, aunque en la Constitución se establezca que el territorio ecuatoriano es libre de semillas transgénicas, en esta ley se abre la posibilidad de que semillas transgénicas ingresen al territorio nacional para fines de investigación científica (art. 56). La concreción del ingreso de semillas transgénicas, aunque sea exclusivamente para investigación científica, es percibido como amenaza para la agricultura del Ecuador:

“Algunos pretenden argumentar que la norma solo autoriza ingreso de transgénicos con fines investigativos y que esto no implica ningún problema ni riesgo, pues la experiencia nos ha demostrado que la investigación en semillas transgénicas es la puerta de ingreso para el cultivo masivo e indiscriminado de OGM, tal como ocurrió en Argentina o Brasil, países donde igualmente esta tecnología era prohibida hasta que se implementaron “parcelas experimentales” que provocaron la contaminación genética generalizada. Hoy podemos asegurar que, en nuestro Ecuador, a pesar de la prohibición explícita señalada en la Constitución ya se han identificado cultivos ilegales de soya transgénica en la provincia de Los Ríos, sin que las autoridades hayan hecho nada al respecto a pesar de las denuncias presentadas. Y ahora que los OGM han sido autorizados, ¿quién podrá impedir su expansión en los campos ecuatorianos? Cualquiera

⁷³ Se puede acceder a la legislación en: <https://www.asambleanacional.gob.ec/es/leyes-aprobadas?leyes-aprobadas=All&title=agrobiodiversidad&fecha=>

podrá alegar que está desarrollando “parcelas experimentales” o una siembra con “fines de investigación” (Mayo, 2018)⁷⁴.

Así también, como punto negativo, se modificó el concepto de “agroecología” y fue reemplazado por “agricultura sustentable”. Existe una distancia muy significativa en estos tipos de producción que ambos términos representan. La agroecología tiene de base el fomento de producción diversificada, sin preservantes ni químicos, conlleva la independencia tecnológica, económica y cultural por parte de las colectividades campesinas. La agroecología ha representado una bandera de lucha y de resistencia para reivindicar el valor del campo más allá de su sentido utilitarista y comercial. Como respuesta de esta lucha, se ha conformado un Colectivo Agroecológico del Ecuador, que nuclea a distintas organizaciones campesinas de todo el territorio nacional que se identifican con esta forma de producción basada en un:

“modelo agrario que es mucho más que eficiente y sostenible. En realidad, es nuestra forma de vida familiar y comunitaria donde el saber ancestral desarrollado y recuperado por nuestros pueblos, inspirado en los ciclos de la naturaleza, y en diálogo con conocimientos nuevos, nos permite alcanzar una producción adecuada, una salud plena, un equilibrio y convivencia armónica entre seres humanos y naturaleza. Trabajando en colectivo, el campo y la ciudad fraternalmente unidos, con reciprocidad y solidaridad, la agroecología permite alcanzar la soberanía alimentaria, recuperar el control sobre nuestros recursos y nuestro esfuerzo. Así caminamos a la liberación de todos los pueblos”⁷⁵.

La agricultura sustentable, en cambio, está expuesta a cualquier forma de concebir las buenas prácticas para el desarrollo lo cual hace que el concepto sea susceptible frente a los intereses particulares de los Estados y las multinacionales que negocian con la agroalimentación. En este sentido, aunque existan pruebas contundentes respecto al envenenamiento, la destrucción y la muerte que el glifosato genera, quienes lo manipulan tienen el poder político y económico para construir una imagen de este producto como herramienta de producción sustentable⁷⁶.

b) Contexto Cultural Campesino: el ciclo agrícola en el mundo runa

Como mencionamos anteriormente, en este contexto particular y en términos generales, las personas de la sierra ecuatoriana que ratifican su identidad indígena, su ser runa, suelen

⁷⁴ Acceder al texto completo de Roberto Gortaire, del Colectivo Agroecológico del Ecuador: <http://www.quericoes.org/2018/05/10/transgenicos-permitidos-en-el-ecuador-la-asamblea-nacional-ha-dado-un-paso-gigantesco-pero-en-la-direccion-equivocada/>

⁷⁵ <https://colectivoagroecologicoec.wordpress.com/2016/06/06/quienes-somos/>

⁷⁶ <https://www.hablemosdelcampo.com/glifosato-una-herramienta-de-la-sustentabilidad-agricola/>

también identificarse con ser campesinos y campesinas, vivir de la tierra, sembrar en sus chakras, conservar sus semillas, convivir con la naturaleza y sus distintos ciclos. Cuando hablamos de runa, estamos haciendo alusión a una categoría con la cual los pueblos de este lugar se identifican y que significa *gente*. Tal como lo mencionamos en el primer capítulo, la categoría de indígena o de indio, no representan categorías que les convocan, pues se concibe que estas fueron adscripciones otorgadas a partir de la época colonial⁷⁷.

Por esta razón, en las comunidades rurales de Cotacachi, todavía hay personas que mantienen prácticas cotidianas que están estrechamente vinculadas con los procesos agrícolas y, por tanto, también se percibe de manera tangible que los seres humanos construyen relaciones de interdependencia entre todos los seres que conviven en este mismo espacio que es la Madre Tierra. Según Moates y Cambel,

“Los pueblos indígenas contemporáneos de esta zona (la de Cotacachi), al igual que sus antepasados, antes de la llegada de los incas y los españoles, poseyeron fuertes lazos ideológicos y culturales con la naturaleza. Hasta hoy su concepto del mundo se caracteriza por una fuerte dualidad. Las comunidades ubicadas en las alturas superiores representan lo masculino, el sol, la cabeza de un cuerpo, lo blanco, el calor, el día. Mientras las comunidades asentadas en las alturas inferiores representan la feminidad, la tierra, la luna, el cuerpo, la oscuridad, el frío, la noche” (Moates y Cambel, 2006: 62).

Esta dualidad halla sentido en la *ckakana*, conocida como cruz cuadrada, cruz andina, cruz del sur, y originalmente como “Tawa Paqha”, según estudios del antropólogo Javier Lajo (Lajo, 2003). En el contexto de Cotacachi, para el Taita Oscar, un yachak, es decir, un sabio conocedor de la sabiduría ancestral andina, vinculado al Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, reconoce que

*“la chakana evidencia que todos los seres estamos sincronizados: los seres espirituales, los seres muertos, los seres que caminan sobre la tierra. Todas las culturas son distintas, nosotros somos una cultura diversa, pero estamos dirigidos por un mismo astro, por las mismas constelaciones. Uno está en el norte, otro está en el sur, pero el sol recorre los mismos caminos. Todo lo nuestro, todo el conocimiento, toda la sabiduría, está relacionada con nuestro ciclo agrícola. La base fundamental es la Madre Tierra”*⁷⁸ (Septiembre, 2017).

⁷⁷ “Yo siento con tristeza cuando nosotros asumimos que somos indígenas, no somos indígenas, no somos indios, esa historia es de la corona española, nuestra historia es kichwa, nosotros somos runas, yo creo que ahí se puede encontrar respuestas, pero en los indígenas no, porque esa construcción de la figura de indígena, eso es colonial, eso es de los españoles, si algo quieren saber de los indígenas pregunten a los españoles, pero si quieren saber de los runas, de los kichwas, entonces vengan a conversar con nosotros” (Guerrero, 2016: 28).

⁷⁸ Conversación con Taita Oscar durante la inauguración del emprendimiento Chicha de Jora “Sara Mama”, en septiembre, 2016.

En este sentido, no es casual que el primer momento del Muyu Raymi esté determinado por una ceremonia ritual que tiene como propósito reconocer el lugar trascendental que ocupan los elementos de la naturaleza en la filosofía andina, campesina y runa.

Frente al escenario principal, Magdalena Fures junto con otras dirigentas empiezan a armar el altar ceremonial. Magdalena cuenta que el altar se realiza con aquello que “*la Pachamama quiera*”, y explica que se hace con lo que haya en ese momento, con lo que las compañeras hayan llevado, con aquello que esté a disposición. Sobre un mantel blanco, en el piso, empiezan a crear el altar ceremonial con toda la agrobiodiversidad posible. La forma que tiene este altar es de la chakana y en el centro llena el espiral que evoca a la sincronización de todos los seres vivos.



Altar ceremonial del Muyu Raymi 2018

Esta cruz carga con mucho significado para los pueblos runas de esta localidad, y su forma también está impregnada en las calles peatonales del centro de la ciudad. De hecho, en la vía principal, justo a la entrada de Cotacachi, hay una gran estructura de metal que tiene la forma de la chakana.



Estructura de Chakana en la entrada principal de Cotacachi

Según el Taita Oscar, el alimento base de la alimentación en los Andes es el maíz, y lo fue también, y sigue siendo en algunas partes, en otros lugares como en México, Canadá y Europa del norte. Su importancia se remonta desde hace miles de años, pues hay evidencias de piezas arqueológicas con la representación del dios y la diosa del maíz. Mientras me mostraba la pieza encontrada en la comunidad de Agato, en Otavalo, a veinte minutos de Cotacachi, hallada hace más de 3176 años -en base al documento de carbono catorce- me comentaba que el maíz era un tesoro, era un alimento sagrado. Tomé la pieza en mis manos, sentí su suavidad, estaba tallada en una piedra de color verde oscuro, su forma combinaba rostro humano con cuerpo de maíz. Esa era la representación del oro del cual Magdalena me habló días atrás.



Exposición de semillas de una compañera agricultora, en el Muyu Raymi 2018

c) Contexto del “Muyu Raymi” 2017: agricultura, identidad y ritualidad

Las mujeres dirigentes del Comité Central arman el altar. En el centro ubican una vela grande de color rojo que representa la vida, entorno a ella crean un espiral con semillas de maíz amarillo, el grano más valioso con el que se cocinan varias y distintas recetas. En el borde de la chakana también ubican semillas de maíz. Llenan todos los espacios, por todas partes, con diversidad de formas y colores: manzanas, naranjas, diversidad de papas, limones, zanahorias, tomates de árbol, pimientos, jícama, mashua, agchogcha, vainitas, diversidades de fréjoles, uvillas, distintas variedades de maíces de distintos tonos. En el altar también ubican alimentos procesados como un plato de maíz tostado y un plato de sopa. Entre los productos resalta una gran sandía y también un bello tubérculo de zanahoria blanca. Hay cuatro elementos que suelen estar siempre presentes en los altares ceremoniales, y esta vez no es la excepción.

En la filosofía andina, hay cuatro expresiones de la naturaleza que se destacan e, incluso, son concebidas como deidades: el Agua, el Viento, la Tierra y el Fuego. La investigación etnográfica del antropólogo ecuatoriano Patricio Guerrero sobre la sabiduría andina de las y los yachaks, personas que conocen y se identifican como sabios y sabias ancestrales, ofrece testimonios de taitas⁷⁹ y mamas⁸⁰ que contribuyen al pensamiento del Taita Oscar, a quien ya

⁷⁹ Taita significa papá en castellano.

hemos mencionado anteriormente. Guerrero comparte el testimonio de Mama Nicolasa, una mujer sabia ancestral que contribuyó a su investigación etnográfica, para explicar la relevancia del rol que cumplen los cuatro elementos de la naturaleza, los cuales representan los cuatro elementos fundantes de la vida:

“Cuando hacemos las ceremonias de sanación, les convocamos a los saywas⁸¹ de la vida para que se encarguen de curar cada cuerpo, el espíritu de la Madre Tierra actúa sobre el cuerpo físico, porque nuestro cuerpo también es Tierra; para curar el cuerpo emocional, le pedimos al Espíritu del Fuego, para que siempre este ardiendo en el corazón; para el cuerpo mental, le pedimos al Aire que le dé sabiduría para que no esté sufriendo con tantos pensamientos; y para sanar el cuerpo espiritual, le pedimos al Espíritu del Agua que siempre le tenga cristalino, transparente; estas fuerzas espirituales no actúan por separado, sino que todas juntas van curando, limpiando nuestros cuatro cuerpos y ahí se hace posible el equilibrio, la sanación” (Guerrero, 2016: 303).

En el altar ceremonial dispuesto para la inauguración del Muyu Raymi, la Mama Yaku (Madre Agua) está presente dentro de una vasija con agua, la Pachamama (Madre Tierra) también está presente dentro de una vasija con tierra, el (Abuelito Fuego) y el Abuelito Viento están ambos representados por el palo santo encendido dentro de una vasija de barro ahondada, de donde sale humo de manera constante. En el altar también está el churo, que es un gran caracol de mar, el instrumento usado ancestralmente para llamar y convocar. El Muyu Raymi inicia con el grito del churo para convocar a las personas presentes a la ceremonia ritual. En la medida en la que las personas se acercan, van formando un círculo entorno al altar ceremonial. Las palabras en idioma quichua de Carmita, dirigente del Comité Central de Mujeres, y colaboradora del Comité de Salud, guían la ceremonia.

“Señores, señoras, niños, jóvenes, autoridades en general, todos tengamos un hermoso día. Bueno, de mi parte, les agradezco a la comisión de Salud, comité central y organizaciones presentes por haber llevado a cabo estas ideas de guardar y conservar nuestros granos y alimentos; el enseñar a los niños acerca de esto para que no se pierdan nuestras costumbres, puesto que por no enseñar a nuestros niños es que se pierden todas estas costumbres. Para todos los presentes y autoridades, el que se pierda esto es muy triste. No son todos, pero hay personas que lo llevan y conservan estas costumbres desde sus corazones. Si perdemos nuestras raíces, nuestros alimentos, ¿cómo mantendremos a nuestros niños, cómo saldremos adelante con el pueblo?

⁸⁰ Mama significa mamá en castellano.

⁸¹ Saywas refiere a los elementos que representan a la sabiduría desde una óptica espiritual

Todo esto ocurre por introducir semillas y alimentos de zonas lejanas, incluso por esto vivimos momentos críticos. ¿Por qué nosotros tenemos problemas? Es porque no agradecemos a nuestra Madre Tierra al momento de cosechar. Para hacer cualquier cosa no nos encomendamos, empezando por mí. A la Madre Tierra tenemos que tenerle cuidado, dándole comida. Así mismo a nuestra Madre Agua, Madre Viento y al Abuelito Fuego. El Abuelito Fuego es quien nos brinda calor, pero ahora pidamos que también nos brinde agua ya que es lo que ahorita estamos necesitando. Y a la Madre Viento que enfríe cuando haya mucho calor, sólo así podremos vivir porque no podemos vivir sin estos cuatro elementos o con algún elemento separado. Quemamos plásticos o arrojam las basuras al agua. Tenemos que enseñar a nuestros niños que la basura, por más mínima que sea, contamina el ambiente. Si alguno chupara un caramelo, pues la fundita debe guardarse en el bolsillo para que luego lo deposite en un tacho de basura. Por no hacer estas cosas es que estamos en estos problemas de la sequía, y luego decimos que Dios no nos da fruto, que Dios es quien nos castiga, cuando en verdad en nosotros mismos está el problema.

Nosotros como indígenas tenemos que ponernos firmes con nuestras comidas, nuestra vestimenta y nuestro idioma. Es verdad que a muchas personas les he escuchado decir que les da vergüenza ser indígena, pero a mí no me da vergüenza, compañeros. Así me critique, pues a mí no me importa, no me puede, me siento muy orgullosa de formar parte del pueblo indígena, y así me moriré. Así deberíamos pensar todos. Nuestros abuelos nos decían que nosotros solos podemos curarnos nuestras dolencias ya que toda medicina la tenemos en las hierbas del campo. Que el agua del río puede limpiar nuestras dolencias y llevárselas, o el humo del fuego junto con el viento se llevan nuestros dolores. Y es así que se curaban nuestros ancestros. Si te sentías débil, es el fuego quien te daba las fuerzas necesarios. Por eso hacemos esto, para curar cualquier dolencia que tengan los presentes.

Oremos al Padre Imbabura, Madre Cotacachi, Yana Urcu, a ustedes les pido su poder. Mama Tránsito Amaguaña⁸², Dolores Cacuangó⁸³ y otras más, y que ustedes nos rinden sus conocimientos y su presencia esté aquí y que nos inunde de su valor para poder llevar adelante todas estas ideas a todos los presentes y, en especial, a las autoridades para que nosotros los indígenas no seamos olvidados. A ustedes les pedimos que nos ayuden en cualquier tropiezo que tuviéramos para poder levantarnos y seguir

⁸² Tránsito Amaguaña (1909 - 2009), fue una destacada líder y activista runa, por los derechos de los pueblos indígenas, participó en la fundación de organizaciones indígenas y se involucró en movimientos socialistas, comunistas para defender a los pueblos indígenas del país.

⁸³ Dolores Cacuangó (1881 - 1971), fue una mujer runa que marcó la historia como pionera en la lucha de los derechos de los pueblos indígenas. Aportó en la consolidación de una educación indígena para pueblos indígenas, en general, y para mujeres indígenas, en particular.

*adelante. Y así como ustedes, llenos de su valor y sencillez, aunque sin educación, fueron fuertes y valientes. En este momento les pedimos todo esto, así sea*⁸⁴ (Agosto, 2016).

En estas palabras se vislumbra que existe una interconexión con la producción material y la producción simbólica, en tanto los efectos de las consecuencias nefastas en la vida cotidiana de las comunidades agrícolas tiene una relación intrínseca con sus propias conductas de cuidado y corresponsabilidad con la naturaleza. Al ser un discurso dirigido a la población indígena y campesina, se interpela a las comunidades y responsabiliza a esta población de sus desmanes, sin reconocer las relaciones de explotación y dominio de las autoridades que han estado presentes en la historia pasada y presente de Cotacachi. Sin embargo, en una pequeña frase hace una interpelación a las autoridades cuando expresa “*en especial, a las autoridades para que nosotros los indígenas no seamos olvidados*”. Para contrarrestar los infortunios, la dirigente invita a rememorar personajes de la historia indígena que lucharon por la reivindicación de los derechos de las poblaciones runas como María Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango, para animar al pueblo a “*levantarse y seguir adelante*”. Analizaremos más a profundidad este acto de rememorar a personas importantes en la historia de resistencia indígena en el cuarto capítulo.

El churo vuelve a sonar. Carmita toma en sus manos la vasija de barro en el que está representado el Fuego y el Viento. Ella recorre el círculo de personas que rodean el altar ceremonial. En su recorrido va subiendo y bajando la vasija, para que el humo llegue a quienes están presentes. Mientras Carmita va pasando, varias de las personas presentes hacen reverencia inclinando la cabeza y tomando el humo con sus manos para acercarlo a sus rostros y a sus cuerpos. Detrás de Carmita, otra mujer va pasando con la vasija de Agua en sus manos. Con un manojito de hierbas medicinales va tomando el Agua de la vasija y va salpicando a las personas. La intención de este proceso ritual es la limpieza y la curación para preparar a los seres vivos para el inicio de un nuevo ciclo. Carmita termina la ceremonia con estas palabras: “*tú eres yo, yo soy tú*”. Con esta expresión se hace alusión a la importancia que tienen las relaciones sociales entre los seres vivientes, en el mundo andino de Cotacachi. Este punto será tratado con mayor detalle en el capítulo cuatro, el propósito en esta ocasión es realizar una descripción exhaustiva de la celebración ritual.

El Muyu Raymi sigue su curso. Al finalizar la ceremonia ritual, varias personas toman la palabra para dar la bienvenida a las quienes están presentes, para agradecer por los apoyos de las organizaciones auspiciantes, y también para posicionar presencia de instituciones políticas particulares, como el Municipio de Cotacachi, la Asamblea Cantonal de Cotacachi, el Ministerio de Agricultura y algunas organizaciones no lucrativas como Entre Pueblos y CARE. Este espacio de discursos está atravesado por intereses concretos, que suelen ser políticos. Más adelante haremos una descripción más detallada al respecto. Por ahora, vale la pena mencionar aquello que sucede en el escenario a lo largo de la jornada. Una vez concluido el espacio otorgado a las

⁸⁴ Traducción del kichwa al español por parte de una colaboradora bilingüe.

palabras de personas que representan a distintas autoridades, queda abierto el escenario para promover variedad de expresiones artísticas. El escenario es tomado por personas jóvenes que entonan melodías con instrumentos musicales como guitarra, violín, quena y bombo. Todas las personas en el escenario llevan vestimenta tradicional. Los hombres, en general, tienen sus cabellos largos, atados en una trenza, y con un sombrero sobre sus cabezas. Calzan sus pies con alpargatas de tela, sus camisas y sus pantalones son blancos. Las voces de quienes cantan son, en general, femeninas. Ellas también están vestidas con sus atuendos típicos, con anaco, es decir, con una falda que les cubre desde sus cinturas hasta sus tobillos. Tienen blusas blancas decoradas con coloridas costuras en forma de flores. Entonan notas agudas y mientras cantan se mecen suavemente al son de la música. La letra de las canciones es preponderantemente en idioma quichua.



Jóvenes de la UNORCAC cantando y tocando instrumentos, en el Muyu Raymi 2016

Por otro lado, también se da espacio a presentaciones de baile que proponen una mezcla entre un baile de corte más tradicional y otro más moderno. Quienes bailan son, sobre todo, mujeres jóvenes y niñas. Aún, cuando la propuesta de danza no es concebida como autóctona por algunas personas de la urbanidad de Cotacachi, como es el caso de un colaborador del Museo de las Culturas de Cotacachi con quien conversé. Mientras observábamos el ensayo de baile de un grupo folklórico de adolescentes mujeres, este colaborador comentó que esos bailes no representan a las danzas ancestrales de la población runa, puesto que así no se bailaba antiguamente. El colaborador del museo concibe a la cultura en términos esenciales, pragmáticos, inamovibles. Sin embargo, tal como lo establece Bonfil Batalla, el dinamismo forma parte de la construcción de la cultura, “las culturas están en permanente transformación” (Bonfil Batalla, 2003: 21). El mundo que habitamos es un gran mosaico de culturas con colores y matices que se edifican y modifican a lo largo de la historia. Según Gilbert Rist, con el tiempo, las tradiciones, constantemente reescritas y remodeladas por una mezcla de prácticas antiguas y nuevas, garantiza la permanencia del cambio manteniendo una apariencia de continuidad. Las

culturas, inmersas en el mundo social, se construyen y se transforman sin cesar a través de la complejidad de las relaciones sociales (Rist, 2000:132).

En este sentido, la propuesta de danza folklórica caracterizada como ballet folklórico por el colaborador del Museo, sigue siendo una práctica reivindicadora de la identidad runa entendiendo que la identidad y la cultura están ambas atravesadas por procesos de permanente construcción social, que exigen proponer, actuar, ejercer y crear nuevas figuras que se sostienen en una misma base. Las poblaciones runas no están aisladas de las intervenciones de otras formas de concebir la vida. Representa un desafío y una responsabilidad muy contundente el ejercicio de construir expresiones nuevas sincronizadas con la historia que antecede. Estas tensiones que ponen en duda el baile tradicional runa visibiliza el imaginario que se tiene en torno al ser runa y por tanto, evidencia que existen supuestos respecto a cómo debería ser una persona que se autodetermina como runa: “el runa permitido”.

En medio de las expresiones artísticas, también tienen lugar las teatralizaciones con la participación de hombres y mujeres adultas. El tema central de las mismas tiene que ver con ciclo agrícola. Así, en las obras se visibiliza el rol que tienen las mujeres y rol que tienen los hombres en la agricultura. Se puede ver que los hombres tienen un rol preponderante en la preparación de la tierra, en sus manos tienen herramientas con las que simulan ir abriendo surcos en la tierra.



Teatralización, en el Muyu Raymi 2016

Con la compañía de música instrumental, van avanzando, todos juntos, con las herramientas –picos- con los las que van preparando el terreno para el paso siguiente. En la

teatralización se puede ver que también se ayudan de bueyes, que son guiados por uno de los hombres que va jalando el yugo. Mientras tanto, las mujeres, en círculo, trabajan con sus manos en la preparación de las semillas. A su turno, ellas van danzando entre los surcos, simulando la siembra de las simientes que crecerán, darán fruto y alimentarán a sus familias.



Teatralización, en el Muyu Raymi 2016



Teatralización, en el Muyu Raymi 2016

Otra de las obras teatrales que se puso en escena tenía que ver con la vivificación de la época del huasipungo. El huasipungo se vivió durante un período de largos años. El huasipungo

era una forma de vida basada en relaciones de dominación y dependencia entre los pueblos runas y quienes se impusieron como dueños y señores de las tierras. Así, por un lado, las familias de terratenientes tenían a su servicio a familias de pueblos runas que trabajan en las tierras y en todos los requerimientos que la familia terrateniente tuviera. A cambio, las personas huasipungueras podían alimentarse de una porción del alimento fruto de su propio trabajo, y se les asignaba un pequeño espacio para habitar. Las condiciones de vida durante el huasipungo eran de suma injusticia y opresión, pues la vida cotidiana estaba sumida a maltrato físico - incluyendo violaciones- fruto de un profundo desprecio y subestimación a las familias runas. Según el historiador Galo Ramón Valarezo:

“Este pueblo (el pueblo de Cotacachi) laborioso había venido acumulando desde la colonia un problema serio que impedía su desarrollo: la segregación espacial, social y política de las comunidades indígenas. Las identidades locales fueron construidas de manera dual: entre blancos o “mishus” y los indios. En la localidad no se reconocían grupos intermedios, ni siquiera se asumía la existencia de “mestizos”, puesto que, independientemente del grado de mestizaje y del nivel económico logrado, todos los blancos y mestizos, se asumían como blancos. Este grupo era el que controlaba el Municipio local y todas las representaciones del estado; cobraban el trabajo subsidiario a los indios para construir las obras municipales usando todas las formas de abuso, cárcel y castigo, tal como es posible observarlo en las Actas del Cabildo; ellos cobraban los diezmos de la iglesia vía arrendamiento, arranchando la producción de los indígenas en las propias parcelas; ellos establecían relaciones inequitativas en el comercio y en las relaciones diarias con los indios; ellos concentraban los servicios en la ciudad dejando fuera de las más elementales obras a las comunidades” (Valarezo, 2011: 75).

En ese contexto, la historia de estas familias está marcada por angustia, dolor, sufrimiento, pero también por coraje y rebeldía, pues la vida de miseria del huasipungo también fecundó los levantamientos runas más importantes de la historia ecuatoriana. Como lo mencionamos en el primer capítulo, en el cantón de Cotacachi se produjo en 1777 la sublevación de los pueblos runas, como expresión tangible de su lucha aguerrida en contra de sus explotadores, incluyendo la Iglesia Católica, corresponsable de la colonización. En este levantamiento, las mujeres runas jugaron un rol trascendental. Cuando Carmita menciona a mujeres luchadoras como Mamá Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango, hace referencia a mujeres de familias huasipungueras que, en sus contextos de vulnerabilidad y dominación, jugaron roles de suma importancia en la lucha por la defensa de los derechos de los pueblos runas de la sierra ecuatoriana. La obra de teatro muestra cómo el terrateniente, con látigo en mano, infunde poder y temor entre los hombres y las mujeres, y les obliga a trabajar a su servicio, sin descanso, en la explotación de la tierra. Los hombres y las mujeres teatralizan un levantamiento en contra de su amo, le expulsan de la tierra, y se quedan celebrando su liberación.

El Muyu Raymi pone en juego y en tensión una identidad runa que va mucho más allá de aquello que le ha sido asignado como permitido. En efecto, las prácticas en relación a las semillas constituyen un mecanismo resistivo económico y cultural. En este espacio de celebración, mientras las mujeres campesinas exponen la maravillosa variedad de la agrobiodiversidad cotacacheña, visible tanto en sus productos como en su gastronomía, al mismo tiempo se está convocando a la reconstrucción de la historia para denunciar y reivindicar la memoria, a través del cuerpo y las semillas. Se propone evidenciar la fuerza y la lucha continua de los pueblos runas a través de la historia, en medio de las contradicciones de género que se articulan con las contradicciones de clase que sufren como población indígena y campesina. Esta resistencia se mantiene pese a la subestimación del pueblo runa, de la inferiorización de la mujer runa, de las políticas económicas del país, de la globalización modernizante que aculturiza y promueve la transgénesis. Así lo anuncia Magdalena Fueres,

*“Hay que seguir luchando. Seguiremos juntas y organizadas”*⁸⁵(Agosto, 2016).

El espacio del Muyu Raymi visibiliza que la identidad que les contiene va más allá de aquello socialmente aceptable. El Muyu Raymi es una festividad que está atravesada por intenciones políticas. Este tema será profundizado en el cuarto capítulo.

El día de la festividad termina antes del atardecer. Las mujeres agricultoras que participan de la exposición e intercambio de semillas empiezan a guardar sus productos y sus semillas. Es en este momento, cuando las compañeras empiezan a irse que se genera el espacio para el intercambio de productos y de semillas. Así lo explica Manuela, en el Muyu Raymi 2018,

*“Intercambiamos después, al final del día”*⁸⁶ (Agosto, 2018).

⁸⁵ Conversación con Magdalena Fueres, durante el Muyu Raymi 2016.

⁸⁶ Conversación con Manuela, durante el Muyu Raymi 2018.

2.6 Del discurso político a la política en la cotidianidad

a) Contexto Político: Temor frente a semillas transgénicas

El mayor temor que la aprobación de la Ley Orgánica de Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento de la Agricultura Sustentable es el ingreso de semillas transgénicas. Pese a las movilizaciones y la denuncia de inconstitucional de la legislación aprobada, la Asamblea Legislativa no se ha pronunciado para rectificar su votación.

b) Contexto en la Organización: compartir y aprender en la vida cotidiana

Después del Muyu Raymi del 2017, me trasladé junto a mi familia a Cotacachi por un período de tres meses. En esos meses, vivimos en una casa, en la zona urbana de Cotacachi, cerca del mercado principal y a pocas cuadras de la oficina del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, el Jambi Mascaric. Estar cerca y poder compartir regularmente en la oficina de las mujeres, me permitió conocer dinámicas que imaginaba muy distintas. Estar presente en la cotidianidad de la organización del Comité Central de Mujeres me ayudó a identificar que existe una separación tangible entre la UNORCAC como tal y las mujeres de la UNORCAC. Mientras estaba en Quito, la persona con quien solía interactuar por correo y por teléfono es alguien que, al estar en Cotacachi, percibí que no tiene mucho involucramiento con la dinámica establecida entre las mujeres.

Así, hay dos oficinas de la UNORCAC, una que es percibida como la “oficina de los hombres”, y otra oficina concebida como la “oficina de las mujeres”, según las mujeres dirigentes del Comité Central. En la primera, son cinco las personas que están diariamente: el presidente de la UNORCAC, una secretaria, un técnico, un técnico superior, y una persona que se encarga de la contabilidad. Al lado de la oficina está la industria del emprendimiento de la UNORCAC llamado Sumak Mikuy, que ofrece al mercado productos locales de Cotacachi disecados. Sumak Mikuy compra la materia prima de productores y productoras de las comunidades campesinas de Cotacachi, con el propósito de fortalecer la economía campesina. Este emprendimiento es coordinado por la oficina de la UNORCAC “de hombres”. Es en este lugar donde se suelen entablar alianzas estratégicas con organizaciones no gubernamental y estatales. En ese entonces, uno de los proyectos que se estaba llevando adelante tenía como propósito investigar el patrimonio agrobiodiverso y cultural de las comunidades cotacacheñas. Tuve el privilegio de acompañar en el desarrollo de estos talleres como sistematizadora. El objetivo principal de este proyecto era recolectar información sobre los productos que se conocen y se cosechan en las comunidades, y sobre las prácticas que las personas agricultoras llevan adelante en las dinámicas de producción y conservación de la agrobiodiversidad. Esta experiencia fue sumamente valiosa para el proceso de investigación.

Por otro lado, la oficina “de mujeres” de la UNORCAC está a cerca de diez cuadras de distancia de la otra. Es un predio amplio, donde hay una oficina, una sala de reuniones, un restaurante y un patio donde se instala la feria dominical “La Pachamama nos alimenta”, que nuclea a personas productoras de las comunidades campesinas del cantón y a personas consumidoras de la zona. En esta oficina los días transcurren con mucho movimiento. Siempre hay alguien que viene a pedir distintos tipos de ayuda, a conversar y a compartir. Generalmente, las personas que llegan son personas runas. En una ocasión llegó una mujer runa para pedir como favor que se le prepare un certificado para pedir un crédito. En el certificado debía decir constar que tiene relación con el Comité Central de Mujeres y que dispone de cerdos, vacas y cuyes. La diferencia sustancial que percibí entre ambas oficinas es que, en “la de las mujeres” se mantienen relaciones más directas con las poblaciones campesinas. Sin embargo, en esta oficina también se entablan vínculos con organizaciones no gubernamentales dispuestas a apoyar proyectos concretos relacionados con la soberanía de las mujeres y la soberanía alimentaria. En estos meses, pude participar de actividades diversas y disponerme a colaborar con las actividades que se desarrollaban en la oficina.

c) Contexto del “Muyu Raymi” 2018: los márgenes de la política

La festividad del Muyu Raymi se propone como un espacio colectivo y participativo. Hay quienes aprovechan más y mejor del espacio dado para plantear cuestiones atravesadas por intereses políticos particulares.

Hay varias personas que están al frente durante la ceremonia inaugural. Algunas están representando a organizaciones sin fines de lucro y otras que, aunque no tienen interés en el lucro, sí lo tienen en cuestiones políticas. A la hora de ofrecer los discursos, justo después de la ceremonia, una de las primeras personas que toma el micrófono es el alcalde Jomar Cevallos. Es un señor mestizo, con cerca de sesenta años. Pertenece al partido socialdemócrata Avanza, el cual ganó en las elecciones seccionales del 2014⁸⁷, con una mayoría de 50, 44%. En esa ocasión se enfrentó al fundador de la UNORCAC, el señor Alberto Andrango, representante del partido de gobierno actual Alianza País. Alberto Andrango fue la segunda persona con mayoría de votos, obtuvo el 37,26% de los mismos. El discurso de Jomar Cevallos es realmente vibrante, habla sobre la restitución de tierras a campesinos y campesinas, habla sobre los avances en la declaración de patrimonio cultural y agrobiodiverso del cantón, también menciona su compromiso frente a la lucha contra las semillas transgénicas, aún si en el resto del país son aceptadas. El alcalde Jomar Cevallos comenta:

“Nosotros tenemos como responsabilidad que no bajen de las comunidades a vivir en los centros de las ciudades del Ecuador, porque se acaba la soberanía

⁸⁷ <http://vototransparente.cne.gob.ec/antecedentes/elecciones-2014/conoce-a-tu-autoridad-electa>

alimentaria. Porque no hay quien trabaje la tierra. Pedimos seguir haciendo esfuerzos para mantener dignamente a nuestros hombres y mujeres de las comunidades. Por ello, los 51 sistemas de agua que hemos construido es para retener a la gente allí en sus comunidades. Por ello, los 58 sistemas de alcantarillado, las 31 plantas de tratamiento para no contaminar los ríos. Queremos ser corresponsables con ustedes para que sigan cuidando el agua, sigan cultivando, y tenemos que hacer un pedido al gobierno nacional: que el INIAP (Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias) no desaparezca. Estos catorce años que están aquí, entre semillas y productos, ha sido también gracias al trabajo del INIAP, creo que aquí está el futuro de la soberanía alimentaria. Desde el año anterior estamos trabajando con la UNORCAC y tenemos el borrador en el consejo municipal de la ordenanza de patrimonio agroalimentario. No se habla mucho de los transgénicos, si la ley nacional permite, nosotros no debemos permitir. Debemos incorporar en la ordenanza que las personas extranjeras vivan en la parte urbana y los terrenos rurales se queden en manos de compañeros campesinos. El martes pasado nos reunimos con la familia Solís, dueño de miles de hectáreas. Hay la apertura para que el municipio les compre doscientas hectáreas para entregar a comunidades ancestrales que hace más de seiscientos años viven en Piñán⁸⁸. Reconocer el esfuerzo que hace la UNORCAC, y las compañeras” (Agosto, 2018).

Sin embargo, estas palabras que expresan un discurso de compromiso y lealtad con las luchas campesinas que, claramente, en ese contexto del Muyu Raymi, las personas quieren y necesitan escuchar, son palabras que no tienen ni carga ni visibilidad en la vida cotidiana de los esfuerzos diarios que se concretan en la oficina de mujeres de la UNORCAC. La vida de la organización se lleva adelante con poca o nula participación del Municipio o, incluso, pese a su silencio y a su escasa iniciativa.

Un par de horas después de su discurso, el alcalde, acompañado por Alberto Morales, el presidente de la UNORCAC, se dispuso a visitar la feria de exposición de semillas y a pasear entre las agricultoras. Cuando llegó donde estaba sentada, María Cumba junto a sus hijas, Alberto Morales le dijo al alcalde: *“ella es la que más siembra diversificado, es la que más tiene.* Y María, con su amabilidad que la caracteriza, le ofreció al alcalde: *“si quiere coger ahorita, coja nomás”*. María le explicó que *“la jícama es de pelar y comer nomás, es como la manzana.* El alcalde no solamente que no saludó a María, ni reconoció el valor de su trabajo agrícola, sino que también rechazó el regalo que ella le ofreció. María insistió, y le ofreció miso para que se lleve. El, apáticamente, le contestó: *“ahorita, no”*. El Municipio se hace presente en estos espacios, donde puede hacerse visible, donde su voz puede oírse, donde puede imponer un falso protagonismo en la construcción de una soberanía campesina que su agenda diaria no contempla. La festividad es financiada por el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC. El apoyo que el Municipio ofrece se restringe al préstamo de toldos. Si bien se ha contado con apoyo de

⁸⁸ Piñán es una comunidad de Cotacachi, al norte del centro urbano, en la Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas.

organizaciones financiadoras en los años anteriores, cada vez resulta más difícil conseguir donaciones. El Muyu Raymi 2018 se realizó con el trabajo voluntario de las mujeres y el acotado presupuesto que el Comité Central recolecta gracias a sus emprendimientos.

Volviendo a los discursos inaugurales, después de Jomar Cevallos, el Ministro de Agricultura toma la palabra para dar la bienvenida, para agradecer por este espacio y para dar a conocer el proyecto de implementación del nuevo sello de la agricultura familiar campesina:

“Para poder hacer soberanía alimentaria se requiere que se valore la semilla, que se valore a los productos locales, que se valore la alimentación. A través del proceso y del aporte del INIAP (Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias), se ha permitido que se mantengan nuestras semillas, aquellas que han venido por tradición siendo parte de la alimentación de hombres y mujeres. El banco de germoplasma⁸⁹ se mantiene por esas familias que labran la tierra y cosechan sus productos y guardan sus semillas. A través de la Gran Minga Nacional Agropecuaria se está tratando de desarrollar el sello de la agricultura familiar campesina. El propósito es el reconocimiento del agricultor que está desarrollando una actividad donde se disminuye al máximo el uso de plaguicidas que han hecho mucho daño a las familias. Queremos que la salud de nuestros hijos, de los productores hombres y mujeres sea de la mejor manera, y sea reconocido tanto el proceso productivo como también en el mercado. Dentro de la política pública del gobierno nacional se establece brindar el sello de la agricultura familiar campesina orienta a las ferias solidarias de la provincia de Imbabura. Aspiramos que más de quinientas familias puedan tener acceso a este sello. El sello es un proceso que necesita de muchos actores, los principales actores son los hombres y mujeres que labran la tierra” (Agosto, 2018).

Si bien las iniciativas gubernamentales promueven, en el discurso, el fomento de la soberanía alimentaria a través de la Gran Minga Agropecuaria⁹⁰ y la implementación del sello de la agricultura familiar campesina⁹¹, en la práctica y en términos concretos, los procedimientos de

⁸⁹ El banco de germoplasma es una iniciativa estatal que tiene que ver con la identificación de zonas agrobiodiversas del país para apoyar proyectos que salvaguarden el patrimonio agrobiodiverso. Es una iniciativa que se encausó, principalmente, por el Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias (INIAP). Durante varios años, el INIAP logró disponer de presupuesto para apoyar las iniciativas de la UNORCAC en la festividad del Muyu Raymi para resguardar la riqueza de semillas nativas de Cotacachi. Lamentablemente, desde hace un par de años, el recorte de presupuesto ya no les permite ofrecer ningún tipo de ayuda.

⁹⁰ La Gran Minga Agropecuaria propuesta por el Ministerio de Agricultura contiene los siguientes ejes: entregar títulos de propiedad para que los agricultores obtengan créditos, riego, kits con semillas, seguro agrícola y ganadero, asistencia técnica y mecanización agrícola, y acceso a mercados. Para más información, se puede visitar el sitio web del Ministerio de Agricultura: <https://www.agricultura.gob.ec/los-ejes-de-la-gran-minga-agropecuaria/>

⁹¹ Según el Ministerio de Agricultura, el objetivo de la aplicación del sello de la Agricultura Familiar Campesina es visibilizar y promover el aporte de la Agricultura Familiar Campesina a la soberanía alimentaria del Ecuador, para posicionar en la mente del consumidor al sector, y su importancia en la alimentación local y nacional, generando un registro que facilite el acceso a una política pública diferenciada, y promocionarla en los diferentes espacios donde

acompañamiento productivo siguen potenciando el modelo primario agroexportador del país, el cual no mira como prioridad las necesidades alimentarias con soberanía e identidad, sino las regalías potenciales generadas por el mercado mundial de alimentos. Y al mercado mundial no le interesa la semilla nativa ni todos los productos que representan identidad y cultura para las comunidades campesinas y runas de Cotacachi. Es por esta razón que al tiempo que estas palabras son pronunciadas, no puedo evitar recordar aquellas palabras que Magdalena compartía en el primer encuentro, en su casa:

*“El Ministerio de Agricultura y Ganadería viene a dar paquetes tecnológicos con semillas y productos químicos, ese es uno de los problemas. Con todo eso nos envenenamos a nosotros mismos”*⁹² (Mayo, 2016).

El Ministerio de Agricultura tiene un discurso políticamente correcto en este espacio que reivindica la semilla nativa, sin embargo, todas sus palabras se vuelven efímeras en la práctica, cuando ofrece paquetes tecnológicos con semillas certificadas y con productos químicos en las mismas comunidades que labran la tierra en favor de nuestra identidad e nuestro alimento. En este sentido, ¿qué expectativas se pueden tener de un sello que dice favorecer y visibilizar a las personas actoras y protagonistas de la agricultura familiar campesina? La esperanza está en que se abra un espacio de verdadero reconocimiento sin dejar secuelas de exclusión al implementar políticas públicas basadas en caracterizaciones sobre lo que el Estado concibe como agricultura familiar campesina.

Quienes están en el día a día son las mujeres de la organización, y ellas, siendo quienes legítimamente tienen todo el trasfondo laboral y organizacional para ofrecer discursos de reivindicación campesina, no son las que toman la palabra. Ellas están cubriendo otras tareas, aquellas que son asumidas en una fiesta por quien cumple el rol de anfitrión, de anfitriona. Ellas están sirviendo la mesa, acomodando las sillas, los manteles, y ofreciendo entre las personas presentes, la chicha, la bebida que han preparado para el brindis. El Muyu Raymi no les atraviesa a ellas desde el beneficio monetario que pueden lograr, porque esto no les representa ninguna ganancia económica, incluso, les representa una pérdida. Sin embargo, sí tienen intereses políticos contundentes para el beneficio del Comité Central de Mujeres. Lo que ellas consiguen con esta festividad es la masificación de su lucha por la reivindicación de su identidad campesina y runa, visibilizando de manera tangible que su trabajo en las chakras es valioso, porque genera riqueza en agrobiodiversidad y potencia la restitución de prácticas y saberes runas. Esta es la ganancia de las mujeres organizadas. Sin la necesidad de tener el micrófono en mano hablan a viva voz, a través de la puesta en escena de su Muyu Raymi, del rol trascendental que tienen las

se ofertan estos productos. Para más información, se puede visitar el sitio web del Ministerio de Agricultura: <https://www.agricultura.gob.ec/agricultura-familiar-campesina-tendra-su-propio-sello-distintivo/>

⁹² Entrevista realizada a Magdalena Fueses, fundadora y presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en mayo, 2016.

personas agricultoras que trabajan todos los días en las comunidades rurales de Cotacachi, en la protección, la restitución, la conservación, la alimentación, la construcción de soberanía, aún cuando en las chakras no siempre se esté consciente de todo ello. Desde la tarima se le llama a Magdalena Fueres, la presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC. De entre las multitudes sale Magdalena, limpiándose las manos en el mantel blanco que lleva puesto. Las palabras de Magdalena Fueres cierran el espacio de discursos de inauguración:

“Muchas gracias a todas las personas y autoridades que están presentes. La intención nuestra es luchar por nuestra semilla. Que nuestra semilla se mantenga. Que nuestra semilla no sea cambiada por transgénicas. Porque a nuestra semilla tenemos que mantener y fortalecer. Pido a todas las autoridades que, si en esa lucha estamos, en esa lucha tienen que apoyarnos. Esa es la voz de nuestras mujeres. Como la Madre Tierra es mujer, y como mujeres que somos, somos quienes damos de alimentar a nuestras gentes, a nuestros hijos. Por eso estamos en la lucha de mantener nuestras semillas, de fortalecer esto en las comunidades, y de apoyar cada vez más. Pido a las instituciones que nos ayuden en este tipo de ferias como el Muyu Raymi. Que en otros cantones vayamos reproduciendo. Que ayudemos a que nuestras semillas no se terminen. Esa es la lucha de nuestras mujeres. Por eso han visto la diversidad de semillas que tienen nuestras compañeras, la diversidad de alimentación que también tenemos. Y la diversidad que muchos de nuestros jóvenes están dejando de alimentar. Es deber de todos nosotros hacer conocer nuestra alimentación” (Agosto, 2018).

Hay mucha diversidad entre las personas que presencian y participan en el Muyu Raymi. Identifico entre la gente a personas relacionadas con colectivos y organizaciones que llevan adelante iniciativas que potencian prácticas de alimentación y producción saludables, como el Colectivo Agroecológico y la organización Qué Rico Es. En general, quienes representan a estas agrupaciones tienen sus propios vínculos con las personas agricultoras que están exponiendo sus productos. Uno de ellos, Eduard, de la organización Qué Rico Es, se acerca donde Mamá Rosita, una agricultora runa, para recordarle que el lunes siguiente una buseta iba a estar esperándola junto a más activistas campesinas, campesinos y runas para viajar a Quito, a la Plaza Grande, y marchar en contra de la legislación que aprueba la introducción de semillas transgénicas. Se percibe un ambiente de amistad entre Mamá Rosita y Eduard. Conversan, se ríen, y Eduard le compra un plato de habas que ella está ofreciendo.

También identifiqué a Pedro de la Cruz, a quien lo vi participando en un Taller sobre Agrobiodiversidad que se realizó en la Asamblea Legislativa en el año 2016. Él fue presentado como el ex Parlamentario Andino. Su presencia es particularmente significativa porque fue una persona que creció, en términos políticos, en el seno de la UNORCAC. Su liderazgo le llevó a la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), y

luego fue electo como Parlamentario Andino del Ecuador. En la conversación que tuvimos me comentó que él considera que

“Las semillas se convirtieron en un gran negocio y ante esta realidad que promueve la monopolización de la economía, el Estado es el responsable de garantizar los derechos fundamentales del ser humano que son el acceso al agua y al alimento. El mundo es multipolar, es diverso, se debe defender la diversidad. Hemos peleado porque Ecuador sea un estado plurinacional. Para nuestra cosmovisión, todo es ser vivo, todos somos hermanos. Defender esto es defender la vida para que la especie humana permanezca en el tiempo frente a los grandes intereses económicos. La semilla y el agua son un gran negocio. El estado debe proteger para que todos tengamos derecho humano a la comida, al agua, que son derechos fundamentales. Por eso la defensa de la agrobiodiversidad es la defensa de la vida misma. Las plantas están relacionadas con el ser humano. El agronegocio significa monopolización de la economía y de la alimentación. Queremos que haya diversificación de los cultivos. Estas ferias deben entrar en las legislaciones nacionales e internacionales para que se difundan y que tengan este apoyo porque el Estado debe responsabilizarse”⁹³ (Agosto, 2016).

Según Pedro de La Cruz, una de las maneras en las que el Estado debería responder ante la realidad del agronegocio es por medio de la institucionalización de espacios de encuentro similares al Muyu Raymi que promuevan la defensa de la agrobiodiversidad, *“la defensa de la vida misma”*.

Las descripciones que se han detallado en este capítulo intentan vislumbrar aquellos elementos representativos que conforman la festividad del Muyu Raymi. Así, el rol de las mujeres en la restitución y resguardo de semillas nativas, la reivindicación de la identidad en todos los procesos del ciclo agrícola, y la participación pública y política de distintos actores, da cuenta de los propósitos que están en juego en la festividad. Pensar que esta puesta en escena está marcada por un espacio y un tiempo determinado permite reconocer que el Muyu Raymi brinda una respuesta concreta a las particularidades políticas y económicas que forman parte de la realidad ecuatoriana y regional. En este sentido, y como veremos en los próximos capítulos, el Muyu Raymi es un evento que tiene propósitos e intereses políticos, gestados en el seno de la política fecundada en el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, con el fin de potenciar la visibilización del protagonismo de las mujeres campesinas y runas de Cotacachi, su valiosa labor en la preservación de la agrobiodiversidad y la identidad, y su lucha por la soberanía de sus cuerpos para hacer posible, también, la soberanía alimentaria.

⁹³ Conversación con Pedro de La Cruz, durante el Muyu Raymi 2016.

CAPITULO 3

Ellas: las defensoras y guardianas del *muyu*



Mujeres campesinas de Cotacachi trabajando en minga para la preparación de la tierra antes de la siembra

En este tercer capítulo se hará una profundización del análisis del rol femenino en el sostenimiento de la vida, en general, y la defensa de la agrobiodiversidad, en particular. A la luz de pensamientos teóricos y una vasta experiencia de campo, visibilizaremos el protagonismo de quienes están a cargo de los cuidados productivos y reproductivos de las familias campesinas e indígenas cotacacheñas, en medio de sus luchas cotidianas.

3.1 Ser mujer campesina: luchas pasadas y presentes

Resulta relevante reconocer que, a través de la historia, las luchas cotidianas llevan dentro las distintas representaciones del pasado al cual pertenecen. Las luchas cotidianas que encaran las mujeres organizadas de la UNORCAC no están exentas ni desligadas del pasado que les vio surgir y crecer como organización. El pasado que brinda elementos para comprender lo cotidiano y que está cargado de realidades que dan sentido a lo que se vive en el tiempo presente, también convoca rostros, nombres y recorridos trazados por quienes encararon luchas de entonces que siguen teniendo eco en nuestra actualidad.

El ejercicio de reivindicación y de visibilización de las protagonistas de la historia campesina pasada y también del presente vivo y latente representa un desafío significativo. Y esto tiene que ver con la estructura hegemónica que se ha impuesto de manera coercitiva sobre la condición del ser mujer. Visibilizar a las protagonistas tiene que ver, en primera instancia, con el reconocimiento de asignaciones deshumanizadoras que se le han otorgado a la categoría de mujer para, a partir de allí, en una segunda instancia, y con una mirada deconstructiva y reivindicadora, restaurar y recrear características más certeras y apropiadas a las distintas formas de pensar lo femenino. Este desafío no es casual ni desinteresado. Es, más bien, una exigencia enraizada en una intención política. No desde la política demagógica promovida por el Estado nación, sino desde otra propuesta política, aquella que surge desde y para las bases sociales, como un intento de construir una convivencia verdaderamente democrática, participativa y corresponsable con todas las dimensiones de la vida, comprometida con el *Ally Kawsay*⁹⁴, en el mundo que cohabitamos, en el momento de la historia que vivimos.

c) Roles de género: una revisión teórica

En principio, tomando como base la propuesta de Gerda Lerner (1990), vale la pena retomar las discusiones y análisis que enmarcan aquellas construcciones sociales y políticas que se han realizado sobre el concepto y la categoría del género femenino. La teorización sobre cómo la categoría de mujer ha sido socialmente conformada está atravesada por el interés de concretar un orden civilizatorio particular que requiere la legitimación de la institucionalización del dominio del hombre por sobre seres inferiores. Una inferioridad construida socialmente como subordinable e incompleta, para establecer un orden social particular y tener la posibilidad de ejercer control. Para estos efectos, la teología y la filosofía asientan las bases para que esta legitimación sea asimilada y naturalizada. Ambas epistemologías sirven a los propósitos de deificar al hombre, en tanto le otorga al varón tareas suprahumanas de control y dominio sobre otros seres, al mismo tiempo que deshumaniza a la mujer y deshumaniza también a otros varones

⁹⁴ *Ally Kawsay* significa Buen Vivir. El Buen Vivir Andino representa el lema de vida de las comunidades del cantón kichwas de Cotacachi. Esta expresión está escrita en distintos letreros de la vía principal hacia Cotacachi.

que por casualidades de la naturaleza nacieron no libres y, por tanto, imposibilitados de autogobernarse:

“A consecuencia de este desarrollo histórico las principales metáforas y símbolos de la civilización occidental incorporarían el presupuesto de la subordinación femenina y de su inferioridad. Con las figuras de la Eva caída de la Biblia y la de la mujer, un varón mutilado, de Aristóteles, presenciamos el surgimiento de dos construcciones simbólicas que sostienen y dan por sentada la existencia de dos clases de seres humanos, el varón y la mujer, con una esencia, una función y un potencial diferentes” (Lerner, 1990: 308).

Así, la construcción de esta dualidad entre seres diseñados para dominar y entre seres creados para ser dominables explica las formas por medio de las cuales se desencadenan los procesos relacionales entre seres sociales. La filosofía clásica propone, a través de Aristóteles, que el mundo es bipolar y está establecido en base a un orden jerárquico conformado por la naturaleza. En este sentido, las clases sociales no tienen que ver con construcciones atravesadas por intereses políticos ni sociales, sino que están dadas de manera aleatoria, por tanto, no existe intervención posible para revertir las condiciones asignadas que proveen a unos el privilegio de gobernación sobre quienes nacen como seres inferiores, quienes cargan con cualidades de debilidad e inmoralidad. Según Aristóteles, “la mujer es y siempre ha sido un varón mutilado, que carece de ánimo” (cita de Lerner, 1990: 303).

A lo largo de la historia, este discurso construido desde la filosofía y avalado por la teología se ha ido adentrando en las distintas formas de concebir las relaciones humanas y se ha consolidado en la vida cotidiana de los grupos sociales, de manera más o menos violenta, de manera más o menos coercitiva. Para que esta forma civilizatoria occidental se arraigue en las prácticas sociales, se han construido paradigmas que se proponen a sí mismos como ideales que deben ser perseguidos y concretados de manera global y universal por todas las formas de vida y por todos los grupos humanos. Esto tiene que ver con la colonialidad del ser, categoría que pensamos como una expresión más de los efectos de la teoría de la colonialidad propuesta, principalmente, por Edgardo Lander y Aníbal Quijano (2000). Esta teoría de la colonialidad plantea la perpetuación de la colonización de una forma de existir que tiene como metarrelato a la civilización europea, que se propone como centro, principio y fin, pero no es más que una forma civilizatoria homogeneizadora, individualista y tecnócrata.

¿Cómo se explica la consolidación de una civilización destructiva como legítima y universal? Vale destacar el aspecto hegemónico que da sentido a la imposición de la civilización eurocéntrica que es patriarcal, colonial y capitalista. Si bien la hegemonía, en sí misma, es de difícil conceptualización y, justamente por esto, no se ha logrado una definición clara y concreta de hegemonía, vale la pena destacar algunas características claves que nos acercan a la significación del término. La primera aclara que “la hegemonía no es un sistema o una estructura, sino un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes” (Williams, 2009: 149). Es decir, una de las esencias de la

hegemonía es que se mantiene en constante cambio; y ese cambio se acopla y se sintoniza con los cambios determinados por la vida cambiante. La segunda tiene la particularidad de “aplicar la dominación total sin el uso de la fuerza” (Williams, 2009: 151). Así, la hegemonía supone un carácter coercitivo que tiene rasgos de intimidación, de violencia, de opresión. Una intimidación escondida en actitudes amigables, una violencia simbólica sin sangre ni carne viva, una opresión de ideas, de tradiciones, de pensamientos que se manifiesta sin garrotes. La tercera corresponde a la adquisición de una ideología y a la aceptación de una propuesta que define la manera de pensar, de ser, de sentir. Es “el consenso por medio del cual se acepta la universalización subyaciendo la riqueza de las variedades y diversidades que se encuentran en la singularización” (Williams, 2009: 147).

Basándonos en el postulado de Philip Abrams (1977) que retoman Corrigan y Sayer (Corrigan y Sayer, 2007: 51) en su estudio sobre la formación del Estado Inglés, el proyecto del Estado patriarcal y colonial es un proyecto ideológico que se expresa en dos momentos, el segundo como producto del primero: el de legitimar y el de resistencia. El ejercicio de legitimación que identifica al proyecto del Estado es aquel por medio del cual se logra el apoyo y la tolerancia de aquellas maneras que contienen en su composición matices indefendibles e intolerables. Según Gerda Lerner,

“El sistema patriarcal sólo puede funcionar gracias a la cooperación de las mujeres. Esta cooperación le viene avalada de varias maneras: la inculcación de los géneros; la privación de la enseñanza; la prohibición a las mujeres a que conozcan su propia historia; la división entre ellas al definir la respetabilidad y la desviación a partir de sus actividades sexuales; mediante la represión y la coerción total; por medio de la discriminación en el acceso a los recursos económicos y el poder político; y al recompensar con privilegios de la clase a las mujeres que se conforman” (Lerner, 1990: 316).

Siguiendo a Philip Abrams (Corrigan y Sayer, 2007: 51), el Estado patriarcal y colonial está concebido desde una matriz hegemónica que le permite conseguir “la legitimación de aquello que, en un principio, es ilegítimo”. La legitimación es un asunto que contiene un carácter netamente coercitivo pues convierte, por medio del consenso, tolerable aquello que no lo es y acredita un carácter de interés común a aquello que tiene una lógica particular que, a su vez, obedece a la lógica de la desigualdad, la dominación y la subordinación propia de la civilización eurocéntrica. Sin embargo, siguiendo el postulado de Abrams, es justamente por la legitimación de aquello inapropiado que al Estado patriarcal y colonial le resulta demandante el trabajo legitimador. En caso de que fuera distinto, y que se legitime aquello digno de legitimar, probablemente la aceptación del Estado traería menos conflictos.

Es aquí donde cabe el segundo episodio que es efecto y resultado de la legitimación: la resistencia. Si el Estado patriarcal y colonial ha escogido legitimar aquello ilegítimo, surgirá una contrahegemonía que escoja hacer suya la causa de lo legítimo. La resistencia contrahegemónica es el resultado de los cuestionamientos de aquellos a quien el Estado pretende regular, gobernar y manipular. Sin embargo, las propuestas contrahegemónicas que surgen como alternativas van a padecer un constante rechazo y perpetua represión por parte de las clases dominantes. Las iniciativas que plantean ideales contrarios van a ser vistas como inmorales y en torno a ellas se va a construir toda una serie de categorías negativas para evitar su aceptación y legitimidad social.

La experiencia del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC lleva marcas en su historia de asignaciones peyorativas que se le otorgaron como parte de un ejercicio de subestimación proveniente del mundo masculino. Resistir en un contexto que violentaba de manera física y psicológica requiere de la concreción de esfuerzos múltiples para que la alternativa campesina desde las mujeres logre llegar a un puerto seguro sin morir en el intento, con todo el sentido que estas palabras significan.

Las mujeres dirigentes que encaran las coordinaciones actuales de liderazgo tuvieron que transitar por espacios de dolor y lucha constante. Se enfrentaron con inconvenientes frente a frente, en el seno de sus propios hogares y en el sentir de su propia gente. Así relatan las actuales dirigentes, en el Plan de Vida del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC que consolidaron en el mes de octubre del año 2012, en base a sus testimonios de vida:

“En el día a día, la gente no reconocía los distintos tipos de trabajos que hacíamos, sino que cuando nos organizábamos nos desprestigiaban diciendo ‘allá van las ociosas, allá van las que no tienen nada que hacer’. Para seguir adelante tuvimos que enfrentar la violencia en nuestras propias casas y las de fuera. Nuestra historia como organización está hecha de historias personales difíciles” (Plan de Vida del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, 2012: 10).

Según Marcela Lagarde (2001), “el sentido común ha prefigurado una gran intolerancia tanto a la expresión abierta de las necesidades y los deseos de las mujeres como a su satisfacción. La intolerancia y la hostilidad legítima se intensifican cuando las mujeres resistimos, desobedecemos o simplemente no nos comportamos como los otros exigen. Los pasos de autoestima y el fortalecimiento de las mujeres son interpretados como ingratitud, desacato y locura. Así, se instala un clima de desconfianza y recelo que llega al reto violento ante la palabra y las acciones afirmadas de las mujeres” (Lagarde, 2001: 92).

Es desde la resistencia aguerrida que se visibilizan las condiciones y las limitaciones de la civilización eurocéntrica trayendo a la luz la realidad dolorosa y dañina de su naturaleza

capitalista. La crítica práctica es la conformadora de las resistencias contrahegemónicas que logran poner en duda las formas sociales y capitalistas del Estado colonial y patriarcal. La resistencia debe ser capaz de realizar transformaciones revolucionarias que no tienen que ver con cambiar títulos de propiedad y subirse al mando para agarrar el “poder”, sino crear “nuevas formas de relación, nuevas identidades sociales, un orden moral nuevo, un nuevo tipo de civilización, una socialización distinta” (Corrigan y Sayer, 2007: 97).

La propuesta que se gesta en el seno de las mujeres nada tiene que ver con posicionarse en la toma de decisiones de la misma forma y con los mismos parámetros que propone el Estado patriarcal suprimiendo a unas para dar ventaja a otros. El trabajo político del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC tiene que ver con la construcción de un espacio en el que todos los seres vivos tengan lugar y voz para edificar de manera corresponsable, en igualdad de condiciones y con equidad de oportunidades, un lugar de paz y de justicia para todas y todos:

“El trabajo político de nuestra organización incluye las importantes tareas diarias de compartir con generosidad la propia vida, de escuchar con atención a las otras, de percibir con sensibilidad los silencios, de crear y mantener un lugar propio para todas. Todo esto era importante para que cada mujer se alimentara con lo que necesitaba para enfrentar la tarea de vivir en paz, con justicia. Dar lugar a la vida de todas, de cada una, era la tarea política más importante que nuestra organización necesitaba. Así desarrollábamos la capacidad de transformar las desigualdades relacionales entre hombres y mujeres. Esta era una capacidad que debíamos tener en nuestras casas tanto como en las comunidades y organizaciones” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 11).

En un contexto que despoja el valor de las voces femeninas silenciando sus vivencias, sus dolores, sus temores y sus conocimientos, y que propone el monólogo de la vida desde la voz masculina, desde la experiencia patriarcal que se autoimpone como unísona, las mujeres del Comité Central de la UNORCAC van en sintonía con aquello concebido como equifonía. Una equifonía que no es sino el reconocimiento del derecho a la palabra, al discurso, a la razón que da sentido al diálogo y a la posibilidad de la existencia de voces múltiples y plurales. La equifonía, según Marcela Lagarde, desmonta violencias, despotismo y autoritarismo. “La equifonía hace audibles a las mujeres y concita a los hombres a la voz suave, a la interlocución, la negociación argumental y el pacto” (Lagarde, 2001:102).

d) *Descolonizar para desnaturalizar los roles por naturaleza*

Si bien las propuestas consolidadas por los filósofos griegos, en los años trescientos antes de Cristo, se ubican en un momento de la historia concreta y en un contexto particular, las teorías sobre las distinciones entre varón y mujer han servido en otros momentos y en otros contextos para construir preceptos de legitimación de la supremacía del varón sobre la mujer. Con esto, resulta relevante reconocer que cada pensamiento está situado geográficamente e históricamente, y carga sentidos e intereses propios de ese momento. En este sentido, es necesario ubicar al pensamiento filosófico de teóricos como Aristóteles en un lugar correspondiente al de su época y momento. Desde su perspectiva, la mujer, en condición de varón mutilado, y carente de ánima, solamente tenía la facultad de existir en función del propósito del varón. Así, la mujer no era protagonista ni gestora de vida, sino que su aporte se reducía a proveer materia para que el semen encontrara el punto adecuado para la excitación. “La contribución de la mujer es, en todos sentidos, en cualquier parte del sistema explicativo, plenamente pasiva e inferior a la del varón” (Lerner, 1990: 301). Este pensamiento respecto a las mujeres se desarrolló con la intención de exponer la organización social y el rol de cada una de las partes sociales en esa organización determinada. En todos los sentidos, el pensamiento aristotélico plantea que la organización social es bipolar y por ello, él propone su visión del mundo desde una dicotomía jerárquica para la consolidación de un orden social. De esta manera, en palabras de Lerner:

“El alma gobierna al cuerpo, lo racional a lo emocional; los humanos a los animales; el varón a la mujer; los amos a los esclavos; y los griegos a los bárbaros. Todo lo que el filósofo necesita hacer para justiciar las relaciones de clase existentes en la sociedad es demostrar de qué manera cada grupo subordinado ha sido designado ‘por naturaleza’ para ocupar el rango apropiado dentro de la jerarquía” (Lerner, 1990: 305).

Así, a la mujer se le asigna un rol particular en esta forma de organización social pensada de manera dicotómica. En su “esencia natural”, su lugar está por debajo del varón y, por tanto, se plantea un sometimiento ligado a la gobernanza de él para dar sentido a su razón de ser como mujer. Su sexualidad es servil en tanto permite la excitación del semen para consolidación de la procreación. Estas relaciones dicotómicas se explican por el diálogo que se entretiene entre la naturaleza y la funcionalidad: por su naturaleza dada, cada quien debe cumplir una función en la sociedad, y cada función está relacionada con las características que cada quien lleva en sí por su propia condición, su propia naturaleza, su propia biología. Sobre estas bases se asienta un sistema de gobierno particular -de la *polis*-, caracterizado por un pensamiento patriarcal por medio del cual la mujer es sometida al varón y su función está determinada para la consolidación de la felicidad del hombre.

Para que sea posible la concreción de la organización social, tanto el segundo pensamiento de Platón como el de Aristóteles van a concebir que a la mujer le corresponde, por naturaleza, la función de esposa y madre, y por tanto, su participación en los asuntos de decisión

política no son realistas en tanto sus ocupaciones están relegadas a la gestación, la lactancia y la crianza. Según Gerda Lerner:

“En la familia patriarcal, las responsabilidades y las obligaciones no están distribuidas por un igual entre aquellos a quienes se les protege: la subordinación de los hijos varones a la dominación paterna es temporal; dura hasta que ellos mismos pasan a ser cabezas de familia. La subordinación de las hijas y de la esposa es para toda la vida. Las hijas únicamente podrán escapar a ella si se convierten en esposas bajo el dominio/la protección de otro hombre. La base del paternalismo es un contrato de intercambio no consignado por escrito: soporte económico y protección que da el varón a cambio de la subordinación en cualquier aspecto de los servicios sexuales y el trabajo doméstico no remunerado de la mujer” (Lerner, 1990: 317).

De la mano con esta percepción construida socialmente en base a un diferencial de poder, desde donde se legitima la imposición de unos seres humanos por sobre personas iguales, traemos el pensamiento de Edgardo Lander para analizar el abuso de poder similar que se concretó en las diversas expresiones socioculturales por medio de los procesos de colonización y modernización. La colonización europea trajo consigo la necesidad de homogeneizar en un todo las múltiples expresiones del vivir, y organizó la totalidad del tiempo y del espacio de toda la humanidad a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia hegemónico, superior y universal. Las exigencias transmitidas por la hegemonía de la modernidad, clasifican las diversas formas de las esferas de la vida en categorías determinadas según un estándar “natural” dejando rezagadas todas las expresiones culturales que no quepan dentro de esa “naturalidad” (Lander, 2000:7).

La modernidad entendida como universal tiene como modelo puro a la experiencia hegemónica europea. Se asume, entonces, que “los saberes europeos son los históricamente normales y universales, y las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas” (Lander, 2000:7). Desde esta perspectiva, la colonización del saber se hizo y se hace visible en la imposición del qué creer y cómo venerar a eso que se debe creer, en el cómo festejar, en el cómo y qué vestir, en el cómo y qué comer, en el cómo decir, en qué pensar, qué sentir, cómo ser. La jerarquización de los saberes, en su intento de homogeneizar en un todo las multiplicidades, ha transformado el valor de la diversidad en el horror de lo diverso, visibilizando las heterogeneidades de las formas de vida, y menospreciando todo aquello que no se apegue a las esferas eurocéntricas modernas. En palabras de Lander:

“La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo

proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es -o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal” (Lander, 2000: 6).

Contrariamente al mundo dicotómico propuesto desde la filosofía griega y contrariamente a la cosmovisión eurocéntrica hegemónica y colonial (Lander, 2000) que tiende a escindir las esferas de la vida social en partes, otorgando a los varones el dominio sobre las mujeres, y a la sociedad moderna el dominio sobre las sociedades “arcaicas”, la filosofía andina descansa en la noción de reciprocidad de dos partes iguales. En este sentido, el vida también está concebida en un sentido doble, pero no escindido: el mundo femenino y el mundo masculino, la luna y el sol, el día y la noche, lo de arriba y lo de abajo. A partir de la reciprocidad se construyen relaciones entre seres humanos y seres de la naturaleza en términos de equidad, de igualdad, de corresponsabilidad, de cuidado mutuo, y sobre todo, de complementariedad. Desde estas condiciones, el mundo femenino y el mundo masculino son igual de indispensables para la consolidación de un equilibrio adecuado, el cual repercute en el bienestar de todos los seres vivos. Sin embargo, en la práctica y en la intimidad, el valor de la reciprocidad es utilizado para la consolidación de intereses masculinos, y su aplicación en la vida cotidiana se asemeja más a la filosofía aristotélica que se apega, al mismo tiempo, a la colonialidad europea que tiene base y principio en la dominación y la conquista que deviene de la fuerza y el abuso de poder (Lander, 2000).

En un encuentro de mujeres dirigentas del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, el diálogo abierto y confidencial permitió que reconocieran que suelen ser exigidas y presionadas por parte de sus parejas para tener relaciones sexuales. Esta presión que reciben por parte de los hombres se traslada a otras esferas de sus relaciones con ellos donde se evidencian cuestiones de poder y de dominio. Así, las relaciones con los maridos se resumen, en varias instancias de la vida cotidiana del hogar, a partir del dicho “*el que monta es el que manda*”. Con esta idea de base, las mujeres han asumido tareas y percepciones de sí mismas impuestas por parte de la figura masculina, que muchas veces están relacionadas con el deseo de control de las vidas y de los cuerpos femeninos:

“La violencia contra nosotras, muchas veces perpetuada por los compañeros indígenas reproduce la violencia colonial que nos propusimos erradicar hace tantos años. Debemos enfrentar las ideas que asumen que nosotras tenemos valores humanos inferiores o pervertidos y que los hombres tienen valores superiores, ya sea en la sexualidad o en la política, porque las dos están muy relacionadas” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 28).

La reciprocidad y la igualdad que se profesa en la filosofía andina es tergiversada en favor de los intereses atravesados por el patriarcado, y guarda silencios en estos casos

particulares ante relaciones de sometimiento y de abuso hacia las mujeres. El discurso de la complementariedad es utilizado para justificar la autoridad masculina:

“Discursos como el de la complementariedad han sido usados para decir que la autorepresentación organizativa de las mujeres atenta contra la unidad de la organización, contra la unidad de los pueblos y contra sus principios culturales, según los cuales hombre y mujeres deben estar siempre juntos” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 29).

Si bien la noción de reciprocidad suele estar ausente en algunos casos concretos, no se priva de levantar un juicio de valor en otras ocasiones. Las mujeres divorciadas o madres solteras son percibidas como mujeres incompletas, y su presencia irrumpe el orden respecto a lo que a las mujeres les corresponde. En este equilibrio planteado por la filosofía andina, el hombre y la mujer se complementan y se necesitan entre sí. Las mujeres runas que son solteras y que siendo madres viven sin pareja son más vulnerables de ser discriminadas y enjuiciadas. Así, en la jerarquía intrínseca a la categoría de mujer, ellas representarían a las mujeres de mayor inferioridad en tanto seres incompletos y desposeídos:

“Se dice que hombre y mujer deben estar siempre juntos, se discrimina a las mujeres que no tienen un hombre a su lado. Como ejemplo, es muy difícil que a las mujeres solteras, separadas, divorciadas, se nos delegue cargos de representación en las organizaciones. Como consecuencia, este conjunto de discriminaciones puede ser vivido como una enorme presión social para conseguir o mantener una pareja, aunque sea en una relación atravesada de violencia” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 37).

María Lugones (2015) explica que la categoría de “mujer” esconde relaciones intrínsecas de poder pues no solamente construye un sentido homogéneo y unívoco frente a condiciones, realidades, historicidades e identidades tan distintas como ajenas a la multiplicidad del ser mujer, sino también que consolida la colonialidad de género al invisibilizar las jerarquías internas dentro de la categoría. En este sentido, a las mujeres runas-divorciadas-madres solteras les correspondería el rango más bajo en la jerarquización de la categoría.

Semejante a esta realidad es aquella que identifica Lander a la hora de analizar la adquisición o pérdida de derechos, en la pretensión de universalizar los derechos humanos a todos los seres humanos. En este caso, se asume que las posibilidades de las mujeres en Cotacachi devienen de las relaciones concretas y tangibles que ellas establezcan con un hombre, independientemente del tipo de relación que tengan y de los abusos a los que ellas estén expuestas. Las mujeres no solamente se encuentran subordinadas por los varones, sino que están esclavizadas a relaciones afectivas por la conformación, por el poder y la fuerza, de un prestigio social por medio del cual el valor de la mujer depende de sus relaciones con los hombres. Paralelamente, Lander explica que, en la universalización de los derechos humanos, en

definitiva, el efecto que se genera es, “no la universalización del derecho, sino la entronización del propio universo jurídico, con expulsión radical de cualquier otro. Ya no es sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tiene sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único mundo constitucionalmente concebible del derecho” (Lander, 2000: 7).

Según esta lógica, las mujeres solamente pueden tener acceso a los recursos y a los medios de producción a través del hombre a quien le pertenecen. Su categoría social está dada en relación al lazo social que tienen con algún hombre. Gerda Lerner explica que es solamente a través de su conducta sexual que se produce su pertenencia o la pérdida de la categoría social a la cual pertenecen. En este sentido, las mujeres que no cumplen su función en la prestación de servicios heterosexuales, son concebidas como desviadas y, por tanto, no tienen lugar en la categoría social de mujeres “respetables” (Lerner, 1990: 314).

En Cotacachi, esta operación sobre la jerarquización de la categoría de mujer repercute en la subvaloración de las mujeres solteras, separadas, divorciadas, que no tienen a ese ser que les complementa, y ese desamparo les representa discriminación, silenciamiento e invisibilización. Esta tipología del género femenino, basada en las relaciones que las mujeres establecen con el sexo opuesto, tiene distintas repercusiones en la vida diaria de las mujeres. Una de ellas tiene que ver con el acceso a información y acompañamiento en salud sexual. Representa una complejidad particular introducir espacios de educación sexual y métodos anticonceptivos en la cultura andina de Cotacachi:

“En las comunidades hay una insuficiente educación sexual y acceso a métodos de anticoncepción. Adicionalmente hay barreras culturales importantes que impiden que los métodos anticonceptivos sean usados ampliamente. La planificación ha sido mal vista, porque los hombres son sumamente machistas, piensan que las mujeres al usar algún método anticonceptivo se vuelven locas, “calientes” y que van a buscar otros hombres” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 34).

Pensar a la mujer al servicio del hombre, a la mujer como propiedad del hombre, es contradictorio para la filosofía andina de complementariedad y reciprocidad. Lo que está de fondo es, sin duda, el temor masculino de que la mujer tenga libertad, autonomía y valor por sí misma. Si la legitimación del varón está dada por el rol de dominio que construye sobre otros seres, y si su clase social está determinada con todo cuando produce y posee, su categoría como varón se verá violentada ante la inexistencia de un ser dispuesto a ser dominado, controlado y poseído por él. La violencia del hombre a la mujer es la representación tangible de ese temor por parte de un ser social que necesita suprimir a otras personas para constituir su ser. Así como la categoría social de la mujer está condicionada por su sexualidad, la categoría social del hombre está condicionada por sus posesiones. Su existencia entraría en duda ante la ausencia de posesión de otra persona.

Si bien hay un reconocimiento en cuanto al contexto histórico y geográfico en el que este pensamiento se enmarca, y cumple a los propósitos de pensar, idear y consolidar prácticas de organización social, tanto la filosofía aristotélica como aquella filosofía de Platón adulto, han sido utilizadas de manera descontextualizada para construir desde el mundo de las ideas un estereotipo de mujer sumisa y subordinada a la felicidad del hombre. En la organización de la sociedad, la naturaleza de la mujer le otorga responsabilidades concretas relacionadas con la reproducción. Las mujeres organizadas de la UNORCAC proponen una filosofía de vida distinta, alejada de estas nociones heredadas por la filosofía clásica y alejada también de la filosofía andina cuando esta es mal interpretada y tergiversada en favor del hombre:

“Nos han acusado de adoptar visiones feministas occidentales y colonizadoras, diciéndonos que lo que tenemos que procurar es el fortalecimiento de la complementariedad andina, según la cual hombre y mujer debe estar siempre juntos. Nosotras estamos de acuerdo en fortalecer la cosmovisión andina, eso lo hemos hecho siempre y por eso decimos que esa forma de entender la complementariedad que deslegitima nuestras luchas como mujeres indígenas está equivocada. Nosotras, desde el conocimiento milenario de nuestra cultura sabemos que la complementariedad sólo puede existir en relaciones en las que hombre y mujeres se reconocen y construyen como sujetos equivalentes, cuando ambos adoptan la responsabilidad ética de permitir que la equidad sea posible” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 30).

Estas declaraciones interpelan a uno de los pilares que el feminismo ha reivindicado como valor y como fuerte de lucha: la equivalencia. Según Marcela Lagarde, la equivalencia es el principio y la clave feminista que sustentan la igualdad humana entre mujeres y hombres. Para arribar a la igualdad debemos partir del principio de equivalencia. “No se trata de eliminar nuestras significativas diferencias, sino considerar que, aunque diferentes y desiguales, mujeres y hombres somos equivalentes, seres de igual valor. Este es el principio fundante, no únicamente de la cultura feminista sino de la actualísima ética de los derechos humanos” (Lagarde: 96).

3.2 Economía de los cuidados: reivindicando tareas invisibilizadas

El ejercicio de reducir el aporte de las mujeres a los asuntos meramente reproductivos ha repercutido en la baja o nula participación pública relacionada con la toma de decisiones políticas y también en las posibilidades de acceso a la educación para las mujeres.

La experiencia del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC evidencia los desafíos que atraviesan la vida privada y pública de las mujeres en Cotacachi. Si bien la organización en sí misma representa un avance indiscutible para que sea posible el enfrentamiento de la discriminación de género, y con ella se han logrado concretar avances valiosos en términos de derechos femeninos, el camino que se ha trazado vislumbra un largo trecho que requiere ser construido para efectivizar de manera más visible y más concreta la autonomía de las mujeres y la reciprocidad entre ellas y los hombres. En este sentido, tanto la participación política como el acceso a la educación son espacios que siguen reclamando mayor visibilización femenina. Las mujeres organizadas reconocen que se debe seguir luchando para que la apropiación de espacios públicos y políticos sea una realidad para ellas:

“Sin embargo, en las mismas organizaciones que hemos formado encontramos dificultades para conseguir una relación equitativa con nuestros compañeros varones. Esto es evidente en la menor representación que logramos en las directivas, y en poco interés y hasta resistencia que algunos dirigentes hombres ponen para trabajar problemáticas de género y colocarlas como prioridades en las agendas políticas de las organizaciones. Las mujeres, aunque organizadas, no logramos acuerdos para potenciar la participación de nuestras compañeras en puestos de dirigencia, nuestras organizaciones siguen estando dirigidas mayoritariamente por hombres. La poca confianza que los hombres y nosotras mismas tenemos en las mujeres –en nosotras mismas o en nuestras compañeras- es evidente en la debilidad que mostramos para legitimar nuestras propias luchas. Una de las razones de esta debilidad nuestra tiene que ver con las acusaciones comunes que recibimos cuando damos algún paso en la construcción de nuestra autonomía. Nos han dicho que queremos dividir a la UNORCAC y debilitar la lucha que debemos seguir como indígenas. Por eso, erradicar todas las formas de violencia contra nosotras es una tarea que debemos asumir como compromiso con nuestra cultura. Para erradicar un problema hay que ir a las raíces del mismo. Debemos enfrentar las ideas que asumen que nosotras tenemos valores humanos inferiores o pervertidos y que los hombres tienen valores superiores, ya sea en la sexualidad o en la política, porque las dos están muy relacionadas. Por ejemplo, se dice que las mujeres nos “dañamos” y que no merecemos respeto cuando pasamos los dieciséis años, por tener relaciones sexuales, mientras los hombres dicen “el que monta manda”. Así se arrogan el poder de mandar por el mismo hecho por el que a nosotras nos discriminan. Los liderazgos de las mujeres siempre fueron importantes en las comunidades y nuestra participación en las asambleas y actividades de la organización

siempre ha sido numerosa. Sin embargo, pocas veces hemos sido elegidas como parte de las directivas de nuestras comunidades. Los pocos cargos que nos asignaban eran de secretaria o tesorera. Pero estos cargos eran asignados sólo formalmente, no en la práctica porque comúnmente los hombres ejercían estos cargos. En las mingas registraban nuestra asistencia con media raya, con la mitad de lo que valía la participación de los hombres”. (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 24).

Construir un espacio de participación que ha estado pensado históricamente para el mundo masculino representa un desafío abismal que requiere resistencia para enfrentar los abusos de poder y la violación física y psicológica hacia las mujeres. En términos concretos, aunque las mujeres han sido propuestas como presidentas de la UNORCAC, su lugar de representación en la organización no se ha logrado concretar como tal a lo largo de estos cuarenta años de recorrido como organización. Sin embargo, según las mujeres dirigentas, en la práctica y en la vida real de las comunidades del cantón, el trabajo femenino siempre ha estado presente para mejorar la calidad de vida de la población. Esta falta de legitimidad del trabajo femenino está ligado a un ejercicio de poder que tiene de base la invisibilización. Así, la historia que se difunde, que se propone y que se impone tiene como referencia a rostros y roles de hombres. Esta realidad coincide con lo que plantea la antropóloga española Dolors Comas D’Argemir,

“La ciudad ha sido considerada como un espacio de libertad y emancipación, pero los hombres han tenido más posibilidad que las mujeres de acceder a oportunidades, prestigio y poder. El propio espacio público está sexualizado, frente a la idea de su neutralidad. La diferencia sexual que organiza la sociedad también ha organizado y estructurado las ciudades y todavía hoy persisten usos jerarquizados del espacio urbano y una organización que responde al predominio masculino. Las mujeres, o bien han sido excluidas, o bien han sido relegadas a un uso marginal, en una gradación de horarios y funciones. Además, las violencias con las que se enfrentan las mujeres operan como una restricción de sus derechos en la ciudad” (Comas D’Argemir 2014: 7).

Esto que se evidencia, lejos de ser el resultado de la participación ausente de las mujeres, en verdad, es la construcción social y política de un trabajo femenino invisible y silenciado, que suprimió su participación en las mingas, su valioso aporte en el trabajo para el bien común, y que desvalorizó su trabajo político en las directivas comunitarias. En medio de estas dificultades, las circunstancias de violencia no representaban sino la fuerza para seguir luchando por la consolidación de espacios de legitimidad femenina. Las mujeres organizadas de la UNORCAC siguieron resistiendo y, tal como lo describe Comas D’Argemir, “en su papel de cuidadoras, las mujeres defienden espacios que les permitan vivir a ellas mismas y a los suyos” (Comas D’Argemir 2014: 7).

“Entre los recuerdos de dolor, también tenemos recuerdos de las satisfacciones por el trabajo compartido con otras mujeres. Varias compañeras fueron un ejemplo para

todas por el valor que tenían para pararse y hablar con fuerza cuando tenían que representarnos en público. Ellas y la presencia de muchas compañeras han sido un respaldo importante para que cada una de nosotras enfrentemos los nervios y la inseguridad de cuando estamos recién aprendiendo. Entre todas hemos podido crecer y aprender para convertirnos en dirigentas. El ejemplo de otras compañeras, el acompañamiento de las que más experiencia han tenido en la vida organizativa y el respaldo de todas, siempre han sido importantes. Por eso, para todas estar organizadas significa saber que podemos contar con otras; significa la esperanza de que podemos crear algo bueno y justo para cada una. Con los trabajos que durante años hicimos, las mujeres estábamos consiguiendo mayor reconocimiento. Por eso, logramos que en un Congreso de la organización realizado en La Calera, se nombrara por primera vez una Comisión de la Mujer, presidida por Matilde Túquerres. El siguiente paso importante en la construcción de nuestra autonomía organizativa fue dado en el año 2008, cuando, bajo la presidencia de Magdalena Fures, conseguimos nuestra propia personería jurídica” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 10).

En sintonía con este testimonio, Comas D’Argemir insiste:

“Las mujeres no solo intentan cubrir estas deficiencias mediante las organizaciones barriales y comunales, sino que también son protagonistas en las luchas para conseguir servicios básicos para la supervivencia. De nuevo es su papel de cuidadoras lo que les da un especial protagonismo en la creación de entornos habitables vivibles. Las mujeres intervienen como agentes activas y propuestas imaginativas en la reivindicación de un espacio urbano que tiene sobre todo un valor de uso, relacionado con las experiencias cotidianas vinculadas a proporcionar sustento y cuidar” (Comas D’Argemir 2014: 8).

De la mano de las luchas por la participación política de las mujeres, se encuentran también las luchas por el acceso a la educación. Actualmente la educación ha logrado concretarse como un derecho tangible, al alcance de todas las personas, sin embargo, eso no siempre repercute en la vida cotidiana y concreta de las mujeres rurales cotacacheñas. Así, aunque las jóvenes tengan mayor acceso a la educación, sus roles como esposas y madres siguen siendo prominentes en relación a la participación del hombre en su responsabilidad de esposo y padre, más allá de la asignación que él carga como proveedor del hogar. Las asignaciones de roles y tareas que históricamente han estado bajo la responsabilidad femenina forman parte de una estructura que hace inviable pensar a la mujer fuera de sus roles reproductivos:

“Nuestras historias de vida explican de alguna manera este problema. La mayor parte de mujeres adultas recordamos que de niñas se nos negó el derecho a estudiar para que los hombres de la familia pudieran hacerlo. El razonamiento era que los hombres tendrían que mantener a sus propias familias mientras que nosotras y nuestros hijos tendrían que ser mantenidas por nuestros maridos. Los motivos de este

razonamiento tenían que ver tanto con la pobreza y la ineficiencia del Estado para proveer una educación pública universal, cuanto con costumbres culturales –no exclusivas de la cultura indígena- que nos encargaban de los espacios domésticos. Este razonamiento estaba bastante lejos de la realidad que tuvimos que enfrentar de adultas” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 36).

En términos concretos y en base a la vida cotidiana de las mujeres rurales, esta asignación de roles que des-responsabiliza, tanto a los hombres de sus funciones de cuidados reproductivos como a las mujeres de sus funciones como proveedoras, no responden a la realidad:

“Ninguna de nosotras hemos sido mantenidas del todo por nuestros maridos, pues la mayoría ha trabajado desde muy temprano para contribuir en la economía familiar. Las mujeres indígenas casi nunca nos quedamos exclusivamente en la casa, realizando tareas domésticas. Generalmente desempeñamos –incluso desde niñas- trabajos agrícolas, trabajos de cuidado de animales y de la naturaleza, y trabajos comunitarios que se nos asignan justamente por ser mujeres indígenas” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 36).

En este sentido, la construcción de nociones que asignan funciones tomando la división sexual de trabajos como punto de partida representa, en este caso particular, una de las razones fundantes que perpetúan la discriminación injusta de las mujeres puesto que ellas, además de asumir los roles reproductivos, evidencian ser también protagonistas de la producción comunitaria y familiar con su trabajo. Así, no contemplar la importancia y relevancia de la educación femenina al mismo nivel que la de los hombres atenta contra el mismo sistema productivo local y nacional puesto que, aunque invisible y desatendido, las mujeres aportan también al sostenimiento de la economía nacional. La falta de reconocimiento a las labores femeninas en las tareas de producción afecta directamente en la falta de acceso a la educación para ellas.

Estas limitaciones repercuten en la adquisición de derechos de las mujeres. Tomar como punto de partida, la naturaleza inferior de las mujeres, es suficientemente aberrante, pero la privación de su derecho a la educación concretiza esta aberración en la construcción de una sociedad sin oportunidades para ellas:

“Sabemos que la costumbre de favorecer a los niños antes que a las niñas en la oportunidad de educarse está cambiando y que ahora hombres y mujeres accedemos de manera más equitativa a la educación formal. Sin embargo, es necesario trabajar más todavía en este sentido para garantizar que las mujeres podamos acceder a las instituciones educativas y terminar nuestros estudios. Necesitamos aumentar el grado de educación formal que alcanzamos las mujeres indígenas. Adicionalmente también es importante asegurar la educación y capacitación alternativas para las mujeres adultas. Nuestras historias personales tanto como colectivas muestran que acceder a mayor

educación contribuye a disminuir las inequidades de género y nos dan herramientas para enfrentar de mejor manera la discriminación étnica y de género. Nuestras experiencias muestran que ese razonamiento por el que se nos quitó el derecho de estudiar es desacertado. Debido a esto hemos enfrentado varios problemas que han limitado significativamente nuestras posibilidades de autonomía y el derecho a ser respetadas. La Encuesta Nacional de Violencia muestra que la violencia es más alta mientras menos educación tienen las mujeres. [...] Nuestras experiencias de vida lo confirman. Las mujeres jóvenes ya no vivimos experiencias de discriminación dentro de la familia en el acceso a la educación, pero sí otras formas. Por ejemplo, recibimos menos comida que los hombres, o recibimos más carga de trabajo doméstico que nuestros hermanos. Hemos accedido a la educación, pero los roles de género que nos responsabilizan de los trabajos de cuidado no han cambiado mucho. Éstas no son historias aisladas, sino que muestran un sistema social que reproduce inequidades de género. La violencia de pareja está inscrita en este sistema, es movida por él” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 27, 36).

En este sentido, construir un lugar y abrir espacios de participación con toda la legitimidad del aporte de las mujeres representa un doble esfuerzo. Como ratifica Comas D’Argemir, “la discriminación de género también es un acto de clase” (Comas D’Argemir, 2014: 14). Las mujeres del Comité Central de la UNORCAC no solamente han tenido que luchar contra la violencia física y psicológica por el estigma estructural y estructurante de cargar con una inferioridad por su naturaleza femenina, sino también han tenido que enfrentarse ante una violencia estatal y política que les ha suprimido de la vida pública y les ha despojado de sus derechos educativos y de representación. En este sentido, en medio de su invisibilización y de la supresión de los espacios de participación, sus luchas tienen doble valor y sus logros evidencian fortaleza y vehemencia femenina en su máxima potencia.

La propuesta de organización social proveniente del pensamiento filosófico clásico plantea la necesidad de dividir los roles públicos y privados en función de las características otorgadas por su naturaleza a cada ser humano, sea hombre y sea mujer, y a partir de allí se consolida la división sexual del trabajo en la cual se le asigna al hombre las responsabilidades públicas y políticas, y a la mujer las responsabilidades privadas y reproductivas. Sin embargo, en esta consolidación de roles, esta división sexual de tareas sociales conlleva en sí misma la discriminación del potencial femenino en la participación pública y política de la sociedad. A partir de esta subestimación, las tareas de reproducción, que son las que las mujeres inferiorizadas son capaces de asumir, representan tareas banales y superfluas que no interfieren en gran medida en los asuntos de importancia pública y política y, por tanto, no son determinantes para la configuración del orden social. Así, las tareas domésticas y de reproducción no tienen un lugar en la estructura de valor político, y por tanto no son pensadas como parte de los trabajos remunerables del sistema organizacional.

Marx expresa que la relación del capital se hace tangible en la escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo. La producción capitalista se perpetúa en una constante reproducción de las condiciones laborales que acentúan cada vez más la escisión entre trabajadores y propietarios. Esta escisión conlleva la capitalización de los medios de producción y de subsistencia sociales, consolidando así, la conversión de los productores directos en asalariados. Según Marx, “la expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso” (Marx, 2014: 285). En este sentido el capitalismo se consolida una vez que, a partir de la escisión entre clases sociales, se separa a las grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción exponiéndolas a la opción del mercado de trabajo como proletarios “libres” (las comillas son mías). Se trata de una libertad que representa, en términos pragmáticos, la única vía posible de subsistencia por parte de la clase trabajadora. Es una libertad condicionada y no una libertad verdaderamente emancipadora. En esta compleja escisión de las clases sociales consolidada por el ejercicio de desposesión de los bienes de producción, se perpetúa de manera más intensa la escisión del mundo social en dicotomías a las cuales se les asigna valores y lugares en jerarquías, aunque imaginarias, están sumamente legitimadas. Así, tanto la escisión del hombre y la mujer desde la noción filosófica clásica, como aquella del propietario y el proletario desde la noción capitalista, son paradigmas de organización social que determinan la vida y el devenir de gran parte de poblaciones sobre la faz de la Tierra.

Según Cristina Carrasco (2001), como consecuencia de esto y con el devenir, cada vez más masivo, de los procesos de industrialización provenientes del capitalismo, la subvaloración del trabajo femenino se hace tangible en la supresión de todas las labores relacionadas con los cuidados reproductivos en las expresiones posibles de lo laboral.

En este sentido, el trabajo es concebido como tal en tanto repercute en la economía pensada en términos materiales y capitales. Pareciera ser que el trabajo reproductivo, al no interferir directamente en la concreción de bienes productivos y materiales, no puede ser considerado como trabajo, sino como tareas domésticas banales que suceden en el mundo privado de los hogares. El trabajo femenino carga con una doble discriminación, la primera porque es un trabajo realizado por las mujeres inferiorizadas frente a los hombres, y la segunda porque es un trabajo que no entra dentro de la categoría ni del propietario ni del proletario. En esta sintonía, Cristina Carrasco explica lo siguiente:

“Desde dicha tradición se ha pretendido establecer la visión de una sociedad dividida en dos esferas separadas con escasa interrelación entre ellas y basadas en principios antagónicos. Por una parte, la esfera pública (masculina) que estaría centrada en lo llamado social, político y económico-mercantil y regida por criterios de éxito, poder, derechos de libertad y propiedad universales, etc. y relacionada fundamentalmente con la satisfacción de la componente más objetiva (la única reconocida) de las necesidades humanas. Por otra, la privada -o doméstica- (femenina) que estaría centrada en el hogar, basada en lazos afectivos y sentimientos, desprovista de cualquier idea de

participación social, política o productiva y relacionada directamente con las necesidades subjetivas (siempre olvidadas) de las personas. En esta rígida dualidad sólo el mundo público goza de reconocimiento social. La actividad o participación en la denominada esfera privada, asignada socialmente a las mujeres, queda relegada al limbo de lo invisible negándole toda posibilidad de valoración social” (Carrasco, 2001: 96).

En este contexto, en el que el sostenimiento de la vida no es concebido como una preocupación analítica central y es pensado como una externalidad al sistema económico, Cristina Carrasco se propone analizar cómo resuelven las sociedades las necesidades de subsistencia de las personas, y cómo se organizan en torno a esta función primaria y fundamental de la cual depende nada más ni nada menos que la vida humana.

Según Cristina Carrasco, la función básica de los hombres como centro de gestión, organización y cuidado de la vida no se alterará, aunque los procesos de reproducción de la vida humana se hacen cada vez más invisibles con la industrialización y el desarrollo del sistema capitalista. Así, la centralidad de la producción mercantil como objetivo económico básico, la dependencia del salario de una parte importante de la población y la cultura masculina del trabajo han contribuido a oscurecer la relevancia de los procesos de sostenibilidad social y humana haciendo difícil la comprensión de las conexiones e interdependencias que mantienen con la producción capitalista (Carrasco, 2001: 93 - 95). En el mismo sentido, Comas D’Argemir propone tres explicaciones principales para comprender la causas de la feminización de la tarea de los cuidados reproductivos:

“Los cuidados han sido especialmente invisibles por tres razones básicas. Porque es la familia la principal institución en que se llevan a cabo, de forma gratuita y altruista; porque es difícil catalogarlos como formas de trabajo al estar impregnados de afecto y obligación moral y, finalmente, porque son las mujeres quienes los llevan a cabo y están fuertemente naturalizados. Estos factores dificultan poder percibir su valor económico así como su carácter crucial para la reproducción social” (Comas D’Argemir, 2014: 3).

Como parte de las consecuencias que devienen junto con la consolidación del sistema capitalista, o más bien, como parte de los esfuerzos que requieren la consolidación de la supremacía del capital, se encuentra la desmitificación y la desvalorización del ámbito emocional frente a lo racional que es numérico, cuantificable y acumulable. El trabajo realizado por las mujeres en el ámbito reproductivo no solamente tiene que ver con cuestiones concretas que son gestar, parir, dar de lactar y criar. Todas estas actividades están atravesadas por dimensiones que no son calculables en términos racionales, sino que están interpeladas por áreas emotivas y afectivas, que atraviesan al ser humano desde lo sentimental y psicológico y que, aunque lejos de ser capitalizables, constituyen elementos básicos en la vida y la subjetividad de las personas. Según Cristina Carrasco,

“... los estudios económicos y sociales acostumbran a olvidar esta componente subjetiva de las necesidades humanas cubierta habitualmente desde el hogar. Olvido que se nos presenta poco inocente, porque esconde un conflicto de intereses: los distintos espacios, trabajos y actividades que forman parte de los procesos de vida y reproducción no gozan todos del mismo reconocimiento social, sino que existe entre ellos una componente valorativa jerárquica resultado de una larga tradición patriarcal liberal” (Carrasco, 2001: 96).

Sin embargo, pese a todo lo que esta discriminación acarrea respecto a las labores reproductivas de las mujeres, en el seno de su cuerpo no solamente se alimenta la vida de infantes necesitados de nutrientes, contención y afectos. En el seno de las mujeres, también se alimenta el futuro del capital humano y el actual capital productivo del sistema de mercado. Y por tanto es desde el seno de las mujeres que se sostiene el aparato capitalista que funciona con capital social eficiente, eficaz y productivo para mantenerse. Ese capital social no deviene por sí mismo ni se constituye aleatoriamente. El capital social del cual depende todo el capitalismo exige seres con habilidades sociales, emocionalmente fuertes y psicológicamente estables. Los cuidados reproductivos atravesados por afectos y emociones, representan las bases para constituir seres humanos con una salud mental, social y psicológica apropiada para ser útiles y serviles a los requerimientos productivos que el mercado exige. Las mujeres, mientras sostienen en el seno de sus hogares a quienes dependen de ellas, también sostienen las entrañas del sistema capitalista que las subestima, las subvalora y las invisibiliza. Nancy Carrión Sarzosa lo expresa de esta manera, en base a su trabajo etnográfico realizado junto al Comité Central de Mujeres de la UNORCAC:

“Sabíamos que mucho se explicaba por la histórica responsabilidad sobre la reproducción de la vida que nos había asignado el poder masculino afirmado desde la cultura y la ciencia; que esa asignación era jerárquica y otorgaba mayor valor a las actividades de la esfera pública. Sabíamos que la explicación también estaba en la vinculación, igualmente histórica, entre patriarcado y capitalismo, en donde el trabajo de cuidados hace posible todos los otros trabajos, vinculando la esfera doméstica con la de la producción capitalista en una relación jerárquica. Por una entrada o por otra, la salida tenía que ser dar la vuelta a la tortilla: la reproducción de la vida como fin y no como medio de la reproducción del capital; la economía productiva al servicio de la economía de los cuidados” (Carrión Sarzosa, 2013: 73).

Para Comas D'Argemir existe una salida posible que podría permitir la transición de esta realidad que mantiene a las mujeres relegadas a las tareas de los cuidados, de tal manera que sea viable la construcción de una sociedad más justa, equitativa y de corresponsabilidad:

“En un contexto de hegemonía neoliberal y adelgazamiento del Estado, es especialmente importante analizar y debatir la reorganización total del trabajo desde una perspectiva holística, crítica y transformadora que incorpore la organización social de los

cuidados. Se trata de entender el cuidado como un asunto social y político y no sólo como un asunto privado y de mujeres. Este cambio de paradigma permite plantear un reparto equilibrado de los cuidados entre individuo, familia, Estado y comunidad, así como entre hombres y mujeres y entre generaciones” (Comas D’Argemir, 2014: 4)

3.3 En el día a día rural: rostros y palabras de las personas protagonistas

a) Madrugadas en el mercado “La Pachamama nos alimenta”

En un estudio socioeconómico realizado por técnicos de la UNORCAC en el año 2016 se entrevistaron a doscientas sesenta y dos personas productoras, que participan regularmente tanto en la feria dominical “*La Pachamama Nos Alimenta*” como en las festividades del “*Muyu Raymi*”. Esta encuesta se realizó con el fin de identificar y analizar las condiciones de vida de las personas productoras de las comunidades campesinas del cantón de Cotacachi.

El análisis de los datos reveló que 89% de estas personas son mujeres. Más de la mitad de estas mujeres es mayor de 40 años, el 81% de ellas no completó la primaria. En cuanto a la composición familiar, el 77% de ellas está casada, 88% de ellas tiene hijos, de las cuales 57% de ellas tiene a su cargo más de 3 hijos/as. La economía está sostenida por las labores agrícolas: el 89% se dedica a tareas reproductivas y productivas, y 46% de estas mujeres reconocen que sus maridos trabajan en tareas agrícolas, 21% trabajan en tareas relacionadas con la construcción, 17% son jornaleros, y otros también trabajan en artesanías, mecánica, ganadería, apicultura, entre otras actividades.

Hace cerca de veinte años, el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC percibió que:

“Era necesario enfrentar el problema de desnutrición que afectaba a nuestras comunidades, especialmente a los niños y a las mujeres. Para esto recuperamos costumbres alimenticias, que se habían perdido o se habían debilitado con los años. Poco a poco sembramos nabo, bledo, mashua, jícama, quinua, amaranto y una variedad de papas. Todo lo que cosechamos llevamos a la mesa de nuestras familias, en las comunidades andinas de Cotacachi. Pronto, nuestra la producción dejó excedentes y para comercializarlos creamos la feria “La Pachamama nos alimenta”. Ésta llegó a ser una alternativa de comercio que permitió el contacto directo entre los consumidores y nosotras, las productoras, así garantizábamos la calidad, el precio justo de los productos y sobre todo como un ingreso extra para nuestras familias” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012: 9).

En el galpón del Jambi Mascaric, en la oficina de las mujeres, todos los domingos las mujeres productoras llegan desde las comunidades rurales de Cotacachi a vender los excedentes

de sus cultivos en la feria agroecológica "*La Pachamama Nos Alimenta*". Estas mujeres suelen organizarse para viajar en camionetas desde las comunidades del cantón. Suelen viajar juntas y compartir los gastos del transporte. Esta propuesta se distancia de manera contundente con aquella que el Mercado Central de Cotacachi propone justo frente a las oficinas del Jambi Mascaric.

El Mercado Central es un espacio de comercio convencional, tomando como base las necesidades de las personas consumidoras. En este lugar se venden productos provenientes de distintas provincias del país, con el fin de ofrecer la variedad y la diversidad en productos que buscan y que necesitan las personas consumidoras. Sin embargo, la feria "*La Pachamama Nos Alimenta*", creada y fundada desde las mujeres organizadas de la UNORCAC, potencia un espacio pensado desde y para las familias productoras del cantón. Este es un espacio que no vende en base a la demanda de quienes consumen, sino en base a la oferta proveniente de las chakras campesinas. El requisito que el Comité Central de Mujeres solicita a las personas vendedoras es que paguen el costo de \$1 (un dólar americano) por el derecho al espacio de venta, y que las productoras mantengan una producción agroecológica, basada en la diversificación de cultivos y el uso nulo de pesticidas. Para asegurarse de que esto último se cumpla, se organizan visitas a las comunidades para ver las formas de producción de las chakras campesinas.

Para muchas de mujeres productoras, el ingreso semanal que perciben por la venta de sus productos en la feria representa su único ingreso económico. Según el ingeniero Hugo Carrera, técnico de la UNORCAC, los ingresos que perciben las mujeres varían bastante, algunas logran ganar 5\$ (cinco dólares americanos), otras logran conseguir hasta 60\$ (sesenta dólares americanos). Este espacio de venta propuesto por las mujeres organizadas hace posible que las productoras campesinas, mayormente adultas con un promedio de 60 años, con poca o nula escolarización, tenga la posibilidad de percibir ingresos económicos.

Visité la feria "*La Pachamama nos alimenta*" algunas ocasiones con la intención de conversar con las personas productoras, conocer sus productos y enriquecerme con sus conocimientos. La presencia de mujeres en estos espacios es muy notoria, aunque no exclusiva. Muchas mujeres coinciden con que antes las personas mayores solían guiarse por las etapas de la luna. Varias de ellas todavía lo siguen haciendo, otras siembran sin tomar eso en cuenta. Fue interesante conocer que hay dos fechas de siembra, la del 24 de septiembre, el día de una Santa Mercedes, y el 29 de septiembre, el día de San Miguel. Por ello, se suele sembrar en el mes de septiembre y octubre, justo cuando empiezan las lluvias. Muchas personas opinan que si no se siembra en esas fechas entonces, "*el producto sale malo*". Una señora me cantó una canción evangélico que suelen cantar en la iglesia para invitar a la gente a sembrar. Un señor me comentó que él no podía empezar a sembrar en su terreno si en los terrenos vecinos ya estaban creciendo las cosechas. Me decía que hacerlo "*le contaminaba la vejez a su terreno*", y llegaban las plagas de los terrenos vecinos. Por esta razón, en el escenario geográfico del campo cotacacheño es común encontrarse con comunidades que mantienen procesos productivos simultáneos. Así, en esta época entre septiembre y octubre, se vislumbran comunidades donde cada una se rige su

propio proceso productivo colectivo. Cada comunidad campesina está, ya sea, preparando los terrenos, empezando a sembrar, o con cosechas en proceso de crecimiento.

En las conversaciones entabladas, me explicaron que todavía se realizan prácticas colectivas y de reciprocidad. Una de ellas es la “*makipura*”, que tiene que ver con “*el intercambio de manos*”. Se da cuando una persona pide ayuda a alguien para los procesos productivos de siembra o cosecha y, a cambio, ofrece también sus manos trabajadoras para cuando la persona que le ayudó requiera realizar estas tareas. Así también, cuando se siembra en comunidad, se suele dividir el fruto de la cosecha “*al partido*”, es decir, que la totalidad del alimento se divide y se reparte entre las familias que participaron de los procesos productivos. Con el tiempo, la práctica de la minga, que es el trabajo colectivo para alcanzar un beneficio común, ya no es llevado a la práctica con la misma efectividad y masificación social como solía serlo anteriormente. Esta es la percepción que me compartieron varias personas a quienes entrevisté. Esto se explica por la cada vez mayor presencia de personas extranjeras en las comunidades cotacacheñas, pues la mayoría son personas jubiladas que no se dedican a la agricultura y no tienen adquiridas las prácticas sociales de reciprocidad y colectividad en torno a los procesos de producción.

b) Experiencias en talleres de Patrimonio Agrobiodiverso

Para el ingeniero Hugo Carrera, técnico de la UNORCAC, el patrimonio agrobiodiverso no solamente tiene que ver con el valor de la agrobiodiversidad en relación a la gran variedad de cultivos tradicionales sino también a los conocimientos y saberes de los diferentes usos y aplicaciones de estos cultivos que son transmitidos de generación en generación, y han sido mantenidos en las comunidades de Cotacachi como parte de su cultura (Carrera, 2012).

Durante el trabajo de campo, entre los meses de agosto, septiembre y octubre del 2017, tuve la oportunidad de participar de varios talleres organizados por la UNORCAC para investigar el estado del patrimonio agrobiodiverso del cantón. Los talleres de patrimonio agrobiodiverso se realizaron en el mes de septiembre 2017, en cada taller se contó con la participación de un promedio de 12 personas. La mayoría de ellas, en un 80%, eran mujeres adultas que participaban mientras se dedicaban a labores de artesanía, muchas de ellas traían consigo a sus hijos e hijas de distintas edades, infantes, adolescentes y lactantes. El técnico de la UNORCAC, Luis Alberto Bonilla, les iba preguntando en quichua cuál producto tenían en sus chakras, y las personas iban contestando si lo tenían o no lo tenían. Ese procedimiento se realizó con diversidades de maíz, papa, fréjol y cultivos diversos. En general, los productos lo tienen pocas familias y lo producen en poco terreno. Es decir, están en peligro de extinción.

Estos talleres reunieron a personas agricultoras de las comunidades del cantón de Cotacachi para analizar cuánta variedad de cultivos todavía se conservan en sus chakras y qué

tanta cantidad producen. Los talleres tienen el propósito de investigar cuáles de los cultivos nativos podrían estar en peligro de extinción. En el país se han identificado 29 razas de maíz, de las cuales 17 pertenecen a la sierra. En el cantón de Cotacachi, se han identificado 11 razas de maíz y una mezcla varietal (Carrera, 2012: 25). La metodología de trabajo de campo consistió en la elaboración de talleres en distintas comunidades dentro del cantón, convocados por la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi. Con esta información se podría crear procesos de restitución de semillas para resguardar el patrimonio agrobiodiverso del cantón. Adicionalmente, en estos talleres también se busca identificar algunas prácticas tradicionales de las comunidades indígenas campesinas del cantón, que tienen relación con los procesos de producción.

Áreas Grandes	Áreas Medianas	Áreas Pequeñas	MUCHAS Familias
Poco Saca (26) Huasla Tapa Saca (25) - Allpa Tinto (26) Caucho - Huasla - (25) Pasa de la Saca	Capoteño (11) Chochos (26) Habas Jushi (26) Altoñas (26)	Bola Saca (26) Capul (14) Poca Saca (26) Merino Blanco (26) Sangre de Cuy (26) Jidra Saca (26) Jirico (26) Tapa Saca (26) Olla (27) Zapahorn (27) Saca (26) Pasa	
	Yuta Saca (16) Huato Saca (16) Uvilla (9) Quinoa (15)	Huandango (9) Jirico blanco (12) Taxo (10) Capul (10) Canote (11) Zapallo (11)	M. Familias
		Jicama (12) Chikiquaca (8) Bisco (6) Mellico (5) Ataca Negro (5) Mashua (5) Cravetilla (5) quata Papa (9) Oca (11) Papa chavira (6) Lentajo (6) Popayan (10) Achaacha (9) Poca Huandango (9)	
		Centinela Per. solo (1)	P. Familias

Cuadro de análisis de patrimonio agrobiodiverso durante taller en la comunidad de Iltaquí, Cotacachi

Alberto aprovechó el espacio para hacerles preguntas sobre cómo abonan la tierra, cómo guardan semilla, qué prácticas realizan antes de la siembra para lograr buena cosecha. Ante esas preguntas, contestaron que suelen guardar semilla con un laurel y maco, y de esa manera la semilla puede durar 1 año y medio. Luego la vuelven a utilizar para consumo solamente, porque la semilla ya no sirve para la siembra si se guarda por tanto tiempo. Suelen pedir a Dios que bendiga las semillas, suelen hacer una cruz dirigida hacia el suelo, suelen llevar las semillas a misa, suelen ver la luna para identificar el mejor momento para sembrar, en cuarto menguante suele ser buen tiempo. En la comunidad de Iltaquí, en Cotacachi, no hay agua de riego, es muy seco, la gente suele esperar mucho la lluvia. Un señor tiene la creencia de que cuando tiene sed, es porque va a llover, si no tiene sed, entonces no va a llover. Cuando cantan las golondrinas, cuando cantan los sapos, cuando hay pequeños remolinos, cuando las piedras pequeñas caminan

(por el viento), cuando los pajaritos se bañan en las cochas, esos son símbolos de que va a llover. El abono que usan es simplemente el abono verde que queda de la cosecha anterior. Los talleres fueron amenos, parecía que la gente disfrutaba de un ambiente agradable. Entre relatos, experiencias, conocimientos compartidos se iban contestando las preguntas realizadas por Alberto.





Fotografías de talleres de patrimonio agrobiodiverso, en comunidades de Cotacachi.

El taller pretendía identificar las prácticas de las personas agricultoras para revalorizar la cultura y tradición de la identidad campesina. Estas son algunas de las prácticas que, en mayor o menor medida, todavía están presentes en las dinámicas de producción, conservación y siembra de las personas agricultoras que participaron en los talleres:

1. Considerar los ciclos de la Luna para planificar y realizar el trabajo agrícola.
2. Intercambiar semillas entre comuneros, con otras comunidades o en ferias de semillas, como una forma de traslado de la semilla de una mano a otra, para luego ser sembrada.
3. Bendecir las semillas en ritos religioso o de otro tipo.
4. Reabonar el terreno, llevando los animales a este y dejándoles amarrados ahí, cambiándole de un lugar a otro del mismo terreno para que los desperdicios orgánicos del animal abonen el terreno.
5. Sembrar los cultivos y variedades de manera diversa y asociada, en el mismo terreno.
6. Sembrar los cultivos en diferentes altitudes, bajo-medio-alto, en qué épocas y por qué motivos.

7. Entregar o recibir raciones. La ración es parte de lo obtenido en la cosecha. Cuando alguien participa en la cosecha, recibe una ración de los productos o semillas cosechadas como muestra de agradecimiento o pago. De esta manera las semillas se trasladan de un terreno a otro, o de una familia a otra.
8. Conservación de la semilla en Soberado, Guayunga, Pundos. Soberado es en espacios construidos bajo el techo. Las guayungas son amarrados para colgar las semillas principalmente el maíz. Pundos son recipientes de barro. Todos estos métodos buscan guardar la semilla de manera fresca para que no se pudra y pueda servir para la próxima siembra.



Conservación de semillas de variedades de maíz en guayungas.



Mujeres agricultoras de maíz, las guayungas cuelgan del techo de la casa.



Carmen Anrrango, la última alfarera tradicional de Cotacachi⁹⁵

“Los pundos, puños y pondillos de barro además de servir para almacenar y transportar agua, también eran muy utilizados para almacenar semillas o granos^[SEP]secos para^[SEP]el consumo como: cebada, habas,^[SEP]centeno, quinua,^[SEP]maíz y otros, permitiendo^[SEP]su conservación por más de un

⁹⁵ Noticia del Diario El Norte, se puede acceder a través del siguiente link: <https://www.elnorte.ec/imbabura/la-ultima-alfarera-tradicional-KXEN61158>

año.^[1]_{SEP} Según los/as mayores, “la semilla guardada en estos recipientes mantenía su poder germinativo por más tiempo y al sembrarse se lograba una germinación muy regular y en menor tiempo” (Cueva y Groten, 2010: 129).



Conservación de semillas en soberado, un espacio que se asigna en el semipiso de una casa para almacenar granos de maíz.

9. Clasificar las semillas para guardar para la próxima la siembra. Es importante anotar que el agricultor y las familias en general casi no compran las semillas, hay excepciones, lo que indica que si no tiene semilla para guardar prácticamente las pierde.
10. Entregar Mediano. Mediano es la entrega de parte de la cosecha, de productos o semillas, que se entrega a alguien que compromete para que participe en algún acto social relacionado con la producción. Este también es un método de dispersión de las semillas pasando de mano en mano y de familia en familia.
11. Intercambiar productos de su cosecha con otros productos o bienes a manera de trueque o intercambio. Por ejemplo, intercambiar utensilios de cocina o esteras provenientes de comunidades vecinas por productos cosechados.
12. Practicar el Chukchir, que se realiza en las haciendas (predios de grandes superficies que les pertenecen a propietarios adinerados) o en las grandes extensiones de sembríos, donde se permitía que los comuneros recojan lo que había sobrado después de la cosecha. Esto ha permitido que las semillas pasen de las haciendas a las familias de las comunidades.

13. Llamar a la lluvia. Reunir a las niñas y los niños en algún lugar específico para que griten llamados, cantos o pedidos específicos para que llueva.

14. Agradecer la cosecha en ritual específico o religioso.

Durante el trabajo de campo, en varias ocasiones, diálogos y entrevistas, y en diversos espacios de encuentro e intercambio, estas prácticas fueron mencionadas por parte de personas productoras, como costumbres que forman parte de los saberes y conocimientos, de las personas agricultoras del cantón.

c) Aprendizajes en visitas a comunidades cotacacheñas

Me encontré con Juan, un técnico ambientalista que solía trabajar en la UNORCAC y ahora trabaja en el Ministerio de Ambiente, y junto con una colega suya del Ministerio fuimos a visitar un par de comunidades. En el auto también iba María Andrade, una de las agricultoras de la feria, a quien ya conocía pero con quien todavía no había conversado. Subimos a la comunidad de Cumbas Conde, de donde era María, fuimos conversando en el camino. Me contó que su mamá “*era borrachita*”, y que aprendió de la agricultura con las vecinas, cuando era una niña pequeña. Desde niña trabajó en varias haciendas. Ahora vive del trabajo en la tierra, y tiene cerca de cuatro hectáreas. María contó que trabajaba en la tierra con su marido, pero su marido solía hacer viajes de trabajo a varios lugares. De hecho, él justo estaba en Guayaquil. Me explicó que sus hijas e hijos también trabajan con ella en la tierra, aunque también solía contratar peones para trabajar.

La extensión de la tierra de la chakra de María es de aproximadamente dos hectáreas. María siembra cuando la luna está “*buena*”, es decir, cuando la luna está creciente, y también deshierba cuando hay “*buena luna*” para no afectar la raíz del fruto. María contaba que ayer sembró un poco porque fue el día de la Virgen de Minas, el 24 de septiembre. Fue a la ceremonia, a la misa, para bendecir varias de sus semillas. El Taita Oscar, el yachak que ya mencionamos en capítulos anteriores, me explicó que antiguamente las personas solían llevar a bendecir las semillas a los lugares sagrados donde se practicaban las ceremonias rituales. Con la colonización de la religión cristiana, las iglesias fueron edificadas sobre los lugares sagrados donde las poblaciones practicaban rituales de veneración a sus deidades. Por ello, el Taita Oscar reconoce que la bendición de las semillas, aunque quedó despojada de su templo ritual, sigue estando presente en las prácticas agrícolas, no necesariamente con la intención de obtener la bendición cristiana sino como un ritual de bendición que le significa a las poblaciones campesinas. La memoria campesina de Cotacachi se mantiene latente aún con el uso de la fuerza de la religión cristiana.

En el terreno de María se puede apreciar una diversidad muy vasta de productos: fréjoles, arvejas, moras, papas, limones, duraznos, uvillas, maíz, y más. Cuenta que suele pedir a vecinos que le ayuden a cosechar, y por esa ayuda les regala maíz. Tiene una bodega grande donde almacena toda la diversidad de maíz que cosecha. Conserva el maíz en soberado, una de las técnicas ancestrales de conservación explicadas anteriormente. No utiliza nada de químicos, no tiene agua de riego, no utiliza tanque para recolectar el agua de lluvia porque está dañado, solamente depende de la lluvia para alimentar la tierra. María deja descansar parcelas de tierra por un período de año, y hace rotación de cultivos que consiste en no volver a sembrar en la misma parcela el producto recién cosechado. Utiliza abono de animales, y también, en algunas ocasiones, usa el biol (preparación para abonar la tierra a base de deshecho animal, agua, banana, yuca, leche, huevo y otros minerales, este abono fue enseñado por Juan, cuando trabajaba con la UNORCAC, gracias al financiamiento de la Organización Internacional OXFAM⁹⁶). No siempre le ha ido bien con el biol y prefiere utilizar otro remedio a base de leche, manzanilla, ruda y cloro. Me quedé impresionada de la cantidad de diversidad viva que tiene María en su terreno. Lo identifico como un banco vivo de germoplasma que se mantiene pese a la escasez de agua. En este aspecto, es comprensible entender lo mucho que representa la lluvia para María y para varias de las mujeres campesinas de la zona. La lluvia es el único medio de donde se logra la provisión del agua que requieren sus parcelas. María vende sus productos en el galpón de la oficina del Comité Central de Mujeres, el Jambi Mascaric. Gana bien con la venta de la mora, pero con las hortalizas no gana mucho. Gana un promedio de \$30 (treinta dólares americanos) a la semana. María logró terminar el colegio, pero no siguió estudiando. Su hija también terminó el colegio y, aunque no ha tenido éxito, ha intentado dos veces pasar el examen de ingreso de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (Senescyt), la institución pública que se dedica al desarrollo y promoción de la educación, la ciencia y la tecnología, del país que filtra y canaliza el acceso a la educación superior.

También fuimos a la comunidad de Arrayanes a visitar la finca de Alfonso Perugachi, del Comité Central de Salud. La extensión de la tierra de la chakra de Alfonso es de aproximadamente una hectárea. Nos recibió su esposa porque él no estaba. Nos recibió con sus dos niños, uno más pequeño que otro, ambos muy amables y compañeros, me regalaron tomates y moras, e iban mostrando alegres lo que tenían en su huerta.

Recorrimos su terreno que tenía menor dimensión que el de María Andrade. Aún así, estaba lleno de una diversidad agrícola agrobiodiversidad muy rica y vasta, con fréjoles, maíces, zapallos, hortalizas, cereales, limones, moras, fresas, plantas aromáticas y medicinales, y más. El terreno es totalmente diversificado, todos los productos están entremezclados. Nos mostró dos invernaderos, en uno tiene fréjoles y en otro tiene tomate riñón. El esposo, Alfonso, es la persona

⁹⁶ OXFAM es una organización sin ánimo de lucro que apoya proyectos en todo el mundo para resolver la problemática de la pobreza.

de la familia que más trabaja en los cuidados productivos. Alfonso aprendió a preparar el biol. Tienen un tanque para la recolección de agua de lluvia, lo que les permite sobrellevar la falta de agua de riego y la sequía, y también tienen agua por goteo, lo cual permite que la finca tenga distribución de agua permanentemente a través de una manguera que proviene del tanque y que recorre buena parte del terreno. Cuando no llueve, el tanque les rinde un promedio de dos meses. La esposa de Alfonso explicó que no se puede sembrar la raza⁹⁷ de maíz sara cerca de la raza de maíz morocho porque las mazorcas salen mezcladas, y no se conservan las razas de los distintos maíces. Si bien así ha sido como se ha logrado crear nuevas especies de maíz, una raza mezclada también genera pérdida de razas de maíz. En su huerta, había algunas plantas que quedaron ahí cuando estaban cosechando. Nos mostró en sus costales los granos que ya estaban seleccionados para volver a sembrar. Contaba que la persona que sabe identificar las etapas de la *luna buena* es su esposo.

En otra ocasión tuve la oportunidad de visitar la finca de otro productor, Rafael. La extensión de tierra de Rafael es de aproximadamente tres hectáreas repartidas en distintos terrenos en esa comunidad. Contó que tenía sembrado varios productos, y nos invitó a que conociéramos su terreno. Justo mientras estábamos con Rafael, apareció un señor del Ministerio de Agricultura en una moto que le estaba buscando para entregarle un producto que servía para la agricultura en terrenos donde no hay riego. Según el técnico, el producto se diluye en agua, y ayuda a que el agua permanezca humedeciendo las cosechas sin que haya la necesidad de ponerle agua a diario, y dura un mes en consumirse. El representante del Ministerio de Agricultura dijo que este producto no degenera la tierra, y que es bueno para lugares como estos, donde no hay agua de riego. Rafael buscó este producto porque quiere sembrar mora en un futuro cercano.

En la conversación, y en la visita que hicimos en su terreno, mostró una rica diversidad de cultivos. Contó que siembra ciertos productos con contrato de compra previo. Contó que en este temporal, le pagaron \$700 (setecientos dólares americanos) por las uvillas que produjo. Por ello, entiendo que tiene relaciones comerciales, y le interesa seguir concretando relaciones comerciales con posibles compradores. Me regaló un poco de jícama, un tubérculo dulce que se parece a la manzana en su sabor. Me comentó que no logra vender porque es un producto que no lo solicita mucha gente, o que incluso la gente ya no lo conoce.

En ese sentido y en este caso particular, Rafael, siendo un pequeño campesino que está dentro de la agricultura familiar campesina, no solamente produce para su propio consumo, sino que también le interesa concretar negocios comerciales con compradores para generar ganancias. Contó que su esposa no estaba de acuerdo en que él compre uno de los terrenos que tiene, pero que ahora está contenta con las ganancias que genera. Heredó parte de sus terrenos de sus padres, y él

⁹⁷ Término de uso corriente, por las personas agricultoras y también los técnicos de la UNORCAC, para referirse a las variedades agrícolas.

también ha regalado terrenos a sus hijos, aunque no todos se interesan en mantener las prácticas agrícolas. Suele pensarse en la agricultura familiar campesina desde una lógica atravesada por la identidad, la cultura, la mística, la relación con la tierra. Sin embargo, también puede estar atravesada por intereses económicos, como es el caso de Rafael. Es una relación de motivos no excluyente, porque también se deja guiar por la luna para sembrar, y siembra el 5 de octubre porque es el día de San Miguel.

Estas experiencias permiten reconocer el rol que cumplen las mujeres rurales en la restitución del patrimonio agrobiodiverso del cantón de Cotacachi. El énfasis que hacemos sobre la ruralidad a la hora de pensar en las “mujeres-rurales” no es casual.

De la mano con la propuesta de María Lugones (2015) sobre el análisis de la categoría de “mujer”, y en particular la “mujer-de-color”, concebimos la necesidad de considerar la relación indisociable entre raza/género/sexualidad para evidenciar la colonialidad de género detrás de la simplificación de la categoría de “mujer”. Lugones explica que la categoría de “mujer” esconde relaciones intrínsecas de poder pues no solamente construye un sentido homogéneo y unívoco frente a condiciones, realidades, historicidades e identidades tan distintas como ajenas a la multiplicidad del ser mujer, sino también que consolida la colonialidad de género al invisibilizar las jerarquías internas dentro de la categoría.

Si a las ciencias sociales le compete una responsabilidad, es la de aportar a la re-visualización de aquello concebido como inexistente por parte del sentido común propuesto por el pensamiento hegemónico. Pensar a la mujer-de-color frente a la mujer-blanca, o pensar a la mujer-rural frente a la mujer-blanca sucumbe el sentido de mujer, lo cual nos compromete a teorizar más allá de la simplificación de esta lógica categorial.

A partir de la propuesta de Lugones (Lugones, 2015), consideramos pertinente plantear un análisis que no solamente tome en cuenta a la mujer en sus diversas posiciones jerárquicas según su condición sociohistórica, sino también desde su identidad y cultura. En este sentido, nos resulta pertinente concebir a la mujer-rural desde la pluralidad, desde las múltiples formas de ser mujeres campesinas, indígenas, rurales en contextos diversos y desde identidades entrecruzadas. Pensar a las “mujeres” desde esta lógica categorial vislumbra que, en definitiva, frente al patriarcado, las mujeres -blancas, negras, indígenas, afrodescendientes- han representado históricamente a un sujeto inferior que requiere control y dominio, y cual subjetividad está atravesada por quien la posee.

Paralelamente, pensar a las “mujeres-rurales” en estos tiempos modernos, avasallados por el agronegocio, nos invita a analizar la relación que se establece entre el campo y la ciudad, y también la relación simbólica que entrelaza a las mujeres con la naturaleza. El campo, concebido

bajo la lógica del negocio, es útil en tanto sea servil a las necesidades y requerimientos de las ciudades locales y oligopólicas. Así también, según Ivone Gebara,

“... la identificación de las mujeres con la naturaleza o de la naturaleza con la mujer no es ninguna novedad. En las diferentes culturas era muy común hablar de la naturaleza como de una madre que nutre a sus hijos. Sin embargo, al asociar la naturaleza con una imagen maternal, al mismo tiempo también fue evocada como una realidad no controlable, violenta, salvaje o como algo capaz de provocar desorden. Estas dos proyecciones estaban identificadas con el sexo femenino y formaban parte de muchas culturas antiguas. No obstante, es la segunda imagen la que parece haber servido a la revolución científica en su proyecto de dominar la naturaleza no humana. La idea del poder sobre la naturaleza e indirectamente del poder sobre las mujeres, derivan del mismo simbolismo” (Gebara, 2000: 136).

En este sentido, la relación asociativa que se construye entre las mujeres y la naturaleza, por las características afines de reproducción intrínseca en ambas, es reivindicadora y contradictoria al mismo tiempo. Es reivindicadora siempre y cuando se valorizan y visibilizan las labores de las mujeres y de la naturaleza desde el respecto a su materialidad femenina; pero pasa a ser contradictoria cuando ambas son concebidas como objetos al servicio de alguien más. Las mujeres dirigentes de la UNORCAC se conciben a sí mismas como “*guardianas de la cultura indígena, guardianas de la salud y por tanto, son también guardianas de las semillas y de la naturaleza misma*” (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012). Sin embargo, al mismo tiempo,

“... sabiendo que la ciencia colonizadora y productivista es también patriarcal, lo mismo que el capitalismo, nos hemos opuesto a que se identifique a la naturaleza con nosotras, mujeres, como objetos semejantes. Mientras no transformemos esa visión de naturaleza, la relación de nosotras, las mujeres, con ella será conflictiva, debido a que las ideologías patriarcales han colocado a las mujeres como extensión de la naturaleza inferior y a los hombres como sujetos de la historia y creadores del mundo” (Carrión Sarzosa, 2013: 69).

En este sentido, si la subjetividad de las mujeres ha sido históricamente inferiorizada frente a la categoría de los hombres, las mujeres del campo que son campesinas, indígenas, rurales cargan con una doble invisibilización frente a las mujeres de la ciudad, como consecuencia del ejercicio asociativo que objetiviza a dos sujetos interrelacionados e interconectados entre sí bajo la sobre subjetivación del control y del dominio masculino.

Las mujeres rurales se perciben a sí mismas como corresponsables de la vida en la casa común donde cohabitamos todos los seres vivos en tanto *otros actores también están*

comprometidos en la defensa de la naturaleza y entre todos logramos que los gobiernos locales asuman también este mandato. Como guardianas de la cultura, hablamos de autonomía no como separatismo, ni de la individualidad como individualismo. Hablamos de la autonomía y de la individualidad comunitarias, condiciones que permiten a una persona o colectividad ser sujeto pleno para relaciones en igualdad de condiciones y de modo comprometido con otros sujetos de nuestro entorno (Plan de Vida Comité Central de Mujeres, 2012).

Así, las mujeres organizadas hacen la propuesta de una política organizativa que tenga de base la igualdad y la corresponsabilidad para seguir aportando en la consolidación de espacios de reivindicación cultural donde se pueda convivir de manera equitativa y justa, autónoma y cohesionada, donde las equivalencias entre seres vivos, mujeres, hombres y naturaleza, coexistan sin dominarse, sin suprimirse, sin destruirse.

“Para la construcción de otros mundos, el ecologismo y el feminismo deben estar íntimamente juntos, en una relación crítica y deconstructiva que permita conexiones por fuera del modelo sujeto/objeto. Por eso creemos necesario reivindicar la existencia de naturalezas diversas y semejantes en su derecho a existir sin ser objeto del dominio y explotación de nadie” (Carrión Sarzosa, 2013: 69).

CAPITULO 4

Recomposición campesina: memoria, tradición y patrimonialización

En este cuarto capítulo analizaremos cómo el mercado interviene en la recomposición de las unidades familiares y productivas, y como esto es visibiliza en la vida cotidiana a partir de procesos migratorios, de aculturación y de integración de prácticas de mercado en la dinámica del campo cotacacheño. También analizaremos cómo el Muyu Raymi es una festividad que evidencia que los procesos de reconstrucción social de la memoria y la patrimonialización forman parte importante de la reivindicación de la identidad y el fortalecimiento de la tradición.

4. 1. Características de unidades campesinas: desarraigo y migración

Nos interesa presentar información estadística de las condiciones sociales y económicas de varias unidades campesinas de Cotacachi. Esta información fue levantada por la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC) a través de entrevistas que se realizaron durante el año 2016, a un total aproximado de doscientas cincuenta personas, hombres y mujeres campesinas, que se acercan a vender a la feria dominical la “Pachamama Nos Alimenta”, muchas de las cuales también tienen participación durante la exposición de productos y semillas del Muyu Raymi, ambas iniciativas organizadas por el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC.

Estos datos estadísticos⁹⁸ nos permiten evidenciar que la participación de las mujeres (89%) es preponderante a la de los hombres (11%). La mayoría de personas entrevistadas tiene entre 31 y 70 años, tiene más de tres hijos(as) que cuidar (55%), solamente se dedica a tareas relacionadas con la agricultura (89% en el caso de las mujeres y 46% en el caso de los hombres), y lo hacen con un nivel de educación que no va más allá de la primaria (81%). De las personas entrevistadas, 77% mantienen relaciones matrimoniales, 88% tiene propiedad de la tierra donde vive, cuya extensión es inferior a una hectárea en un 67%, y el 58% recibe el Bono de Desarrollo Humano.

Si bien en estos datos estadísticos se evidencia que la participación de las mujeres adultas con poca escolarización es preponderante frente a la participación de las juventudes y de los hombres adultos, el relato de las mujeres campesinas no siempre ofrece la interpretación de esta realidad de la misma manera. En las conversaciones informales que se concretaron durante las celebraciones del Muyu Raymi y durante las visitas a la feria dominical, la percepción de las mujeres respecto a su trabajo productivo y reproductivo expresa un trabajo que es compartido y sobrellevado en conjunto. Las mujeres conciben que tanto el trabajo que realizan en sus hogares y como el que realizan en sus chakras son compartidos con sus maridos, aún cuando, la economía familiar está sostenida por ingresos que perciben ellos en trabajos remunerados. En

⁹⁸ Ver Anexo de Gráficos

este sentido, la monetarización conforma una base de la economía doméstica. Los datos estadísticos dan cuenta de que la economía familiar está sustentada, en buen porcentaje, por las tareas relacionadas con el trabajo agrícola.

Aún en estas circunstancias, las mujeres que se quedan en sus hogares sosteniendo sobre sus espaldas la carga de producción y reproducción, no siempre interpretan su realidad de tal manera que refleje las condiciones tangibles de la sobrecarga laboral que viven. Durante el Muyu Raymi 2017, las compañeras campesinas Lucía, Ana María, Mercedes, Cecilia, María y Luz María responden lo siguiente ante la pregunta sobre con quién trabaja en la agricultura:

“Trabajo con mi marido, mis hijos me ayudan”. (Agosto, 2017)

“Mi marido y yo trabajamos en el campo”. (Agosto, 2017)

“Ambos trabajamos”. (Agosto, 2017)

“Con mi esposo”. (Agosto, 2017)

“Mi esposo y yo”. (Agosto, 2017)

“Con la familia, el marido y los hijos”. (Agosto, 2017)

En las entrevistas a las mujeres campesinas, ellas no se perciben solas aunque sus maridos no estén presentes en el día a día del hogar y del campo, ellas no se perciben sobre abrumadas de trabajo aunque sus espaldas y manos expresen algo distinto. El imaginario que ellas tienen construido de sí mismas forma parte de las representaciones que han visto reproducirse en sus contextos sociales y familiares. Al indagar respecto a su trabajo productivo, las mujeres mencionadas anteriormente contestan:

“Mi esposo ayuda el fin de semana”. (Agosto, 2017)

“Mis hijos salen a estudiar”. (Agosto, 2017)

“Mi esposo trabaja en Guayaquil”. (Agosto, 2017)

“Mis hijos estudian en la ciudad”. (Agosto, 2017)

“Yo trabajo en casa todos los días”. (Agosto, 2017)

“Mis hijos van a escuela”. (Agosto, 2017)

Esta percepción que ve a su pareja ausente trabajando junto a ellas es el reflejo de la naturalización de condiciones de vida aceptadas y legitimadas por ellas mismas, en relación a las tareas que socialmente les corresponden en tanto mujeres, madres, esposas campesinas y runas. Estas percepciones provienen de mujeres que participan en los espacios convocados por el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC. Son mujeres que no tienen un rol protagónico en el Comité Central, sino que representan, en general, a las beneficiarias de los proyectos

propuestos por las dirigentas de la UNORCAC con el propósito de generar apoyo y ayuda a las familias campesinas del cantón.

Desde la perspectiva de Gerda Lerner, “el patriarcado se sostiene en colaboración de las mujeres” (Lerner, 1990: 316). En los cerros cotacacheños, las mujeres campesinas y runas no se perciben llevando una sobre carga laboral a sus espaldas, más bien, se ven acompañadas en las tareas de producción y reproducción al tiempo que son ellas las que sostienen el hogar y mantienen la chakra en la vida cotidiana. A partir de los diálogos entablados con varias mujeres durante las festividades del Muyu Raymi, ellas asumen las tareas en respuesta a las condiciones biológicas que les corresponden. En este sentido, en los hogares campesinos de Cotacachi, se mantiene una distinción de roles a partir de los rasgos biológicos y de género. A las mujeres les corresponde quedarse a cargo de los cuidados, a las personas jóvenes del hogar les corresponde estudiar, a los hombres más que a las mujeres, y a los hombres mayores les corresponde buscar el sustento económico en otras tareas. La investigadora Dolors Comas D’Argemir plantea lo siguiente:

“El cuidado es un gran devorador de tiempo, que no se puede destinar a otras cosas y limita las oportunidades. La división sexual del trabajo se expresa aquí con fuerza, pues los hombres participan en los trabajos de cuidados de forma muy limitada, aunque hay variaciones según países, edades y formas de socialización. Se trata en todo caso de un tema no resuelto en términos de igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres y es en este punto donde se encuentra un conflicto subyacente, no siempre visible, no siempre explícito, pues se asienta en unos patrones de género y en una estructura social informal que tiene efectos discriminatorios, pues consume las energías, oportunidades y capacidades de las mujeres y limita en la práctica el ejercicio de la ciudadanía” (Comas D’Argemir, 2014: 1).

Las prácticas socioeconómicas de las comunidades campesinas se modifican con su integración al mercado, y se van conformando estrategias para sobrellevar esta interacción. Estas estrategias se hacen visibles en las comunidades de Cotacachi por medio de construcciones tangibles -el hambre-, e imaginarias - modernización y globalización- generadoras de aculturación y desvalorización cultural del trabajo campesino y agrícola. Así, surge una compleja contradicción entre la identidad cultural y el sustento económico. Si bien la propuesta del Comité Central de Mujeres plantea la revitalización de la identidad y la cultura campesina y runa del cantón, también está cada vez más presente el supuesto tangible de las dificultades y escaseces que se viven en el campo. El trabajo agrícola no representa una promesa económica rentable, y esto es resultado y consecuencia de la intervención del capitalismo que conforma su riqueza apabullante a costas del trabajo ajeno. Desde la perspectiva del investigador Simón Pachano,

“El éxodo rural ha sido uno de los fenómenos más significativos - y evidentes a primera vista- de entre los que han acompañado al desarrollo del capitalismo,

especialmente en los países del llamado Tercer Mundo. Los cambios que provoca el capitalismo, tanto a nivel de las relaciones de producción como de las fuerzas productivas, tienen en los desplazamientos poblacionales una de las formas más claras e inmediatas de expresión. La necesidad de centralización, por un lado, y la destrucción de las formas de producción preexistentes en el campo, por otro lado, han sido los factores fundamentales para el surgimiento de estos movimientos; al mismo tiempo, han sido los elementos que les han dado su forma final y predominante, esto es, su sentido rural-urbano” (Pachano, 1988: 199).

En este sentido, los movimientos migratorios latentes en las regiones rurales representan aquellas evidencias palpables y tangibles como resultado de la influencia del capitalismo que, al tiempo que moderniza el trabajo en el campo, también vulnerabiliza a las poblaciones campesinas, consolidando relaciones asociativas con el estado local. En Ecuador, esto se concretiza en políticas públicas locales que conciben a los actores del campo como carentes y beneficiarios, y no como las personas protagonistas principales que sostienen la economía del país. Aún cuando el proyecto constitucional del Ecuador establece la importancia priorizar la agricultura familiar campesina, en la práctica, las políticas públicas mantienen tendencias que fomentan la agricultura de exportación, es decir, el agronegocio. El investigador Francisco Hidalgo establece:

“No se puede dejar de señalar la presencia de políticas públicas referidas a soberanía alimentaria o la economía social y solidaria, como orientaciones en los aspectos de compras públicas en programas alimentarios, roles de gobiernos provinciales y municipales, redes de comercialización, pero son esfuerzos limitados si los ponemos frente a la magnitud de las políticas de incentivo a agrocombustibles o las subsidiarias locales del agronegocio” (Hidalgo, 2014: 14).

La transformación de las unidades domésticas se materializa en la dependencia de la economía de mercado. Así, las unidades domésticas no solamente se han transformado en proveedoras de productos sino también en fuerza de trabajo. De allí deviene la búsqueda de espacios de formación y estudio para obtener trabajos calificados. Las personas jóvenes viajan a estudiar y a buscar otras alternativas de formación académica u oportunidades laborales para lograr mayor bienestar y estabilidad económica que no siempre ofrece el trabajo en el campo⁹⁹. En este sentido, la presencia del capitalismo ejerce un abuso de poder al fomentar una migración forzada e incluso consensuada como parte de un proyecto familiar que se asume como opción idónea para el bienestar colectivo. El investigador Moisés Arreguín concluye que,

“El flujo migratorio del cantón de Cotacachi indica que, según los Censos de Población y Vivienda (1990, 2001 y 2010), de cada 10 personas, 7 salen y 3 entran. De acuerdo con el Índice de Flujo Migratorio (IDFM), este cantón es una zona de expulsión, pues indica un valor de -0.45 [...]. Finalmente, según el Censo de Población y Vivienda

⁹⁹ Tal como se dice comunmente: “La familia crece, la tierra no”.

(2010), las personas que entraron a Cotacachi fueron provenientes del extranjero (311 personas), Pedro Vicente Maldonado (73 personas) y Montúfar (87 personas)” (Arreguín, 2014: 17).

Estas cifras expresan evidencias notables respecto a la alta presencia migratoria en el cantón de Cotacachi. Son varias y diversas las consecuencias que esta movilidad humana genera. Son dos los efectos que nos parecen determinantes en términos de las implicancias en relación a la cultura e la identidad. Uno de ellos tiene que ver con lo anteriormente mencionado, que se concretiza en la feminización del campo, es decir, en la redefinición de las relaciones de género y del poder. Son las mujeres quienes asumen las tareas anteriormente asumidas junto a otros miembros de la familia, ya sea la pareja o los(as) hijos(as). Ellas asumen una sobrecarga laboral, aunque no siempre estén conscientes de ello. Ellas siguen estando allí, pese a que el sistema capitalista invisibiliza sus tareas sustanciales. Estas consecuencias también están relacionadas con implicaciones que van más allá de la sobrecarga laboral de las mujeres, pues la migración también se explica, al tiempo que genera, la desvinculación y el desarraigo de la identidad propiamente campesina indígena. Se genera una notable contradicción entre la población campesina de Cotacachi pues, aunque se mantiene la noción de la importancia vital de la corresponsabilidad entre seres humanos y naturaleza, también están presentes expectativas de vida por fuera de la agricultura. Así lo describe el investigador Luciano Martínez cuando reconoce que:

“Uno de los problemas que afectan a las familias campesinas en los territorios de alta emigración es la desvalorización de las actividades agrícolas entre la población joven. No solo que no se dispone de la mano de obra joven, con lo cual se pierde la posibilidad de transferencia de conocimientos tradicionales entre generaciones, sino que incluso los jóvenes que se quedan no están muy interesados en las actividades agrícolas de corte tradicional. Los cambios de los roles de la familia y dentro de ella de los miembros familiares en un contexto de desvalorización generalizada de las actividades agrícolas y el surgimiento de la educación como un nuevo valor, muestran hasta qué punto se ha consolidado un modelo de sociedad rural que mira hacia afuera, hacia el mercado global y poco hacia adentro, es decir a su territorio” (Martínez, 2011: 17).

A través de distintos medios y formas, se van introduciendo lógicas diferentes al modo de vida agrocéntrico de las poblaciones rurales de Cotacachi. El capitalismo refuncionaliza las prácticas productivas y culturales de los grupos campesinos, y estos efectos tienen mayor peso según las diferencias etarias. Las aspiraciones de las personas jóvenes se van reconfigurando en función de la apropiación de estas otras formas de ser¹⁰⁰. Como ejemplo de ello, y desde la visión de la presidenta del Comité Central de Mujeres, Magdalena Fueres,

¹⁰⁰ Como mencionamos anteriormente, esto forma parte de aquello que los teóricos de la decolonialidad conciben como la colonialidad. Se trata de una matriz colonizadora que desde la invasión colonial europea impone como universal un paradigma de vida eurocéntrico, al tiempo que desestima e inferioriza a otras formas de vivir propias de la diversidad cultural que nos atraviesa. Así lo establece Arturo Escobar: “La colonialidad del ser apunta hacia el

“ahora las mujeres se quieren casar de blanco” (mayo, 2016)¹⁰¹.

Frente a la propuesta homogeneizadora proveniente del capitalismo, las iniciativas que surgen desde la organización de las mujeres de la UNORCAC tienen que ver con la lucha por reivindicar la identidad y la cultura runa no solamente con aquello relacionado al mundo agrícola, sino también con todas las áreas de la vida. Para contrarrestar la continua expulsión de las juventudes hacia otras ciudades, una de las estrategias que proponen las mujeres organizadas tiene que ver con abrir espacios de participación e involucramiento de las personas jóvenes en espacios de arte y música. Las diversas iniciativas que se llevan adelante en el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC tienen la intención de fortalecer los lazos culturales e identitarios de las poblaciones runas de Cotacachi, dando nuevos sentidos a prácticas que han estado presentes por generaciones. Magdalena Fueres comenta:

“Las personas jóvenes se involucran sobre todo en el tema de la música. Hasta en la música hay un tema de recuperación porque no valoramos la música de nuestros antepasados, debemos tratar de ir conservando la música también. Nuestra propuesta es no perder nuestros conocimientos, nuestras tradiciones” (Mayo, 2016)¹⁰².

Se puede leer la propuesta de las mujeres dirigentas, a la luz de aquello analizado por Erick Hobsbawn y Terence Ranger (1991). Para ellos, se entiende por “tradición inventada el conjunto de prácticas normalmente regidas por reglas aceptadas en forma explícita o implícita y de naturaleza ritual o simbólica, que tienen por objeto inculcar determinados valores y normas de conducta a través de su reiteración, lo que automáticamente implica la continuidad con el pasado” (Hobsbawn y Ranger, 1991: 3). En Cotacachi, las prácticas y los saberes que todavía persisten están presentes gracias a la construcción histórica de generaciones de poblaciones runas que han transmitido tradiciones con el pasar de los años. En los testimonios de las personas presentes en el Muyu Raymi se constata que los conocimientos aplicados en las tareas agrícolas han sido adquiridos a través de madres, padres, abuelos y abuelas. Por estas razones, la tradición que se fomenta por parte de la organización de la UNORCAC no es el fruto de un invento actual. La práctica del intercambio de semillas, por ejemplo, no está presente solamente a partir de la creación del Muyu Raymi, que existe hace un poco más de una década, sino que adquiere un nuevo sentido con el propósito de rescatar y preservar tradiciones runas para enfrentar las propuestas aculturizantes, propias del sistema capitalista que promueve tanto el monocultivo productivo, así como el monocultivo cultural. El Muyu Raymi vendría a ser, entonces, la invención de una celebración para reivindicar una tradición.

“exceso ontológico” que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros y, además, encara críticamente la efectividad de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro” (Escobar, 2013: 62).

¹⁰¹ Entrevista realizada a Magdalena Fueres, fundadora y presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en mayo, 2016.

¹⁰² Idem.

Para los Hobsbawn y Ranger, las tradiciones suelen proponerse como inmanentes e inmutables con el propósito de dar legitimidad a aquellas prácticas y saberes que se plantean como tradicionales. Resulta interesante, según los autores, que la invención de la tradición genere un contraste entre el cambio e innovación constante del mundo moderno y el intento de estructurar al menos ciertos elementos de la vida social en el marco del mismo, atribuyéndoles un carácter inmutable e invariante (Hobsbawn y Ranger, 1991: 3). Así, la práctica del intercambio de semillas se plantea, en el discurso de la UNORCAC, como una tradición que se mantiene como inmanente en el tiempo, en tanto es tradición heredada por generaciones pasadas y sigue estando presente en las prácticas agrícolas de las comunidades campesinas runas de Cotacachi, aún pese a las intervenciones y transformaciones constantes que propone el mundo moderno. En este sentido, reconocemos la importancia que recae en la tradición de intercambiar semillas para las poblaciones runas de Cotacachi, en términos de sobrevivencia material y cultural. Sin embargo, aunque las generaciones anteriores hayan logrado sustentar sus necesidades biológicas solamente gracias al intercambio de semillas y productos, actualmente esta práctica ya no basta para dar respuesta a la totalidad de necesidades actuales. Según Magdalena Fueres,

“El intercambio de semillas son tradiciones de nuestros papás, de nuestros abuelos. Mi papá nunca dependía del mercado. Se sembraba alternado, si uno ya se acababa, se pedía al vecino para que le facilite papas hasta que le crezcan las suyas y luego se le pagaba con papas mismo o con dinero. Zona de alta se producía habas, quinua, melloco, papas, ocas. La gente de la parte baja venía con maíz, fréjol, zambo, zapallo. La gente de la parte urbana con sal, con manteca de cerdo. Y la gente de Intag¹⁰³ venía con plátano, con piña, teníamos de todo. Teníamos leche, queso, huevos, gallinas, nosotros mismo producíamos chanchos y conversábamos la carne y la manteca. Ahora se depende del mercado, la tierra se va deteriorando, la gente en general ya no se dedica a la tierra. La gente dice que comprando como, ya no trabajan la tierra” (Mayo, 2016)¹⁰⁴.

En efecto, al tiempo que la modernidad va atravesando las formas de vida de las poblaciones y va transformando, así, sentidos y prácticas culturales, en el Cotacachi de hoy, la inmanencia del intercambio para el sustento familiar no puede ser concebida como tal. Hobsbawn y Ranger ofrecen una distinción entre tradición y costumbre. Aunque ambas están relacionadas entre sí, y cada una de ellas genera implicaciones en la otra, “la costumbre no puede permitirse ser invariante por la sencilla razón de que aún en las sociedades tradicionales la vida no lo es” (Hobsbawn y Ranger, 1991: 4). Las evidentes y contundentes variaciones en la dinámica económica de las poblaciones cotacacheñas, son fruto de la difusión masiva del sistema capitalista que tiene de base la mercantilización y la cosificación de la vida. Como respuesta, las

¹⁰³ Región tropical ubicada en la provincia de Imbabura.

¹⁰⁴ Entrevista realizada a Magdalena Fueres, fundadora y presidenta del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, concedida a Stephanie Andrade Vinueza, en mayo, 2016.

poblaciones runas, a su tiempo, han tenido que consolidar dinámicas a partir de una dialéctica entre tradición y mercado.

4. 2. Recomposición de dinámicas familiares frente al mercado

El Comité Central de Mujeres de la UNORCAC y la organización de la UNORCAC en general no está exenta ni al margen de los cambios que la modernidad trae consigo. En efecto, cuando todavía se preserven prácticas y conocimientos que den cierta autonomía a las poblaciones runas de Cotacachi, también existe una dependencia cada vez más presente del mercado, tanto en términos de mercancía como en la fuerza laboral.

En el testimonio anterior, Magdalena expresa que la dinámica de intercambio solía estar muy presente en las prácticas de las generaciones que le anteceden. Ella hace mención de su padre y de sus abuelos para dar testimonio de cómo las necesidades lograban ser suplidas gracias a esta práctica que fortalece los lazos sociales a partir de una dinámica de solidaridad entre las comunidades *“de la zona alta”, “de abajo”, “de la parte urbana”*. Las personas habitantes en estas distintas zonas ofrecían intercambiar los productos para ampliar la diversidad alimentaria de las comunidades, proveyendo a cada una de ellas alimentos que no se consiguen en su zona. En esos tiempos, la cultura agrocéntrica de las poblaciones campesinas de Cotacachi tenía bases sólidas enraizadas en relaciones estrechas con el trabajo agrícola, desde donde se consolida la provisión y el sustento de alimento, de salud, de vida. Con el pasar del tiempo y la introducción del mercado, esta dinámica ha sido reemplazada por prácticas económicas atravesadas por un intercambio más allá de las relaciones sociales de solidaridad y reciprocidad. Con la intervención del mercado, la práctica de intercambio de productos alimenticios, de artesanías y de manos solidarias (makipurashu) ha sido reemplazada rápidamente por el intercambio monetario. Si anteriormente la economía de las poblaciones cotacacheñas tenía a la solidaridad de por medio, ahora también está atravesada por intereses del tipo monetarios. Como parte de estos cambios, la cultura agrocéntrica de las comunidades ha sufrido transformaciones sustanciales en tanto el trabajo agrícola ha perdido preponderancia en la vida cotidiana de varias personas del núcleo familiar de las unidades campesinas. Como dice en su testimonio Magdalena Fures, en tanto consumidora y productora: *“Ahora se depende del mercado, la tierra se va deteriorando, la gente en general ya no se dedica a la tierra. La gente dice que ‘comprando como’, ya no trabajan la tierra”*.

En efecto, los cambios que devienen a partir de las intervenciones del mercado llevan implicancias concretas en la vida cotidiana de las personas de las comunidades de Cotacachi. Las influencias de la globalización capitalista atraviesan de manera directa en la cultura campesina indígena de esta zona rural, y transforman de manera concreta las prácticas y la toma de decisiones de las poblaciones. Las nociones en cuanto a bienestar y a calidad de vida tienen, cada vez más, correspondencia con los mismos imaginarios que fomenta el capitalismo en términos generales y, por lo tanto, están presentes en la idea hegemónica de éxito instaurada en el

pensamiento. Así, en los efectos homogeneizantes de la globalización, las poblaciones campesinas cotacacheñas, así como las poblaciones rurales de las megaciudades del mundo, también buscan obtener ingresos monetarios regulares, para lo cual salen del campo en búsqueda de opciones laborales; también se contentan cuando encuentran un salario mensual, un trabajo estable, un lugar laboral que les provea sus derechos como trabajadores y trabajadoras. De la misma manera, el Comité Central de Mujeres también tiene interés en lograr un emprendimiento que, aunque pequeño, se mantenga estable, como es la propuesta de la bebida embotellada de chicha de jora *Sara Mama*, que da trabajo a cinco mujeres que se encargan de la planta embotelladora y a una gran cantidad de familias campesinas que proveen la materia prima: el maíz con el que se realiza la chicha. Así también, las mujeres dirigentes de la UNORCAC también tienen interés en consolidar iniciativas para que las familias campesinas del cantón tengan la posibilidad de obtener ingresos económicos, a través de la feria agroecológica *La Pachamama Nos Alimenta*¹⁰⁵.



Propuesta del producto para la mercantilización

¹⁰⁵ Video de la Feria La Pachamama Nos Alimenta: <https://www.youtube.com/watch?v=j1EqqmKwfQ4>



Magdalena Fues junto a las autoridades Cotacacheñas celebrando el aniversario del emprendimiento de la Chicha de Jora Sara Mama.¹⁰⁶



Magdalena Fues junto a Luz María Lanchimba en la fábrica donde se produce la Chicha de Jora Sara Mama.¹⁰⁷

¹⁰⁶ <https://www.elcomercio.com/tendencias/chicha-jora-tradicion-aniversario-cotacachi.html>

¹⁰⁷ <https://www.elcomercio.com/tendencias/chichadejora-industria-saramama-bebidaancestral-intercultural.html>



Mujeres vendiendo sus productos en la Feria Dominical “La Pachamama nos alimenta”



Compra y venta de productos en la Feria Dominical “La Pachamama nos alimenta”



Logo promocional de la Feria “La Pachamama nos alimenta”

Las implicaciones de la introducción al mercado generan una relación dialéctica entre mercado y capital. La economía doméstica campesina se incorpora al mercado a través de diferentes mecanismos, en tanto productores, consumidores de mercancías y también en tanto fuerza laboral. La fuerza de trabajo que la unidad doméstica no puede absorber y expulsa, y la que temporalmente se incorpora al mercado. Esta es una realidad que se vé reflejada en la vida cotidiana de las personas. Haremos mención de tres casos que evidencian esta dinámica dual.

Rafael creció en el campo cotacacheño, vive en el campo y también vive del campo. Él es un señor adulto que tiene varias parcelas de tierra. En una de ellas vive junto a su esposa. A ninguno(a) de sus hijos(as) le interesa vivir del trabajo campesino. Rafael les ha regalado terrenos como herencia, pero aún así siguen sin interés en el campo. El terreno que Rafael tiene le sirve para producir alimento para su propio consumo, y también genera excedentes. A Rafael le interesa mantener relaciones comerciales con potenciales clientes que tengan interés en sus productos. Así, él busca opciones para resolver el problema de sequía y mantener su terreno fértil. Rafael no solamente produce alimentos que a él le interesen para suplir sus necesidades familiares, sino también le conviene y le interesa producir alimentos que sean potencialmente comercializables. El día que visitamos a Rafael comentó que quería producir mora para comercializar. Así, Rafael es un pequeño agricultor, un campesino arraigado al trabajo agrícola, con vasto conocimiento y sabiduría adquirida por sus ancestros en el arte de sembrar, producir, cultivar y, al mismo tiempo, Rafael es un emprendedor agrícola que siendo runa elige opciones mercantiles para generar ganancias monetarias para el beneficio de él y su familia.

Cecilia es una joven runa de veintiséis años. Se viste con elegancia, con la vestimenta típica de las poblaciones runas de Cotacachi, tal y como su mamá le enseñó. Su mamá es

campesina y orgullosamente runa. Su mamá es una de las mujeres que suele asistir a las celebraciones del *Muyu Raymi* y también a la feria dominical *La Pachamama Nos Alimenta*, organizada por las mujeres dirigentas de la UNORCAC, para vender sus productos. Cecilia conoce bien el castellano, y eso le permite conseguir opciones laborales fuera del campo. Ella viaja todas las semanas a la ciudad de Quito para trabajar puertas adentro como empleada y cuidadora de una mujer de edad avanzada. Cecilia se encarga de todos los cuidados de la mujer y los de la casa. Trabaja durante los días y las noches, de lunes a viernes. Todos los sábados por la mañana se dispone a viajar a Cotacachi, a reencontrarse con su familia, y a apoyar en algunas tareas agrícolas. Cecilia tiene mucha habilidad con las manos, ella crea bordados floreados y coloridos que los utiliza para decorar blusas tradicionales para vender. También crea pulseras de tela para vender a comerciantes que las vuelven a vender en Otavalo, una ciudad cerca de Cotacachi, conocida por ser un lugar con vasto arte indígena textil. Cecilia creció en el campo cotacacheño, junto a sus hermanas y hermanos, junto a su madre que le enseñó a aceptar y a valorar su identidad indígena. A Cecilia también le interesa conseguir y mantener un trabajo estable, con salario básico¹⁰⁸ pero con seguro social. En esta dialéctica entre el mercado y la tradición, Cecilia mejora su calidad de vida a través de los ingresos económicos que percibe, al mismo tiempo que atesora conocimientos vastos de la vida en el campo, y se mantiene arraigada culturalmente a su identidad. En este sentido, no se trata tanto de una pérdida de valorización a la vida en el campo sino a un ejercicio de recomposición de las unidades familiares y productivas vinculadas a una economía de mercado.

Juan es un señor adulto que también creció en el campo. Tiene entre 70 y 75 años. Hace poco tiempo atrás decidió salir a buscar trabajo para el sostén de su hogar. Entró a trabajar en una hacienda florícola, en Pedro Moncayo, a casi dos horas viaje. En este trabajo estuvo muy expuesto a los efectos de los pesticidas de la hacienda, que contrata mano de obra barata para rociar de químicos los invernaderos de flores. Al poco tiempo de trabajar allí sintió cambios dramáticos en su salud. Juan estaba totalmente expuesto a los tóxicos de los pesticidas. Al tiempo que él iba rociando las flores para matar pestes, el agroquímico iba enfermándose su cuerpo interna y externamente. El Ecuador es un país reconocido por las flores que produce. Las haciendas florícolas generan ganancias económicas al tiempo que destruye el aire, el agua, la biodiversidad, los campos, la vida humana. La promesa del mercado de encontrar una salida para mejorar la calidad de vida genera ganancias temporales, mientras deja consecuencias de por vida. Juan trabajó en la hacienda florícola cuatro años. Su estancia por este trabajo le permitió percibir un sueldo básico con el que pudo sostener a su familia pero a las condiciones insalubres, y a la nula seguridad social. Juan dejó en la hacienda florícola parte de su vida y su salud. Decidió volver a trabajar en el campo junto a su esposa.

Las poblaciones campesinas cotacacheñas conforman distintas formas de vinculación al capital. La globalización de las prácticas de intercambio mercantil del sistema capitalista han

¹⁰⁸ En ese entonces, en el año 2018, el salario básico del Ecuador estaba en aproximadamente trescientos sesenta y seis dólares Americanos (\$366)

sido introducidas de manera apabullante en las dinámicas económicas de las poblaciones globales, y las comunidades runas de Cotacachi no quedan por fuera de esta dinámica mercantilista. Si bien el intercambio de semillas representa una tradición adquirida, inmanente, que perdura en el tiempo frente a las variaciones internas y externas de la cultura cotacacheña, el Muyu Raymi es una tradición inventada que tiene como propósito legitimar y visibilizar las costumbres de intercambio propias de una tradición adquirida, vis a vis a las prácticas mercantilistas que promueve el capitalismo. La festividad del Muyu Raymi vendría a ser, entonces, la tradición resignificada para reivindicar y fortalecer la tradición adquirida de intercambiar semillas como parte de una propuesta de resistencia que se entreteje a partir de la vivificación de la memoria.

4.3 Reconstruir la memoria para aferrarse a la identidad

“Nosotros somos como los granos de quinua:
si estamos solos, el viento nos llevará lejos.
Pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento.
Bamboleará, pero no nos hará caer”.

“Somos como la paja del páramo,
que se arranca y vuelve a crecer...
Y de paja de páramo sembraremos el mundo”

(Dolores Cacuango, dirigente indígena ecuatoriana)



Mujeres campesinas trabajando en la tierra, de fondo el cerro “Mama Cotacachi”

En esta sección nos interesa traer a la discusión el análisis sobre la historia y la memoria. Tenemos claro que es una temática relevante puesto que, así como el patrimonio, la historia y la

memoria también están atravesados por construcciones sociales y políticas. En primera instancia, nos parece relevante retomar algunos conceptos claves que nos van a permitir marcar una línea conceptual acerca de la construcción social memoria.

Reconocemos que, parafraseando a Halbwachs (Halbwachs, 1995: 211), que la memoria colectiva solamente existe en su esfera plural, es decir, no es posible una memoria universal puesto que cada individuo, en su relación con distintos entornos sociales, va configurando, él mismo, diversidad de memorias. Si bien se puede decir que la historia es una, la distinción con la memoria reside en su variedad, en la existencia de varias memorias colectivas. En este sentido, se puede decir que las memorias colectivas están vinculadas muy estrechamente con los seres sociales y aquello que ellos mismos construyen en relación a sus sentidos sobre el pasado.

Por lo tanto, las memorias colectivas no existen en sí mismas, sino que están enraizadas en los grupos sociales que las edifican, configuran y transforman. Tal y como lo expresa Elizabeth Jelin, las memorias colectivas no son sólo datos “datos”, sino también procesos de su construcción: toda memoria es una reconstrucción más que un recuerdo (Jelin, 2002: 4-5).

En nuestro caso de investigación, podemos reconocer en la puesta en escena del Muyu Raymi el propósito por parte del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC de revivir la práctica ancestral de intercambiar semillas como respuesta a las amenazas latentes que ponen en riesgo a la agrobiodiversidad.

La tradición de intercambiar semillas para la próxima siembra ha estado presente y lo sigue estando en las comunidades rurales del cantón. Es una práctica que también está presente en otros contextos a nivel global como parte de las tradiciones que permiten la continuidad de la producción y la reproducción de la vida. La festividad del Muyu Raymi tiene sentido y relevancia en tanto es una propuesta que las mujeres organizadas han llevado adelante por casi dos décadas para resistir en medio de un contexto complejo en el que el trabajo campesino es altamente desvalorizado y genera perjuicios evidentes, tales como:

- a) “La migración de los agricultores a la ciudad, causada principalmente por la falta de tierras, pues la tenencia de la tierra en las comunidades se caracteriza por la intensificación del minifundio (menos de media hectárea por familia) lo cual no da espacios para las nuevas generaciones viéndose obligados a buscar nuevas formas de sobrevivencia fuera del campo. Esto hace que los jóvenes abandonen las actividades agrícolas y se suspenda la transmisión de los saberes tradicionales que han sido importantes para el uso y conservación de agrobiodiversidad y se debilita la relación entre cultura y cultivos nativos.
- b) El abandono o sustitución de las variedades nativas por variedades mejoradas, las mismas que son promocionadas como más productivas y con mejores

posibilidades de comercialización. Esto hace que los agricultores las prefieran y abandonen sus variedades nativas tradicionales.

- c) Los cambios en los patrones alimenticios; las variedades nativas tienen una intensa relación con los hábitos alimenticios de las comunidades. Al ampliarse el consumo de productos externos procedentes de centros comerciales urbanos, se disminuye el consumo de los productos locales y se dejan de cultivar, poniendo en riesgo la existencia de las semillas nativas destinadas al autoconsumo”.

(Manifiesto UNORCAC, 2015)

Frente a esta realidad, el Muyu Raymi es una festividad que fortalece, potencia y reivindica la tradición del intercambio de semillas, una práctica de identidad campesina anclada en la memoria transmitida de generación en generación. Esta práctica, en el marco del Muyu Raymi, es una respuesta política frente al drama presente promovido por una propuesta modernizante que despoja de tierras, genera migraciones, desarraiga culturalmente y deteriora la agrobiodiversidad.

Los procesos de activación de memoria se producen en contextos sociales específicos y son agenciados por sujetos que persiguen intereses concretos en el presente. Así, la memoria tiene que ver más con el presente que con el pasado. Jelin cita a Ricoeur (1999) para mencionar que los recuerdos personales están inmersos en narrativas colectivas, y que estas narrativas hallan sustento y refuerzo en rituales y conmemoraciones grupales. Por tanto, la interacción social juega un rol crucial en los procesos construcción de memoria colectiva puesto que es por medio de esta que los sujetos no solamente activan recuerdos y construyen un presente a partir de un pasado compartido, sino que también motorizan acciones orientadas a dar sentido al pasado, interpretándolo y trayéndolo al escenario del drama presente (Jelin, 2002: 5).

Según Traverso, la obsesión por la memoria de nuestros días sería el producto de esa caída de la experiencia transmitida, el resultado paradójico de una declinación de la transmisión en un mundo sin referencias (Traverso, 2007: 69). Sin embargo, nos parece acertado reconocer que, en este caso particular, más allá de encontrarnos con un mundo “sin referencias”, en realidad descubrimos una cuestión de poder por medio de la cual se configuran mecanismos que permiten la difusión o la desaparición de las referencias.

Esta reflexión nos ofrece una explicación más para comprender las limitaciones que tiene la UNORCAC a la hora de conseguir la Declaratoria de Patrimonio Cultural Agrobiodiverso del cantón de Cotacachi, anteriormente mencionado. En este sentido, no siempre se trata de la pérdida de la memoria, la tradición o las referencias de los grupos sociales, sino de que éstas se enmarcan en un diferencial de poder que posibilita o impide su difusión: “la visibilidad y el reconocimiento de una memoria dependen también de la fuerza de sus portadores” (Traverso, 2007: 86).

Bourdieu (1985) reconoce que “el poder de las palabras no está en las palabras mismas, sino en la autoridad que representan y en los procesos ligados a las instituciones que las legitiman” (Bourdieu en Jelin, 2002: 15). El vacío legal al que se enfrentan las organizaciones sociales como la UNORCAC pone en evidencia el diferencial de poder existente entre estas y las instituciones que resguardan el modelo de producción primario exportador del país. A las palabras y a las aspiraciones por resguardar las referencias de la UNORCAC no les hace falta legitimidad, más sí el resguardo institucional con la autoridad suficiente para dar poder a su reclamo.

El problema de poder que surge con la memoria es que hay memorias fuertes que están custodiadas por instituciones e incluso por estados y, al mismo tiempo, hay memorias débiles destinadas al silencio y ocultamiento, porque ni sus custodios son socialmente visibles o aceptados. Nos encontramos, entonces, con una situación de luchas por las representaciones del pasado, centradas en la lucha por el poder, por la legitimidad y el reconocimiento. Estas luchas implican, por parte de los diversos actores, estrategias para “codificar” o “institucionalizar” una (su) narrativa del pasado. Lograr posiciones de autoridad, o lograr que quienes las ocupan acepten y hagan propia la narrativa que se intenta difundir, es parte de estas luchas (Jelin, 2002: 16).

Para Elizabeth Jelin, los sujetos construyen sentido del pasado y el pasado cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de recordar u olvidar. El acto de recordar presupone tener una experiencia pasada que se activa en el presente, por un deseo o un sufrimiento, unidos a veces a la intención de comunicarla. No se trata necesariamente de acontecimientos importantes en sí mismos, sino que cobran una carga afectiva y un sentido especial en el proceso de recordar o recordar (Jelin, 2002: 9).

En el caso del Muyu Raymi, además de representar una instancia en la se intercambian recursos, es también un espacio de articulación de reivindicaciones de las comunidades. Así, el acto de recordar por parte del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC tiene que ver con la necesidad y la urgencia de evitar la expansión de los procesos de desposesión de sus recursos agrobiodiversos, por medio de la visibilización de prácticas y conocimientos ancestrales como un reclamo de sus derechos en un país que se adjudica como plurinacional y intercultural. La memoria es erigida no solamente contra el olvido sino, sobre todo, contra un régimen político que oculta y niega el crimen en el presente (Traverso, 2007: 83).

En este sentido, reconocemos que el acto de recordar propuesto por el Muyu Raymi plantea una alternativa al modelo productivo del país, y está relacionado con el reclamo por justicia para la población en general, y en particular para quienes viven del campo cotacacheño. Frecuentemente hacer justicia significa también rendir justicia a la memoria. La justicia ha sido

un momento importante en la elaboración de la memoria y en la formación de una conciencia histórica colectiva (Traverso, 2007: 92).

En el ejercicio de recordar y hacer justicia a la memoria, retomamos las palabras de Magdalena Fures, dirigente de significativa relevancia en el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, y su relato sobre la conformación del Muyu Raymi y su propuesta política:

“Nos interesa dar a conocer a la semilla, es lo más importante que debemos conservar. Estamos en la lucha de recuperar semillas perdidas, y queremos hacer conciencia. Nuestra propuesta es no perder nuestros conocimientos ni nuestras tradiciones. Para mí la semilla es el tesoro más grande, a través de la semilla tenemos toda la alimentación” (agosto, 2016)

Retomando lo que dice la entrevistada y a la luz de las reflexiones de Halbwachs, para quien “la memoria se enriquece con las aportaciones extrañas de otros, y se refuerza y completa siempre y cuando los recuerdos de los otros estén en relación con los hechos que constituyen cierto pasado” (Halbwachs, 1995: 211). El autor reconoce que la reconstrucción de la memoria es un proceso social que se conforma por medio de los recuerdos de un grupo determinado que comparte un pasado común.

La memoria colectiva se distingue de la historia al menos en dos aspectos: es una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene (Halbwachs, 1995: 213).

En la construcción de una memoria colectiva que identifique los momentos de lucha que ha atravesado el pueblo cotacacheño en diferentes épocas y momentos, también surgen personajes que lucharon y dieron su vida por la emancipación y la liberación de su pueblo. La memoria, ya sea individual o colectiva, es una visión del pasado siempre mediada por el presente. El acto de recordar da sentido a los sucesos en tanto permite identificar la continuidad de las luchas de antaño, motorizar las acciones en la búsqueda de justicia y potenciar la reivindicación de la dignidad colectiva. Revivir acontecimientos, personajes, gritos de lucha a la vez que potencia la relación entre memoria y justicia, también configura puntos de encuentro de un pasado aparentemente diverso.

Retomamos las palabras durante el ritual ceremonial del Muyu Raymi 2016 guiado por Carmita del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, en el cual se hace mención a dos mujeres runas de la zona andina del Ecuador que encauzaron esfuerzos de resistencia y lucha por los derechos de la población indígena:

“Oremos al Padre Imbabura, Madre Cotacachi, Yana Urcu, a ustedes les pido su poder. Mama Tránsito Amaguaña¹⁰⁹, Dolores Cacuango¹¹⁰ y otras más, y que ustedes nos rinden sus conocimientos y su presencia esté aquí y que nos inunde de su valor para poder llevar adelante todas estas ideas a todos los presentes y, en especial, a las autoridades para que nosotros los indígenas no seamos olvidados. A ustedes les pedimos que nos ayuden en cualquier tropiezo que tuviéramos para poder levantarnos y seguir adelante. Y así como ustedes, llenos de su valor y sencillez, aunque sin educación, fueron fuertes y valientes. En este momento les pedimos todo esto, así sea” (agosto 2016).

María Tránsito Amaguaña (1909 - 2009), fue una destacada líder y activista runa, que luchó por los derechos de los pueblos indígenas, participó en la fundación de organizaciones indígenas y se involucró en movimientos socialistas, comunistas para defender a los pueblos indígenas del país. Dolores Cacuango (1881 - 1971), por su parte, fue una mujer runa que marcó la historia como pionera en la lucha de los derechos de los pueblos indígenas. Aportó en la consolidación de una educación indígena para pueblos indígenas, en general, y para mujeres indígenas, en particular. Nombrar a estas mujeres en el marco de la celebración del Muyu Raymi es sumamente simbólico y significativo en tanto demuestra la intencionalidad de recordar la lucha que ambas encauzaron en favor de las poblaciones indígenas como un ejercicio de enardecer las brasas de la memoria colectiva, aquella que transitó por los cerros nombrados en la ceremonia - *Padre Imbabura, Madre Cotacachi, Yana Urcu* - y atestiguaron la valentía aguerrida de estas mujeres. Entre los cerros también transita la memoria, el ayer y el hoy se encuentran, se resignifican y se retroalimentan entre sus senderos.

En esta búsqueda concreta por resguardar las semillas, la agrobiodiversidad, la identidad y la memoria que entrelaza a las generaciones del pasado con las juventudes de hoy, relatos como estos representan intersticios para preservar esa memoria que las mujeres campesinas atesoran y proclaman:

“En los tiempos que se formó la tierra, las plantas, los animales tanto Atzil Tayta como Sammy Mama conjuntamente con su hija la Pachamama, que nació embarazada, empezaron a hacer nacer las plantas, una de ellas era la planta de maíz. El maíz es hembra, muy elegante pero siempre estaba sola, a merced muchas veces de los pájaros, los perros y otros animales. Al verla tan desprotegida, los dioses le dieron un compañero y así le crearon al fréjol. A partir de allí siempre sembramos juntos al maíz y al fréjol

¹⁰⁹ Tránsito Amaguaña (1909 - 2009), fue una destacada líder y activista runa, por los derechos de los pueblos indígenas, participó en la fundación de organizaciones indígenas y se involucró en movimientos socialistas, comunistas para defender a los pueblos indígenas del país.

¹¹⁰ Dolores Cacuango (1881 - 1971), fue una mujer runa que marcó la historia como pionera en la lucha de los derechos de los pueblos indígenas. Aportó en la consolidación de una educación indígena para pueblos indígenas, en general, y para mujeres indígenas, en particular.

porque cuando ya el maíz es señorita, el fréjol, en un abrazo profundo le dice “ven, yo te protejo”.

(José Anrango “Papaco”, comunidad de Turucu, Cotacachi,
cita de Tapia y Carrera, 2011: 38)

Cuidar las tradiciones en torno a la semilla, la agrobiodiversidad y transmitir las de generación en generación representa una manera de transcribir recuerdos y perpetuar estas prácticas culturales en la memoria del presente y del futuro. Según Enzo Traverso, la memoria se declina siempre en presente y éste determina sus modalidades: la selección de acontecimientos que el recuerdo debe guardar, su lectura y sus “lecciones” (Traverso, 2007: 71).

Para los grupos sociales que guardan una relación particular con las prácticas del campo heredadas y transmitidas de generación en generación, es relevante mantener viva la memoria que los identifica a partir de la selección de acontecimientos que los vinculan con aquello aprendido de sus antepasados.

En efecto, transmitir el conocimiento acerca de cómo manejar las semillas no solamente es concebido como una práctica heredada de la cual hay conocimiento y aprendizaje, sino que también significa la materialización de la transmisión de una cultura y una identidad particular. En cada grupo social, los hijos heredan aquello que para los padres significa y representa lo más valioso. En este caso, difundir entre las generaciones jóvenes los saberes, conocimientos y prácticas en torno a la semilla, representa la consolidación de una cultura e identidad heredada que no solamente mantiene con vida la memoria, sino que también brinda una respuesta concreta a las necesidades de supervivencia, pues provee y da sustento alimenticio.

Para Halbwachs, es necesario que la sociedad viva; aun cuando las instituciones sociales estuvieran profundamente transformadas, y sobre todo cuando lo estén, el mejor medio de hacer que se enraizen es apuntalarlas con todo lo que pueda retomarse de las tradiciones (Halbwachs, 1995: 215). La construcción de esta memoria colectiva en torno a las prácticas tradicionales en torno a la semilla, lejos de representar solamente el revivir del pasado en el presente es, sobre todo, una estrategia de sobrevivencia presente y futura del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC.

Jelin cita a Gillis (1994) para reconocer que “poder recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad”. Para estos grupos sociales, el acto de rememorar es una estrategia para defender sus recursos, sus prácticas, sus conocimientos, sus identidades y sus culturas. Las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos, sino cosas con las que pensamos. Como tales, “no tienen existencia fuera de nuestra política, nuestras relaciones sociales y nuestras historias” (Jelin, 2002: 7). Razonar a partir, por medio y con las identidades y

con las memorias permite el revivir de las historias individuales y, al consolidarlas en un telar construido colectivamente, refuerza la cohesión social y potencia la acción humana.

El concepto de “invención de la tradición”, de Hobsbawn (1983) tiene que ver con “un pasado real o mítico alrededor del cual se construyeron prácticas ritualizadas dirigidas a reforzar la cohesión social de un grupo o de una comunidad, a dar legitimidad a ciertas instituciones, a inculcar valores en el seno de la sociedad”. Por ello, Traverso concibe que “es muy evidente que esta construcción de la memoria conlleva un uso político del pasado” (Traverso, 2007: 68).

En este aspecto, los pueblos kichwas de Cotacachi han construido distintos significados en torno a la Plaza Matriz, allí donde se realiza actualmente el Muyu Raymi. Las festividades, siempre relacionadas con el ciclo agrícola, suelen congregarse a las comunidades campesinas de arriba y de abajo del cerro Cotacachi en el centro de la plaza. El Inti Raymi, una de las festividades más relevantes para la cultura y la identidad campesina e indígena de Cotacachi tiene distintos momentos, y uno de ellos es la toma de la plaza por parte de las comunidades:

“El imaginario simbólico de lo sagrado está en el centro de la plaza; por tanto, el parque es un centro figurado a conquistarse, en el que las mitades (las comunidades campesinas de arriba del cerro y aquellas de abajo del cerro) afirman su identidad arrebatando un fragmento del tiempo histórico al resignificar la fiesta de San Juan y San Pedro como Inti Raymi. El sentimiento que envuelve a los participantes es el deseo de ofrendar sus vidas a la Pacha Mama y al Tayta Inti, quienes concederán un buen año de cosechas, si es que hay sangre de por medio” (Cevallos, 2017: 86, 130).



Fotografía de la Plaza Matriz de Cotacachi, desde la Municipalidad¹¹¹.

¹¹¹ Fotografía tomada de la Revista Vistazo: <https://www.vistazo.com/seccion/turismo/un-recorrido-por-cotacachi>



Fotografía de la Plaza Matriz de Cotacachi, desde la Catedral¹¹².

Las mujeres organizadas de la UNORCAC también toman la Plaza Matriz para visibilizar la relevancia de su tarea como guardianas de semillas y reivindicadoras de identidad. Y esta toma de la plaza tiene aún más relevancia si tenemos presente que en el Inti Raymi, quienes juegan un papel preponderante en la conquista de la plaza son los hombres adultos.

Este redescubrir la historia, este ejercicio de recorrer el pasado para pensar en la actualidad permite, en este caso particular, reconocer que aún pese a la coerción, al abuso de fuerza y de poder en todas las formas de dominio y de conquista vividas, o más bien, en respuesta a todas las formas de violencia, es posible reconocer el valor de la participación política de las mujeres del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC. Al apropiarse de la plaza, llenándola de semillas, de maíces, de colores, de sabores, de olores, de bailes y de cantos, ellas se apropian también “del poder religioso, político y económico circunstancial” (Cevallos, 2017: 126). En este sentido, Comas Dolors D’Argemir plantea que “la ciudad ha sido considerada como un espacio de libertad y emancipación, pero los hombres han tenido más posibilidad que las mujeres de acceder a oportunidades, prestigio y poder” (Comas D’Argemir 2014: 7). El hecho de que las mujeres se apropien de la plaza, el espacio más importante del cantón de Cotacachi, es un acto de resistencia política en medio de las múltiples formas tangibles e inmateriales de violencia de género. Así, en medio de todo y pese a todo, “las mujeres intervienen como agentes activas” (Comas D’Argemir 2014: 8), son ellas las gestoras de propuestas e impulsoras de reivindicaciones.

El recorrido que hemos realizado nos ha permitido dar cuenta de cómo los procesos de construcción de memoria colectiva de un determinado grupo social representan una estrategia para consolidar la práctica de la celebración de la semilla y asegurar su sostenimiento en el

¹¹² Fotografía tomada de la Revista Vistazo: <https://www.vistazo.com/seccion/turismo/un-recorrido-por-cotacachi>

tiempo, legitimando los valores “ancestrales” de la comunidad campesina. La invención de la celebración para reivindicar la tradición es una estrategia para fortalecer la unidad organizacional y la cultura runa. Se trata de una estrategia para resistir a la modernidad que “monocultiviza”. La invención de la celebración que reivindicar la tradición posibilita seguir existiendo en medio del mundo moderno.

4.4 Patrimonio y Resistencia: Re-subjetivar para reivindicar, patrimonializar para preservar

En palabras de Bonfil Batalla (2003), cuando hablamos de patrimonio cultural de un pueblo, nos referimos al acervo de elementos culturales que una sociedad determinada considera suyos y de los que echa mano para enfrentar sus problemas, para formular e intentar realizar sus aspiraciones y sus proyectos, para imaginar, gozar y expresarse. Veremos, entonces, que el patrimonio cultural de cada pueblo está plasmado en aquello que se puede ver, saborear y escuchar como su vestimenta, su comida, sus celebraciones, sus cantos y rituales, pero también en aquello que no es palpable ni tangible como su cosmovisión acerca de la vida, sus relaciones sociales, sobre el lugar que ocupa la naturaleza en sus experiencias, sus conocimientos y saberes ancestrales, sus sentidos acerca de sí mismos y otras culturas.

Así, el patrimonio cultural no está restringido a los rastros materiales del pasado, sino que abarca también costumbres, conocimientos, sistemas de significados, habilidades y formas de expresión simbólica que corresponden a esferas diferentes de la cultura, y que pocas veces son reconocidas explícitamente como parte del patrimonio cultural que demanda atención y protección (Bonfil Batalla, 2003: 48).

En esta sintonía, bajo estas percepciones, la UNORCAC construye las representaciones que les significan como patrimonio rural en su contexto:

“Para las comunidades indígenas de Cotacachi el valor esencial de la agrobiodiversidad reside en que es resultado de un proceso histórico natural y cultural de gran antigüedad, garante de bienestar y equilibrio en la naturaleza y representa un patrimonio natural que ha contribuido de muchas maneras al desarrollo de la cultura humana y representa una fuente potencial para afrontar a necesidades futuras. La gran riqueza en agrobiodiversidad está íntimamente relacionada con el conocimiento tradicional y riqueza cultural de las comunidades. Las comunidades de Cotacachi poseen una amplia base de conocimiento sobre las prácticas agrícolas, usos de la agrobiodiversidad y el ambiente general, que ha sido acumulado a través de largas series

de observaciones transmitidas de generación en generación. Las mujeres, en particular, son poseedoras de más conocimientos tradicionales y por lo tanto juegan un papel importante en la conservación y utilización de la biodiversidad” (Manifiesto UNORCAC, 2015).

c) Patrimonio: de política y de poder

Prats considera que el patrimonio cultural tiene que ver con la relación dialéctica entre, por un lado, los procesos de invención a partir de la generación de discursos y, por otro lado, la construcción social basada en la asimilación y legitimación de estos discursos. Siguiendo al autor, “ninguna invención adquiere autoridad hasta que no se legitima como construcción social y ninguna construcción social se produce espontáneamente sin un discurso previo inventado” (Prats, 1998:3).

En este sentido, los referentes materiales e inmateriales se convierten en símbolos patrimonializables a partir de un discurso inventado que es aceptado, apropiado y legitimado socialmente. La activación del repertorio patrimonial depende no solamente de los objetos elegidos por determinados sectores para sacralizarlos y “vitrinizarlos” en museos, sino también de la legitimación social de esta elección a partir de la apropiación de significaciones y sentidos elegidos por otros, ajenos, pero, sin embargo, adoptados como propios. Para que el discurso trascienda la invención y se convierta en discurso legitimado, este depende de los referentes escogidos, de los significados que se destaquen, de la importancia relativa que se les otorgue, de su interrelación con otros significados y del contexto en el que este discurso se inscriba (Prats, 1998: 11).

En este sentido, para Prats “es bien claro que ninguna activación patrimonial, ninguna, de ningún tipo, es neutral o inocente, sean conscientes o no de ello los correspondientes gestores del patrimonio” (Prats, 1998: 11). De hecho, aún, cuando se pretenda responsabilizar a la sociedad en su conjunto como “sujeto colectivo” de la activación de los repertorios patrimoniales, en realidad este proceso es elaborado por individuos concretos al servicio de ideas, valores e intereses concretos que son, eso sí, apropiados, legitimados o negados por el conjunto de la sociedad.

En efecto, según Bonfil Batalla (2003), no existió un principio de comprensión y aceptación que hiciera posible la valoración positiva de los patrimonios de los pueblos indios y los colonizadores europeos. En este sentido, las ideas, los valores y los intereses europeos, tan claramente localizados, han logrado adquirir un grado de legitimidad social que les ha permitido

traspasar sus fronteras y posicionarse en la cima global como modelo ideal y digno a seguir. El autor considera que “la cultura occidental ha pretendido instaurarse como la cultura universal y, para ello, ha desarrollado esquemas interpretativos y escalas de valor para aplicarlos al patrimonio de culturas no occidentales, con la intención ideológica de conformar y legitimar un patrimonio cultural ‘universal’ que no es otra cosa que la selección de ciertos bienes de diversas culturas en función de criterios esencialmente occidentales” (Bonfil Batalla, 2003: 48).

El lugar de legitimación que Europa ha alcanzado está íntimamente relacionado con el ejercicio constante de la marcación de las diferencias entre colonizados y colonizadores y, por ende, con el establecimiento de la superioridad de los colonizadores. Tal y como lo expresa Bonfil Batalla, “se mantuvo la orientación excluyente y el antagonismo, porque se mantuvo también un orden de relaciones que colocaba a los distintos grupos en posiciones asimétricas, de dominación-sujeción” (Bonfil Batalla: 2003, 30). Por tanto, “se generó una cultura dominante excluyente que no era ni admitía ser patrimonio de todos y que coexistía en oposición con las culturas de los pueblos y grupos dominados” (Bonfil Batalla: 2003, 29). En este contexto, las palabras de Prats expresan adecuadamente la idea sustancial del patrimonio y su íntima vinculación con el ejercicio de poder: “sin poder no existe patrimonio” (Prats, 1998: 12).

Esto explica la dificultad que ha tenido la UNORCAC en tener una respuesta positiva frente a la solicitud realizada el día 9 de agosto del 2015, dirigida al alcalde del Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del cantón de Cotacachi, Jomar Cevallos, para consolidar la Declaratoria de Patrimonio Cultural Agrobiodiverso del cantón de Cotacachi. Ni el Ministerio de Ambiente ni el Ministerio de Agricultura ni el Ministerio de Patrimonio han podido dar una respuesta concreta ante este pedido por la inexistencia de antecedentes y la falta de legislación aplicable. Más allá de que la Constitución de la República declare de interés público la conservación de la biodiversidad y todos sus componentes, en particular la biodiversidad agrícola y silvestre y el patrimonio genético del país (Art. 400); Y que plantee que las personas tienen derecho a construir y mantener su propia identidad cultural; a conocer la memoria histórica de sus culturas y a acceder a su patrimonio cultural (Art. 21), todavía sigue existiendo un vacío legal que no encausa la aplicabilidad y la puesta en marcha de políticas públicas apropiadas que respondan con aciertos al bienestar integral de nuestra sociedad tan diversa como plurinacional; todavía se siguen manteniendo al margen las demandas y las necesidades de los grupos sociales en general y, en este caso, de la UNORCAC y del Comité Central de Mujeres, en su reclamo por la defensa y el resguardo de los recursos que representan la base de su propia sobrevivencia.

d) Patrimonio: de diversidades y desigualdades

El reconocimiento del vínculo entre patrimonio y poder revela, a la vez que pone en tensión, varias cuestiones: ¿qué intereses se esconden detrás de la patrimonialización? ¿desde dónde se establecen los criterios tomados en cuenta para que un determinado elemento sea o no digno de convertirse en “patrimonio”? ¿quiénes eligen los elementos patrimonializables? ¿a quiénes identifica y significa aquello que es “patrimonio universal”? ¿puede este ser valorado, apreciado y significado universalmente, de la misma manera y con la misma intensidad?

Estas preguntas están ancladas en la problemática social global de desigualdad y subordinación de unas sociedades por otras. Como veíamos algunas líneas atrás, la historia de la colonización da cuenta de la intolerancia de la sociedad occidental y de su necesidad de exaltar su cultura consolidando un imaginario de inferioridad y marginación de la diversidad colonizada. De la mano de esta subordinación, el ejercicio de homogeneización de ese entonces tenía que ver con la implantación de la cultura, la religión y las costumbres occidentales. Este ejercicio homogeneizante se ha ido transformando a lo largo del tiempo adaptándose a la historia, los contextos y las sociedades también en transformación.

En nuestra actualidad, el ejercicio de homogeneización tiene distintas caras y facetas, una de ellas es, sin duda, las actividades relacionadas con la patrimonialización. La proclamación de los “patrimonios” tiene un tinte unificador y globalizador. El simple hecho de patrimonializar cualquier elemento como “patrimonio de la humanidad” o “patrimonio universal”, denota un interés de exaltar ante los ojos de la sociedad global ese algo que es “patrimonio” y es ubicado en un lugar especial, de respeto y privilegio único, desconociendo que cada grupo social construye, significa y da sentido a determinados símbolos que son percibidos de muy diversas maneras a lo ancho y a lo largo del universo. Y así, nuevamente, el ejercicio homogeneizante sigue dividiendo, alternizando y fragmentando al conjunto social creando categorías y lógicas atravesadas por dinámicas de poder que benefician a ciertas culturas, dejando de lado a la gran mayoría.

En efecto, García Canclini reconoce que las actividades destinadas a “definir, preservar y difundir el patrimonio pretenden simular que la sociedad no está dividida en clases, etnias y grupos, o al menos que la grandiosidad y el respeto acumulados por estos bienes patrimoniales trascienden esas fracturas sociales” (García Canclini, 1999: 17). Pero, sin embargo, el acceso cultural restringido da cuenta del estrecho embudo del patrimonio por el que transita la minoría del conjunto social. Se trata de una minoría que tiene el poder para establecer los criterios y las bases de la constitución de un bien como “patrimonio”. Esta minoría pretende homogeneizar en un “patrimonio de la humanidad” la diversidad del todo cultural. Es la minoría que consagra como “patrimonio” a sus barrios, sus objetos y sus saberes para demostrar una supuesta superioridad. Aquella que consagra como “patrimonio” a otros barrios, otros objetos y otros

saberes para contar con la información y formación necesarias para, según García Canclini, “comprenderlos y controlarlos mejor” (García Canclini, 1999: 18). El patrimonio cultural sirve, así, “como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y la hegemonía de quienes logran un acceso preferente a la producción y distribución de los bienes” (García Canclini, 1999: 18).

En la misma línea, la íntima relación entre el poder y el patrimonio explica también el vínculo entre diversidad y desigualdad. Esto es así porque, aunque se pretenda aceptar la diversidad -antes generadora de conflictos y causa del “subdesarrollo”- y hasta se le otorgue un lugar de protección por medio de la declaración de la “diversidad como patrimonio de la humanidad”, la realidad demuestra que, en la práctica, en la vida cotidiana, esto no es más que una estrategia. Se trata de una estrategia que combina derechos culturales como una forma de combatir la exclusión cultural y el racismo, al mismo tiempo que lleva a cabo las más agresivas reformas económicas neoliberales, destinadas a garantizar las condiciones para el desarrollo intensivo del mercado: “las mismas poblaciones a las que se les considera patrimonio cultural de la humanidad son cada día expulsadas de sus territorios como resultado de la crisis económica del campo” (Berrío Palomo, 2008: 55).

Esto evidencia que el discurso del patrimonio no toma en cuenta la realidad de la desigualdad estructural de las distintas clases sociales. Las desigualdades resaltan a la hora de patrimonializar un bien que es significativo para un determinado grupo social, sí, pero no por ello es significativo para todo el conjunto diverso de la sociedad global. La unificación no puede unificarlo todo. Para Bonfil Batalla (2003), el patrimonio nacional resulta ser, así, una construcción artificial, un proyecto, un anhelo imposible; o cuando mucho, “el patrimonio es sólo la cultura de la que participa un grupo minoritario de la población social”.

Las percepciones de un mismo elemento, de un mismo bien, dan cuenta de cómo los grupos sociales construyen significaciones y representaciones según sus experiencias, culturas e historias. El problema de la diversidad no está en las distintas maneras en las que cada grupo social construye su patrimonio cultural, ni en cómo un mismo bien o un mismo elemento es apropiado por diversos grupos sociales para otorgarle sentidos distintos. Al contrario, el inconveniente está en el empeño de imponer un solo modelo de hacer y construir cultura: “en esto, que revela claramente la continuidad de una mentalidad colonizadora en el pensamiento dominante nacional, ha radicado la dificultad principal para construir un patrimonio cultural realmente común” (Bonfil Batalla, 2003: 60).

En los cerros de Cotacachi, son muy distintas y diversos los sentidos que atraviesan el valor de la tierra. Las comunidades runas aliadas a la UNORCAC se identifican con una cultura agro céntrica desde donde configuran su cosmovisión y sus prácticas de vida:

“... las comunidades indígenas de Cotacachi presentan una cultura agro céntrica donde se mantienen sistemas agrícolas vivos en permanente evolución con los cambios del entorno ambiental, allí han desarrollado paisajes territoriales multicolores, estrechamente relacionados con su identidad cultural y espiritual, que constituyen la base de la existencia y sostenibilidad de la vida en las comunidades y son un importante aporte a la soberanía alimentaria global” (Manifiesto UNORCAC, 2015).

Mientras tanto, el valor de la tierra desde las nociones gubernamentales va de la mano concepción mercantil y capitalista del valor de la tierra. Esto es así por el hecho de que la producción agrícola representa una de las mayores fuentes de ingresos económicos del Ecuador, lo cual explica que la matriz productiva consolidada en el país tiene de base la agroexportación de materias primas. Así también, más allá de las legislaciones y los acuerdos establecidos en la Constitución Política del Ecuador en cuanto al fomento de la plurinacionalidad, el resguardo de la soberanía alimentaria, y el resguardo de la biodiversidad, la minería también representa una vía de desarrollo y progreso necesaria para el crecimiento nacional.

En medio de las alturas del cerro Cotacachi, existe un valle tropical dentro de la Reserva Ecológica Cotacachi-Cayapas con una riqueza natural sin igual llamado el Valle del Intag. Este valle natural es rico en biodiversidad y también en cobre. Por esta razón ha estado en el centro de las disputas de las empresas mineras, nacionales y extranjeras, desde la década de los noventa. Las personas habitantes de la zona se han mantenido en frente de lucha para evitar que la minería irrumpa en el valle. Por ahora, pese a las tensiones propias de la demagogia detrás de los proyectos mineros, la resistencia de las poblaciones ha logrado mantener al margen la extracción minera del valle.

La festividad del Muyu Raymi plantea una propuesta que interpela los discursos sobre el valor de la tierra, y los elementos que provienen de ella, como la biodiversidad, la agrobiodiversidad, las semillas. Al tiempo que el sistema globalizante atravesado por el mercado y el capital fomenta el valor de la productividad más allá de las limitaciones naturales y humanas, el Muyu Raymi visibiliza los rostros y las manos productoras de quienes están en el día a día trabajando la tierra, sin mucha maquinaria, sin elementos químicos, con trabajo cooperativo, para alimentar a sus familias y a las nuestras. Mientras el mercado internacional se sostiene por la exportación de materias primas de países como el Ecuador, las organizadoras del Muyu Raymi se apropian de conceptos como *soberanía alimentaria* para reivindicar prácticas identitarias que han estado presentes antes de que este término tuviera repercusión masiva, con el fin de potenciar y fortalecer su iniciativa. Mientras el capitalismo fomenta valores que priorizan la competitividad, el individualismo y la tecnocracia, la iniciativa del Muyu Raymi se consolida gracias a la cooperación de las mujeres productoras y runas que se sostienen en la sabiduría ancestral adquirida. Mientras la globalización fomenta la homogeneización de las formas de pensamiento y de vida, el Muyu Raymi ratifica lo místico y lo contundente de la cultura indígena agro céntrica de las comunidades campesinas de Cotacachi. Mientras el capital cosifica todo

elemento que se encuentra a su paso, el Muyu Raymi difunde nociones complejas, de corresponsabilidad y cuidado mutuo, entre todos los seres vivos.

En estos y otros aspectos, la celebración del Muyu Raymi está anclada a una profunda resistencia. Las mujeres dirigentes del Comité Central de la UNORCAC movilizan a las compañeras de las comunidades para convocarlas al llamado de unidad en favor del resguardo de una identidad cultural que no solamente sacia sus necesidades alimentarias tangibles de manera sostenible y autónoma, no sólo fortalece lazos de pertenencia, en medio de un mundo sin referencias, sino que también plantea exhibe intersticios posibles para resistir el capitalismo y la modernidad. Así, al celebrar el Muyu Raymi también declaramos que:

“la modernidad no puede más ser tratada como la Gran Singularidad, el actor gigante hacia el cual todas las tendencias gravitan ineluctablemente, el camino a ser andado por todas las trayectorias conduciendo a un estado fijo e inevitable. Antes bien, “la modernidad y sus exterioridades” si uno(a) así lo desea, deben ser tratados como una verdadera multiplicidad, donde las trayectorias son diversas y pueden conducir a múltiples estados” (Escobar, 2013: 72)

La agroecología como una propuesta que se encuentra al margen de la modernidad representa un modelo productivo que fomenta la coexistencia de los seres vivos, con tareas de corresponsabilidad y cuidado mutuo. Frente al modelo de producción creada para suplir las necesidades incansables del modelo capitalista de las corporaciones mundiales, la agroecología es un modelo que emerge de la sabiduría agrícola ancestral para proveer alimento resguardando de manera integral las distintas esferas de la vida. Así, la agroecología como propuesta productiva propone una alternativa política al modelo de desarrollo moderno y mercantilista. El Comité Central de Mujeres de la UNORCAC ha tomado a la agroecología como fuente fundamental de resistencia y soberanía. En medio del contexto de capitalismo apabullante en el cual vivimos, el Muyu Raymi es una celebración política que reivindica la identidad a través de la restitución de una memoria que revitaliza la tradición en medio de una estructura sostenida y legitimada por el capital.

Reflexiones Finales

En el ejercicio de redescubrir la historia, desde miradas y voces distintas a aquellas que se han construido socialmente como legítimas, nos reencontramos con un pasado que tiene rostros olvidados y versiones silenciadas. En medio de los distintos procesos de dominación, violencia y conquista que han atravesado la historia de las poblaciones del cantón de Cotacachi, todavía permanecen grupos sociales indispuestos a rendirse frente a los abusos de poder. Este es el caso del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC. Las iniciativas organizacionales del Comité Central de Mujeres surgen, en gran medida, por la necesidad de construir una red de apoyo, de solidaridad y de resguardo entre mujeres. Esta unidad deviene del compartir temores y reinventarlos en expresiones de dignificación de su ser mujer como sujetos visibles y capaces de hacer política: “A través del tiempo se ha gestado en el feminismo una dimensión de la política que busca la confluencia y la sintonía entre las mujeres. Se trata de la sororidad, la alianza feminista entre las mujeres para cambiar la vida y el mundo con un sentido justo y libertario” (Lagarde, 2006: 3). En medio de las adversidades históricas y actuales, el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC gestiona y organiza la festividad del Muyu Raymi todos los años. Se trata de una festividad que celebra a la semilla, y visibiliza no solamente lo valioso de la riqueza de la agrobiodiversidad sino, también, a quienes trabajan cotidianamente en el cuidado y la preservación de la misma. En este contexto, defender la semilla, la agrobiodiversidad y el aprovisionamiento de alimentos está intrínsecamente relacionado con una identidad cultural ancestral arraigada con el trabajo en la tierra.

El Muyu Raymi tiene como propuesta principal el resguardo del *muyu* -semilla-. Para ello una de las prácticas antiguas de las comunidades agrocéntricas es el intercambio de semillas. La práctica del intercambio no es aleatoria ni casual, sino que suele concretarse entre personas particulares, generalmente entre familiares, por el mismo valor que tiene la semilla para cada persona agricultora. Así, el intercambio de semillas es una práctica de reciprocidad que va de la mano con la preservación de la cultura y la identidad entre generaciones. La reciprocidad es un elemento fundamental para la cohesión y la estabilidad social. Las mujeres juegan un rol muy protagónico en el resguardo y la defensa de la agrobiodiversidad, en general, y el cuidado y la protección de semillas, en particular. En ellas -aunque el sistema patriarcal lo desconozca- descansan las tareas de producción y reproducción de la vida. El espacio del Muyu Raymi evidencia y visibiliza esta doble tarea de las mujeres campesinas de Cotacachi: en sus mantas exponen la riqueza de la agrobiodiversidad lograda gracias a sus tareas cotidianas en el campo, en la producción, mientras varias de ellas están amamantando, cargando sus criaturas sobre sus espaldas, o bien son acompañadas por sus hijos e hijas pequeñas y adolescentes.

La festividad del Muyu Raymi no está aislada del contexto social, económico y político. En efecto, es un evento que propone una respuesta, que tiene algo que decir frente a los desafíos de nuestra actualidad. En este escenario se escuchan distintos discursos que exigen restitución de

derechos campesinos y protección de la vida a través de la agrobiodiversidad y las semillas; y también demandan la consolidación de legislaciones que respondan con aciertos a sus intereses, evitando, por ejemplo, el ingreso de semillas transgénicas al país. Las voces silenciadas y no consideradas en los espacios de decisiones políticas son voces legítimas en este escenario, como aquellas que representan al Comité Central de Mujeres de la UNORCAC y aquellas de la Asamblea Cantonal de Cotacachi. Sin embargo, por la intencionalidad de consenso político del Muyu Raymi, algunos discursos, sobre todo aquellos que provienen de las instituciones gubernamentales, también sacan a la luz sus propios intereses y tienen sus propias intenciones.

El sistema patriarcal, de matriz eurocéntrica, capitalista y colonial, hace uso de la coerción y la violencia para consolidarse como legítimo y hegemónico. En este proceso, no solamente se configura una serie de roles correspondientes a cada género según sus particularidades biológicas, sino que se logra, además, con abuso de poder y de fuerza, que se asuman como propias las tareas asignadas ilegítimamente. Así, el patriarcado está sostenido, en parte, por la cooperación de las mujeres. En este sentido, reconocemos el arduo trabajo que las dirigentas organizadas del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC han realizado a lo largo de su existencia como organización, para luchar por sus derechos y visibilizar sus capacidades más allá de sus tareas de producción y reproducción, aún en medio de todas las complejidades y adversidades propias del machismo patriarcal y sus efectos. Ellas se pusieron de pie, están ahí, siguen firmes y aguerridas, construyendo otras propuestas, otra forma de economía, otra forma de hacer política, desde la equifonía y la equivalencia.

Las dirigentas del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC reconocen que las motivaciones por las cuales han consolidado la organización no solamente están ancladas en sus necesidades en cuanto a las tareas de producción y reproducción que se les ha asignado. Ellas también han sido protagonistas de buscar la resolución de problemáticas que perjudican a las comunidades cotacacheñas. Así, su participación política, aunque todavía cuestionada por el mundo masculino, ha representado, en varios casos, la matriz desde donde se han logrado resolver cuestiones de derechos básicos como educación, salud y servicios públicos. En este sentido, el trabajo de las mujeres no solamente es importante para el sostenimiento de sus hogares, sino también de las comunidades. El trabajo de las mujeres organizadas de la UNORCAC reivindica la forma de ejercer la política.

Hemos podido constatar que la presencia de las mujeres campesinas es preponderante a la presencia de los hombres en los espacios de intercambio comercio dispuestos por el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC. Estas mujeres son adultas que no completaron la primaria y que todavía tienen niños y niñas bajo sus cuidados. Las mujeres campesinas llevan en sí mismas prácticas y conocimientos para el trabajo productivo. Sus saberes provienen de sabidurías adquiridas de generaciones pasadas que plantean una cosmovisión vasta e integral de las interconexiones entre todos los seres vivos y la naturaleza. En estas mujeres descansa la transmisión de los conocimientos hacia las nuevas generaciones. El patrimonio agrobiodiverso

está resguardado por estas mujeres adultas con más de 3 hijos. Está en estas mujeres con poca o nula escolarización. Está en estas mujeres con más de 40 años. Está en ellas y en sus compañeras cotacacheñas. En sus manos descansa el resguardo, la defensa y la lucha por el patrimonio agrobiodiverso que les sustenta a ellas, a sus familias, y que también alimenta a las nuestras.

En efecto, al tiempo que la modernidad va atravesando las formas de vida de las poblaciones y va transformando, así, sentidos y prácticas culturales, en el Cotacachi de hoy, la inmanencia del intercambio para el sustento familiar no puede ser concebida como tal. Las evidentes y contundentes variaciones en la dinámica económica de las poblaciones cotacacheñas, son fruto de la difusión masiva del sistema capitalista que tiene de base la mercantilización y la cosificación de la vida. Como respuesta, las poblaciones runas, a su tiempo, han tenido que consolidar dinámicas a partir de una dialéctica entre tradición y mercado.

Si bien el intercambio de semillas representa una tradición adquirida, inmanente, que perdura en el tiempo frente a las variaciones internas y externas de la cultura cotacacheña, el Muyu Raymi es una tradición inventada que tiene como propósito legitimar y visibilizar las costumbres de intercambio propias de una tradición adquirida, vis a vis a las prácticas mercantilistas que promueve el capitalismo. La festividad del Muyu Raymi vendría a ser, entonces, la tradición resignificada para reivindicar y fortalecer la tradición adquirida de intercambiar semillas como parte de una propuesta de resistencia que se entreteje a partir de la vivificación de la memoria.

Este redescubrir la historia, este ejercicio de recorrer el pasado para pensar en la actualidad permite, en este caso particular, reconocer que aún pese a la coerción, al abuso de fuerza y de poder en todas las formas de dominio y de conquista vividas, o más bien, en respuesta a todas las formas de violencia, es posible reconocer el valor de la participación política de las mujeres del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC.

Los procesos de patrimonialización, aunque estén atravesados por intereses y poderes políticos, tienen sentido para las comunidades cotacacheñas en tanto podría ser una herramienta legal para salvaguardar el patrimonio agrobiodiverso del cantón. El trabajo de las mujeres campesinas de Cotacachi, en la restitución y resguardo de las semillas nativas, representa un trabajo de interés político en tanto, además de proteger la riqueza de la agrobiodiversidad, también promueve el resguardo de la identidad y la cultura de grupos sociales que habitan en el territorio pluricultural del Ecuador. Siendo el trabajo de las mujeres campesinas valioso en el discurso constitucional, ¿cómo resulta que la responsabilidad de salvaguardar el patrimonio agrobiodiverso -que nos da sustento a nosotras, nosotros y nuestras familias del país- recaiga sobre las mujeres más vulnerables en términos de edad, de educación, de acceso a recursos básicos?

En esta investigación hemos intentado dar cuenta de cómo las labores agrícolas de las mujeres campesinas y runas de Cotacachi son sustanciales para el aprovisionamiento de las

necesidades agroalimentarias del país. Nuestro interés en el análisis y la descripción de las tareas femeninas del campo cotacacheño tiene de base la visibilización del rol fundamental que cumplen las mujeres campesinas y runas en el resguardo de dos esferas sustanciales para la vida humana: la identidad y la alimentación. Este rol trascendental para la vida ha sido silenciado y deslegitimado por una estructura de poder que construye socialmente categorías de sujetos y categorías de labores remunerables. En este sentido, esta estructura de poder, de base capitalista y patriarcal, repercute en una doble invisibilización de las tareas femeninas en el campo. Por un lado, desde el carácter patriarcal, esta estructura despoja la potencialidad participativa, organizacional, política y pública de las mujeres reduciendo sus capacidades según las correspondencias biológicas. Por otro lado, y relacionada con la anterior, el rostro capitalista de esta estructura se conforma con el establecimiento de una jerarquía de trabajos que tienen mayor o menor valor y capacidad de remuneración. Las tareas de reproducción y producción ejercidas por las mujeres campesinas y runas no tienen lugar en la jerarquía de trabajos remunerables: porque las mujeres no tienen incumbencia en la vida pública, y porque las tareas reproductivas no tienen lugar de valor en la jerarquía de trabajos remunerables.

De allí el interés de esta investigación en aportar en la revisibilización de lo sustanciales que son las tareas femeninas en el mantenimiento del sistema productivo y reproductivo. Son las mujeres campesinas y runas quienes resguardan de semillas nativas, fomentan la producción agroecológica, luchan por la soberanía alimentaria, protegen la agrobiodiversidad, mantienen prácticas y conocimientos agrícolas ancestrales, resguardan los sistemas productivos, fomentan prácticas de corresponsabilidad y cuidado integral hacia la naturaleza de la que todos y todas formamos parte, aprovisionan alimento a las comunidades y ciudades, reivindican la identidad cultural de las poblaciones runas de Cotacachi.

El Muyu Raymi es una festividad que da luz, que alumbra, que visibiliza todas estas acciones realizadas por las mujeres. En medio de una estructura de poder que invisibiliza y acalla, que potencia el agronegocio y sus repercusiones nefastas y destructivas de los recursos naturales y comunes, el Muyu Raymi ofrece una propuesta arraigada en la memoria, la tradición y la identidad.

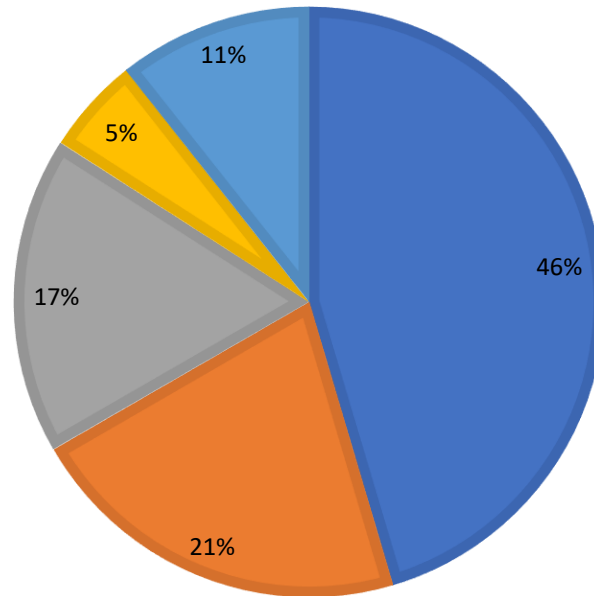
Si bien en este proceso de investigación fueron varias las temáticas y los ejes que quedaron pendientes, este trabajo representa un intento más, un tramo del camino a continuar, para seguir avivando, por todos los rincones del mundo, las voces de mujeres que todavía siguen sin decirse (Arizpe: 1989, 12).

Anexo de Gráficos



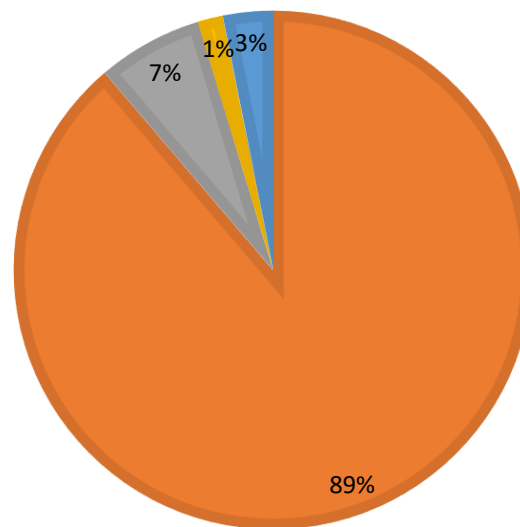
Ocupación de hombres

■ Agricultura ■ Albañil ■ Jornalero ■ Artesanías ■ Otro

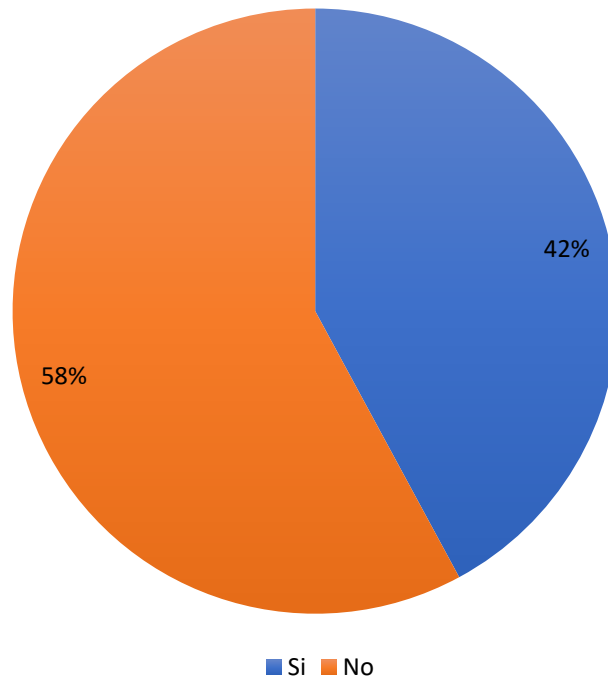


Ocupación de mujeres

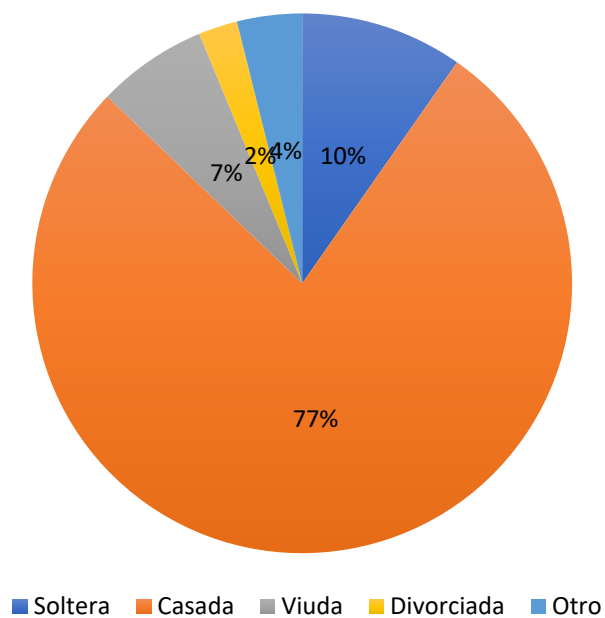
■ Ama de Casa ■ Agricultura ■ Artesanía ■ Empleada ■ Otro



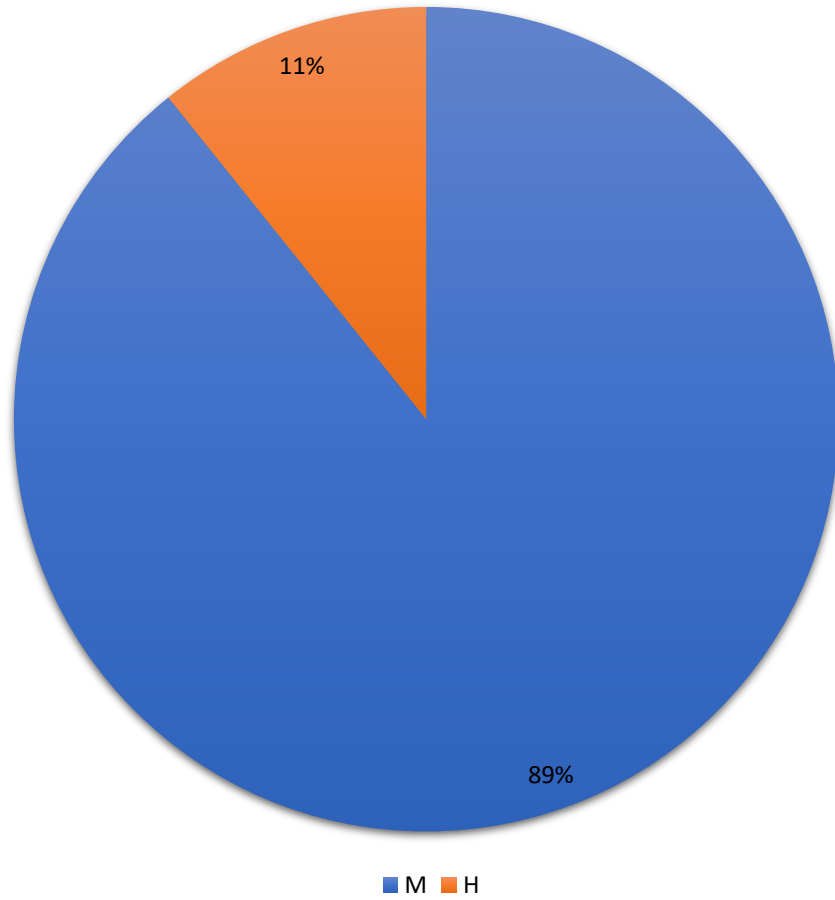
Cantidad de personas que reciben el Bono de Desarrollo Humano otorgado por el Estado



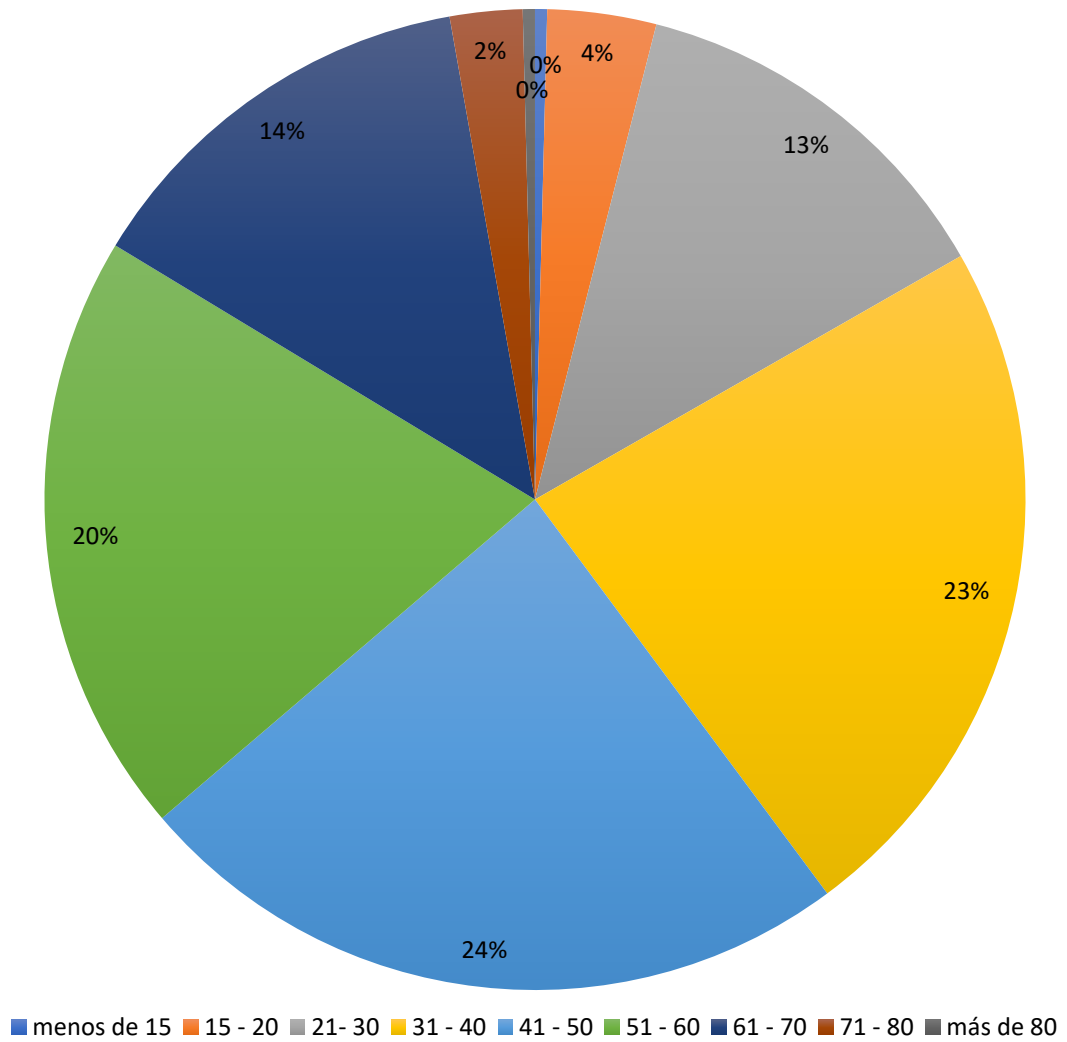
Estado Civil



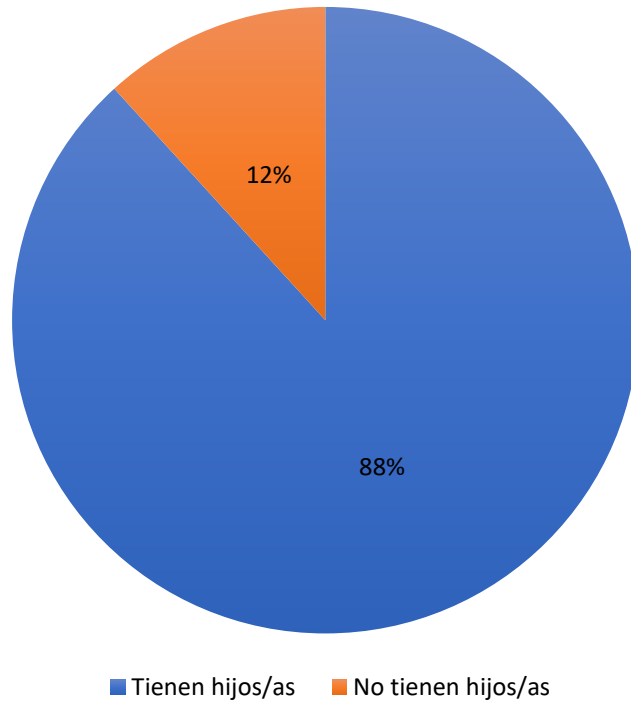
Participación de Mujeres y Hombres



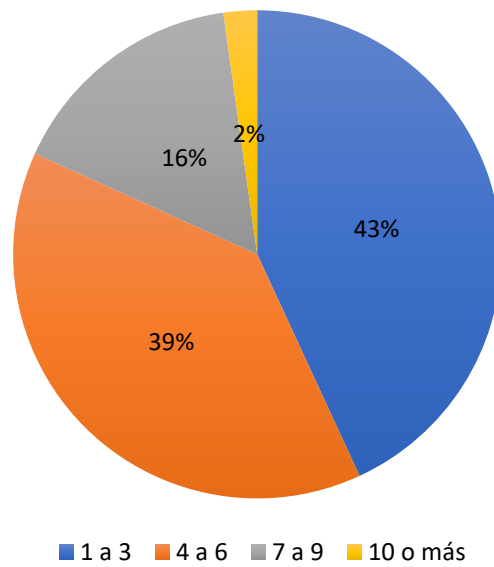
Edad de las personas participantes



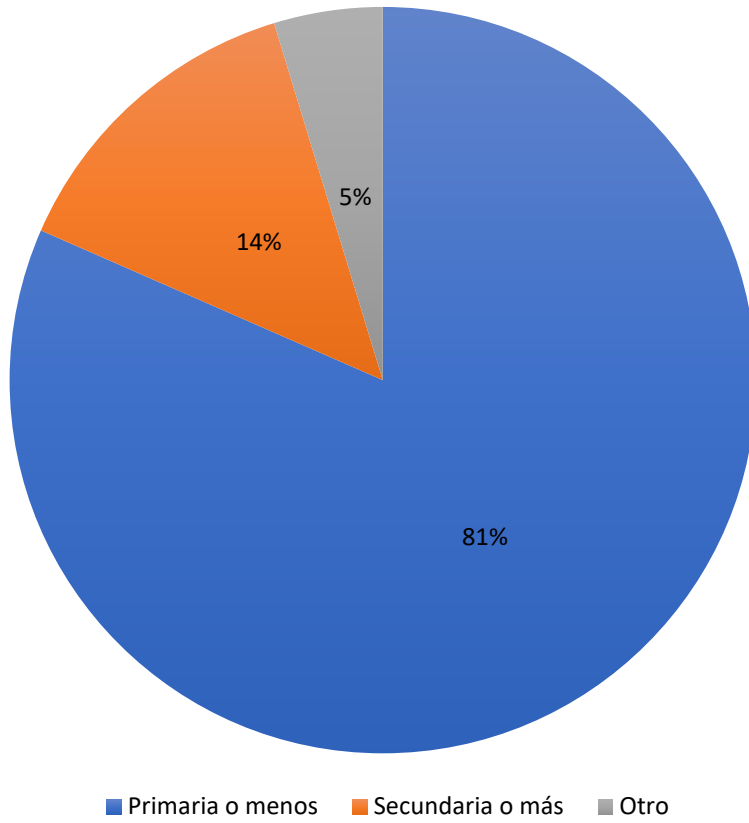
Composición Familiar



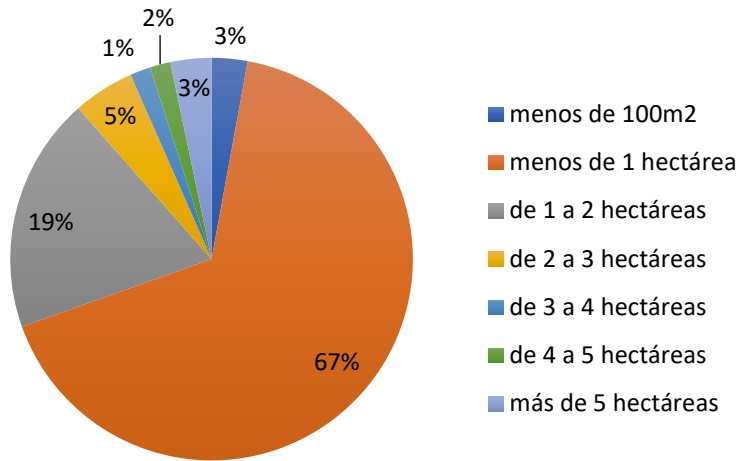
Cantidad de hijos/as



Nivel de Educación



Extensión de la tierra



Bibliografía

- Abrams, P. (1977). *Sobre la dificultad de estudiar el Estado*. Journal of Historical Sociology Vol. 1, N. 1.
- Acción Ecológica (2016) *Medidas sanitarias, propiedad intelectual y control sobre nuestras semillas: nuevas normas anti-campesinas*. Quito: Acción Ecológica.
- Acosta, A. (2010) *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. En: Policy paper 9, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, Quito.
- Altieri, M. y Toledo, M. (2010) *La revolución agroecológica en América Latina: rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino*. Bogotá: ILSA.
- Alvarez-Buylla, E. Carreón García, A. y San Vicente Tello, A. (2011) *Haciendo milpa: la protección de las semillas y la agricultura campesina*. Ciudad de México: UNAM
- Jarvis et Al (2007)
- Aparicio, J.R. y Blaser, M. (2015) *La “ciudad letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina*. En: Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras. Ciudad autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Arizpe, L. (1989). *La mujer en el desarrollo de México y de América Latina*. Méxic:Universidad Autónoma de México.
- Arreguín, M. (2014). *Movimiento poblacional en zonas rurales*. En: Hidalgo, F. Ramos, M. Quishpe, V. *Trabajo familia y población campesina*. Quito: SIPAE.
- Badcock, C.R (1979). *Levi-Strauss, el estructuralismo y la teoría sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Balazote, A. (2007). *Antropología Económica y Economía Política*. Córdoba: CONICET – Universidad Nacional de Córdoba
- Batalla, B. (2000). *Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados*. En: Revista Mexicana de Estudios Antropológicos. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Berrío Palomo, Lina (2008). *La diversidad cultural: de conflicto a patrimonio de la humanidad*. En: *Estudios Latinoamericanos*. Nro. 22

- Bonfil Batalla, Guillermo (2003). *Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados*. En: *Patrimonio Cultural y Turismo*. Cuadernos 9. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal.
- Bravo, E. (2009) *Cien razones para declarar al Ecuador Libre de Transgénicos*. SWISSAID y Acción Ecológica.
- Calero, C. (2011) *Seguridad alimentaria desde un enfoque de acceso a los alimentos*. Quito: Abya Yala y FLACSO Ecuador.
- Camacho, J. (2006) *Bueno para comer, bueno para pensar. Comida, cultura y biodiversidad en Cotacachi*. En: Rhoades, R. (ed) *Desarrollo con Identidad. Comunidad, cultura y sustentabilidad en los Andes*. Quito: Abya Yala.
- Canelo Ruiz, J. (2018) *La crianza con apego como desafío al capitalismo patriarcal*. Disponible en la web: https://www.pikaramagazine.com/2018/11/la-crianza-con-apego-como-desafio-al-capitalismo-patriarcal/?fbclid=IwAR2xYahRiUmzYpNhG6C6ALt-4FLHCnSQD_KNaUAf9ylyGJwThxDFFxiRzrw
- CARE Ecuador. (2016) *Mujeres: su rol en la soberanía y seguridad alimentarias desde los saberes y la identidad cultural*. Ecuador: CARE.
- Carrasco, C. (2001). *La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?* En: Revista "Mientras Tanto", N. 82. Barcelona: Icaria Editorial.
- Carrera, H. (2012). *La conservación y uso de la agrobiodiversidad, un valioso aporte a la seguridad alimentaria de las comunidades indígenas de Cotacachi*. En: Urky Yaku Wachariy.
- Carrión, D. Herrera, S. (2012). *Ecuador Rural del siglo XXI: soberanía alimentaria, inversión pública y política agraria*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Carrión Sarzosa, N. (2013). *Sopa parlante: las mujeres hablamos de soberanía alimentario y cuidados*. En: *Soberanía Alimentaria y Mujeres*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos - ONU Mujeres - Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador.

- Castro-Gómez, S. (2000). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”*. En Lander E. (ed) *Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Cevallos, R. et all. (2017). *La cosmovisión andina en Cotacachi*. Ibarra: Universidad Técnica del Norte.
- Comas D’Argemir, D. (2014). *Cuidados, género y ciudad en la gestación de la vida cotidiana*. En: Ramírez Kuri, P., Valverde, C., Meneses, M., Suri, K., y Quiroz, H. (eds). *El espacio público en la ciudad neoliberal: ciudadanías vulneradas y conflictos urbanos*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Comité Central de Mujeres de la UNORCAC. (2012). *Plan de Vida del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC*.
- Constitución República Ecuador (2008) Montecristi, Ecuador.
- COPISA (2012). *Un nuevo modelo agrario para el Ecuador. Propuesta de Ley Orgánica de Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento Agroecológico*. COPISA. Accesado en línea el 7 de enero 2020: <http://www.groundswellinternational.org/wp-content/uploads/Ecuador-COPISA-Agrobiodiversity-Law.pdf>
- Corrigan, P. y Sayer, D. (2007). *Introducción a la formación del estado inglés como revolución cultural*. En: Lagos, M. y Calla, P (eds). *Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: PNUD.
- Cueva, K. y Groten, U. (2010). *Saberes y prácticas andinas: una muestra de los sistemas de conocimiento biocultural local*. Programa BioAndes. Quito: Ecociencia - ECOPAR.
- Daza, E. (2015) *Problemáticas de la tierra en el Ecuador*. Quito: OCARU/IEE.
- De la Torre, L. M. (2004). *La reciprocidad en el mundo andino: el caso de Otavalo*. Quito: Abya-Yala.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometheo.
- Echeverría, J. y Muñoz, C. (1988) *Maíz: Regalo de los Dioses*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

- Escobar, A. (2013) *Una minga para postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Ediciones desde abajo.
- Ferraro, E. (2014) *Reciprocidad, don y deuda: formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO Ecuador y Abya Yala.
- Fueres, M. Morán, C. Hill, D. (2012). *Las mujeres y su relación con la tierra en Cotacachi*. En: *Soberanía Alimentaria y Mujeres*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos - ONU Mujeres - Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador.
- García Canclini, Néstor (1999). *Los usos sociales del Patrimonio Cultural*. En: *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Andalucía: Aguilar Criado, Encarnación.
- García, X. (2003) *La soberanía alimentaria: un nuevo paradigma. Definición y completa descripción de los argumentos que defiende y las propuestas que promueve la Soberanía Alimentaria según la Vía Campesina*. Veterinarios sin Fronteras.
- Gebara, I. (2000). *Introducción a un significado histórico del concepto de género*. En: Gebara, I. *Rompendo o silencio: una fenomenología feminista do mal*. Petrópolis: Vozes.
- Giarraca, N. (2001) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* Buenos Aires: CLACSO.
- Gillis, J. (1994). *Memoria e Identidad: La historia de una relación*. En: Gillis, J. (ed). *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton: Princeton University Press. Traducción: Natalie Abad de Ruhr.
- Godelier, M. (1998) *El enigma del don*. Madrid: Paidós.
- Guerrero, F. y Ospina, P. (2004) *El poder de la comunidad: aguste estructural y movimiento indígena en los antes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO – ASDI.
- Guerrero, P. (2016). *Colonialidad del saber e insurgencia de las sabidurías otras: Corazonar las epistemologías hegemónicas, como respues de insurgencia (de)colonial*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Halbwachs, M. (1995). *Memoria colectiva y memoria histórica*. Paris: REIS.
- Harvey, D. (2005) *El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión*. CLACSO.

- Hidalgo, F. (2014) *Agriculturas campesinas en América Latina: propuestas y desafíos*. Quito: IAEN.
- Hobsbawn, E. y Ranger, T. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Icaza, J. (1989) *Huasipungo*. Quito: Editorial Ecuador.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010).
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Jordán, B. (2003). *Reforma agraria en el Ecuador*. La Paz: Plural.
- Korol, C. (2016) *Somos tierra, semilla y rebeldía: mujeres, tierra y territorio en América Latina*. GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre.
- Lagarde, M. (2001). *Claves feministas y nuevos horizontes*. En: Tamez, E. (ed) *La sociedad que las mujeres soñamos*. San José: DEI.
- Lajo, J. (2003). *Qhapaq ñan: La ruta Inka de sabiduría*. Lima: Amaro Runa Ediciones
- Lander, E. (2000). *Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos*. En Lander E. (ed) *Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lerner, G. (1990). *La creación del Patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Ley Orgánica del Régimen de Soberanía Alimentaria.
- Lugones, M. (2015). *Hacia metodologías de la decolonialidad*. En: *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis y guerras. Tomo I*. Chiapas: Cooperativa Editorial Retos.
- Martínez, L. (2011). *Migración, remesas y sector rural en Ecuador: balance de las investigaciones existentes*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Marx, K. (2014). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Mauss, M. (1979). *Ensayo sobre los dones, razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*. En: Sociología y Antropología. Madrid: Tecnos.
- Meillasoux, C. (1977) *Mujeres, graneros y capitales: economía doméstica y capitalismo*. México, España, Argentina, Colombia: Siglo XXI.
- Merino Murga, P. (2017) *Maternidad, igualdad y fraternidad*. Madrid: Clave Intelectual.
- Moates, A. S y Cambel, B.C. (2006). *Incursión, Fragmentación y Tradición: La ecología histórica de la zona andina de Cotacachi*. En: Rhoades, R. (ed) *Desarrollo con Identidad. Comunidad, cultura y sustentabilidad en los Andes*. Quito: Abya Yala.
- Moreno Yanez, S. (2014). *Sublevaciones indígenas en la audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Oberem, U. (1977). *Contribución a la historia del trabajador rural de América Latina: “Conciertos y Huasipungueros en Ecuador*. En: Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana. Otavalo: Gallo capitán.
- Ortiz Crespo, S. (2004). *Cotacachi: una apuesta por la democracia participativa*. Quito: FLACSO.
- OXFAM y UNORCAC. (2015). *Patrimonio cultural de agrobiodiversidad de las comunidades indígenas de Cotacachi*. Cotacachi.
- Pachano, S. (1988). *Campesinado y migración: algunas notas sobre el caso ecuatoriano*. En: Escobar, S. *Población, migración y empleo*. Quito: ILDIS.
- Pineda, C. (2014). *Los derechos colectivos y la protección de los conocimientos tradicionales asociados a semillas. Un debate bioético en Colombia*. En: *Bienes Comunes. Espacio, conocimiento y propiedad intelectual*. Buenos Aires: CLACSO.
- Porrás Velasco, A. (2005). *Tiempo de Indios: la construcción de la identidad política colectiva del movimiento indio ecuatoriano*. Quito: Abya-Yala.

- Prats, Llorenç (1998). *El concepto de Patrimonio Cultural*. En: *Política y Sociedad*. Madrid: Revista de la Universidad Complutense. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Nro. 27.
- Quijano, A. (2014) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rhoades, R. (2006) *Desarrollo con Identidad. Comunidad, cultura y sustentabilidad en los Andes*. Quito: Abya Yala.
- Rist, Gilbert (2000). *La cultura y el capital social: ¿cómplices o víctimas del desarrollo?* En B. Kliksberg y L. Tomassini (comp.), *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. BID, Argentina: Fundación Felipe Herrera, Universidad Maryland, Fondo de Cultura Económica.
- Tapia, C. y Carrera, H. (2011). *Promoción de los cultivos andinos para el desarrollo rural en Cotacachi, Ecuador*. Cotacachi: INIAP – UNORCAC.
- Tapia, C. (2015). *Identificación de áreas prioritarias para la conservación de razas de maíz en la sierra del Ecuador*. Universidad Politécnica de Madrid.
- Traverso, E. (2007). *Historia y Memoria: notas sobre un debate*. En: Franco, M. y Levín, F. *Historia reciente: perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.
- UNORCAC (2015). Manifiesto UNORCAC.
- Valarezo, G. (2004). *Una breve historia del espacio ecuatoriano*. Quito: CAMAREN – Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Valarezo, G. (2011). *Historia intercultural de Cotacachi*. En: Municipalidad de Cotacachi. *Cotacachi, ayer y hoy*. Academia Nacional de Historia.
- Villota, C. (2010). *Sistematización de saberes agroecológicos ancestrales de las Comunidades Andinas del Cantón Cotacachi*. Tesis de Maestría en Recursos Naturales de la Universidad Técnica del Norte, accesada el 10 de febrero, 2020. Disponible en: <http://repositorio.utn.edu.ec/bitstream/123456789/2181/1/PG%20TESIS%20224.pdf>

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Zapata Ríos, X. (2006). *Cuatro Décadas de cambio en el uso de la tierra en los Andes de Cotacachi: 1993 - 2000*. En: Rhoades, R. (ed) *Desarrollo con Identidad. Comunidad, cultura y sustentabilidad en los Andes*. Quito: Abya Yala.