

CRÉDITOS

Coordinación general: Sandra López

Edición: Carolina Vergara

Marco conceptual: Marie-Pierre Smets, Marcela Encalada

Investigación de campo: María Teresa Arteaga, Marco Guillén, Mariana Guamán,
Gabriela Avila

Investigación bibliográfica local: María Teresa Arteaga, Marco Guillén

Coordinación trabajo de campo: Grupo Chaskiwarmikuna

Fotografía: María Teresa Arteaga, David Guillén

“Esta publicación fue auspiciada por la Fundación Rosa Luxemburg con fondos del Ministerio Alemán para la Cooperación Económica y el Desarrollo (BMZ)”



BUEN VIVIR Y SOBERANÍA ALIMENTARIA: COMERCIALIZACIÓN Y ALIMENTACIÓN EN EL PUEBLO KICHWA-SARAGURO

INDICE

INTRODUCCIÓN	7
--------------	---

METODOLOGÍA	9
-------------	---

CAPÍTULO I

Marco Conceptual: Aproximación al concepto de Soberanía Alimentaria, en el marco del buen vivir, plurinacionalidad e interculturalidad	13
--	----

1. Cosmovisión, identidad y género	14
Las mujeres, la cosmovisión indígena y el Buen Vivir	16
Complementariedad de los sexos en la cosmovisión indígena: nudos y retos	19
Mujeres, soberanía alimentaria y Buen Vivir	23

2. La gobernanza en un Estado plurinacional	27
El significado de un Estado plurinacional y las propuestas en el Ecuador	27
Aproximándonos a los conceptos de interculturalidad y plurinacionalidad	28
Colonización, descolonización y postcolonialidad	30

3. Tierra, territorio y naturaleza	33
Justicia territorial para las mujeres indígenas	36
Acceso y cuidado de la naturaleza	36

4. Economía y Buen vivir	40
La economía comunitaria complementaria	41
Principios de la economía complementaria	42
Soberanía alimentaria	45
Algunos mecanismos locales de intercambio y relaciones de asociación	46
Trueque	46
Mindalae	48

5. Conclusiones	49
------------------------	-----------

CAPÍTULO II

La experiencia del pueblo Saraguro	51
1. Ubicación geográfica del pueblo Saraguro	54
Origen e historia	55
Organización sociopolítica	57
Sabiduría andina	57
2. Percepción sobre la situación de las mujeres	59
3. La minka o minga	61
Las siembras y la minka	61
La agricultura y la ritualidad	64
El papel de la mujer en la minka	64
La minka en la actualidad	66
4. Almacenamiento y conservación de las cosechas	66
5. Alimentación del pueblo Saraguro	69
6. Formas ancestrales y actuales de intercambio	73
Trueque	73
Trueque moderno en la comunidad de Ñamarín	76
Comercio con otros sectores	78
Viajes comerciales	78
Intercambio entre zonas: Zaruma y Portovelo	79
En la actualidad	81
Solidaridad y reciprocidad	82
7. Conclusiones	86
GLOSARIO	89
BIBLIOGRAFÍA	91

INTRODUCCIÓN

La presente investigación es parte del Plan de fortalecimiento y autodeterminación que realiza desde el año 2010 el grupo de mujeres Chaski Warmikuna, conjuntamente con la “Casa de la Mujer” de Saraguro y el acompañamiento de la Fundación - Grupo de Apoyo al Movimiento de Mujeres del Azuay- GAMMA, como parte del proyecto “Construyendo el Estado plurinacional e intercultural desde acciones concretas hacia la autodeterminación del Pueblo Indígena de Saraguro”, apoyado por la Fundación Rosa Luxemburg, cuyo objetivo es evidenciar y fortalecer la participación de las mujeres indígenas en el ejercicio del Buen Vivir.

Este trabajo está dividido en dos partes: en la primera, se desarrolla el marco conceptual del buen vivir, la cosmovisión indígena, la visión política y la soberanía alimentaria, para integrar al final conceptos y aportes desde la economía comunitaria; en la segunda, se presenta los hallazgos del trabajo de campo en Saraguro sobre las formas que habían y/o que se mantienen como práctica para el intercambio de productos. En todo el documento se resalta el papel de las mujeres en esta actividad y práctica ancestral.

A lo largo del marco conceptual, a partir de la revisión de la normativa y de las propuestas conceptuales de varios autores, se brindan elementos concretos que buscan contribuir a la construcción de la soberanía alimentaria del Pueblo Saraguro, en el marco de un Estado plurinacional e intercultural donde el Buen Vivir o Sumak Kawsay debería ser el nuevo paradigma de desarrollo¹.

Los resultados del trabajo de campo, levantado en once comunidades del cantón Saraguro², se presentan a su vez en dos secciones, la primera nos acerca a conceptos sobre agricultura y formas de compartir trabajos comunitarios (ayni, minka, etc.) subtítulo *El Pueblo Saraguro y la tierra*, y la segunda, nos presenta hallazgos sobre el tema central de investigación *El trueque en el Pueblo Saraguro*, en el que se aborda la historia y las nuevas alternativas de la economía comunitaria³.

En *El Pueblo Saraguro y la tierra*, se aborda el proceso de siembra, cuidado y cosecha de algunos productos, también se explican las formas de conservación y almacenamiento de las semillas; además, la importancia de la minka y el relevante papel de la mujer como conocedora y cuidadora ancestral del conocimiento.

1. Este capítulo fue compilado y desarrollado por la Marie-Pierre Smets Voluntaria de ONU Mujeres que participó en esta fase del proyecto, como parte del equipo técnico de GAMMA.

2. Gera, Gunudel, Hierbabuena, Ilincho, Kañaro, Lagunas, Ñamarín, Oñakapak, Saraguro, Tambopamba, Tuncarta.

3 Este capítulo, fue elaborado por María Teresa Arteaga y David Guillén, quienes tuvieron en sus manos la realización del trabajo de campo.

Los testimonios recogidos dan cuenta de que la mujer saragura cumple un rol fundamental en su familia y en la comunidad como la principal transmisora de conocimientos y por lo tanto, portadora de una gran sabiduría.

En El trueque en el pueblo Saraguro, se presenta las diferentes alternativas de intercambio y de comercio. Se detalla las antiguas costumbres en lo referente a temas como alimentación, intercambio de productos, solidaridad y sentido comunitario. Desde las experiencias personales, añoranzas y anhelos de las personas entrevistadas, se plantea la necesidad de retornar a estas prácticas originarias, en el marco del Sumak Kawsay o de reconstruirlas en un nuevo contexto que tenga sus mismos principios ancestrales.

Esta publicación forma parte de las acciones y estrategias previstas por el grupo de Mujeres Chaski Warmikuna en su Plan de Gobierno que se está desarrollando conjuntamente con el proceso de fortalecimiento de su Pueblo desde el año 2010, en el marco del cual han antecedido las investigaciones y publicaciones: “Nuestras semillas, nuestra vida” (Inventario de semillas, 2011), “Nuestras Recetas, un aporte para la Soberanía Alimentaria” (Inventario de recetas y preparaciones alimenticias, 2012).

Esta investigación no se hubiera realizado sin la ayuda de quienes dedicaron su tiempo y conocimiento para compartir y conversar, razón por la cual damos las gracias a cada persona que participó. Al grupo Chaski Warmikuna por su compromiso permanente con el fortalecimiento de su Pueblo; a Mariana Guamán quien fue guía valiosa y paciente en cada una de las comunidades.

METODOLOGÍA

El propósito de la presente investigación es entender de qué manera los pueblos indígenas organizaban la comercialización de sus productos y cómo su sistema comunitario económico, les permitía ejercer el derecho a la soberanía alimentaria en el marco de plena autonomía. La investigación se realizó en varias etapas, con espacios de retroalimentación.

En un primer momento, se elaboró el marco conceptual sobre Buen Vivir, cosmovisión indígena, interculturalidad, plurinacionalidad, relación mujer-hombre en el pensamiento filosófico y político de los pueblos indígenas. Estos conceptos fueron claves para arrancar la investigación y entender de qué manera la propuesta de soberanía alimentaria es un paso firme hacia la construcción de la plurinacionalidad y la interculturalidad, siendo para los pueblos indígenas, una vía para la autodeterminación, traducida en su propio sistema económico en el marco del conjunto de principios, organización política, tradiciones y costumbres ancestrales. En este sentido, el marco conceptual desarrollado brinda elementos para comprender la soberanía alimentaria como propuesta alternativa al sistema capitalista y de mercado imperante en casi todo el mundo; y, también como mecanismo territorial de expresión de una identidad que se mantiene y que continúa construyendo en la práctica el Buen Vivir.

A lo largo del marco conceptual se hace énfasis, por una parte, en el enfoque de derechos, especialmente los derechos colectivos de los pueblos indígenas, entre ellos, el derecho a la libre determinación y a mantener o reactivar sus propios sistemas sociales, culturales, económicos, jurídicos y políticos. Por otra parte, se desarrolla cada concepto desde un enfoque de género, resaltando la situación de la mujer indígena en la actualidad, así como su papel en la construcción de la soberanía alimentaria y del Buen Vivir. Se consideró los factores que pueden influir en su empoderamiento como sujeto de derechos y actor clave para un sistema económico soberano y autónomo.

La elaboración del marco conceptual, se realizó a partir una revisión, construcción conceptual y compilación bibliográfica por parte de la organización GAMMA con la colaboración de una voluntaria de Naciones Unidas. Este documento fue socializado, validado y ampliado en talleres con dirigentes del Pueblo Saraguro, así como con el grupo motor del proceso de fortalecimiento Chaski Warmikuna.

Este espacio permitió que las mujeres del grupo se empoderaran del tema y de la metodología a seguir, convirtiéndose en facilitadoras para el proceso de investigación.

Posteriormente se realizó la investigación de campo con el grupo de mujeres Chasqui Warmikuna. Se elaboró una guía de preguntas que fue también socializada y validada en un taller con el grupo ampliado, para enriquecer el cuestionario base y organizar los ejes de las entrevistas. Se identificó a las personas que serían informantes claves, principalmente ancianas por su gran sabiduría, autoridades indígenas que puedan tener conocimiento sobre el tema de la comercialización ancestral, así como a comunidades o sitios específicos conocidos por sus prácticas ancestrales de comercialización, o por ser un paso o ruta importante en los procesos de intercambio. La recolección de la información se realizó a través de entrevistas semi-estructuradas y en algunos casos, a través de grupos focales en las comunidades. Para enriquecer los hallazgos del trabajo de campo, se profundizó la investigación con una nueva revisión bibliográfica en fuentes locales y en instituciones de historia y cultura.

Ya en las comunidades se contó con el apoyo y la autorización de los jefes de cabildo. Luego de explicarles el objetivo de la investigación, se recibió su total colaboración con el compromiso de que una vez publicado este material sea difundido en todo el territorio. Partiendo de la experiencia previa de elaboración y difusión de los inventarios de semillas y de recetas que promovió el grupo Chaski Warmikuna los cabildos decidieron apoyar esta nueva invitación.

En una segunda etapa de la investigación, se sistematizó y editó toda la información para concluir con su publicación. Es de enorme importancia reconocer a las personas que fueron informantes claves, agradecemos a todas ellas por su generosidad y paciencia.

La investigación se realizó en varias etapas, con espacios de retroalimentación. En un primer momento, se elaboró el marco conceptual sobre Buen Vivir, cosmovisión indígena, interculturalidad, plurinacionalidad, relación mujer-hombre en el pensamiento filosófico y político de los pueblos indígenas. Estos conceptos fueron claves para arrancar la investigación y entender cómo la propuesta de soberanía alimentaria es un paso firme hacia la construcción de la plurinacionalidad y la interculturalidad, siendo para los pueblos indígenas, una vía para la autodeterminación, traducida en su propio sistema económico en el marco del conjunto de principios, organización política, tradiciones y costumbres ancestrales. En este sentido, el marco conceptual desarrollado brinda elementos para comprender la soberanía alimentaria como propuesta alternativa al sistema capitalista y de mercado imperante en casi todo el mundo; y, también como mecanismo territorial de expresión de una identidad que se mantiene y que continúa construyendo en la práctica el Buen Vivir.

Comunidad Lista de personas entrevistados/as

Gera	Taita Abel Puglla Guamán, 57 años.
Gunudel	Taita Ángel María Seraquive, 67 años. Mama Alegría Seraquive, 68 años. Mama María Rosario Gualán Seraquive, 93 años. Francisco Abrigo, 58 años. Mama Alegría Maita Morocho, 77 años.
Hierbabuena	Marco Antonio Cartuche, comunicador de la FIIS.
Ilincho	Mama Gertrudis Saca, más de 50 años.
Kañaro	Mariana Gualán. Mama Angelita Medina, 73 años. Mama María Sebastiana Medina Taita Juan Sosoranga, 77 años. José Rosalino Medina Medina, 42 años. Apolinario Enrique Medina, 60 años. María Medina, 66 años.
Lagunas	Taita Agustín Macas, 75 años. Ana Mercedes Quishpe, 41 años.
Namarín	Paqui María Alegría, 82 años. Luis Guaman Andrade, 60 años. María Carmen Cartuche, 51 años. Rosa Minga, 59 años. Miguel Ambuludí, 55 años. Delfina Guaman, encargada del trueque en su comunidad.
Oñakapak	Pedro Sigcho, presidente de la FIIS. Manuel Rosas Poma, 87 años. María Dolores Sigcho, 59 años. Rosa Poma, ex jefa de Cabildo, 50 años.
Saraguro	Polibio Minga, Fundación Kawsay, 43 años. Oswaldo Torres Sigcho, ex alcalde de Saraguro.
Tambopamba	Taita Antonio Condolo.
Tuncarta	Mama Carmen Tene, 88 años. Guadalupe Sarango, 50 años. Mama Delfina Gualán Minga, 76 años. Rosa Elvira Ulloa Gualán, 40 años. Mama Angelita (María Micaela Guaman), 84 años.

CAPITULO I

MARCO CONCEPTUAL:

Aproximación al
concepto de Soberanía
Alimentaria en el
marco del Buen Vivir,
Plurinacionalidad e
Interculturalidad

1. Cosmovisión, identidad y género

En 2008, el Estado ecuatoriano aprobó una nueva Constitución en la cual reconoce el carácter plurinacional e intercultural del Estado y la existencia de varios pueblos y nacionalidades indígenas, así como la existencia de pueblos y culturas de diferente origen ancestral. La nueva Constitución, progresista en términos de garantía de derechos, retoma el concepto del Buen Vivir que fundamenta el modelo de vida de los Pueblos Indígenas, como un modelo de Estado más integrador y sostenible.

La Constitución reconoce como parte de su derecho interno, todos los instrumentos de derecho internacional, la Carta de las Naciones Unidas, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, la Declaración y el Programa de Acción de Viena, entre otros; en cuanto a la libre determinación, “Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y los pactos, convenios y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos... (inician literales)”⁴.

Por otra parte, la cosmovisión de los pueblos indígenas plantea un nuevo paradigma de vida y de concepción del desarrollo, no basado en el extractivismo sino en una relación armónica con la Madre Naturaleza. Frente al capitalismo, se propone un modelo diferente, no basado en la acumulación de riquezas, sino en el derecho colectivo al territorio, a la tierra, en donde la relación con la naturaleza no es de explotación sino de cuidado y agradecimiento; y, la soberanía alimentaria se constituye como propuesta sostenible que permite a los pueblos organizarse según su sistema económico propio y afirmarse en su autodeterminación.

El concepto del Buen Vivir cuestiona el concepto dominante de desarrollo en vista de sus resultados críticos en el mundo entero, mismo que lleva en sí los gérmenes de sociedades desiguales sin prever la regeneración del planeta. En ese sentido, el Buen Vivir se basa en la búsqueda de nuevos modos de producir, consumir y convivir.

Como explica De Sousa Santos (2006), citado por SENPLADES (2009) “las ideas dominantes de progreso y de desarrollo han generado una monocultura que invisibiliza la experiencia histórica de los diversos pueblos que son parte constitutiva de nuestras sociedades. Bajo la concepción de progreso, modernización y desarrollo, opera una visión del tiempo lineal, donde la historia tiene un solo sentido, una sola dirección, los países desarrollados van adelante, son el “modelo” de sociedad a

4. Constitución del Ecuador, 2008. Artículo 57.

seguir. Lo que queda fuera de estas ideas es considerado primitivo, retrasado, pre-moderno”⁵.

Al contrario, el paradigma dominante percibe al individuo como el único sujeto de derechos y obligaciones, instituyéndolo como el único referente de vida. Por lo tanto, los sistemas jurídico, educativo, político, económico y social responden a los derechos y obligaciones meramente individuales.

Frente al paradigma moderno individualista, la cosmovisión indígena propone volver a la visión ancestral de sus antepasados como una “respuesta estructural” de los pueblos indígenas: el Buen Vivir o Sumak Kawsay, como horizonte, el Estado plurinacional como estructura política.

Los pueblos indígenas atribuyen las causas de la crisis global en el ámbito social, económico y político al modelo de desarrollo actual: prioridad al mercado, al crecimiento económico, al capitalismo, al extractivismo y al consumismo. Desde su visión, se trata de “una crisis de vida”, porque se han perdido los valores colectivos y el respeto a la naturaleza y a la vida misma.

Desde la colonización, los pueblos indígenas han sido excluidos económica y políticamente, sufren todo tipo de discriminación y racismo. Por lo tanto, existe una deuda histórica por saldar. Ante la estructura colonial del Estado, los pueblos indígenas siempre han resistido y han luchado por sus derechos y sus territorios. En las últimas décadas se crearon varios instrumentos legales y normativa internacional, aunque no siempre existe en la práctica, garantía de su implementación por parte de los Estados que los ratifican.

Contar con una Constitución como la del Ecuador o la de Bolivia, implica cambiar la perspectiva sobre la naturaleza. “A partir de los años setenta, las principales organizaciones indígenas del continente se fueron agrupando alrededor de un objetivo común: la necesidad de establecer un Estado Plurinacional en sustitución del Estado uninacional mestizo excluyente” (Huanacuni, 2010:10). Este cambio es una ruptura con la estructura del Estado tal como estaba y que “solo reconoce una cultura, la occidental y promueve un proceso de homogenización y aculturación a lo occidental” (Ibid:10).

5. SENPLADES. Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009- 2013 – Construyendo un Estado Plurinacional e intercultural, p26.

Todas las culturas y naciones del AbyaYala tienen una identidad específica y diversa a la vez, pero todas están basadas en la esencia común (cosmovisión) donde la comunidad y lo colectivo es fundamental y organiza la vida para lograr la armonía con el entorno. Según la sabiduría indígena, “recuperar la cosmovisión ancestral es volver a la identidad”; un principio esencial “para conocer nuestro origen y nuestro rol complementario en la vida” (Huanacuni, 2010: 15). Cuando en el mundo indígena se habla de retornar a la identidad original, no significa un retroceso, sino “recuperar la memoria y la historia en el tiempo presente para proyectar (se) hacia el futuro” (Ibid:15).

Las mujeres, la cosmovisión indígena y el Buen Vivir

En este acercamiento a la cosmovisión indígena, existen múltiples aspectos y principios filosóficos que son necesarios comprender. Uno de ellos, es la relación hombre-mujer, es decir, cómo están definidos los roles de género dentro de la concepción filosófica indígena y cómo en la realidad se traduce en las relaciones de género en los pueblos indígenas. Este análisis permitirá más adelante ubicar y posicionar el aporte de la mujer indígena en la construcción del Buen Vivir y de la soberanía alimentaria, a la luz de la investigación realizada en el Pueblo Saraguro.

El marco conceptual de las relaciones entre hombre y mujer en el mundo andino y amazónico tiene como tendencia dominante considerar que la jerarquización de roles y la dominación de los hombres sobre las mujeres viene de la colonización y que la cultura indígena tendría la clave ideal de un relacionamiento de género basado en la complementariedad, dualidad “chacha-warmi”⁶. Si bien ideal existe en la cosmovisión, en la práctica las cosas se dan a menudo de manera diferente. Responsabilizar a la intervención colonial por el machismo y la jerarquía de género que sigue rigiendo las relaciones sociales en Latinoamérica es omitir que el machismo existía en el continente antes de la llegada de los españoles, es en realidad una visión política poscolonial que idealiza al mundo precolombino.

Sí, la colonización puede haber influido en las relaciones hombre-mujer, sobre todo la profundización de la brecha de poder y la violencia, sin embargo, el machismo y la jerarquización están presentes también en algunas culturas indígenas (por ejemplo las culturas kichwa, aymara, shuar y achuar) y en la realidad cotidiana de las mujeres

6. Hombre - mujer en idioma Aymara

indígenas. Las mujeres indígenas en el Ecuador, de acuerdo a los últimos datos de la encuesta del INEC sobre violencia, enfrentan la exclusión y discriminación por género en su cotidianidad, por lo general se ven subordinadas a la voluntad y decisión de los hombres. A pesar de esta subordinación, ellas representan un pilar fundamental en su familia y comunidad donde asumen varios roles: el rol reproductivo, el rol productivo y un rol social - comunitario. Pocas veces estos aportes son valorados y visibilizados.

Las mujeres comparten todos los trabajos para sustentar a la familia, asumen tareas de producción como la siembra, la elaboración de alimentos, el tejido; también ejercen funciones de participación y en algunos casos de liderazgo en los espacios sociales y comunitarios, como por ejemplo en organizaciones de mujeres o mixtas y participan activamente en la lucha por el territorio, construyen propuestas y agendas en relación a sus derechos políticos, económicos, culturales, ambientales, sexuales y reproductivos. Sin embargo, en la práctica cotidiana, las acciones que las mujeres realizan no son reconocidas, incluso en la comunidad su rol no suele ser reconocido ni valorado en los espacios de decisión.

En las tierras altas de Bolivia por ejemplo, los pueblos indígenas originarios lograron establecer sus estructuras ancestrales con valores y principios donde su representación desde el nivel de Ayllu⁷, Marka⁸ y Suyus⁹, es ejercida en pareja es decir k'ari-warmi¹⁰, que tiene un principio filosófico y cósmico, que expresa a la vez el equilibrio entre mujeres y hombres. Sin embargo el rol de la autoridad mujer (Mama T'alla) queda relegado y es más bien simbólico, en la práctica, las mujeres tienen una representación débil, sin beneficios y sin voz; y en la vida cotidiana, la situación de violencia, abuso y desvalorización es una realidad para un gran porcentaje de mujeres indígenas.

Frente a esta realidad, la discriminación existente hacia las mujeres indígenas y el debilitamiento (o negación) de su derecho a decidir sobre su desarrollo económico, social y productivo, para mejorar su nivel de vida en armonía con la naturaleza, sin perder su identidad cultural, son temas que requieren ser trabajados a profundidad;

7. Voz Kichwa (ayllu) y Aymara (ayllu); grupo compuesto por muchas personas, o comunidad familiar extensa ligada por vínculos de sangre o descendencia común, vínculos totémicos o religiosos, vínculos territoriales y vínculos económicos para la producción y distribución de los bienes de consumo.

8. Uno de los vínculos del Ayllu, las tierras que poseían y que formaban el territorio o suelo de la comunidad. Proviene de la voz Aymara que significa ciudad o pueblo.

9. Palabra Kichwa que significa parcialidad o región. Cuatro Suyos eran las grandes divisiones del Imperio Incásico, a todo el territorio se le conocía como Tahuantinsuyo.

10. Hombre — mujer en idioma Kichwa.

y reflejan de alguna manera la violencia estructural que afecta a las mujeres indígenas.

Desde hace cerca de dos décadas, el surgimiento de organizaciones de mujeres indígenas en busca de la revaloración, visibilización, empoderamiento social y político es evidente; el reto es alcanzar un modelo de vida y “desarrollo” con visión intercultural, en el marco de la reivindicación para el ejercicio de los derechos de las mujeres como potenciadores para el ejercicio pleno de los derechos colectivos, de manera íntimamente relacionada.

Las barreras culturales, sin embargo, están todavía presentes, por ello, la necesidad de fortalecer la organización y continuar procesos de sensibilización sobre los derechos de las mujeres y el reconocimiento de sus múltiples roles, así como el fortalecimiento de sus capacidades ocupan un lugar central.

En algunos pueblos, los cargos de dirigentes (líderes de la comunidad) todavía están restringidos a los hombres. Las lideresas atribuyen estas limitantes a una falta de sensibilización de los hombres y comunidades sobre la importancia de la participación de la mujer y al desconocimiento de las mujeres sobre sus derechos. Es por ello que se considera necesario generar estrategias de sensibilización y capacitación sobre la importancia de la participación de la mujer en las comunidades.¹¹

También es una preocupación actual de los líderes y lideresas indígenas y de sus organizaciones, el hecho de que todavía no exista un marco conceptual, ampliamente debatido, sobre las relaciones hombre-mujer nacido desde la visión y los principios propios a los pueblos andinos y amazónicos. Por esta razón, es importante iniciar desde ya “un camino para la construcción de tal propuesta”. En esta búsqueda, el movimiento indígena quiere revalorar las relaciones originarias, los conocimientos ancestrales, y sus particularidades culturales acerca de la relación hombre-mujer para sustentar un enfoque inclusivo y representativo de la diversidad cultural.

Las mujeres indígenas, son discriminadas de forma triple: por factores étnico-culturales, socio-económicos (pobreza) y de género. Si bien han contribuido y participan de los procesos organizativos desde la escala comunitaria a la nacional,

11. Moreno, M y Vaca, J. Eds. (2011). Gestando Sabiduría y Vida: Aportes de las Mujeres Indígenas al Fortalecimiento de los Pueblos Amazónicos, Quito: Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica – COICA.

su participación en nivel político, en el sistema partidista y su representación institucional todavía es limitada. Hace falta un mayor empoderamiento sobre la base del conocimiento, ejercicio y exigibilidad de derechos (individuales, colectivos), generar capacidades de incidencia política, fomentar las articulaciones entre mujeres indígenas organizadas y de organizaciones mixtas en el país y con otros países de la región, posicionando los intereses y demandas específicas como mujeres y como mujeres indígenas; generar mayor presencia de mujeres en la política pública (en los partidos políticos, participación electoral, en espacios de participación ciudadana en construcción en el Estado, las mujeres indígenas en procesos de veeduría ciudadana para el seguimiento de políticas públicas interculturales y en presupuestos con enfoque intercultural y de género).

A la luz de este análisis, si una parte de la población, en este caso, las mujeres tiene una problemática específica que impide el acceso al ejercicio de derechos: violencia, abuso, discriminación, invisibilización, entonces esto afecta al conjunto de la población y por lo tanto, el trabajo de reconocimiento de esta situación para transformarla, es el primer paso si queremos pensar y construir Estados plurinacionales e interculturales.

Existen experiencias interesantes en el país de Escuelas de Formación de lideresas indígenas (ECUARUNARI¹² /CONAIE¹³), experiencias en los ámbitos de la economía, la educación, la salud, la política que buscan el fortalecimiento de las mujeres diversas así como el reconocimiento y revaloración de su sabiduría ancestral; no obstante se debería buscar la socialización de estas experiencias y los mecanismos para su sostenibilidad y ampliación; sería importante diversificar los contenidos de formación, las áreas de trabajo, fortalecer el conocimiento y ejercicio de los derechos colectivos, pero también de los derechos individuales y el manejo de instrumentos internacionales, en diversos temas.

Complementariedad de los sexos en la cosmovisión indígena: nudos y retos¹⁴

Desde la perspectiva andina, la naturaleza es complementaria, existe macho y hembra, frío-caliente, masculino-femenino, día-noche, luna-sol entre otros, “que se unen en una relación e inter juego que armonizan el todo. La complementariedad

12 Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador.

13 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

14 Basado en la investigación de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana - AIDSESP (“Marco conceptual de las relaciones entre hombre y mujer andino-amazónico”).

es vivida también como formas de ayuda mutua entre diferentes y respeto para las diferencias, incluso de opuestos. Estos opuestos se relacionan a partir del principio de reciprocidad y sugiere la corresponsabilidad que tienen todos los seres, femeninos y masculinos entre sí, en la naturaleza. Estos principios regulan el sistema de relaciones al interior de cada comunidad para lo cual se acuerdan normas de vida que garantizan una convivencia armónica, acuerdos que son fruto de procesos de concertación ancestral. En la relación de complementariedad, se prioriza siempre lo comunitario en contraste con lo individual. La existencia del individuo es plena solo cuando vive en comunidad, no hay lugar para la exclusión. La cosmovisión indígena es una cosmovisión integradora, comunitaria e incluyente, por eso considerar a la mujer y al hombre de forma aislada una del otro es una distorsión de su modelo de relacionamiento ancestral”.

Una relación individualista o que diferencia de forma extrema los roles entre hombre y mujer no corresponde a la filosofía de los pueblos indígenas. Las mujeres indígenas actuales y sus movimientos empezaron a enfatizar la equidad de género dentro del marco de la complementariedad y paulatinamente están logrando que una evolución se dé en esta dirección.

Cuatro conceptos al respecto se plantean al respecto en el documento de AIEDESEP:

- **Dualidad**

Esta dualidad adquiere un carácter sagrado porque constituye el nudo vital que garantiza la reproducción, el desarrollo, el equilibrio y la fuerza que guía al buen camino, y posibilita el Buen Vivir.

- **Paridad**

La relación igualitaria y complementaria de pares. La mujer como el hombre son co-protagonistas en la comunidad. No hay subordinación y toda la vida familiar y comunitaria se desarrolla en pares. En ciertas culturas indígenas, el gobierno comunitario es paritario, lo que afirma los principios filosóficos ancestrales, como la circularidad, la horizontalidad, la alternabilidad, la complementariedad, la espiritualidad, la reciprocidad.

- **Roles ancestrales**

En el mundo indígena, “la visión de pareja esta intrínsecamente ligada al concepto de familia y comunidad. Hombre y mujer son partícipes y protagónicos en la familia y en la comunidad, aportando tanto en las tareas domésticas como en el trabajo de la tierra”.

Con respeto a roles sociales, la participación de las mujeres indígenas en las decisiones comunitarias actualmente está muy influenciada por una concepción patriarcal, estableciendo que la mujer es representada por el hombre y por ello no se solicita su opinión en la toma de decisiones comunitarias.

Según el documento de la AIESESEP la mujer indígena no ha estado ajena a la lucha que libran los pueblos ancestrales desde hace más de 500 años por sus reivindicaciones y derechos. La resistencia de los pueblos indígenas se ha visto acompañada por la presencia femenina, esto les ha permitido abrirse campo en distintos escenarios y tener un protagonismo en los diversos espacios de decisión y de organización comunal y de defensa de su cultura y del medio ambiente. Lo que es una muestra del protagonismo de la mujer indígena en la defensa de su cultura, su identidad y su territorio.

- **Rol de la mujer indígena**

En la historia la mujer indígena ha sido facilitadora de la complementariedad con lo opuesto, cumple varios roles como educadora, tejedora, trabajadora de joyas, defensora de sus territorios, transmisora cultural, protectora familiar, etc.

Sin embargo, con el transcurrir del tiempo y la paulatina colonización cultural, los valores ancestrales del chacha-warmi, se han alejado del Buen Vivir, por ello, es necesario desmitificar la traducción actual de estos valores, actualmente, en muchos pueblos indígenas y comunidades, el chacha-warmi:

- Impide analizar la realidad de la vida de las mujeres indígenas,
- No reconoce la situación real de las mujeres indígenas,
- No permite visibilizar situaciones de violencia contra las mujeres,
- No incorpora la denuncia del género en la comunidad,
- Naturaliza la discriminación; el machismo indígena dice que es natural que las mujeres tengan esos roles en las comunidades, cuando los hombres gozan de varios privilegios como acceso a educación, mayor salario, mayor respeto a su palabra.
- Plantea un par complementario, pero un par machista de complementariedad jerárquica y vertical. Cuando se elige al hombre automáticamente va su pareja mujer como complemento¹⁵.

Parapoder superar estas limitaciones, se ha propuesto concebir la complementariedad

¹⁵ Presentación: “Interculturalidad, género y salud”, diapositiva 35, en “Salud, Interculturalidad y Derechos”, Ministerio de Salud Pública, República del Ecuador, 2010.

más bien como un principio que permite creatividad, como vector de un potencial transformador. En Bolivia por ejemplo, ciertas feministas indígenas apuntan ahora a la construcción de un feminismo comunitario con diversidad, complementariedad, reciprocidad y autonomía (edades, sexualidades, habilidades).

El nuevo paradigma ecuatoriano de Buen Vivir implica también plantear el desafío de un nuevo enfoque de las relaciones de pares y de hombres y mujeres dentro de la comunidad y la sociedad. Para lograr el cambio, es indispensable considerar específicamente la condición de las mujeres indígenas en la sociedad actual, todavía patriarcal y machista, pues la discriminación histórica es profunda. Es entonces necesario resaltar las necesidades específicas, las reivindicaciones y los derechos de las mujeres, así como visibilizar su amplia contribución a la construcción del Buen Vivir, tanto en el ámbito reproductivo y productivo, como en la protección de los conocimientos tradicionales relacionados con la biodiversidad, el uso y la transmisión de plantas medicinales, de saberes.

Es entonces indispensable tener un enfoque de derechos, pero no sólo los derechos colectivos de las mujeres indígenas, sino también sus derechos individuales. De esta manera se podrá construir un modelo donde existe un verdadero acceso a sistemas de justicia (ordinaria o ancestral), donde haya justicia ambiental, territorial y económica, así como una efectiva participación de las mujeres indígenas en la toma de decisiones en sus comunidades pero también una participación ciudadana en la vida política e institucional de los Estados.

El cambio se podrá producir si se entra en una dinámica de construcción de un nuevo paradigma donde mujeres y hombres estén en pie de igualdad y donde haya justicia social para ambos.

En este sentido, pensamos que el enfoque de género, además del enfoque de interculturalidad, puede aportar mucho a la propuesta del Buen Vivir, replantea la división de roles sociales y las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Con este enfoque, se busca que la satisfacción de las necesidades humanas esenciales y los derechos individuales y colectivos de mujeres y de hombres sean la base para el diseño, ejecución, seguimiento y evaluación de las políticas y programas en todas las esferas políticas y sociales.

Mujeres, soberanía alimentaria y Buen Vivir

América Latina es el continente en el que la tierra se distribuye de la forma más desigual, lo que ha profundizado, y aún sigue siendo así, la pobreza de la población rural. El sujeto más vulnerado por esta situación ha sido históricamente la mujer, quien por razones legales y culturales se ha visto privada del acceso a la posesión de bienes y recursos naturales.

Desde 1975, varias conferencias de las Naciones Unidas han expresado la necesidad de garantizar el derecho de las mujeres a poseer, heredar y administrar los recursos naturales; también los movimientos de mujeres campesinas e indígenas han luchado con fuerza para evidenciar la discriminación de la cual son objetos las mujeres con respecto al tema, reivindicando su derecho a la tierra y a otros recursos productivos.

Garantizar la tenencia de la tierra para las mujeres implica reconocer la posibilidad de exigir derechos, de acceder a la autonomía económica y el empoderamiento económico dentro de una sociedad donde sus instituciones tienen un carácter patriarcal y excluyen a las mujeres del acceso a los recursos (naturales y otros).

La justicia económica en relación a las mujeres diversas, tanto indígenas como afro descendientes, implica entonces que se visibilice el rol de las mujeres en la economía comunitaria y familiar, su rol productivo y en la economía del cuidado (rol reproductivo); que las políticas públicas valoricen los conocimientos de las mujeres en cuanto al cuidado de los recursos naturales, al cuidado y a la protección de las semillas, y en general a todas las prácticas que son garantía para la seguridad alimentaria. Se necesitan políticas públicas que garanticen el acceso de las mujeres a medios dignos de vida (acceso a tierra, agua, tecnologías y créditos), lo que les permitirá posicionarse con autonomía e independencia frente a sus maridos en caso de violencia intrafamiliar (sabiendo que muchas mujeres se ven obligadas a quedarse con su agresor porque dependen de él económicamente), u otros tipos de patologías en la relación de pareja o que son producto de la discriminación como las violaciones o el abuso sexual.

En el contexto del Ecuador, la soberanía alimentaria es un derecho que atraviesa de manera transversal varios aspectos de la nueva Constitución desde 2008 y está vinculada a la construcción del Buen Vivir. La carta política tiene como enunciados que la producción de alimentos debe

asegurarse en manos de pequeños y medianos productores; hace referencia a modelos agroecológicos, garantizar el libre flujo de semillas, y desarrollar políticas para potenciar el uso de semillas nativas y de la agrobiodiversidad, generando mecanismos de protección de la agricultura frente a las semillas transgénicas y patentadas. La Constitución del Ecuador incluye también el propiciar una reforma agraria verdadera, el acceso al agua, entre otros aspectos. Igualmente, al ser el Estado de carácter plurinacional, convoca a respetar y potenciar las distintas formas de producción de alimentos incluyendo la recolección, caza, pesca de subsistencia, agricultura itinerante, pesca artesanal, modelos pastoriles, así como las prácticas agrícolas productivas de los pueblos indígenas, afrodescendientes y montubios¹⁶.

En el mundo entero, especialmente en los países llamados no industrializados, las mujeres rurales aportan decisivamente en el desarrollo agrícola y rural, y con ello para la seguridad alimentaria y la erradicación de la pobreza. Según ONU MUJERES¹⁷:

En las últimas décadas, las mujeres rurales de América Latina y el mundo se han organizado localmente y en redes regionales para reivindicar sus derechos a la alimentación y sus derechos productivos.

En el caso del Ecuador, las mujeres rurales, en especial las campesinas pertenecientes a pueblos originarios son quienes sufren con mayor severidad las consecuencias de la concentración y oligopolio de la tierra, el uso de agroquímicos tóxicos que contaminan la tierra, el suelo y el agua, así como la salud de las personas; asimismo sufren los impactos de la deforestación indiscriminada y el uso de organismos genéticamente modificados.

Las mujeres rurales cumplen un papel clave en el sostenimiento de los diversos sistemas alimentarios locales que aún existen en el mundo, particularmente en los países denominados en vías de desarrollo; son productoras y proveedoras principales de alimentos en nivel familiar, comunitario y son quienes proveen una alta proporción de los alimentos consumidos en el ámbito urbano; han transmitido importantes conocimientos relacionados con el manejo de la agrobiodiversidad y con sus modalidades de intercambio y técnicas de almacenamiento tradicionales han contribuido a la diversificación de semillas a nivel mundial y en la región.

16. Vallejo, I. (2011). Las mujeres rurales, actrices protagónicas. Quito: Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres.

17. Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres.

En línea con estos posicionamientos en nivel global, en el Ecuador mujeres diversas organizadas de la Costa, Amazonía y Andes apuntan a cuestiones claves como “la transformación de las relaciones de desigualdad entre los géneros, la autodeterminación y la justicia de género, y buscan el debido reconocimiento a su rol como protagonistas de los procesos en la economía social y solidaria, y que se les garantice su participación en el diseño y ejecución de los procesos de producción y distribución, así como su acceso, uso y control a recursos como tierras, agua y semillas”¹⁸.

En Ecuador se ha expedido la Ley de Soberanía Alimentaria y varias leyes conexas están elaborándose. Es importante que en este proceso, las voces y demandas de las mujeres rurales, tanto indígenas, afrodescendientes, como todas las otras mujeres diversas de las diferentes regiones del país sean escuchadas y que sus propuestas estén incluidas en la normativa en construcción, es decir la ley de tierra y territorio, acuicultura y manglares, así como la de agrobiodiversidad y semillas. También es esencial que las voces de las mujeres diversas estén reflejadas en las políticas públicas y programas sociales relacionados a la soberanía alimentaria, apuntando de esa manera a la institucionalización de un modelo de agricultura con un enfoque de género y desde una perspectiva intercultural.

Un Estado del Buen Vivir, debe valorar y reconocer con medidas prácticas y políticas públicas, el papel fundamental que juegan las mujeres rurales diversas en la economía comunitaria y hacia la soberanía alimentaria.

Cabe resaltar aquí que en cuanto a acceso a recursos/bienes naturales, las mujeres son casi siempre las más marginadas, sean mujeres indígenas, afro ecuatorianas o de otras diversidades. Como casi siempre sufren una doble o triple discriminación por etnia, género y clase.

El análisis de género y de recursos naturales, visualiza el papel de las mujeres como productoras agrícolas y pecuarias, reconoce el tiempo que dedican en la conservación, selección y reproducción de semillas, su participación en las labores relacionadas con la agrobiodiversidad, su papel en la recolección de leña, preparación de alimentos, siembra, cosecha, procesamiento de alimentos, comercialización de productos, conocimiento y manejo de especies alimenticias y medicinales y su participación en tareas que no han sido consideradas como tradicionalmente femeninas.

18. Vallejo, I. (2011). Las mujeres rurales, actrices protagónicas. Quito: Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres.

Desde la perspectiva de las mujeres indígenas en la región andina y amazónica, es esencial fortalecer su conocimiento sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en materia de territorio y de manejo y acceso a los recursos naturales existentes en ellos, así como ser partícipes de la toma de decisiones en los procesos de consulta.

Otro tema clave es la protección de los conocimientos tradicionales detentados por las mujeres indígenas, en relación a la biodiversidad, su conservación y regeneración, los mecanismos de transmisión de estos conocimientos, en lo que respecta a recursos relacionados con la medicina tradicional, alimentos, tecnologías propias, artesanía, etcétera.

Las mujeres indígenas están conscientes, cada vez más, que el equilibrio de la Madre Tierra y de la vida, están en peligro. Se están movilizando a través de sus organizaciones y redes para hacer escuchar su voz, participar en espacios de toma de decisiones e incidir en políticas públicas que determinan el manejo y acceso a los recursos naturales.

2. La gobernanza en un Estado Plurinacional

El significado de un Estado plurinacional y las propuestas en el Ecuador

En el mundo occidental se hace un reconocimiento político de la coexistencia de dos o más naciones o pueblos étnicamente distintos. Una nación o pueblo es una comunidad histórica, con un territorio natal determinado, que comparte una lengua y cultura. Un país que tenga más de una nación es un país multi/plurinacional. Hay países que por su misma tradición son multi o plurinacionales y lo son aún sin reconocer la igualdad de los distintos pueblos o promover una relación entre ellos. En el mundo occidental por ejemplo Bélgica, Canadá y Noruega son Estados plurinacionales.

En el Ecuador, la plurinacionalidad es central para la construcción de una sociedad intercultural. La propuesta de un país plurinacional implica introducir cambios en la gestión de la política como la participación indígena, el pluralismo jurídico, la descolonización y la reconfiguración del mapa político. “El desafío es no solo hacer la declaración de un Estado plurinacional sino repensar al Estado desde lo plural e introducir nuevos elementos de convergencia entre grupos”¹⁹.

Las principales propuestas que se discuten en el Ecuador respecto a los temas de la plurinacionalidad y la interculturalidad son aquellas levantadas desde la **CONAIE**, la **FENOCIN** y la **CODAE**²⁰.

La CONAIE propone un “Estado plurinacional soberano, comunitario, social y democrático de derecho, independiente, laico, solidario, con equidad de género y unitario”

Los mecanismos que proponen son “construir una interculturalidad, representación política, pluralismo jurídico, economía y desarrollo con identidad, profundizar y ampliar los derechos adquiridos y reconocer territorios indígenas, afros, etc.”.

La FENOCIN parte de la noción de Estado “soberano, justo, unitario, independiente, democrático, intercultural, participativo y multiétnico, con enfoque en el agro, la

19. Walsh, C. "Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente", Dialogo de expertos con asambleístas, Ponencia, 15 de abril de 2008, Manabí.

20. FENOCIN: Federación nacional de organizaciones campesinas, indígenas y negras; CODAE: Corporación de desarrollo afroecuatoriano.

soberanía alimentaria, el reordenamiento territorial y el mantenimiento de los derechos colectivos”.

La CODAE propone un Estado “social y democrático de derecho, soberano, independiente, laico pluricultural y multiétnico; con políticas interculturales; erradicación del racismo, medidas de acción afirmativa; reconocimiento a los derechos colectivos y circunscripciones territoriales”.

Según Walsh (2008), la nueva Constitución debería mencionar también el racismo, no sólo la “discriminación étnica”, ya que sigue existiendo una fuerte exclusión hacia los afro descendientes e indígenas en el país. Propone también que se incluyan medidas de acción afirmativa como reparación ambiental y derechos colectivos.

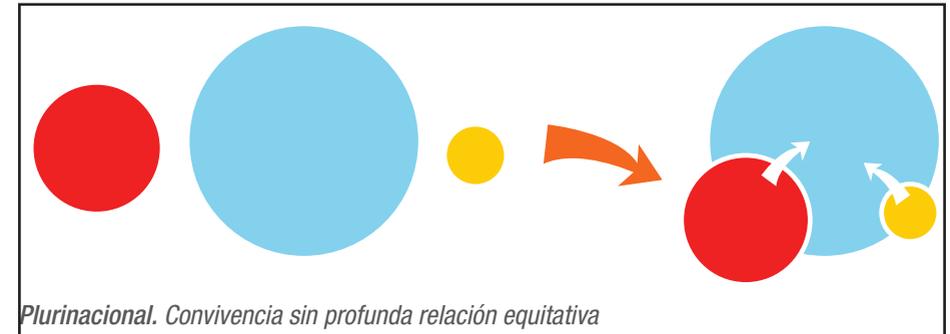
“El Estado Plurinacional puede, entonces, ser definido como el Estado que reconoce y garantiza el ejercicio, la aplicación y la vigencia de los derechos fundamentales de varios sujetos: desde el sujeto moderno individual (el ciudadano) hasta los nuevos sujetos colectivos (nacionalidades y pueblos).” (Chuji, 2008).

▪ Aproximándonos a los conceptos de interculturalidad y plurinacionalidad

En el mundo occidental, la propuesta de lo multicultural nos lleva a pensar que hay una cultura dominante y otras al lado, minoritarias. Por lo general, lo que sucede es que se incluyen a esas otras culturas, sin cambiar la cultura dominante. Catherine Walsh explica esas dinámicas por medio de gráficos que aquí retomamos por su claridad.

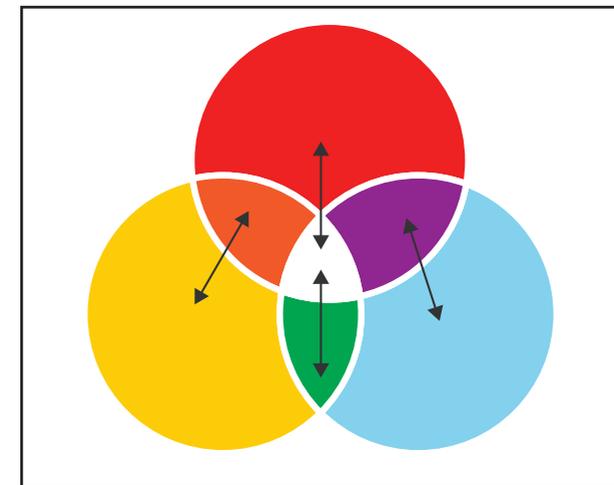


Lo **plurinacional** reconoce la presencia histórica de las primeras naciones como referente y cree que las minorías tienen que acercarse a la cultura dominante.



Lo intercultural no existe aún, es una herramienta para hacer algo distinto. Busca una relación equitativa. Implica que el Estado debe repensarse desde lo plural.

“Lo **intercultural** es un proceso en construcción. Es un proceso permanente de relación y negociación en condiciones de respeto, legitimidad, simetría e igualdad; es un proyecto social y político que asume la de-colonialidad como estrategia, acción y meta”.



Fuente: Walsh (2008)

Según de Souza Santos (2007), “la interculturalidad tiene esta característica que no es simplemente cultural, sino también política y, además, presupone una cultura común, una cultura compartida. ¿Cuál es la cultura compartida en las sociedades plurinacionales? Es la manera específica de cómo cada sociedad organiza su plurinacionalidad, su convivencia plurinacional. Es decir, es la nación compartida, la cultura común, la cultura compartida. Es de esta manera cómo estas sociedades van creando formas de convivencia intercultural de manera específica”.

Como concepto y origen etimológico, intercultural significa “entre culturas”, pero no un simple contacto, sino un intercambio equitativo y en términos de igualdad. Se propone también entender la interculturalidad no como meta sino como proceso permanente.

Este enfoque reconoce el derecho a la diversidad, a las diferentes racionalidades y perspectivas culturales de los pueblos, expresadas en diversas formas de organización, sistemas de relación, visión del mundo, y reconocimiento de diferentes prácticas ancestrales. Favorece una relación de respeto y comprensión de la forma de interpretar la realidad y el mundo, en un proceso de comunicación, educación, formación; estableciendo puentes de comprensión, respeto y horizontalidad, basada en el diálogo y la concertación (AIDSESP, 2010:11).

A manera de conclusión, podemos decir que la interculturalidad corresponde a “las prácticas de relacionamiento y vivencias de culturas cediendo y aceptando posiciones con fines de construir acuerdos y vivencias favorables y armoniosas”. En cambio, “la plurinacionalidad es el planteamiento político del ejercicio de los derechos individuales y colectivos considerando el carácter de inclusión e igualdad de condiciones”²¹.

■ Colonización, descolonización y postcolonialidad

Para explicar lo que se entiende por “descolonizar el Estado”, retomamos la ponencia De Souza Silva (2010), en el cual contrasta la ideología de un Estado uninacional con los fundamentos que sustentan un Estado plurinacional.

De Souza sostiene que en esta época de crisis mundial es necesario descolonizar el pensamiento porque “no se pueden superar problemas y situaciones complejas

21. Carvajal, Gloria “Interculturalidad y Gobernabilidad”, en Voces de la Interculturalidad, CODENPE, Febrero 2010.

con los modos de interpretación e intervención que los generan.” (De Souza Silva, 2010), es decir, no se puede cambiar la práctica, si los sustentos de fondo permanecen basándose en referentes de conquista y subordinación.

A pesar de que el Estado plurinacional e intercultural aparece como más relevante y constructivo en un país tan diverso como el Ecuador, históricamente, a partir de la república, ha prevalecido el Estado uninacional, con su visión de mundo y su pensamiento dominante. La descolonización del Estado uninacional es también una deconstrucción de la idea de desarrollo como meta universal. En realidad, “el Estado moderno -eurocéntrico- viola la complejidad, diversidad y diferencias de la experiencia humana y reproduce la dicotomía superior-inferior que nos clasifica en desarrollados-subdesarrollados” (De Souza Silva, 2010).

Para llegar a descolonizar el Estado uninacional actual es imprescindible: descolonizar esa dicotomía superior-inferior, así como la idea de desarrollo como también la educación, la comunicación y la gestión pública y acabar con el racismo y la dominación de una monocultura. Esta dominación se basa en la noción de raza (con supuestas razas jerarquizadas), el colonialismo imperial y el imperialismo actual, sin colonias, y vinculado a la idea de desarrollo (básicamente económico).

Para descolonizar es importante entender la lógica subyacente al paradigma del Estado uninacional. Como lo explicita De Souza Silva (2010), “el Estado moderno fue establecido para responder a las premisas del capitalismo en su búsqueda de acceso inescrupuloso a mercados, materia prima, mano de obra barata y mentes dóciles.” El objetivo del capitalismo es siempre acumular, su lógica es expansionista y se basa en la estrategia del crecimiento económico, su criterio es el lucro, muchas veces a cualquier precio. Las iniciativas y emprendimientos que no se incluyen en esta lógica, no son relevantes ni tienen existencia para el capitalismo, tampoco como para la ciencia moderna que lo fundamenta. Este modo de pensar tiene poca sensibilidad al aspecto humano y al contexto.

De Souza Silva afirma que “la idea de progreso y la idea de desarrollo, como metas universales, invisibilizan o violan las historias, experiencias, saberes, desafíos, potencialidades y sueños locales porque su concepción asume un modelo único de sociedad perfecta. Este esquema refleja una perspectiva evolucionista por etapas y fases donde las sociedades desarrolladas son el modelo a seguir. Invita a la desobediencia epistémica para cambiar de modelo y construir nuevos caminos – de lo universal al contextual, de la pedagogía de la respuesta a la pedagogía de la

pregunta, del desarrollo como meta al “Buen Vivir” como fin, del “estado heredado” uninacional al “Estado relevante, plurinacional e intercultural”.

La teoría política occidental es monocultural, con un marco histórico planteado desde la cultura eurocéntrica, que no se adapta a contextos donde tiene que convivir con culturas y religiones de otra naturaleza, como las culturas indígenas o afrodescendientes. Es necesario tener claridad de que hay otras visiones del mundo que se deben tomar en cuenta, es hora de analizarlas y componer con ellas. Un paso firme en esa dirección es la construcción de estados plurinacionales interculturales.

De Sousa Santos (2007) explica que “la idea de plurinacionalidad conlleva a su vez otras ideas: interculturalidad y poscolonialidad. La poscolonialidad es el reconocimiento de que el colonialismo no terminó con la independencia y que entre la independencia y el poscolonialismo va pasar un período muy largo.”

La poscolonialidad implica dos cuestiones “una, que el Estado actual no puede ser culturalmente neutro porque si es neutro, objetivamente, favorece a la cultura dominante; y dos, la cuestión de la memoria”, que implica reparación, es decir, el reconocimiento y resarcimiento de daños ocasionados a pueblos que bajo el paradigma de desarrollo occidental fueron violentados, abusados, asesinados, ocultados.

Por otro lado, la cuestión de los derechos colectivos es clave. Para rescatar la justicia histórica y poder “reparar” los daños causados, no bastan los derechos individuales, el reconocimiento y respeto de los derechos colectivos de los Pueblos y Nacionalidades es esencial.

Desde esta perspectiva, si la plurinacionalidad se construye con principios de complementariedad, horizontalidad, solidaridad, participación y co-decisión, es un mecanismo, un principio que permite respetar los derechos de todos/as los/as ciudadanos/as (individuales y colectivos), aportando ciertamente para el Buen Vivir, ofreciendo reparación a los pueblos y nacionalidades que fueron discriminados desde la colonia, restableciendo justicia.

3.Tierra, territorio y naturaleza

Hablar de soberanía alimentaria es entender la relación particular con la tierra y el territorio, no concibiendo la tierra como un bien mercantil, que sirve para la producción maximizada de los cultivos en un sistema de agro exportación o para el extractivismo, sino viendo a la tierra como un bien común fuente de vida, del cual, como seres humanos somos parte y que tenemos la responsabilidad de cuidar.

En ese sentido, la tierra y el territorio se convierten, entre otras cosas, en espacio de vida donde la comunidad y la familia producen los alimentos necesarios para su sobrevivencia y se vuelven independientes del mercado capitalista y de la importación de productos, consolidando así su sistema económico propio y afirmando su autodeterminación.

Desde la colonia, los pueblos indígenas han sido despojados de sus tierras rompiendo el equilibrio en sus vidas y culturas. Con sus movimientos de resistencia trataron de recuperar estas tierras pero hasta hoy este asunto no está resuelto; los pueblos indígenas continúan luchando por sus derechos: mientras que los Estados no cumplan con esa deuda histórica de devolver las tierras a los pueblos indígenas, sus declaraciones o planes no tendrán sentido. Ese derecho de restitución de territorios ancestrales a los Pueblos indígenas es reconocido por el derecho internacional y debe ser garantizando por los Estados.

Los pueblos indígenas tienen una relación especial con la tierra y el territorio, más allá de lo político. Esa relación constituye una parte esencial de su identidad y de su espiritualidad, y está ligada a su cultura e historia. “Desde la cosmovisión de los pueblos indígenas, la tierra constituye el espacio natural de vida para la comunidad, es el lugar sagrado de interacción, el centro integrador de la vida en común-unidad. Territorio se comprende como el espacio con propia estructura organizativa, según los usos y costumbres, tradiciones, idioma, cosmovisiones, principios y valores; donde se ejercen los ‘derechos y responsabilidades comunitarios’, los ‘derechos de relación’, entre ellos la autodeterminación sobre el manejo y la conservación de los recursos naturales en una “gestión comunitaria” (Huanacuni, 2010:51). Como lo expresa Barbara Trentavizi, “el territorio es lugar en donde se juega el derecho a existir como pueblo y como individuos”.

En ese sentido, los conceptos de tierra y territorio se refieren directamente a la libre determinación de los pueblos indígenas y a su derecho de autonomía garantizado por el derecho internacional. En la cosmovisión indígena “la tierra no es una mercancía, es sagrada” (Huanacuni, 2010:52) y cumple antes de todo una función

social. Cabe precisar aquí, que la libre determinación no corresponde a una visión de separatismo sino a “un espíritu integrador, respetando la expresión diversa de los pueblos” (Ibid: 51), es una manifestación de su autonomía y de sus especificidades como pueblos.

Durante las últimas décadas, en América Latina, como en el mundo entero, la carrera a los recursos naturales se acelera, lo que significa también la toma de tierras indígenas para la actividad minera, petrolera o maderera a cualquier precio, incluso al precio de la vida, de un medio ambiente sano y de los derechos de los pueblos. Los tratados de libre comercio facilitan tal actividad mercantil y dan casi libre paso a las empresas multinacionales que compran las tierras para explotar los recursos. Esta situación se debe al litigio existente: si el suelo pertenece a los indígenas, (por títulos legales de “propiedad” que ellos tengan o en virtud del derecho consuetudinario y del derecho internacional), el Estado pretende que el subsuelo le pertenece, de ahí, surgen los conflictos de intereses. En todo caso, antes de entrar en territorios indígenas o de prever cualquier proyecto en ese territorio, tanto el derecho internacional (especialmente el convenio 169 de la OIT²²) como la Constitución del Ecuador reconocen el derecho de los Pueblos y Nacionalidades a la consulta previa.

En síntesis, la Tierra y el territorio son aspectos claves en la gestión del Buen vivir y constituyen componentes muy estratégicos para las propuestas de plurinacionalidad, porque además de ser espacios de producción, economía y hábitat, son también un lugar de cultura, un eje central de la identidad y la vida y un espacio clave para equilibrar el poder frente al Estado (y a las multinacionales extractivas).

Al respecto es importante tener claros algunos conceptos en torno a la tierra y los recursos desde las empresas y las comunidades.

En otras palabras, concretizar el Buen Vivir, para los Pueblos y Nacionalidades pasa sobre todo por la justicia territorial. En la perspectiva de los pueblos indígenas en la región andina y amazónica, la justicia territorial implica el reconocimiento legal de los Estados a la propiedad colectiva de los territorios de los pueblos indígenas; a no sufrir desplazamientos forzados de sus tierras y territorios originarios, a ser indemnizados o acceder a la reparación por daños ocasionados en ellos y sus recursos. Implica igualmente territorios libres de actividades militares y acción armada que distorsiona la vida comunitaria y la dinámica social y cultural de los pueblos.

22. Organización Internacional del Trabajo

	Empresas	Comunidades
Tierra	Posibilidad de mercado y ganancia	Lugar de existencia, espacio vital
Trabajo	Al servicio de la empresa	Instrumento para vivir en la comunidad
Toma de decisiones e intereses colectivos	La relación es con las autoridades legítimamente reconocidas	La relación se da a nivel comunitario y con procedimiento de consulta
Inversión	Lo que se invierte hoy debe ser recuperado en términos de ganancia lo más pronto posible	El futuro pertenece a las futuras generaciones, así mantenemos nuestro sentido de identidad
Propiedad de la tierra	La tierra pertenece a quien la compra y a quien la explota	Los seres humanos pertenecen a la tierra en donde ellos y sus antepasados nacieron y donde nacerán sus hijos
Recursos naturales	Los recursos pertenecen a toda la población de los países en donde se encuentran. Es el Estado el que decide lo mejor para los intereses comunes	La tierra pertenece a quienes la cultivan, la viven y pueden demostrar que la habitan desde hace mucho tiempo como comunidades
Explotación de recursos	La explotación obedece a criterios mercantilistas, se saca lo que se necesita según el mercado mundial, la contaminación es un efecto colateral necesario para la sobrevivencia del sistema mundial	La tierra no puede soportar una explotación salvaje, es necesario medir la sostenibilidad de la explotación
Entorno de vida	La tierra y los recursos no tienen vida	Todo tiene vida

Fuente: Trentaviz, B. (2010). “Itinerario del movimiento indígena americano: la cumbre de Puno”, Cuadernos del presente imperfecto.

Para las mujeres indígenas los territorios son el espacio en los que se materializa el ejercicio de todos los otros derechos colectivos; es el espacio propicio para la continuidad como pueblos, y que les garantiza seguridad de vida para las generaciones futuras.

▪ Justicia territorial para las mujeres indígenas

Desde la perspectiva de las mujeres indígenas, pese a los avances en el reconocimiento y legalización/titularidad de territorios colectivos, es importante que las legislaciones nacionales, así como normativas comunitarias reconozcan el derecho de las mujeres a la tierra y al territorio, y que no se vulnere su acceso en los casos de mujeres madres solteras, viudas, separadas, divorciadas o cuando contraen matrimonios con personas de otro pueblo indígena o de otro grupo étnico y cultural.

Planteamientos adicionales de las mujeres indígenas están direccionados a participar en procesos de ordenamiento territorial y definición de zonas de manejo, así como en las estrategias de control territorial. La participación de las mujeres indígenas en dichos temas permite garantizar que dentro de los territorios indígenas, haya espacios reservados, asignados para el acceso y uso por las mujeres.

Como lo vemos a continuación, el tema del acceso a tierra y territorio está directamente ligado al manejo de los recursos naturales y al manejo de la biodiversidad.

▪ Acceso y cuidado de la naturaleza

La plurinacionalidad implica un cambio de modelo de desarrollo que tiene repercusiones sobre el acceso y manejo de los recursos naturales (minerales, hidrocarburos, madera, agua). Existe una gran polémica al respecto porque en Ecuador, el 75% de la biodiversidad y el 90% de los recursos naturales están ubicados en los territorios indígenas. Por esta razón, y en virtud de la Constitución ecuatoriana y de los tratados internacionales, se habla de un sistema de codecisión sobre el manejo de recursos naturales como un derecho de los pueblos indígenas. Vemos aquí, dos aspectos fundamentales: el libre acceso y el justo reparto de los recursos tienen que ver con formas de solidaridad nacional y de gobernanza plurinacional.

En un sistema alternativo plurinacional, las decisiones ya no se toman de manera vertical desde el Estado central, sino que requiere un proceso de consulta previa, libre e informada y de codecisión con los pueblos indígenas que se encuentran ubicados en los espacios donde existen recursos naturales sujetos a explotación. Un nuevo modelo de desarrollo basado en la plurinacionalidad requiere una gestión diferente de los recursos naturales que sea incluyente y respetuoso de los derechos de la

naturaleza y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Estos derechos son una base fundamental del derecho internacional de los Pueblos Indígenas, cuyas referencias principales son el Convenio 169 de la OIT (1989, ratificado por Ecuador en 1999) y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas (2007).

En el sistema actual, asistimos a una explotación sin cuidado de los recursos, una verdadera depredación que destruye a la naturaleza, desestructura a las comunidades y les priva de sus medios de subsistencia.

Si un elemento clave de la plurinacionalidad es acabar con el sistema de depredación de los recursos y garantizar el respeto de los derechos colectivos (consulta previa, codecisión, por ejemplo) para construir conjuntamente un sistema que garantice los derechos de los indígenas, de la naturaleza, el reparto justo de los recursos, el respeto de los territorios que son fuentes de recursos naturales, aún falta camino por recorrer en el Ecuador y en América Latina.

El manejo de recursos naturales y territorios con enfoque intercultural y respeto a la plurinacionalidad sería un avance para conseguir más justicia ambiental, lo cual significa respetar a la naturaleza, y proteger y conservar a los territorios libres de contaminación y de acciones intrusivas que afecten las fuentes de agua, los suelos, recursos naturales, y deterioren los medios y calidad de vida. La justicia ambiental implicaría que cualquier política o proyecto extractivo, energético o de infraestructura (hidrocarburos, minería, hidroeléctricas, vías) en territorios indígenas deba cumplir con el debido proceso de consulta libre, previa e informada, que deberá estar organizada por el Estado. En caso de no consentimiento de los pueblos, se debe establecer un diálogo y apuntar a llegar a un acuerdo entre las partes en un espíritu de respeto a los derechos.

Por el momento, las organizaciones indígenas tales como la CAOI (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas) reclaman una moratoria y además, como derecho de los pueblos que se encuentran en los territorios explotados por su riqueza natural, CAOI pide una distribución justa de los beneficios, con mayores regalías que vayan directamente a las comunidades y pueblos dueños ancestrales del territorio y los bienes que albergan". Se tiene que implementar un sistema de impuestos a las sobre-ganancias y su debida inversión en el desarrollo social. Es también un derecho de los Pueblos Indígenas, protegido en nivel internacional²³.

²³ Para mayor información ver: "Derechos de los Pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales", CIDH, 2010.

Donde existe o existió explotación de los recursos naturales y en consecuencia, contaminación a los territorios indígenas, deben existir, conforme al derecho internacional, mecanismos de compensación y reparación por los daños causados donde las comunidades tengan como lo manifiesta la CAOI “control sobre los programas de gestión y mitigación de los impactos ambientales, con amplia participación de los pueblos y comunidades organizados en comités de vigilancia y gestión ambiental.”

Por otra parte, es importante desarrollar cada vez más fuentes de energía renovables, como la energía eólica, solar, hidroeléctrica o geotérmica, cuidando siempre que no cause deforestación, desvío de ríos y desplazamientos forzados de comunidades locales y se consulte previamente a los pueblos indígenas para proyectos que les afectan directamente.

Queremos también resaltar que el tema de manejo o explotación de recursos naturales es estratégico para contrarrestar/mitigar el cambio climático, porque está directamente relacionado con la deforestación, el acaparamiento del agua por mineras, la explotación del petróleo que contaminará el aire etc. En ese sentido, el Ecuador ha tomado una iniciativa pionera y singular en el manejo de recursos naturales, como es la iniciativa Yasuní ITT²⁴ pero lamentablemente su concreción se enfrenta a problemas de gestión, intereses económicos y real voluntad política²⁵.

Entre los recursos/bienes naturales están los recursos genéticos y el problema de patentes. Existen un sin número de tensiones y conflictos entre pueblos indígenas y empresas farmacéuticas o cosméticas que utilizan los recursos genéticos de la Amazonía y los patentan, ignorando/negando de esta manera los derechos de los pueblos indígenas que han usado estas plantas ancestralmente para fines curativos o sagrados. Negándoles el derecho a ejercer sus prácticas ancestrales, las empresas se apropian de los conocimientos tradicionales de los pueblos y los mercantilizan para su propio beneficio.

En los años 90, surgió un litigio sobre el uso de la Ayahuasca, planta sagrada usada por los shamanes indígenas de los Andes y la Amazonía, el juicio resultó favorable para los indígenas. Hoy en día varios instrumentos protegen la biodiversidad y los recursos genéticos, y el justo y equitativo reparto de los beneficios de su uso. Nos

²⁴ Ishpingo-Tambococha-Tiputini.

²⁵ Al la fecha de publicación de este documento, un conjunto de organizaciones de la sociedad civil está recogiendo firmas para solicitar que no se explote esta reserva natural y que el petróleo se quede indefinidamente bajo tierra.

referimos al Convenio 169 de la OIT, el Convenio sobre Diversidad Biológica y el Protocolo de Nagoya (adoptado por las partes del CDB en octubre 2010 en Japón). Estos tratados internacionales son ahora parte del derecho internacional y deben ser respetados por los Estados. Con respeto a los recursos genéticos, garantizan que ningún gobierno o empresa puedan ceder la propiedad o vender a estos recursos y conocimientos, sin el consentimiento previo de los pueblos indígenas.

Veamos a continuación lo que puede significar la plurinacionalidad y el buen vivir en la gestión económica un Estado donde el sistema intercultural permitiría integrar a todos/as los/as ciudadanos/as. Recordemos que la propuesta del Buen Vivir en un Estado plurinacional e intercultural implica reconocer, valorar y respetar todas las culturas y las propuestas de las diversidades culturales del país, para componer con ellas en la creación de un nuevo modelo de Estado.

4. Economía y Buen vivir

Como ya se analizó, el sistema capitalista con sus conceptos de desarrollo, modernidad y progreso, con el objeto de siempre alcanzar un mejor nivel de vida, están fracasando y llevando al mundo a una crisis estructural sin precedentes. En este sistema, el centro primordial es el mercado, donde todo se compra y se vende; una de las condiciones clave es tener acceso a los recursos naturales y explotarlos sin medida, lo que requiere también una inversión de capital substantiva. Para ello, las instituciones financieras internacionales promovieron el “saneamiento” de las funciones públicas, del aparato estatal (los planes de ajustes estructurales de la “década perdida” de los 80’s) y fomentaron la gestión de los recursos y de la economía por empresas (en gran parte multinacionales) y capitales privados. El objetivo fue lograr mayor rentabilidad y un acceso y control transnacional tanto sobre los recursos como sobre los medios de producción. Este sistema profundizó brechas crecientes entre ricos y pobres, que ahora constituyen la mayor parte de la población del mundo.

Desde el punto de vista del capitalismo, esta crisis global, a pesar de ser una crisis en todos los niveles, social, política, económica, espiritual, climática, ha sido reducida a una mera crisis económica, “sin tomar en cuenta el futuro ni de la humanidad ni de la vida” (Huanacuni,2010:34).

“Esta economía es una economía generada por la forma actual de concebir la vida: individualista, antropocéntrica, desintegrada de la vida, homogenizadora, jerárquica, competitiva, orientada al consumo y al capital y donde solo ganan los más fuertes. De ahí la urgencia de una respuesta no solo de un nuevo modelo económico sino de una nueva forma de vida sustentada en el equilibrio, la armonía y el respeto a la vida” (Ibid:34).

A través del consumismo, de la agricultura de gran escala, de la minería industrial, la explotación petrolera y maderera, el capitalismo ha deteriorado la vida, contaminado la naturaleza y ha destruido el equilibrio natural. Frente a tal crisis los pueblos y nacionalidades indígenas se organizan para proponer alternativas que permiten acercarse al Buen Vivir. Desde su visión, el socialismo tampoco brinda una respuesta adecuada y durable, ya que también es antropocéntrico, patriarcal, centrado en el consumo. En otras palabras, para el capitalismo, lo más importante es el capital. Para los pueblos indígenas, lo fundamental es preservar la vida y la armonía con la Madre Tierra o Pachamama. Para ello, plantean un sistema económico comunitario.

La economía comunitaria complementaria

Tal como se menciona anteriormente, los pueblos indígenas proponen un paradigma distinto, basado en el ayllu (término Aymara que significa “comunidad”), que representa su sistema de organización de la vida. El mundo indígena entiende este concepto, refiriéndose a “la unidad y estructura de vida”, donde el ser humano solo es una parte de un conjunto en equilibrio, donde todos los seres son la naturaleza²⁶, insectos, animales, plantas, agua, aire, astros y lo oculto como son los espíritus y los ancestros son todos seres vivos que hay que respetar. Todos somos parte de la Pachamama y del cosmos. “Todas las formas de relación en el ayllu deben ser en permanente equilibrio y armonía con todo, pues cuando se rompe esta regla las consecuencias trágicas son para todos” (Huanacuni, 2010: 35).

En la cosmovisión indígena, no existe el concepto de “recurso”, que es un término que viene del capitalismo occidental y refleja su afán de dominación de la naturaleza. Para los pueblos indígenas, no hay dominación ni explotación del entorno sino una perpetua búsqueda de relación complementaria según el principio del ayni (término aymara que significa “reciprocidad”) y que tiene como fin el equilibrio y la armonía. Es desde esta concepción de relacionamiento, esta conciencia integral que los pueblos indígenas y originarios construyen sus sistemas económicos (la agricultura, el intercambio, entre otros), educativo, jurídico, político.

La economía significa “generar relaciones de intercambio en complementariedad y reciprocidad con la vida, la Madre Tierra, la comunidad y la familia.” El fin no es acumular capital, sino preservar la vida.

En el Sumak Kawsay (Buen vivir) es la reciprocidad que rige las relaciones, y el principio regulador de la economía comunitaria es: “que todos vayamos juntos, que nadie se quede atrás, que todos tengan todo y que a nadie le falte nada” (Huanacuni, 2010: 34). Según la lógica indígena, “en la economía complementaria los beneficios no se circunscriben a la unidad y estructura social humana, están en función de la unidad y estructura de vida (más allá de lo humano).” Del principio de reciprocidad nacen “las responsabilidades naturales complementarias” (Ibid:50) que definen también los roles complementarios que todos tenemos en este mundo (por ejemplo, “el ser humano es un criador y cultivador por naturaleza, cuida, cría, siembra, cosecha, cuidando el equilibrio de la vida” (Ibid:36), estos son sus roles

²⁶ En realidad los pueblos indígenas no dividen el mundo entre humano y naturaleza, en su cosmovisión no existe esta división, todos son elementos de vida que habitan la Pachamama.

hacia la comunidad, la familia y la naturaleza, es una manera también de hacer economía, sin intermediarios, pero apuntando a la generación y regeneración de la vida.

Desde esta lógica, nace también la visión de desarrollo de los pueblos indígenas, que cuestiona el desarrollo tal como se ha concebido hasta ahora desde occidente, lo replantean desde el horizonte del Buen Vivir, proponiendo un sistema económico descolonizado que rescata los valores indígenas ancestrales dentro de Estados plurinacionales. Desde ahí, se debe promover “políticas públicas para reconstruir la armonía y el equilibrio, y luego políticas públicas para mantener la armonía y el equilibrio de la vida” (Ibid:34).

■ Principios de la economía complementaria

En un sistema económico complementario, la necesidad del momento y el principio de equilibrio son las principales reglas que rigen la distribución y la redistribución de riquezas, bienes y medios, tanto en nivel familiar, comunitario, como en nivel nacional e internacional. En tal dinámica, cada miembro de la comunidad recibe y aporta según sus necesidades y responsabilidades en la familia y en la comunidad. En nivel de políticas nacionales, de acuerdo a la normativa nacional e internacional, el Estado cumplirá también con su responsabilidad de distribuir y redistribuir los bienes para todos, respondiendo a las necesidades de cada persona. En nivel macroeconómico, la relación entre los Estados se centraría en “cubrir las necesidades básicas y emergentes de los pueblos” (Huanacuni, 2010:38), tales como acceso a tierra y territorio, agua, alimento, trabajo digno, educación, salud, y no se enfoca solamente en el interés del capital.

En este espíritu de complementariedad, se debe proyectar “un nuevo proceso de interacción de los pueblos, bajo la lógica y el horizonte del vivir bien.” (Ibid) En el contexto actual de pobreza, desempleo, migraciones económicas, refugio climático, en sus políticas económicas complementarias, los Estados proyectarían y emprenderían relaciones basadas en la ayuda y cooperación entre pueblos “en términos de reciprocidad, y luego de complementariedad, sin subordinación” (Ibid:40).

En consecuencia con estos principios, las políticas económicas más urgentes e importantes se orientan hacia la tenencia y redistribución de la tierra, las tecnologías para la agricultura limpia, la producción para el autoconsumo o consumo local, la

equidad en el acceso y distribución de la cosecha, el cuidado y protección de las semillas; así como la defensa y cuidado del territorio y dentro de él el agua, el bosque, los páramos, esteros, humedales, ríos y lagunas como parte de la naturaleza y generadores de vida.

Para explicitar los principios de economía complementaria en la organización concreta y diaria de las comunidades y del Estado, retomaremos ejemplos de instituciones aymaras que reflejan la lógica de buen vivir y economía comunitaria y que se pueden promover a nivel comunitario. Son a la vez ejemplos de principios comunitarios que podrían regir el nuevo sistema económico complementario:

Principios económicos	Definición
Ayni	Es la complementariedad o ayuda mutua y permanente dentro de la comunidad. Reciprocidad en el mismo tiempo o en otros tiempos (en el contexto de la conciencia comunitaria todo es interdependiente).
Tampu	Es la generación de espacios comunes donde se pone a disposición productos o alimentos para los que los necesitan en la comunidad, para que a nadie le falte nada.
Tumpa	Implica asumir responsabilidades conjuntas y según los ritmos para cuidar la comunidad permanentemente; tumpa alude también a la transparencia (...)
Muyt'a	Es el proceso circular cíclico, es decir asumir responsabilidades por turno.
Khuskha	Es el equilibrio dinámico, la distribución y la redistribución según la necesidad.
Wajt'a	Se usa para referirse a las ceremonias, que son muy importantes porque nos reconectan, son la fuerza ancestral para realizar cualquier actividad productiva, económica, social, etc.

Fuente: Huanacuni, F. (2010). Buen Vivir/Bivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andina. Lima: CAO. Elaboración GAMMA.

Los pueblos y nacionalidades indígenas plantean un sistema de integración a todo nivel, y de sensibilización con el entorno y la vida, al contrario de lo que se ha dado hasta ahora y que empezó con la colonización y que para el mundo indígena significó exclusión, desintegración económica, explotación e individualización. En la economía complementaria, todas las instancias del gobierno (nacional y local) deben tener como objetivo cuidar la vida.

Soberanía alimentaria ■

En la actualidad hay personas, grupos y comunidades que producen y comercializan con lógicas del Buen Vivir. Ahora el paso siguiente es recoger estas experiencias, sistematizarlas y elaborar una normativa jurídica que pueda viabilizar la economía comunitaria productiva, sin jerarquía pero con una “estructura equilibrada que permita la gestión comunitaria.” (Huanacuni, 2010:38). A continuación se presentan principios para lograr buenas prácticas de economía complementaria:

- En el ámbito de la agricultura, es un principio fundamental promover la diversidad de cultivos, lo que permite a la tierra regenerarse y nutrirse en un ciclo natural y salir de la agricultura de monocultivos dedicados a las exportaciones, dado que este sistema no solamente ha afectado el tejido económico local, sino que ha deteriorado el equilibrio de la tierra.
- En las empresas de economía comunitaria no hay una estructura jerarquizada pero “una de sus características es la rotación de responsabilidades” porque permite a todos y todas asumir un papel dentro de la empresa y cumplir con la comunidad.
- Junto a la distribución de tierras, el Estado facilita créditos a las comunidades para que puedan arrancar o ampliar su producción, basándose en la conciencia de que la deuda histórica no solo tiene un carácter social sino también económico.

Resaltamos que “esta nueva economía complementaria no es solo en términos económicos sino en términos de vida” (Ibid: 38).

La temática de la soberanía alimentaria en el Ecuador hace parte de la construcción de un nuevo modelo de desarrollo (está sustentada en el marco normativo nacional: Constitución Política del Estado y otras leyes relacionados que están elaborándose). Se encamina a fortalecer la producción sostenible, amigable con el medio ambiente, centrada en las identidades culturales, en las formas de producción asociativas y comunitarias, que estimulen el intercambio y que permitan a los pueblos y nacionalidades del país, tomar decisiones sobre lo que producen y consumen.

La soberanía alimentaria implica toma de decisiones, libre de monopolios, y de productos genéticamente modificados. Los aportes de las mujeres diversas de los espacios rurales a la soberanía alimentaria es sustancial, son quienes manejan las semillas, han transmitido inter- generacionalmente saberes y tecnologías de manejo de la agrobiodiversidad, no obstante son invisibilizadas en las políticas públicas, su trabajo es menospreciado tanto en lo público como en lo privado; tienen escaso acceso a crédito y generalmente son quienes reciben mayores impactos de los paquetes tecnológicos exógenos.

La soberanía alimentaria depende de una serie de factores: garantizar el acceso de las mujeres diversas a tierra (a nivel privado), territorio (nivel colectivo en el caso de pueblos indígenas y afrodescendientes); establecer mecanismos de acceso a crédito; fortalecer la producción local; lograr equidad en la distribución de beneficios derivados de la conservación de la biodiversidad y agrobiodiversidad; impulsar la toma de decisiones respetando la diversidad y las formas de producción locales con plena valoración de las contribuciones de las mujeres; adoptar políticas de protección de conocimientos tradicionales detentados por las mujeres en relación a la agrobiodiversidad; romper con la dependencia a las importaciones de alimentos y promover el consumo de alimentos locales y de temporada cuya comercialización sea directa, sin intermediarios; desmontar la dependencia de industrias de agroalimentos y de productos químicos que ponen en riesgo la salud de las familias y principalmente de las mujeres; garantizar la participación de las mujeres en la producción limpia, sostenible y orgánica. Cabe recalcar la diferencia entre los conceptos de seguridad alimentaria y soberanía alimentaria:

Seguridad alimentaria

Concierne la cantidad de alimentos disponibles, el acceso de las poblaciones a ellos, el uso biológico de los alimentos y la problemática de la prevención y gestión de las crisis.

Soberanía alimentaria

Significa que cada país tiene el derecho a determinar sus propias políticas agrícolas (mejor adaptadas a sus poblaciones), tomando en cuenta las condiciones sociales y ambientales de producción de los alimentos.

Al hablar de soberanía alimentaria, estamos hablando de un acceso más equitativo a la tierra para los campesinos pobres, una forma de economía que favorece una agricultura de proximidad destinada prioritariamente a alimentar los mercados locales y nacionales y que favorece los cultivos de subsistencia y la agricultura familiar, así como el rol de las mujeres campesinas. Promueve también técnicas agrícolas para la autonomía de los campesinos.

■ Algunos mecanismos locales de intercambio y relaciones de asociación

• Trueque

Al escuchar la expresión “trueque”, asociamos comúnmente este concepto a una práctica de intercambio de productos, y a la historia de los pueblos indígenas. Se puede definir como “un fenómeno histórico que de manera evolutiva precedió al mercado”²⁷ y que “corresponde a una forma de intercambio antiguo basado en la división elemental del trabajo y caracterizado por el no uso del dinero.”²⁸ Sin embargo, esta explicación fue contestada por la antropología con casos que reportaban el trueque como una forma de intercambio coexistente con sistemas de mercado.

Recientemente esta actividad se ha reactivado desbordando su contexto original y es instrumentalizada en ámbitos muy diferentes, tales como el comercio internacional, el comercio local y hasta clubes de personas con proyectos de vida alternativos o por ejemplo, los clubes de intercambio creados en Argentina luego de la crisis bancaria de 2001-2002. El trueque se ha convertido también en una práctica para alcanzar metas institucionales en los campos ambientales y sociales, en forma de servicios.

Ahora nos podemos preguntar si se trata de una recuperación de la práctica del trueque o si es más correcto hablar de renovación, ya que en ciertos lugares y ciertas comunidades es una práctica que nunca fue totalmente abandonada y que los pueblos indígenas siguen usando para intercambiar productos de sus parcelas.

También existen varias formas de intercambio. Por ejemplo, a principios del siglo pasado, buena parte de los habitantes de La Compañía y Peguche (Imbabura, Ecuador) se dedicaban al intercambio de alimentos, animales domésticos y otros productos por sus tejidos, generalmente con el pueblo Cayambi. Además en

27. Universidad de Los Andes, Facultad Ciencias Sociales, Revista de Estudios Sociales, Revista No 31, “El trueque: tradición, resistencia y fortalecimiento de la economía indígena en el Cauca”, Autor: Jairo Tocancipá Falla, Diciembre 2008, páginas: 146 – 161.

28. Ibidem

temporadas de siembra y sobre todo de cosecha iban a ofrecer su mano de obra a haciendas o latifundios, recibiendo como pago una ración de lo que se cosechaba. Así, iban de pueblo en pueblo hasta acumular suficientes y variados alimentos para todo el año. A esta actividad se le llamaba “vidamaskae”. Cada comunidad tenía su especialidad de producción.

Según Jairo Tocancipá, “el trueque es una práctica aborígen que si bien ha sido confinada en un tiempo remoto”, “en décadas recientes ha adquirido un valor renovado en distintos contextos”, es “parte de la memoria social de los pueblos indígenas y su interpretación desborda el dominio exclusivo de la economía.”

La renovación de la práctica del trueque expresa “la necesidad de fortalecer los principios de lucha del pueblo indígena basados en la soberanía y autonomía alimentaria, en la pedagogía y educación indígena orientadas a las nuevas generaciones.” Puede ser interpretada como práctica social, política y económica alternativa frente al sistema capitalista globalizador. Como lo menciona Tocancipá, “recientemente la palabra “trueque” o “cambio” se empezó a renovar como una actividad que intenta contribuir a la consolidación de los principios políticos, económicos, y de la cultura local.”²⁹ En realidad, el trueque no sólo permite fortalecer la economía indígena, sino que se puede convertir también en un espacio de formación política, socialización y de reivindicación de principios en la construcción del Sumak Kawsay.

Por esas razones, es también una estrategia de lucha y resistencia que se empieza a reactivar entre los pueblos indígenas, por ejemplo en el Cauca colombiano (con el pueblo Kokonuco, entre otros). Para el pueblo Kokonuco, “la renovación de la práctica del trueque colectivo en los territorios de resguardo es una respuesta a las presiones macropolíticas” que reciben varias comunidades rurales y afectan sus condiciones de vida.

Podemos resaltar el papel renovador del trueque como una manera de reafirmar los principios organizativos y políticos de la población indígena, basados en la reciprocidad y la complementariedad.

Retomando el ejemplo del pueblo Kokonuco, el trueque ha permitido: “1) la recuperación de semillas tradicionales (banco de semillas), lo que contribuye a la soberanía alimentaria; 2) El fortalecimiento de la producción limpia; se buscaría que la papa se produzca sin químicos (...); 3) La sensibilización de la población,

29. Ibidem.

y retomar la función social del territorio recuperado; 4) La constitución de procesos educativos, pedagógicos y formativos; y, 5) La recuperación del legado ancestral pero en confrontación con las políticas económicas macro desde donde se pueden apreciar las incidencias de estas políticas.”³⁰

En este sentido, el trueque constituye una forma alternativa al libre comercio, al capitalismo y la globalización³¹ y representa “un proceso de resistencia desde el mismo movimiento indígena que reivindica el territorio, la identidad y la cultura.”

- **Mindalae**³²

Desde tiempos ancestrales, existen especialistas en el arte del intercambio y del comercio, conocidos como mindalae. Los mindalae de las primeras épocas en América del Sur, realizaban trueque con espondylus u oro, plata, coca, algodón, sal y textiles entre la Costa y la Sierra y la Amazonía. Los Mindalae hacían alianzas familiares, políticas y de negocios para mantener la fluidez en los intercambios entre las diferentes poblaciones y culturas. Los viajeros llevaban sus conocimientos, las formas de relación, las creencias, los valores y las prácticas culturales a los pueblos donde llegaban. Los mindalae obtuvieron reconocimiento social, político y poder económico; eran grupos diferenciados del resto de las sociedades de la serranía latinoamericana y sus influencias y poder fueron tan grandes que en momentos históricos dramáticos como la conquista incásica y española pudieron negociar con sus enemigos y hasta mantener su situación de privilegio.

Los mindalae, hombres, mujeres, jóvenes se aventuraban a cruzar los límites territoriales y buscaron mercados para sus artículos, hasta convertirse en productores y comerciantes viajeros universales, en una dinámica de movilidad itinerante.

5. Conclusiones

Como se ha visto, desde la percepción de los Pueblos Indígenas, el Buen Vivir es una alternativa a un modelo de desarrollo capitalista y patriarcal, que atenta contra la vida misma. De acuerdo a esta cosmovisión, estamos viviendo “una crisis de vida”, ya que se han perdido los valores colectivos e individuales y no se respeta a la naturaleza. En el sistema económico actual, la meta es tener acceso a los recursos naturales y explotarlos sin medida para acumular riquezas.

Para el Buen Vivir, no hay culturas superiores e inferiores, todo está interrelacionado y en armonía; el equilibrio del uno con el otro es importante para la comunidad; se busca asegurar los derechos individuales y los derechos colectivos; garantizar el acceso al territorio, a la tierra y a los bienes (no recursos) de la naturaleza en una relación horizontal, de cuidado y no de explotación.

El rol de la mujer indígena es preponderante para el mantenimiento de la familia y de la relación con la naturaleza así como de la seguridad alimentaria, ya que son las encargadas del cuidado de las semillas, el cultivo y la elaboración de los alimentos. Por tanto es imprescindible que se escuche su voz y se respete su palabra en los espacios de decisión de la comunidad, que se reconozca su aporte y la situación de discriminación en la que viven y que afecta su real ejercicio de derechos.

30. Ibidem

31. Cabe señalar aquí que las relaciones entre lo global y lo local, lo micro y lo macro, no son en sí excluyentes ni necesariamente polos opuestos, pero que en la forma que se ha desarrollado el capitalismo, muchas veces han generado desigualdad e injusticias sociales.

32 . Disponible en www.youtube.com/watch?v=WZCkxwN5B3k

CAPITULO II

LA EXPERIENCIA DEL PUEBLO SARAGURO



Mama María Sebastiana Medina, comunidad Kañaro

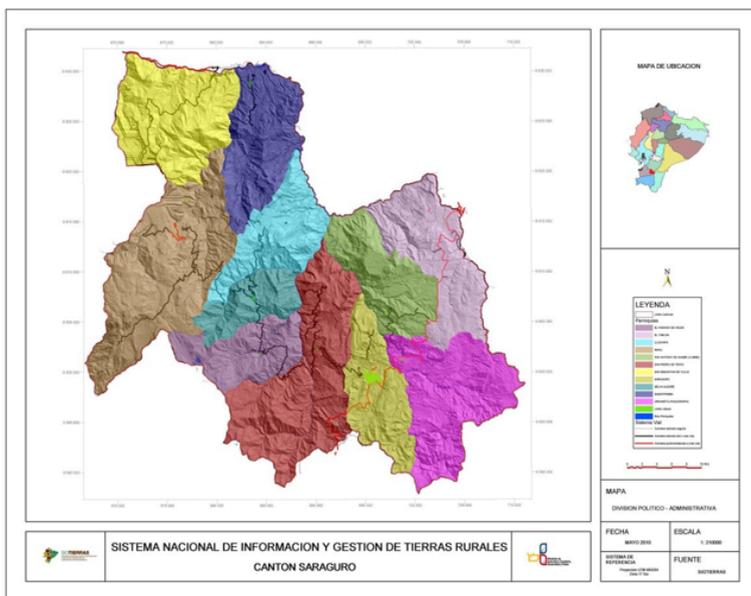
***Solo el que entiende el movimiento del paisaje, comprenderá su propio andar.
(Fernando Diez de Medina, Nayjama)***

Desde el año 2010, un grupo de mujeres del Pueblo Saraguro, conformó el grupo Chaski Warmikuna, a la par de una propuesta de Plan de gobierno desde la perspectiva de las mujeres, uno de cuyos puntos centrales es la reflexión y puesta en marcha de acciones específicas en busca de la construcción de la soberanía; como primer paso se elaboró un inventario de las semillas ancestrales del Pueblo Saraguro, que permitiera conocer la diversidad de productos alimenticios existentes, sus propiedades y quién las conserva; luego se recopiló una serie importante de recetas tradicionales elaboradas con base en productos locales y de temporada, propiciando de esa manera el uso y consumo de alimentos producidos sin químicos por la pequeña agricultura local, e incentivando una forma de alimentación más sana y nutritiva, en armonía con la naturaleza, respetando sus ritmos y ciclos.

Continuando con el proceso investigativo, se consideró importante conocer las formas ancestrales de comercialización de productos, de manera que se revitalicen esas formas tradicionales de hacer comercio y revalorizar el sistema económico del pueblo indígena Saraguro. A continuación, se presentan los resultados de esta investigación que esperamos brinde pistas y claves relacionadas a la soberanía alimentaria, en el marco del Ayllu (herencia, vínculos, producción, repartición, intercambio) y la visión de territorio; se contextualiza estos hallazgos en algunas reflexiones sobre Mujeres y Soberanía Alimentaria.

1. Ubicación geográfica del pueblo Saraguro

El Pueblo Saraguro se encuentra al sur del Ecuador, en la sierra y en la región amazónica. En la provincia de Loja al norte, y en la ciudad cabecera del mismo nombre, denominada Saraguro. En la provincia amazónica de Zamora Chinchipe, migración que se ha realizado en la década del setenta del siglo XX, se localiza en Yantzaza, valle del Río Yacuambi y valle del Río Nangaritzza³³; emigración que se ha realizado en busca de pasto para el ganado.



Fuente: MAGAP- SIGTIERRAS, http://www.sigtierras.gob.ec/images/stories/SARAGURO/Politico_administrativo.jpg

Comunidades que se visitó durante el trabajo de campo: Lagunas, Ilincho, Gunudel, Ñamarín, Oñakapak, Tampopamba, Tuncarta y Gera y Saraguro forman parte de la cabecera cantonal; Hierbabuena y Kañaro, ubicadas en la parroquia Urdaneta.

Según datos del último censo realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010), el cantón Saraguro está conformado por 30.183 habitantes, de los cuales el 34.81% se autodenomina como indígena. Estos indígenas pertenecen a la nacionalidad kichwa del Pueblo Saraguro. Poseen una cultura (indumentaria, gastronomía, literatura, idioma, rituales y fiestas, entre otros) y costumbres propias, que si bien han cambiado con el paso de los años y el impacto de la globalización, son fundamentales en su vida.

33. Fundación Kawsay, Pueblo kichwa Saraguro, <http://www.kawsay.org/contenido.aspx?Mid=3&Sid=14>, (citado en 28 Oct. 2013).

Origen e historia

Sobre su origen histórico existen dos versiones. La primera, que podrían ser parte de los Paltas, antiguos habitantes del lugar quienes fueron conquistados por los Incas; la segunda, que habrían venido en calidad de “mitimaes” en el siglo XIV desde el altiplano boliviano, como parte del ejército real del Inca.³⁴

La segunda explicación se sustenta en la igualdad de vestimenta y costumbres de los estados de La Paz y Sucre en Bolivia (Bacacela, 2000: 15). Por otro lado, Chantal Caillavet explica que “en cuanto al grupo Saraguro, si bien él está incluido en la mitad Hanan Cañar, parece no obstante hostil a las otras etnias de esa mitad (Cañaribamba y Leoquina) puesto que después de la llegada de los Españoles, es él solo que resiste a la conquista mientras que los Cañaris por deshacerse de la tutela inca se alían a los Españoles. Esto puede igualmente probar que los Saraguros son un grupo fuertemente inca, en tierra colonizada” (cit. por Almeida, 1999: 55).

Linda Belote explica que en la Colonia pudieron mantener el control de su tierra. La estudiosa propone tres factores; en primer lugar, por su comportamiento “hostil” frente a los españoles, ya que mataron a muchos; segundo, la densidad poblacional parece haber sido baja por la consistencia de los bosques, lo que trae como consecuencia, pocos trabajadores y escasa tierra cultivable; 3) finalmente, los Saraguros demandaban a las autoridades cuando los españoles querían tomar su tierra (Belote, 2000: 22).

En otro estudio, se afirma que a inicios de la época colonial, fueron uno de los pocos grupos étnicos que recibieron una “Cédula Real” que reconocía su derecho a la tierra. A cambio de esto, debían cuidar el camino Cuenca-Loja, y funcionar como “tambo”, es decir acoger y abastecer a las personas³⁵. La independencia de Saraguro se realizó el 10 de marzo de 1822 y fue elevado a la condición de cantón en la presidencia de Ignacio de Veintimilla, en la convención de Ambato (1878-9).³⁶

34. Fundación Kawsay, Pueblo kichwa Saraguro. Etimología y antecedentes históricos. <<http://www.kawsay.org/contenido.aspx?Mid=3>>, (Citado en 28 Oct. 2013).

35. Fundación Kawsay, Pueblo kichwa Saraguro. Etimología y antecedentes históricos. <<http://www.kawsay.org/contenido.aspx?Mid=3>>, (Citado en 28 Oct. 2013).

36. JimBelote; Linda Belote, Etnohistoria de los Saraguros entre 1850-1950: Documentos y libros, 2000, <<http://www.saraguro.org/history2.htm>> (Citado en 25 Oct. 2013).

Familia saragura en domingo



Organización sociopolítica ■

En tiempos republicanos, las autoridades eran elegidas por dos aspectos: en primer lugar, por la posesión de riqueza y en segundo, por su filiación con uno de los tres estratos, denominados Quintos, Collanas y Secundeles. El indígena con mayor autoridad es el gobernador; cada gobernador elegía un grupo de ayudantes, quienes se encargaban de controlar el tambo por un periodo de un año. Además, tenían que alojar y alimentar a los viajeros, quienes eran generalmente soldados (Belote, 2000: 23).

Sobre las autoridades y la organización sociopolítica, Taita Antonio Condolo nos cuenta que en cada comunidad existía un “gobernador indígena”, quien dirigía la comunidad y recaudaba el dinero para las siembras comunales, además se ocupaba de la casa de tambo. Nos explica también que el fiscal se encargaba de la doctrina, es decir, hacer rezar y cantar, mientras que el chasquero recibía a las tropas.

La base de la organización política es la familia o ayllu. Varios ayllus (hasta diez) conforman una comuna. La comuna está regida por la “Ley de Comuna”, la cual permite elegir, mediante Asamblea General, un presidente, vicepresidente, tesorero y síndico de Cabildo. El “mayoral” también es miembro del cabildo. En el caso, de los Saraguros que viven en Zamora Chinchipe, han creado “comunidades-centros”. Asimismo, existe “autoridad simbólica” como los marcataita, alumbrador, muñidor, prioste, entre otros.³⁷

Sabiduría andina ■

Retomando lo que se señala en el marco conceptual, el mundo andino está regido por unos “principios lógicos” que lo ordenan; la “relacionalidad” de todo suceso es el principio fundamental. Es decir, todo está relacionado por lo que se elimina la posibilidad de “aislamiento” o “absolutización” del sujeto. En la relacionalidad encontramos: la “complementariedad” y “reciprocidad”. Además, el tiempo es cíclico y los entes están regidos por un “principio de correspondencia” en el orden cósmico y humano (Esterman; Peña, 1997: 5).

En este sentido, la *pacha* (“representación simbólica del cosmos interrelacionado”) tiene un ordenamiento espacial (*hanan*: arriba, *urín*: abajo, *lloke*: derecha y, *paña*:

37. Pamela Enríquez Guevara, “Pueblo Saraguro”, Etnias del Ecuador, 2013, <<http://pamenriquez.blogspot.com/2013/04/pueblo-saraguro.html>>



Panorámica de Kañaro Chico

izquierda); uno temporal (*ñawpak*: antes y, *kepa*: después); dualidades que deben ser entendidas como “polaridades complementarias”. Otra polaridad, es la sexual entre lo femenino (*warmi*) y lo masculino (*kar*) (Esterman, 1998: 145-6).

Ahora bien, con respecto a la ciclicidad del tiempo debemos considerar que éste, no es cuantitativo, sino “cualitativo” por lo que cada época tienen un fin específico. De este modo, hay un tiempo para la agricultura (siembra, aporque, cosecha) y otro para la ritualidad y fiestas. Por otro lado, es conocido el concepto y la relación que tiene el indígena con la tierra, con su pachamama.

2. Percepción sobre la situación de las mujeres

La situación de la mujer en el mundo andino, y en este caso específico de Saraguro, no es fácil. A lo largo de la historia, la mujer ha sido silenciada e invisibilizada, sin embargo en el caso de las indígenas, ocurre por doble vía. Es decir, por ser mujer, y por ser indígena. Además existen una serie de estructuras mentales que están arraigadas en las prácticas cotidianas y en la forma de relacionarse ya que “las mujeres indígenas han sido las más afectadas por los obstáculos y el control del poder que continúa en manos de los hombres” (Méndez, 2009: 59).

El problema se complejiza aún más, cuando son las propias mujeres quienes asumen e interiorizan estas concepciones. Ana Mercedes Quisphe, de la comunidad la Laguna nos dice que “solo los hombres tocan la kipa porque son más fuertes”. Situación que evidencia lo que afirma Michelle Perrot, en Mi historia de las mujeres, “ellas mismas destruyen, borran sus huellas porque creen que esos rastros no tienen interés. Después de todo, solo son mujeres, cuya vida cuenta poco” (Perrot, 2009: 19).

Las labores cotidianas están divididas, los entrevistados y entrevistadas aseguran que los hombres se encargan de arar y tejer, mientras que las mujeres hilan, cocinan, ya que, como nos explica Taita Abel Puglla, líder de la comunidad de Gera, “la mujer más aguanta en la casa”. Por su parte, Antonio Condolode Tambopamba, nos explica que esto se debe a que “las mujeres casi no valían”. No obstante, Pedro Sigcho, presidente de la FIIS (Federación Interprovincial de Indígenas Saraguros), nos comenta que “el papel de la mujer está cambiando, ya que son ellas las que más se empoderan de la tierra y las plantas y la comercialización de los productos”.

Por otro lado, si bien existe esta división del trabajo por género, debemos rescatar la importancia de la mujer como trasmisora de conocimientos. Carmen Heras, en Mujeres y medio ambiente, explica que en la década del setenta del siglo XX se realizaron estudios para “cuantificar la contribución de la mujer” en el trabajo agrícola y manifiesta que:

Se hizo evidente que en muchos contextos donde se asumía que los hombres eran los principales agricultores, las mujeres contribuían en la práctica a la mitad o más de todas las labores del campo, y que sus aportes al trabajo global seguían aumentando a medida que los hombres abandonaban la actividad agrícola por otros trabajos asalariados (Heras, 1999: 4).

Mama María Rosario Gualán Seraquive,
comunidad Gunudel.



En Latinoamérica, la mujer indígena ha emprendido su reivindicación, ya que “desde México, pasando por Centroamérica y los países andinos, las mujeres indígenas han trastocado las costumbres y modelos de ser mujeres, han cuestionado y reivindicado sus derechos como pueblos y también como mujeres” (Méndez, 2009: 57). Para el caso concreto de la mujer en Saraguro, se ha creado la “Casa de la Mujer” y el grupo de “Mujeres Chasqui Warmicuna”, quienes en coordinación y con el apoyo de la Fundación GAMMA luchan por la equidad de género.

Si bien la participación de la mujer indígena está limitada a unos pocos nombres, por mencionar dos ejemplos, Dolores Cacuango (1881-1971) y Tránsito Amaguaña (1909-2009). No se conoce ni se ha registrado el caso de una mujer indígena ocupando el cargo de gobernadora, mayoral o alcaldesa; sí se conoce el papel de la mujer como “jefa de cabildo”. De ahí que uno de

3. La minka o minga

Esta es una actividad comunitaria originada en Perú, Ecuador y el sur de Colombia. Existe desde tiempos precolombinos, sobre todo en el incario y sus alrededores. De esta forma, la minka fue utilizada para la construcción (templos, fortalezas, caminos, entre otros) y todo lo relacionado con la agricultura. En definitiva, “minka o minga que significa el trabajo colectivo hecho en beneficio de la comunidad o favor de un particular que costeaba la comida y debido a sus convidados”.³⁸

La minka evidencia las bases del pensamiento andino, como la solidaridad y la reciprocidad. Antiguamente se realizaba una minka en la cual participaba principalmente la familia y las personas de la comunidad. El dueño del terreno la organizaba y convocaba a los “mingados”, “rogando a alguien”, nos explica Rosa Poma, ex presidenta Cabildo de la comunidad de Oñakapak. Ahora bien, la expresión “rogando a alguien” refleja la importancia de la palabra minka en el mundo andino.

Luis Enrique Cachiguando, en *La sabiduría andina en la fiesta y el trabajo*, señala al respecto que “la minka no es una actividad que se mueve mediante papeles escritos”, sino que aquí toma valor la palabra. Un llamado a la minka siempre es oral y las decisiones que se adoptan en las minkas también son orales, pero se acatan tal y como se haya decidido en la minka” (Cachiguando, 2006: 74). En síntesis, la minka manifiesta los vínculos de las personas, ya que evidencia los principios de reciprocidad y complementariedad. Además, se sustenta en la palabra como base de la organización social del mundo andino.

Las siembras y la minka ■

Todo el año de la vida en el campo es de trabajo. Todos y cada uno de los meses están destinados a un tipo de actividad. De este modo, la vida en el Pueblo Saraguro está regida por las tareas agrícolas y ganaderas, la construcción de las casas⁴⁰ y la elaboración de vestimentas y artesanía. Ahora bien, en este apartado vamos a centrarnos en la agricultura.

38. Mora Gómez, Edgar Roberto; et al., *La minga, como entidad autóctona del derecho y la economía solidaria*, 2005, p. 6, <<http://www.revistamemorias.com/edicionesAnteriores/8/lamingacomoeentidadautoctona.pdf>> (Citado en 21 Oct. 2013).

39. El subrayado es mío

40. En el capítulo siguiente se abordará sobre este tema.

Entre los tiempos para este proceso encontramos:

Mes	Actividad ⁴¹	
Septiembre	Tarpuna	Siembra de maíz, fréjol, haba, melloco y zambo.
Octubre		
Noviembre	Hallmana	Desyebar las chacras.
Diciembre	Hallmana	Labores de aporque de la chaca -entierro.
Enero	Sisana	Siembra de trigo y cebada.
Febrero	Sisana	Confección de la vestimenta.
Marzo	Lullu muro	Dedicación al ganado, aves de corral, otros.
Abril	Lullu muro	Siembra de papas, arvejas, hortalizas.
Mayo	Pallana	Inicio de las cosechas. Siembra de arvejas, papas.
Junio	Pallana	Cosecha de maíz, frejol, trigo, cebada, arvejas.
Julio	Allpaallichina	Trabajos de barbecho.
Agosto	Allpaallichina	Construcciones de casas.

En septiembre se prepara la tierra para el cultivo. En esta actividad participan los miembros de la familia o ayllu. El ayllu debe ser entendido como una familia ampliada, es decir, “es la reunión de mucha gente con sentimiento de hermandad; el ayllu incluso es una unión con la Pacha Mama, con las plantas y los animales” (Zenteno, 2009: 86). Una de las técnicas utilizadas para la roturación de la tierra es con yuntas, las cuales son dirigidas en distintas direcciones.

Gertrudis Saca de Ilincho, nos cuenta que para la preparación de la tierra ella realiza un canto que se llama Murukunatatarpunshun, en el cual explica que se llama a la gente para preparar la tierra como lo hacían en tiempos antiguos. Además, nos asegura que hay una estrecha relación entre “la preparación de la tierra y la forma de actuar de las personas”.

En octubre, comienza la época de siembras del maíz, haba y poroto. Sin embargo, antes de la siembra las familias debían haber guardado las semillas. Carmen Tene de Tuncarta de la comunidad de Tuncarta, nos explica que guardaban “escogido” para la siembra; selección que se realiza en las cosechas ya que se distingue el producto

41. Tomado de Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Memoria oral del pueblo Saraguro, Loja, INPC/Fundación para el Desarrollo Social Integral Jatari, 2012, p. 61.



Minka para siembra en la comunidad de Gunudel.

para el consumo y el que será usado como semilla (el grano más grande). La cosecha se consumía en la familia, en este sentido la economía es autosustentable. Cuando, estos faltaban “rogábamos” a un familiar o vecino para cambiar o que les regalen o “conviden”. Mama María Rosa Gualán Seraquive, oriunda de Gunudel, nos comenta que “cuando no se tiene, se cambia, compra o regala”. De igual manera, Marco Antonio Cartuche (comunidad Hierbabuena), comunicador de la FIISE, explica que en las comunidades funciona el “randirandi que es la base de la solidaridad ya que compartimos todo lo que tenemos”.

Con relación a la posesión de semillas existen dos posiciones. Rosa Poma de Oñakapak, explica: “no teníamos mucho grano”, por lo que el cambio o trueque, o venta no se realizaba. Mientras que Guadalupe Sarango de Tuncarta, asegura que sí se realizaba un cambio con las otras familias, siempre que esté por medio un “ruego”. Sin embargo, Linda Belote, en su artículo “Fuga desde abajo: cambios de individuales de identidad étnica en el sur del Ecuador”, afirma que “la familia nuclear promedio, de 3 a 6 miembros, posee más de diez hectáreas de tierra. Sólo una pequeña parte se dedica a la agricultura de subsistencia y la tierra restante a pastizales y bosques” (Belote, 2000: 92).

Taita Abel Puglla Gualán, nos comenta algo muy interesante sobre la siembra y la presencia de las aves. En un momento determinado, si bien estas forman parte del cosmos andino, también destruyen los cultivos. Para evitar esto, hacían una colada de zambo para que “apañe la vista del chirote”, nos explica Taita Abel, acto

conocido como shitovinda, es decir se le “tapa el ojo” para que no saque las semillas de maíz.

64 La agricultura y la ritualidad

Los vínculos que se establecen en el mundo indígena con la tierra son muy fuertes, de ahí que los procesos de siembra, germinación, crecimiento y cosecha estén relacionados con rituales o festividades.

Fecha	Fiesta	Actividad ⁴²
21 de septiembre	KullaRaimi	Fertilidad de la tierra
21 de diciembre	KapakRaimi	Autoridad
21 de marzo	Pawkar Raimi	Florecimiento
21 de junio	Inti Raimi	Agradecimiento

Es necesario señalar que si bien estas fiestas forman parte de la cultura de Saraguro, la mayoría de las personas entrevistadas afirman no celebrarlas. Marco Antonio Cartuche, Polibio Minga, Pedro Sigcho, no cuentan sobre estas fiestas; sin embargo, ellos son parte de organizaciones que luchan por la conservación de su cultura ancestral. Además, Rosa Minga, de Ñamarín y Gertrudis Saca de Ilincho, nos comentan que al terminar la minka de deshierbe se realiza el sacha sarunaque es “pisar el monte”. “En este acto ritual, imaginariamente, el baile significa pisotear las malas hierbas para que murieran y, así, facilitar el crecimiento de la chakra” (INPC, 2012, 64).

El papel de la mujer en la minka

Todos los entrevistados recuerdan la minka; no obstante, solo Ángel María Seraquive y Alegría Seraquive de la comunidad de Ñamarín, afirman que también la realizaban en Yacuambi. El hombre “dirige” la siembra, mientras que la mujer se encargaba de la “obligación” o pinzhimukunaque es el almuerzo y consiste en una sopa de cebada o col; o caldo de gallina, más queso, mote, chicha y arroz. Para convocar a la minga, el “mayoral” toca su kipa o “cacho”, nos explica Taita Antonio Condolo.

42. Tomado de Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Memoria oral del pueblo Saraguro, Loja, INPC/Fundación para el Desarrollo Social Integral Jatari, 2012, p. 61

Luis Guamán Andrade recuerda que cada familia poseía una yunta por lo que pedía a otras que traigan las suyas para sembrar el maíz. Para este cultivo se realizan surcos o “melganas” en los cuales las mujeres tulano depositan los granos. La tula es una herramienta que permite hacer huecos en los surcos.

Al finalizar la minka, se entrega el uchumateomatiucho que es un plato de trigo, con queso, cuy, papas. Agustín Macas de la comunidad Lagunas, explica que después de la minka, se realiza una fiesta y los esposos “se chuman y bailan”. Generalmente, los mingados de la siembra, regresan para la cosecha. María Alegría Paqui, curandera de Ñamarín, nos explica que el pago es una “ración” es decir, un “rebozo, saquillo o canastón” con granos recolectados. Sin embargo, otras personas, como Gertrudis Saca de Ilincho, prefieren no hacerlo, para este tiempo, ya que explica que la producción es para la alimentación familiar.

El papel y el trabajo de la mujer son fundamentales en la minka, ya que es ella quien se encarga de atender a los mingados, es decir preparar la comida, la chicha. En este sentido, la mujer indígena está ubicada dentro del hogar, ya que es ella quien lo ordena y controla. José Rosalino Medina Medina de la comunidad de Kañaro, afirma que cada mujer es la “caja chica” del hogar ya que recibe su ingresos con los animales que cuida (cuyes, gallinas) y con la preparación y teñido del hilo.



Mama María Alegría Paqui, comunidad Ñamarín



Apolinario Enrique Medina muestra cómo se toca la kipa, comunidad Kañaro.

La minka en la actualidad

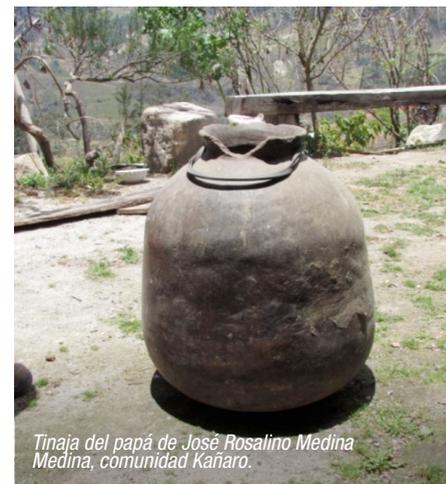
Los entrevistados coinciden en que la minka a nivel más familiar, lamentablemente, está desapareciendo. Sin embargo, Ana María Quisphe, nos comenta que en marzo de 2013 se realizó una minka de unas veinte personas, para la construcción de casas, el mayoral tuvo que tocar la kipa, ya que “antes la gente llegaba nomás”. Así mismo, ella opina que la minka es importante ya que les permite “vivir más en común, comunicados entre el uno y el otro, ahora vivimos el individualismo, no se sabe si la familia está viviendo bien o enferma”.

Actualmente, ya no se hacen este tipo de mingas, las realizan solo para proyectos comunitarios como construcción de carreteras o lo relacionado con el agua (potable y de riego). A estas mingas modernas se convoca con altavoces o “cachos amplificadas” como los llaman los saraguros. Marco Antonio Cartuche, nos explica que la minka más familiar la realizaban los taitas y las mamas.

4. Almacenamiento y conservación de las cosechas

El producto seco se almacenaba alrededor de un año para el consumo de la familia. Se lo guardaba en la “sala” que es el lugar común de la casa.

Tinaja	Recipiente grande de barro para guardar el maíz y poroto, para evitar que esta se rompa se la reforzaba con vetas (tiras de cuero curtido de ganado de aproximadamente tres centímetros de ancho). Miguel Medina nos explica que contenía hasta seis arrobas de granos.
Taque	Estructura del tamo del trigo, sin base, tejida sobre el suelo, de aproximadamente un metro de alto, en algunas ocasiones llegaba a dos.
Zurrón	Bolsa grande del cuero de ganado. En la actualidad los entrevistados afirman no utilizarlo.
Cajón	Estructura grande y rectangular de madera para guardar grandes cantidades de maíz.
Wayunguero	Palo en el tumbado de las casas conocido como saya del cual se cuelgan las wayunkas que son atados de maíz sujeto por su pukin (las hojas).
Saco	Elaborado de jarca.
Gangucho	Costal de lana de borrego, tejido por las mujeres.
Almuz	Almuz que es una medida para dar la ración en las mingas.



Tinaja del papá de José Rosalino Medina Medina, comunidad Kañaro.



Cajón del papá de José Rosalino Medina Medina, comunidad Kañaro.



Wayunguero, sala de Gertrudis Saca, comunidad Ilincho



Sala de la casa de Gertrudis Saca, comunidad Ilincho.

Estas formas de almacenar la cosecha permiten su conservación:

Entre los sistemas de almacenamiento más comunes se utilizan las wayunkas, los llanzhu [como las wayunkas pero en forma vertical] y los soberados [canastos, ollas de barro], que a la vez les sirven como métodos de conservación, porque los productos, así almacenados son expuestos a un proceso de ventilación, que permiten que se sequen con facilidad y se mantengan en perfectas condiciones por un largo tiempo (INPC, 2012 : 58).



Pareja camino a Ñamarín



El maíz es un producto básico en la alimentación andina.

Las personas entrevistadas afirman que no utilizaban ningún producto para la preservación de los granos ya que aseguran que no existía ninguna plaga: roedores y polilla. Rosa Minga y Mama María Carmen Cartuche, ambas de Ñamarín, recuerdan que no conocían las ratas, y que cuando las miraron por primera vez, como hace 25 años, “tenían miedo”. Abel Puglla afirma que utilizaban el DDT (DicloroDifenilTricloroetano) o Malatión sobre todo para fumigar las papas.



Acordeonista en la fiesta de San Francisco, comunidad Gera.

5. Alimentación del pueblo Saraguro

El Pueblo Saraguro ha sido históricamente autosustentable; consumían los alimentos que producían, incluso sus vestimentas eran fabricadas por ellos mismo. Se encargaban desde la crianza de ovejas, el trasquilado, preparación de la lana, teñido, hilado y, como hábiles artesanos, el tejido de sus diferentes prendas: poncho, polleras, pantalón corto, zamarro, faja, bayeta y anaco. Algunos usaban un tipo de calzado de cuero curtido de res. Linda Belote señala que una regla general de los saraguros es no compres ni pagues por nada que puedes hacer tú mismo. (Belote, 1968: 107)

Primaba entre los saraguros una dieta rica en carbohidratos, en pocos lugares contaban con árboles frutales. En la comunidad de Kañaro, Mama Angelita Medina, de 73 años, recuerda haber probado una manzana por primera vez alrededor de sus 45 años. Su hijo, que había salido a trabajar fuera de la ciudad, le trajo una como regalo. La inexistencia de árboles frutales se explica por la pobreza del suelo, el difícil acceso a semillas y plantas, y la visión práctica de los habitantes que podía devenir en una reducción de sus posibilidades alimenticias. El dedicar el preciado espacio cultivable a tareas ajenas a la siembra de granos y la crianza de animales era visto como una pérdida de tiempo y recursos.

Ahora se está modificando esta concepción. En el mismo Kañaro, se implementa un programa para el sembrío de árboles frutales, coordinado entre los líderes comunitarios, la organización Chasqui Warmikuna y el MAGAP (Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca).

Si bien la ganadería ocupa un lugar preponderante entre las actividades diarias, el consumo de proteína animal era muy reducido. Cuyes, ganado vacuno, ovino y porcino y aves de corral eran criados para la comercialización y solamente se consumían en fiestas, mingas y otras ceremonias.

Esta limitada alimentación no es causada por un desconocimiento de los aportes de una dieta equilibrada ni por la escasez de alimentos, que de hecho es rica y variada, sino, como se explica antes, por los pocos terrenos cultivables (problema que fomentó la migración y colonización de Yacuambi de la provincia de Zamora Chinchipe) y porque los productos más valorados estaban destinados al trueque y venta.



Siete variedades de papa chaucha almacenadas por Gertrudis Saca, comunidad Ilincho.



En este molino casero, llamado tuntún, procesaban diferentes alimentos: harina, quesillo, ají de pepa, aliños, entre otros

Al respecto, Mama Carmen Cartuche, de 51 años, nos relata que cuando era niña sus padres iban con quesos y huevos a intercambiarlos en Zaruma, de ahí traían maíz de gallina o maíz amarillo, un tipo de maíz muy barato que se producía en el Litoral. En su familia consumían este grano y no el que ellos cultivaban, ella dice que desde entonces se pregunta el porqué de esta situación, si los alimentos que ellos producían eran más variados y de mejor sabor.

Producto	Utilización
Maíz	Champús, mote, choclo, chicha, matiucho, tortilla, tostado, sopa, tamal, chumal (humita).
Haba	Tierna con queso, sopa, colada, harina.
Poroto	Sopa, maduro con otros granos.
Alverja	Sopa, tierna como complemento de diferentes platos.
Trigo	Sopa, tortilla, harina.
Cebada	Máchica, pinol, matiucho, sopa.
Quinoa	Sopa, seco.
Meloco	Sopa, ensalada.
Papa	Sopa, complemento del cuy, tortilla.
Mazhua	Colada, se la utiliza en los Raimis como planta ritual.
Achira	Harina, las hojas se usan como envoltorio de diferentes preparaciones.
Zanahoria	Ensalada, cocida, sopa.
Zanahoria blanca	Tortilla, cocida, sopa.
Yuca	Sopa y cocida.
Papa china	Cocida.
Jícama	Se consume cruda.
Oca	Sopa y cocida.
Zapallo	Dulce, sopa y sus hojas se usan en ensaladas.
Zambo	Tierno en sopa, con sus semillas se prepara el ají de pepa.
Col	Sopa y ensalada.
Frutas	Conserva, ensalada.
Penco (agave)	Se extrae el mishki, wajango, y la fibra, cabuya, se usa para elaborar cuerdas.

Listado de los cultivos nombrados por los entrevistados y su uso⁴³

Producto	Utilización
Oveja	Lana, cuero y su carne
Res	Cuero y su carne.
Aves domésticas	Huevos y su carne.
Cuy	Carne

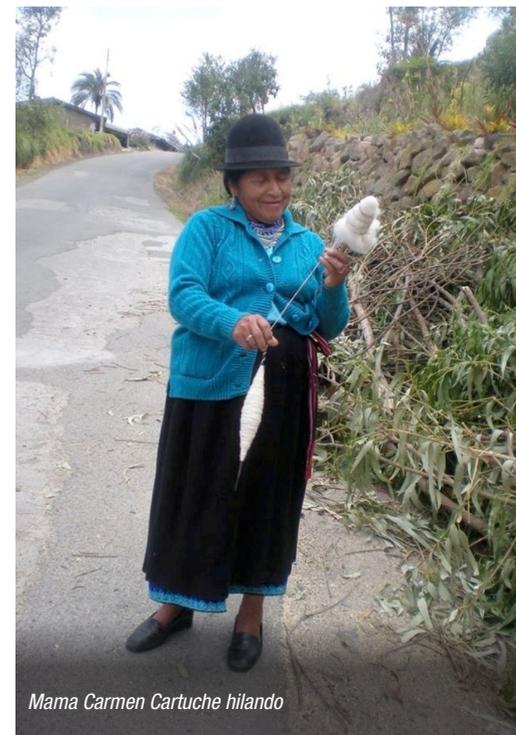
Desde inicios del siglo XX, los saraguros empezaron a migrar hacia Oriente, estableciéndose primero en Yacuambi, provincia de Zamora Chinchipe y a partir de los años 1960, en otros sectores como Yanzatza, Nangaritzta, Panguí y Zamora (Almeida, 1999: 60). Esta migración empezó por la escasez de terreno cultivable y la partición de las pequeñas propiedades. Algunos visionarios empezaron a apropiarse de parcelas en estas partes del Oriente.

Los saraguros entrevistados relatan que desplazaron a los shuar, indígenas nativos de estas zonas o cambiaron grandes propiedades por herramientas de hierro como hachas y machetes, o bien por animales extraños a los shuar como perros, reses, cerdos y ovejas. La medida para el intercambio no era fija, los esposos Ángel María Seraquivi (67 años) y Alegría Seraquivi (68), de la comunidad de Gunudel, explican que por un lote (no es preciso en la extensión, calcula que es una parcela pequeña de terreno y el espacio para construir una casa) ellos debían entregar un cerdo y por una finca (tres hectáreas, aproximadamente) un toro.

Las relaciones, al principio, fueron hostiles. La misma pareja reconoce que el desmonte que llevaban a cabo, aparte de deforestar la selva, alejaba a los animales salvajes, parte fundamental de la forma de vida cazador-recolector, de los shuar. Estos debían adentrarse más en la selva y a veces preparaban represalias. Los shuar iban hasta los asentamientos saraguros para secuestrar a las mujeres y castigar a los hombres. El padre de Alegría Seraquivi fue capturado en un ataque shuar, ella se entristece al recordar que lo habían atado y golpeado. Ahora, las relaciones entre estas dos nacionalidades son de amistad y cooperación. A Yacuambi, al estar asentados por más de un siglo, lo ven como una extensión de su tierra natal.

43. Para conocer detalladamente las plantas y las recetas del Pueblo Saraguro, consulte los libros: Nuestras semillas, nuestra vida. Inventario de semillas de 16 comunidades del cantón Saraguro, Cuenca: Fundación GAMMA, 2011; Nuestras recetas. Un aporte para la soberanía alimentaria, Cuenca: Fundación GAMMA, 2012.

Esta colonización oriental trajo nuevos productos a la dieta tradicional de los saraguros. Se empezó a consumir: plátano, yuca, papa china, sango, entre otros.



Mama Carmen Cartuche hilando

6. Formas ancestrales y actuales de intercambio

• Trueque

El sistema de trueque dentro de la comunidad se da principalmente por un concepto de solidaridad y reciprocidad, como un mecanismo de supervivencia. Si una familia no contaba con suficiente grano para su alimentación, podía pedir un poco a sus vecinos, o bien, ya que la comunicación dentro de la comunidad era muy fuerte, si se notaba que una familia pasaba por una situación difícil, otra podía proporcionarles un poco sin recibir nada a cambio en ese momento. Tácitamente quedaba la obligación de retribuir al auxiliador cuando el caso lo ameritase.

No existía un sistema de trueque como tal, dentro de las comunidades. Pero algunas como Oñakapak, Tambopamba y Gañil eran conocidas por las demás debido a su baja producción agrícola. En los casos de Tambopamba y Oñakapak se debe a la pobre calidad del terreno y a la altitud en la que se asientan estas comunidades, lo que no permite el cultivo de ciertos granos como maíz, poroto, haba, trigo y cebada, siendo más benigno para ciertos tubérculos como papa y melloco.

El caso de la comunidad de Gañil se presenta aún más complejo. Actualmente, los miembros de esta comunidad siguen siendo estigmatizados como personas poco trabajadoras y que van por las otras comunidades cambiando productos, en el mejor de los casos, o pidiendo caridad.

A diferencia de muchas nacionalidades indígenas, en la mayor parte de Saraguro no existió un sistema latifundista de dominación criolla primero, y mestiza después. Los indígenas contaban con pequeñas parcelas de tierra que satisfacían el autoabastecimiento, si bien nos narran que las relaciones interétnicas eran de desventaja frente a los mestizos, quienes imponían los precios de los productos a su conveniencia, estafaban a los indígenas y debían aportar con mano de obra en las tierras y construcciones de la Iglesia aparte del pago de diezmos y primicias.

En esta comunidad la explotación se presentó bajo la forma del arrimazgo o huasipungo. Existía una sola hacienda, que ocupaba la totalidad de Gañil, perteneciente a la familia Arias Muñoz. En su interior se asentaban las casas y pequeñas parcelas de terreno que ocupaban los indígenas; a cambio de este comodato debían trabajar, sin recibir remuneración, dentro y fuera de la hacienda. Además de entregar, a modo de obsequio, una cantidad considerable de sus productos a los dueños:

Al igual que sus antepasados, han trabajado sin pago e inclusive, en algunos casos, regalando al propietario productos agrícolas a cambio del pedazo de tierra donde vivir, cultivar, recoger leña y pastorear el ganado que con suerte poseen algunos de ellos [...] A través del arrimazgo los hacendados ejercieron el control sobre la tierra y de sobre los indígenas hasta la década del 80. Con este método el hacendado podía disponer de mano de obra el momento que la necesitaba 'Los Arias tenían también lote en Celén, unos potreros y unas casas en Saraguro. Íbamos a trabajar componiendo las casas, deshierbando maíz. No trabajábamos todos los días, según lo que se tenía que hacer. Los antepasados iban a otros lugares también. Íbamos a deshierbar la chacra, a poner tierra al asiento del maíz, así carga el maíz por aquí. En esta forma trabajábamos todos los indígenas, componiendo, limpiando llanos (Dubly; Granda, 1991: 141).

No sería hasta la década del ochenta del siglo pasado que los trabajadores de esta hacienda pudieron obtener el control de sus tierras y terminar con la explotación. Por estas razones las personas de Gañil tuvieron que salir a otras comunidades para pedir o cambiar grano por manufacturas o aves de corral. Esta situación ha

cambiado por el acceso a la educación de hombres y mujeres, y por las remesas de los comuneros que provienen del extranjero.

Todo esto hizo que los habitantes de estos poblados se conviertan en hábiles artesanos. Fabricaban ollas de barro de tamaño mediano (más frágiles que las pequeñas) para preparar las comidas diarias, que eran cambiadas con frecuente periodicidad en comparación de las grandes tinajas que constituían un patrimonio familiar. Taita Antonio Condolo, tambopambeño, nos explica la elaboración de las ollas pequeñas, platos y tejas; buscaban el mejor barro de lugares por los cuales no hayan transitado personas o animales, para evitar la presencia de desechos y orines. La molían, preparaban la masa y daban forma a estos objetos. Para terminar este proceso, utilizaban chamiza (ramas secas) para la cocción, ya que no contaban con hornos. Podían dejarlas tiernas “a medio cocer”, las cuales eran compradas por un valor menor. El comprador terminaba el proceso en sus casas.

También eran cesteros, con diferentes fibras vegetales, duda, flecha y shinlla, obtenidas en las montañas aledañas. Tejían esteras, canastos y aventadores. Estos trabajos artesanales eran realizados tanto por mujeres como por hombres, dependiendo de las habilidades de cada persona.



Aventador en la casa de Gertrudis Saca, comunidad Ilincho

En temporada de cosecha, meses de mayo y junio, se dirigían hacia las demás comunidades de Saraguro, cambiando por granos sus artesanías. Este trueque se realizaba principalmente por granos grandes, maíz, poroto y haba. No existía una referencia monetaria para el intercambio, se daba con el mutuo acuerdo de las partes. Los granos tiernos, por ser accesibles por poco tiempo, tenían una mejor valoración. En el caso de las ollas, si estas eran pequeñas, se intercambiaban por la cantidad de grano que podía contener la misma. No se usaba esta medida en caso de tratarse de granos pequeños, cebada, alverja y trigo, y cuando se trataba de una olla con mayor capacidad.

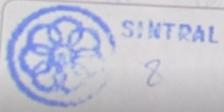
• Trueque moderno en la comunidad de Ñamarín

Nos encontramos con un caso excepcional en la comunidad de Ñamarín. Desde hace dieciocho años se viene practicando una suerte de trueque moderno. Empezó por iniciativa de Abel Minga, quien vio esta práctica en ciertas parroquias de Quito. Se intercambiaban diferentes productos al interior de la comunidad, pero lo más importante era el intercambio organizado con pueblos del litoral ecuatoriano.

Se recolectaba entre los comuneros de Ñamarín: maíz, poroto, haba, alverja y diferentes legumbres. Abel Minga iba con estos productos hasta Chacras en la provincia de El Oro o hasta la Troncal en la provincia de Cañar, de regreso en la comunidad repartía los comestibles propios de clima cálido como: plátano, panela y yuca. Otras veces eran las personas de aquellos poblados quienes se organizaban y traían sus productos hasta Ñamarín.

He recibido bienes/servicios de: 11W N° 8 Fecha: 11W N° 12 Rgto. N°

Equivalente a: cese cincuenta

 Registro N° 0,50

Firma:

Cheque por 0,50 wairos. Sistema de Intercambio y TRANsacciones Locales

Desde la muerte de Abel Minga estos viajes han dejado de realizarse pero se mantiene el trueque dentro de la comunidad; el 7 de cada mes, alrededor de 20 personas se reúnen en el pórtico de la viuda de Abel Minga, Delfina Guamán. Para este trueque se tiene como referencia los precios del mercado. Se calcula el valor en dólares y se obtiene a cambio un comestible de igual valor. Si existe diferencia o no se tiene productos para intercambiar se usan wairos, una suerte de recibos donde se registra el valor a pagar a los compañeros. Se puede saldar la deuda incluso con días de trabajo.

Las personas acuden con los productos que produce su huerto, también con otros que han comprado en el mercado. Además, quienes realizan estos intercambios aseguran que estas prácticas refuerzan el sentido de solidaridad y fortalece la comunicación al interior de la comunidad.



Comuneros reunidos en el pórtico de la casa de Delfina Guamán para realizar el trueque

• Comercio con otros sectores

Pocos negociantes ambulantes llegaban hasta Saraguro, algunos de los que recuerdan son los “cuereros” de Chimborazo y los “morlacos” de Cuenca. Los dos venían con utensilios: harneros o baldes de madera, y los cambiaban por cueros curtidos de borregos o zurrones elaborados por los mismos indígenas. José Rosalino Medina, kañaro de 42 años, recuerda que cuando era niño, a grito de “compro cuero”, estos comerciantes se adentraban en las comunidades y todos, hombres, mujeres y niños, salían a recibirlos. Nunca hubo dinero de por medio.

• Viajes comerciales

Como ya se dijo en el capítulo referente a la alimentación, poseían una forma de vida autosustentable pero dos productos foráneos eran muy apreciados y de difícil acceso: la sal en plancha y la panela. En la época anterior al establecimiento de los primeros comerciantes fijos en la zona, a mediados del siglo XX, las primeras abacerías se ubicaron en los bajos del convento de Las Carmelitas y pertenecían a dueños mestizos: Purificación Ortiz, Josefina Espinoza, Amelia Zumba y María Torres. La única forma de conseguir estos productos, hasta ese entonces exclusivos de la zona litoral, era viajar hasta los pueblos productores más cercanos para intercambiarlos o comprarlos.

En cuanto a la producción y adquisición de bienes por parte del pueblo Saraguro, la Guía Agrícola e Industrial de la República de 1909 nos dice que:

Importa de las provincias de Guayas y de El Oro, gran cantidad de mercaderías de toda especie, licores, arroz, y herramientas de agricultura. Su exportación no es abundante y se reduce a ganado vacuno que llevan al Pasaje y Machala, quesos, papas, granos, etc. Puede calcularse en más de mil reses anuales las que se exportan para la provincia de El Oro. No hay industrias, propiamente hablando, si se exceptúa la pecuaria que se desarrolla en regular escala y el tejido de telas finas de lana que es obra exclusiva de los indígenas y de las que se sirven para confeccionar su vestido, ordinariamente negro. Fabrican también unos sombreros de lana a los que saben dar una consistencia notable y perfecta impermeabilidad, pues resisten las lluvias sin que sufran deterioro alguno (en Belote, 2000).

• Intercambio entre zonas: Zaruma y Portovelo

La relación del pueblo Saraguro con estos dos poblados de la provincia de El Oro, Zaruma y Portovelo, es muy estrecha. Al poseer un clima cálido producían caña de azúcar con la que posteriormente elaboraban panela y aguardiente. El consumo de arroz entre los pueblos de la Sierra, en ese entonces, era muy esporádico y considerado “un lujo” que muy pocos se podían permitir. Era igualmente apetecida la sal en grano y en planchas, es decir, en grandes bloques de sal sin pulverizar para facilitar su transporte y también el pescado salado.

Estos viajes se realizaban de forma esporádica, un máximo de cinco veces al año. Formaban grupos, dependiendo de la afinidad, de hasta cuatro personas para protegerse de los bandoleros que se apostaban a lo largo de los caminos y para auxiliarse entre sí de otros peligros que se presentaban en la montaña, como ataques de animales y posibles hipotermias, y, como ellos afirman “por solidaridad, para apoyarse unos a otros”. Preparaban quesos artesanales llamados cuajada de grandes proporciones (tres o cuatro libras), los envolvían en hojas verdes de achira y eran transportados en mulas y burros. Otro producto que podían ofrecer eran los huevos de gallinas criollas, muy apreciados por la gente de Zaruma y Portovelo; los envolvían cuidadosamente en puquines secos (las hojas que envuelven a la mazorca), de tal manera que son llamados nidos. También llevaban ganado vacuno y piaras de cerdos.

El viaje duraba alrededor de dos días, pernoctaban en la montaña y como fiambre para toda esta travesía preferentemente consumían tamales, tortillas de maíz y trigo, y máchica dulce.

Una vez en Zaruma, utilizaban el trueque y la compraventa. Vendían sus productos para luego adquirir, a su vez, los productos que apremiasen. Cuando podían, intercambiaban directamente los quesos por panelas, a razón de un queso de tres libras por cuatro o cinco bloques de panela; esta medida era muy variable, dependía de varios factores como el tipo de panela (negra o blanca), la zona de procedencia (las de Zaruma y Portovelo eran las mejor valoradas, en menor grado las que procedían de El Cisne o Catamayo, actuales ciudades de la provincia de Loja) y la época del año en el cual se realizaba el trueque. Por ejemplo, Antonio Condolo (Tambopamba) nos cuenta que sus padres y otros miembros de su familia intercambiaban un queso por hasta diez bloques de panela.

Una vez que regresaban del viaje, demostrando la solidaridad comunitaria que caracteriza al Pueblo Saraguro, repartían un poco de la mercancía entre sus vecinos y familiares. El arroz era consumido en pequeñas cantidades a modo de novedad, no era un producto cotidiano. No así la sal, que era guardada en la forma que llegaba y era molida en pequeños morteros cuando las necesidades cotidianas lo ameritasen.

El agave azul tenía un lugar preponderante dentro del pueblo, lo sembraban a lo largo de los caminos de herradura y a modo de valla en sus terrenos. Cuando la reserva de panela se agotaba o bien no podían acceder a ella, usaban la segregación de esta planta conocida como mishqui para endulzar las bebidas y coladas, y preparar una bebida alcohólica fermentada llamada guajango, utilizada en las fiestas; podía aumentarse su grado alcohólico y cantidad al añadir panela a la preparación. Este era otro motivo por el cual se la traía de Zaruma; los sacerdotes y marcantaitas estaban en la obligación de ofrecer cantidades suficientes de esta bebida para toda la comunidad en los festejos. Siempre se cuidaban las líneas que formaban los agaves, si uno empezaba a marchitarse por la extracción, inmediatamente otro era sembrado en su lugar. El pulcre o mishqui se obtenía al arrancar una hoja entera de la planta y raspar el recipiente natural que se forma. Dos veces al día podían recolectar este líquido y luego se raspaba nuevamente la capa superficial para que continúe brotando este néctar.

Al escasear la sal, se recurría al uso de agua mineral de la zona denominada El Salado, que se guardaba en un recipiente de barro y era echada a las comidas. Este proceso era muy complicado y por la cantidad de salmuera necesitada no resultaba práctico.

Los viajes hacia Zaruma y Portovelo se terminaron con la construcción de la carretera Panamericana a mediados del siglo XX (los ancianos recuerdan que fueron obligados a realizar mingas para la construcción). Esta vía permitió mantener relaciones con la ciudad de Cuenca al norte y al sur con Loja. Venían compradores mestizos a negociar en las comunidades el queso, o los mismos saraguros iban a estas ciudades a vender sus productos. Como señala Linda Belote,

La carretera, aunque mala, [...] se constituyó en una ruta fácil para los productos indígenas, como queso y ganado. Estos habían sido vendidos o intercambiados en Zaruma y Machala en el pasado, pero a considerable costo debido a las grandes distancias recorridas y el tiempo invertido (Belote, 1968: 15)



Domingo día de feria en la ciudad de Saraguro.

• En la actualidad

El retorno a la práctica del trueque es complicado. Varios entrevistados coinciden en que se ha sufrido un proceso de occidentalización, por el cual las personas, principalmente las más jóvenes, han cambiado sus valores tradicionales. Ya no ven factible el intercambiar productos y la idea de comunidad como espacio de relación y apoyo se ha perdido. También se ha impuesto el mercado en el imaginario colectivo. Las cosas para intercambiar se miden por su relación con la moneda local, por ejemplo para intercambiar poroto con legumbres, primero se tasan los dos productos en relación a su valor en el mercado y luego se completa la transacción. Ya no hay productos más apreciados o con valor cultural, todos pueden ser medidos en dólares.

Para Pedro Sigcho, presidente de la FIIS y para el dirigente de esa misma organización, Marco Cartuche, se debe empezar por campañas de concientización ciudadana, comunitaria y colectiva. Esta se lograría a través de la educación; según él, las ganancias serían notables. Por un lado, valorizar los productos andinos; por otro, los pequeños productores se verían beneficiados al eliminar a los intermediarios. Finalmente, al consumir productos orgánicos se establecería una política de salud pública. Además de instaurar políticas públicas que partan de los gobiernos locales para que los ciudadanos mantengan varios principios como el de randi-randi, es decir 'compartir todo lo que tenemos' y el principio del Sumak Kawsay o 'Buen Vivir'.

Pedro Sigcho nos explica que las mujeres constituirían un pilar fundamental para retomar estos principios debido a su estrecha relación con la Pachamama: (...) Apoderamiento de las mujeres porque las mujeres están más al tanto con la tierra, con las plantas, con los animales. Por ejemplo quien comercializa son las mujeres (Extracto de la entrevista a Pedro Sigcho).

• Solidaridad y reciprocidad

Dentro de la cultura andina, la solidaridad y la reciprocidad constituyen dos pilares fundamentales para el Sumak Kawsay.

Cuando una familia necesita semillas para la alimentación o diversificación de su producción, pide a las demás un poco de la misma, o en ocasiones extremas pueden regalar comida preparada a quien lo necesitase, sin esperar que el gesto sea devuelto a futuro sino como parte de su idiosincrasia. No se tiene en cuenta la concepción del mercado para estos intercambios.

La estrecha relación al interior del pueblo Saraguro también se observa en el uso compartido del fuego. Antes del uso extendido de los cerillos o para evitar la tarea de encender una lumbre, algún miembro del hogar, generalmente la madre, que era quien cuidaba el fuego en el hogar, iba hasta una casa vecina a traer la candela o a transportar un poco de lumbre. Aparte del carácter práctico de esta antigua costumbre, ahora perdida, reforzaba los vínculos interfamiliares, como observa Segundo Saca (53 años), profesor de Ciencias Naturales y Quichua en el Colegio Trilingüe⁴⁴ de la Comunidad de Ilincho:

Era una buena costumbre y una buena actividad el uso común del fuego. Era costumbre ir a pedir de una casa a otra. Eso vinculaba realmente, una familia con otra familia, era un asunto importante. Había realmente comunicación, afectividad, solidaridad, reciprocidad, eso era lo que se manejaba, y ahora, últimamente, esos asuntos con estos aspectos de la globalización hemos perdido gran parte de estos elementos [...] Ahora estamos individualizados, no hay realmente la práctica de estos principios (Extracto de la entrevista al profesor Segundo Saca).

Adicionalmente, repara en otras costumbres como ir en comunidad al río más cercano para lavar la ropa.

44. Se enseña kichwa, castellano e inglés.

Dice que todos estos aspectos se han desvanecido por efecto de la globalización y la llamada modernidad.

La minga manifiesta la reciprocidad por antonomasia. Se la realizaba para la siembra, cosecha y construcción de las casas. Siguiendo el orden práctico de las costumbres, la minga, a más de estrechar los vínculos comunitarios, permitía optimizar el trabajo. Taita Antonio Condolo nos explicó el proceso para la construcción de una vivienda típica saragura.

La vivienda tradicional era de bahareque, después se usó ladrillos de adobe y, últimamente, estos materiales han sido reemplazados por el bloque de cemento y el ladrillo cocido. Contaba con dos o tres habitaciones, techo de teja y una sola planta. Los espacios se dividían principalmente en un cuarto destinado a la cocina: tullpa “fogón”, alacina forma de nombrar a la “alacena”, del techo colgaba una ashanka, recipiente sostenido por tres cuerdas para preservar de roedores ciertos alimentos como carne y queso, en el piso se mantenían a los cuyes que se beneficiaban del calor. El segundo cuarto constituía el dormitorio. Si las posibilidades de la familia permitían una tercera habitación, esta era destinada a la sala, un espacio de reunión y de almacenamiento de los granos.

Las casas tenían la entrada a los cuartos en dirección al sol naciente, lo que hacía que la construcción entera reciba una mayor cantidad de rayos solares en la mañana y en la tarde, cuando el clima andino es más inclemente. En los ángulos que se formaban en la parte externa de la vivienda con el mismo bahareque, se construía pequeños nidos llamados tucos para que duerman las gallinas. En el pequeño corredor, a la salida de los cuartos, se puede encontrar grandes morteros de piedra llamados “tun tun” (nombre onomatopéyico) donde se molía maíz, trigo, ají, semillas de zambo, entre otros productos. En este espacio también se colgaban varas largas de madera llamadas sayas que servían para secar maíz, colgar lana y ropa.



Ahora, la mayoría de las casas son de adobe por la dificultad del bahareque y la escasez de materia prima.

7. Conclusiones

Es factible la recuperación y/o fortalecimiento del trueque, así como de otros métodos propios o nuevos que se desarrollan en el marco de la Economía Solidaria, como parte de la construcción de la Soberanía Alimentaria en el Pueblo Saraguro; no debido a cuestiones esencialistas de la cultura, ni por una necesidad de este cambio basada en una tradición de nuestros ancestros.

Es necesario considerar estas formas de intercambio, como alternativas viables frente al actual modo de producción y consumo capitalista, que se ha vuelto insostenible y que está matando la posibilidad de sobrevivencia de la especie humana en una relación de cuidado de la naturaleza y de protección de la red de la vida. Siguiendo nuestra práctica como Pueblo Saraguro, el intercambio de productos nos permite una nueva visión de crecimiento en el marco del Buen Vivir, un conjunto de beneficios reales como la cohesión y sentido de unidad dentro de las comunidades, mejoras en la dieta y en la nutrición con base en la protección e intercambio de nuestras semillas, no para la explotación o para el enriquecimiento, sino para nuestro bienestar colectivo; el retorno a la sustentabilidad alimenticia, como forma de construir nuestra Soberanía Alimentaria; el fortalecimiento de nuestro Pueblo y el cuidado de la Pachamama.

Esa reconceptualización económica se enfrenta a varias dificultades; algunas de ellas sobresalen como preocupación en las entrevistas realizadas: cada vez nos alejamos más de nuestras raíces y valoramos más lo que viene de afuera y el dinero, como si pudieran sostenernos en el futuro; tenemos una preocupación constante por el alejamiento sobre todo las personas jóvenes de nuestras prácticas que buscaban el bienestar para todos y para todas; según las personas entrevistadas, hemos cambiado nuestra forma de vida por la occidentalización y el consumismo, lo que implica una valoración excesiva de lo urbano y no de nuestra tierra. Por otra parte, se sienten las dudas para impulsar una economía solidaria porque existe mucho individualismo y con este comportamiento, no se pueden reforzar o retomar otras formas de intercambio que se alejen del sistema capitalista como modelo de vida.

Sin embargo, hemos resistido como Pueblo Saraguro a través de los siglos, hemos protegido y cuidado nuestras costumbres y nuestras formas de relación para el cuidado de la vida; actualmente existen varias organizaciones que buscan aportar para este bienestar en el marco del Buen Vivir; afirmamos entonces que podemos trabajar para que se de este cambio de paradigma y para retomar y fortalecer las formas de intercambio que sí nos fortalecen como Pueblo para la concreción de la Soberanía Alimentaria en el marco del respeto y el ejercicio de la interculturalidad y la plurinacionalidad.

Esta publicación es un ejemplo más de lo que podemos hacer si trabajamos juntos y juntas, si proyectamos y tenemos sueños sobre nuestro futuro en donde las relaciones con la naturaleza y entre las personas son la vivencia del respeto, la solidaridad y la confianza. Caminamos hacia nuestra autonomía y autodeterminación como Pueblo con nuestras prácticas cotidianas, esa es nuestra propuesta desde el grupo Chaskiwarmikuna.

GLOSARIO

Alacina: deformación de la voz española 'alacena'.

Ashanka: recipiente de madera o de cáscara de zambo sostenido por tres cuerdas desde el techo del centro de la cocina para preservar de roedores ciertos alimentos como carne y queso.

Arrimazgo o huasipungo: parcela de terreno que era entregada a los indígenas de una hacienda a cambio de su trabajo en la misma sin otra remuneración. Voz quichua.

Cacho: concha con un agujero que sirve para llamar a mingas, reuniones y en situaciones de emergencia. Ahora ha sido reemplazado por amplificadores eléctricos. También se denominaba así al cuerno de toro que se utiliza para el mismo fin.

Chamiza: leña menuda, preferentemente hojas y ramas, que servía como combustible en los hogares o era prendida en los parques en días de fiesta.

Cestero: persona que practica la cestería, arte consistente en la elaboración de cestos, aventadores, esteras, etc.

Cuereros: personas, generalmente de la provincia de Chimborazo, que intercambiaban utensilios con cueros surtidos elaborados por los saraguros.

Guajango: mishqui, chicha u otra bebida dejada fermentar.

Kumbashka: culminación de la construcción del techo de una casa, lo que significa que la misma es habitable.

Marcantaitas/marcanmamas: tipo de prioste que lleva la imagen de Jesús recién nacido en época de Navidad: marcana 'brazos', taita 'padre'.

Mishqui: colada preparada con pulcre (secreción del agave azul) y harina de maíz.

Mingador: comunero que convoca a una minga, mientras la comunidad lo ayude a labrar su tierra o construir su casa, el mingador se encarga de que no falte alcohol (guajango o chicha) y comida al final del día (llamada obligación).

Morlacos: forma despectiva de referirse a los habitantes de Cuenca. Grupos de comerciantes de esta ciudad, al igual que los cuereros de Chimborazo, iban Saraguro a intercambiar objetos por cueros curtidos de oveja.

Morteros: utensilio de madera, piedra o metal, a manera de vaso, que sirve para machacar en él especias, semillas, etc.

Priostes: persona con cargo vitalicio o anual que se encarga de los gastos y la organización de las fiestas religiosas.

Saya: vara larga de madera que servían para secar maíz, colgar lana y ropa. Se colocaba en el corredor de la casa.

Shinlla: árbol común en el bosque nublado. Su fibra se utiliza en cestería.

Tullpa o tulpa: una de las tres piedras en las cuales se enciende el fuego para cocinar y por extensión es el nombre del fogón y de la cocina.

Wairo: de waira 'viento', en quichua es el nombre para el cacho, pero en la comunidad de Ñamarín es el nombre del recibo con el que se comercia en el trueque moderno.

Wasipichana: fiesta con la que se inaugura una nueva casa. Se sirve comida tradicional (pinzhi), guajango y se baila.

Zurrones: bolsa grande de pellejo, que regularmente usan los pastores para guardar y llevar su comida u otras cosas.

Bibliografía

-Albuja, María Gabriela. "Los 'Marcantaitas' y la reciprocidad en la fiesta de Navidad" La fiesta religiosa indígena en el Ecuador. AbyaYala: Quito, 1995, p. 227 – 233.

-Almeida Durán, Napoleón. La cultura popular en el Ecuador. Loja, t. VIII, Cuenca, Centro Interamericano de Artesanía y Artes Populares, 1999.

-Asamblea Nacional Constituyente. Constitución del Ecuador. Montecristi: Asamblea Nacional Constituyente, 2008.

-Bacacela Gualán, María Sisapacari, Ecuador chinchasuyupi quichua runacunapacñauparimai. Literatura indígena en los Andes del Sur del Ecuador, Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión"-Núcleo del Azuay, 2000.

-Belote, Linda Smith, Relaciones interétnicas en Saraguro 1962-1972, Quito, AbyaYala, 1968.

-Belote Linda Smith, "Fuga desde abajo: cambios de individuales de identidad étnica en el sur del Ecuador", Etnicidades, Quito, FLACSO, 2000, p. 81-118.

-Belote, Jim. Etnohistoria de los saraguros antes de 1850: documentos y libros. Web. 1 oct. 2000. <<http://www.saraguro.org/history.htm>>

-Berrío Palomo, Linda Rosa, "De lo local a lo internacional: el movimiento de mujeres indígenas en América Latina", Panel Mujeres Indígenas, Organización Política y Relaciones de Género. Congreso Anual de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Políticas (ALACIP), México D. F., Universidad Iberoamericana, 2004, <<http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/pagina/t/linapublicaciones4.pdf>>.

-Cachiguango, Luis Enrique, La sabiduría andina en la fiesta y el trabajo, Iquique, IECTA, 2006.

-Chalán, Luis Aurelio. "Sistema de cargos entre los saraguros" La fiesta religiosa indígena en el Ecuador. AbyaYala: Quito, 1995, p. 235-249.

-Criollo, Ángel, "Inti Raymi: celebración astro cósmico de integración y sanación comunitaria", Nuestro Patrimonio. Revista del Ministerio Coordinador del Patrimonio, N.º 22, Quito, Ministerio Coordinador de Patrimonio, 2011, p. 20-21.

-De la Torre, Luz María; Carlos Sandoval Peralta, La reciprocidad en el mundo andino. El caso del pueblo de Otavalo, Quito, Abya-Yala, 2004.

-De Souza, Héctor. Capital transnacional, estado y clases sociales en América Latina. México D.F.: UNAM/Ediciones de Cultura Popular, 1981.

-Enríquez Guevara, Pamela, “Pueblo Saraguro”, Etnias del Ecuador, 2013, <<http://pamenriquez.blogspot.com/2013/04/pueblo-saraguro.html> >

-Estermann, Josef, Filosofía andina, Quito, Abya-Yala, 1998.

-Estermann, Josef; Antonio Peña, Filosofía andina, Iquique, Investigación en Cultura y Tecnología Andina, 1997.

-Etnohistoria de los saraguros entre 1850 y 1950: documentos y libros. Web. 1 oct. 2000. <<http://www.saraguro.org/history2.htm>>

-Fonseca Martel, César, “Modalidades de la minka”, Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos, Lima, Instituto de Estudios peruanos, 1984, p. 86-109.

-Fundación Kawsay, Pueblo kichwa Saraguro, <<http://www.kawsay.org/contenido.aspx?Mid=3&Sid=14>>. (Citado en 28 Oct. 2013).

-GAMMA-CEN. Nuestras semillas, nuestra vida: inventario de semillas de las 16 comunidades del cantón Saraguro. Cuenca: 2011.

-GAMMA-CEN. Nuestras recetas. Un aporte para la soberanía alimentaria. Cuenca: 2012.

-Guerra, Pablo. Socioeconomía de la solidaridad. Montevideo: Ed. Nordan-Comunidad, 2002.

-Hintze, Susana. Trueque y economía solidaria. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

-Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Resultados del censo del 2010 de población y vivienda en el Ecuador. Fascículo provincial Loja.

-Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), Memoria oral del pueblo Saraguro,

Loja, INPC/Fundación para el Desarrollo Social Integral Jatari, 2012.

-Méndez Torres, Georgina, “Miradas de género de las mujeres indígenas de Ecuador, Colombia y México”, Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes, Quito, FLACSO/Ministerio de Cultura, 2009, p. 53-71.

-Mora Gómez, Edgar Roberto; et al., La minga, como entidad autóctona del derecho y la economía solidaria. 2005. <<http://www.revistamemorias.com/edicionesAnteriores/8/lamingacomoeentidadautoctona.pdf>>, (Citado en 21 Oct. 2013).

-Pequeño, Andrea, Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas, Quito, Abya-Yala Ediciones, 2007.

-Perrot, Michelle, Mi historia de las mujeres, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A., 2009.

-Pueblo kichwa Saraguro. Etimología y antecedentes históricos. <<http://www.kawsay.org/contenido.aspx?Mid=>>, (Citado en 28 Oct. 2013).

-Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo – Senplades. Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017. Quito: Senplades, 2013.

-Zenteno Brun, Hugo. “Acercamiento a la visión cósmica del mundo andino”, Punto cero. Nº. 13. (2009): 83-89.

- De Souza Santos, Boaventura. La reinención del Estado y el Estado plurinacional. CENDA: Cochabamba, 2007, p. 18-19.

