

**UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE QUITO**

UNIDAD DE POSGRADO

MAESTRIA EN ANTROPOLOGÍA Y CULTURA

**Tesis previa para la obtención del título de:
MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA Y CULTURA**

**TEMA:
LA RELACIÓN DE LA COMUNIDAD TOCAGÓN (CANTÓN OTAVALO)
CON EL AGUA**

**AUTOR:
CALLE ORDÓÑEZ TANIA LORENA**

**DIRECTOR:
EGUIGUREN AMPARO**

Quito, marzo 2014.

**DECLARATORIA DE RESPONSABILIDAD Y AUTORIZACIÓN DE USO DE
TRABAJO DE GRADO**

Yo, Tania Lorena Calle Ordóñez, autorizo a la Universidad Politécnica Salesiana la publicación total o parcial de este trabajo de grado y su reproducción sin fines de lucro.

Además declaro que los conceptos y análisis desarrollados y las conclusiones del presente trabajo son de exclusiva responsabilidad del autor.



.....
Tania Lorena Calle Ordóñez.

CC. 0103570644

Agradecimientos

Agradezco a todas las personas que han contribuido durante el proceso de elaboración de esta tesis, en especial, a los miembros de la comuna de Tocagón por compartir sus experiencias de vida; a las profesoras Amparo Eguiguren y Alexandra Martínez por ser guías en el análisis y en la presentación del trabajo; y a todos mis amigos, amigas y familiares por ser luces en este camino.

Índice

	Pág.
Resumen	1
Introducción	3
Capítulo I	
Marco teórico	8
1.1 La práctica	9
1.2 La antropología ecológica como aporte para comprender las relaciones seres humanos – naturaleza	14
1.3 El pensamiento andino	18
1.3.1 Principios del pensamiento andino	19
1.4 La coexistencia de lo andino con lo occidental	22
Capítulo II	
Tocagón: una comunidad rodeada de agua	26
2.1 Características geográficas y ecológicas del caso de estudio	26
2.1.1 Ubicación del lugar según la división política administrativa	27
2.1.2 Características geográficas, morfológicas y ambientales del lugar	27
2.1.3 Los recursos naturales y el territorio: el agua, el páramo y los bosques	28
2.2 La población: características generales	32
2.3 Servicios básicos, infraestructura y equipamiento del territorio	34
2.4 Gobierno local: el cabildo	36
2.5 La economía local	37
2.6 Organizaciones sociales y redes locales	38
Capítulo III	
El páramo y el agua en Tocagón	42
3.1 El discurso ambiental y las prácticas en el ecosistema páramo	42
3.1.1 El discurso ambiental en Tocagón	43
3.2 La relación de los comuneros con el páramo y el agua	53
3.2.1 Normas comunitarias para la conservación del páramo	54
3.2.2 El páramo, un territorio que se transforma	59
3.3 El pensamiento andino en la relación entre comuneros, cerros y agua	63
3.3.1 Cerros: seres vivos	65
3.3.2 Cerros: espacios sagrados	68
3.3.3 El ritual del “wakchakaray”	69
Capítulo IV	
Prácticas y pensamientos sobre el agua en los cultivos de subsistencia	73
4.1 Los cultivos de subsistencia: papas y maíz	73
4.2 El agua en los cultivos de subsistencia	74
4.3 Los papas	78
4.3.1 El makipurashun – makimañashun (el cambia manos o trueque)	80
4.3.2 La siembra	83
4.3.3 La dependencia de la semilla	84

4.3.4	El cuidado del cultivo	85
4.3.5	La cosecha	86
4.3.6	Las uyanzas	87
4.3.7	Otra forma de intercambio	88
4.3.8	El <i>makipurashun</i> ¿una práctica que perdurará en el tiempo?	88
4.4	El maíz	89
4.4.1	Alimento por muchos años	91
4.4.2	Un cultivo asociado (chapo, chapo <i>tarpushka</i>)	94
4.4.3	Cambios actuales en la época de la siembra	97
4.5	El pensamiento andino en los cultivos de papas y maíz	98
Capítulo V		
Prácticas y pensamientos sobre el agua en el cultivo de frutillas en Tocagón		101
5.1	Las frutillas: cultivo destinado a la venta	101
5.2	El agua y los cultivos comerciales: el cultivo de frutillas	102
5.3	Proceso del cultivo de frutillas	106
5.3.1	¿Quiénes cultivan frutillas?	106
5.3.2	Las plantas para la producción	108
5.3.3	La comercialización de las frutillas	109
5.3.4	Un cultivo reciente, cultivo de jóvenes	111
5.3.5	La migración y las frutillas	114
Conclusiones		116
Bibliografía		121
Anexo 1. Mapa de la comunidad de Tocagón		125
Anexo 2. Lista de entrevistas		126
Anexo 3. Trabajos grupales y taller con grupos focales		127
Anexo 4. Registro fotográfico		128

Resumen

Este estudio se propuso investigar la relación que tiene con el agua -a través del páramo y de los cultivos- la comuna de Tocagón, (San Rafael, Otavalo), así como la posible supervivencia del pensamiento andino en ese vínculo.

El enfoque antropológico de investigación consideró la perspectiva de los actores y determinó el trabajo en campo mediante entrevistas de oportunidad, grupos focales con miembros de la comuna y participación en actividades comunales en el páramo. A partir de la investigación se pudo conocer y analizar la relación comunidad-agua en Tocagón.

La información de campo y el análisis realizado a la luz de la teoría de la práctica, permitió conocer que los comuneros de Tocagón realizan prácticas para la conservación del páramo porque lo consideran fuente de agua para la comuna y lugar ritual donde antiguamente se realizaban ritos para atraer la lluvia en época de sequía (*wakchakaray*).

Las percepciones y prácticas sobre la relación entre el páramo y el agua han impulsado la generación de normas para la conservación y el mantenimiento de las tomas de agua, hecho vinculado también a formas occidentales de manejo de los recursos naturales. A la vez, las decisiones en la comuna siguen siendo legitimadas por la colectividad y las prácticas que se realizan en el páramo tienen carácter comunitario, lo cual revela una permanencia de prácticas y pensamientos andinos.

La coexistencia de las formas de pensar andina y occidental se constata en las formas de cultivar. En cultivos destinados al autoconsumo –papas y maíz- algunas prácticas como el *makimañashun*, permanecen en el tiempo vinculadas con el pensamiento andino, lo que permite mantener redes de reciprocidad y el capital social comunitario. En cambio, en los cultivos destinados a la comercialización –como las frutillas- aparecen formas de pensar occidentales: predomina la lógica empresarial y no se manifiestan las prácticas colaborativas.

En ambos casos el agua es un elemento indispensable. En épocas de sequía se pueden identificar prácticas diferenciadas: en los productos destinados al autoconsumo, existe todavía la posibilidad de realizar el ritual del *wakchakaray*, mientras que en el cultivo de frutillas se opta por pagar el acceso al agua entubada, ya que la comuna no cuenta con un sistema de riego.

En Tocagón se evidencia una forma de pensar andina que coexiste con la lógica occidental. La primera se manifiesta en las diferentes relaciones y prácticas en torno a lo colectivo, al trabajo apoyado en las redes sociales y familiares; la segunda aparece en las diferentes prácticas relacionadas con una visión de progreso o de “avanzar”, fortalecida en los jóvenes de la comuna.

Palabras claves: prácticas, comunidad, agua.

Abstract

This study aimed to investigate the relationship between the water and the Tocagón community (located in San Rafael, Otavalo) -through the paramo and the crops– and the possible survival of Andean thought in that link.

The anthropological research approach considered the perspective of the actors. The fieldwork was done using opportunity interviews, focus groups with members of the community and participation in community activities in the paramo.

Field data and analysis in the light of the theory of practice allowed knowing that the people from the Tocagón community perform conservation practices of the paramo, because they consider it as the water source for the community and a place where ancient ritual rites were performed to bring rain in times of drought (*wakchakaray*).

Perceptions and practices on the relationship between the paramo and water have driven the development of regulations for the preservation and maintenance of water sources, a fact also linked to Western ways of managing natural resources. At the same time, decisions in Tocagón are still legitimized by the whole of the community and the practices carried out in the paramo have a communal character, which reveals that Andean practices and thoughts are still valid.

The coexistence of Andean and Western ways of thinking can be noted on cropping practices. In crops for subsistence –such as maize and potatoes– some Andean practices such as *makimañashun* –reciprocal help–, remain in time, thus maintaining networks of reciprocity and community social capital. In contrast, in crops intended for marketing – such as strawberries– Western ways of thinking, like business logic and individualistic practices, are common.

In both cases, water is an essential element. In times of drought it can be identified different practices depending on the crop: in products for own consumption there is still the possibility of doing the ritual *wakchakaray*, while in products for marketing people prefer to pay for piped water, because the community does not have an irrigation system.

In conclusion, in Tocagón coexists Andean and Western ways of thinking. The first can be seen in different relationships and practices around ‘the collective’ and ‘the work’ supported by social and family networks. The second appears in the various practices related to a vision of progress or "moving forward", supported by young people in the community.

Key words: practices, community, water.

Introducción

En el actual contexto político ecuatoriano, el país se reconoce como plurinacional e intercultural, por lo cual, visibilizar la forma de pensar de los pueblos indígenas -en este caso, específicamente respecto del agua- puede resultar un aporte importante para el diálogo necesario desde la diversidad.

El tema del agua tiene, sin duda, carácter convocante, ya que actualmente está en discusión en el país, la Ley de Recursos Hídricos. Se han presentado cuatro borradores pero todavía, no se ha logrado la aprobación por la oposición de varios actores sociales del país¹. Los principales argumentos de la oposición a la ley, pueden estar vinculados con formas diferentes de concebir y de relacionarse con el agua. El movimiento indígena es uno de los principales opositores.

Para la mayoría de los pueblos, el agua es vida. Pero, para muchas poblaciones indígenas, además, reviste una significación profunda, ligada a sus creencias y experiencias de vida (Calderón, 1997, p.227).

Con el correr del tiempo, los pueblos indígenas del Ecuador han ido generando diferentes formas de relacionarse con el agua, como respuesta a las características de los diferentes contextos sociales: locales, regionales, nacionales e incluso mundiales.

En el Ecuador actual, las nuevas relaciones entre personas, comunidad y agua están institucionalizadas y estatizadas en organizaciones como las Juntas de Agua “organización introducida en las comunidades luego de la expedición de la Ley del Agua de 1972” (Gaybor, 2010, p.71).

Estas organizaciones, a través de la administración del agua para riego y para consumo, han ido ganado roles protagónicos, en forma creciente y han constituido espacios de conflictos y mecanismos para introducir una lógica racional de administración del agua en muchas comunidades, a través de formas impositivas y verticales que no reconocen la lógica de las organizaciones comunales (Boelens, s/f, p.3).

¹ Dentro de las organizaciones que se oponen a la Ley de Recursos hídricos están: La CONAIE (Confederación de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador), la ECUARUNARI, la FICI (Federación de Pueblos Kichwas de Imbabura), el Foro de los Recursos Hídricos.

Gran parte de la relación de las comunidades con el agua ha sido principalmente estudiada a partir del análisis de las Juntas de Agua. Sin embargo, es necesario entender también los significados y vínculos que se dan entre el agua, los diferentes tipos de cultivos y el páramo. Los estudios sobre riego enfatizan la distribución y acceso al agua, pero no analizan la distinta valoración que tiene el agua según las prácticas culturales.

En la comuna indígena de Tocagón (Pueblo Otavalo, parroquia de San Rafael del Cantón Otavalo) donde la principal actividad es la agricultura, el agua es considerada un elemento primordial. Existe una Junta de Agua para el consumo humano, que trabaja por su conservación y distribución, para todas las familias de la comuna. Esta organización, en coordinación con el Cabildo, convoca la participación para las mingas, el mantenimiento de los canales de agua, la siembra de árboles para conservar las vertientes del Páramo de Mojanda, que provee de agua a la comuna.

Las relaciones que tienen quienes cultivan con el agua, dependen mucho de los tipos y propósitos de los cultivos. En la comuna se han identificado cultivos para el autoconsumo y cultivos con fines comerciales. Además están la siembra de totora para la elaboración de artesanías y la siembra de árboles para la conservación de las vertientes de agua. En el caso de los cultivos comerciales, se pueden observar relaciones más vinculadas con una racionalidad occidental, presente en la comuna, que no está aislada de la influencia del sistema capitalista. Sin embargo, esto no excluye la presencia de otras formas de pensar y de relacionarse con el agua, que no necesariamente están visibilizadas.

Entender la forma de pensar de los hombres y las mujeres de la comunidad de Tocagón respecto del agua, permite interpretar por extensión, las relaciones que existen entre el agua y una comuna indígena. Y en esas relaciones, pueden encontrarse, algunas de las razones por las cuales, el movimiento indígena se opone a la propuesta de Ley de los Recursos Hídricos.

Según varios líderes de Tocagón, en la comuna existe la necesidad de visibilizar los principios andinos que todavía pueden estar latentes en las relaciones que las personas establecen con la naturaleza -en este caso con el agua-, ya que eso significaría contribuir a la revitalización de los pueblos indígenas. Dice Bartolo Otavalo, comunero: “el agua es como la sangre de la pachamama... porque la Laguna de Mojanda es como sangre de la

vida humana. La parte baja se mantiene por la laguna de Mojanda. La parte del Lago se mantiene por Mojanda. Se ve como las venas de los humanos que están bajando como veinte vertientes, en Huaycopungo, en Cuatro esquinas, en Cachibero...”

En el comentario de Otavalo se puede reconocer la importancia del agua para la comunidad, la compara con la “sangre de los humanos” y entiende la Laguna de Mojanda como una entidad que alimenta, que mantiene al Lago San Pablo.

Conocer las formas de pensar andinas puede constituir un aporte para los estudios antropológicos que se realicen en los Andes ecuatorianos. Todavía en nuestro país es necesario investigar más sobre las distintas formas de pensar de nuestros pueblos originarios. Políticamente, estudios de este tipo, pueden ser relevantes para registrar y comunicar formas de pensar, que pueden ir desapareciendo a medida que las comunidades rurales se insertan en la lógica del sistema capitalista.

Esta investigación tuvo como preguntas orientadoras las siguientes: ¿cómo se relacionan los habitantes de la comuna de Tocagón con el agua a través de los cultivos y del páramo? Y en estas prácticas, ¿qué lógicas o formas de pensar aparecen, occidentales o andinas? ¿Existen diferencias de relaciones y significados con el agua según el tipo de cultivo?

Con respecto a los objetivos del estudio, se plantearon así:

Objetivo general:

- Conocer las manifestaciones del pensamiento y las prácticas andinas en las relaciones que hombres y mujeres de la comunidad de Tocagón tienen con el agua, a través de sus cultivos.

Objetivos específicos:

- Analizar cómo los habitantes de Tocagón relacionan el páramo con el agua.
- Analizar las formas de pensar presentes en las relaciones entre la gente de Tocagón y el agua, a través de los cultivos para el autoconsumo y los que se hacen con fines comerciales.

La metodología usada tuvo en cuenta un enfoque antropológico, considerando “la perspectiva del actor” (Guber, 2005, p.73), que parte principalmente del diálogo entre el sujeto que investiga y los sujetos estudiados, con un fuerte componente de reflexividad, esto es, generando procesos de resignificación entre los actores que participan en la investigación.

La unidad de análisis para la investigación fue la comuna de Tocagón: hombres y mujeres que se dedican a los cultivos de maíz, papas y frutilla y que generan pensamientos y prácticas en torno al agua. En tanto la unidad de estudio fueron las formas de pensar presentes en la relación agua - comunidad de Tocagón, a través de sus cultivos y del páramo.

Las técnicas utilizadas principalmente fueron: grupos focales, observación participante y muestras de oportunidad.

El trabajo en grupos focales con los líderes del Cabildo y de la Junta de Agua, se realizó para comprender la situación socio política de la comuna, con énfasis en la organización en torno al agua. En estos grupos, se recogieron los datos generales sobre la comuna, relacionados con la ubicación, número de habitantes y organización de la Junta de Agua. Además de los significados principales que estos grupos adjudican al agua.

También se realizaron varias actividades con jóvenes del Colegio Pedro Maldonado, ubicado en la comuna. En los encuentros se trabajó el tema de la identidad: cómo se identifican los jóvenes del colegio y qué elementos del ambiente y de su territorio consideran importantes para su vida. En sus manifestaciones orales y en la realización de diferentes actividades, se encontraron formas de organización similares a las que se dan en la comuna.

La observación participante se usó durante la participación en varias reuniones y mingas convocadas por la Junta de Agua y el Cabildo. Se realizó un registro en un diario de campo y, dependiendo de la actividad, se hicieron registros audiovisuales.

También se realizaron “muestras de oportunidad” que consistieron en entrevistas a diferentes personas: líderes, hombres y mujeres, adultos y jóvenes de la comuna

interesados en el tema del agua y en la investigación. Estas personas participaron en todo el proceso de recolección y análisis de la información (Honigmann, 1982, en: Guber, 2005, p. 122).

En cuanto a las fuentes secundarias, se realizó investigación bibliográfica acerca de la teoría de la práctica, el pensamiento andino y la antropología ecológica, que dieron luces para elaborar el marco teórico de esta investigación. Además, se consultaron investigaciones que vinculan el pensamiento andino con el agua. Y se revisaron documentos que los líderes de la comunidad compartían, para que sirvieran de aporte a la investigación.

La presente Tesis tiene cinco capítulos y una sección de conclusiones.

El capítulo I contiene una revisión conceptual necesaria para el análisis: la teoría de la práctica, la antropología ecológica y el pensamiento andino. El capítulo II trata el contexto actual de la comunidad y considera datos generales de la ubicación y de la población. El capítulo III presenta las prácticas y decisiones que se toman en el ecosistema páramo y su relación con el agua. El capítulo IV expone las prácticas que giran en torno a los cultivos para la subsistencia: papas y maíz; además, explica cómo en las prácticas se visibilizan lógicas diferentes, unas vinculadas a una forma de pensar andina y otras que corresponden al pensamiento occidental. El capítulo V expone las prácticas que giran en torno al cultivo de frutillas, destinado a la comercialización. Para finalizar, las conclusiones exponen un ejercicio de reflexión acerca de la presencia de un *habitus* comunitario que fortalece el capital social de Tocagón y mantiene formas de pensamiento andino que coexisten con lógicas occidentales.

Capítulo I

Marco teórico

Este capítulo tiene como propósito presentar el enfoque teórico de la investigación, fundamentado en la teoría de la práctica y en la propuesta de la antropología ecológica que señala la influencia recíproca entre cultura y ambiente. Además, pretende visualizar las propuestas del pensamiento andino que coexisten con el pensamiento occidental dentro de las comunidades indígenas.

Según Sherry Ortner, la teoría de la práctica tiene como objeto de análisis las relaciones que se dan entre la acción humana y el sistema -donde estas relaciones pueden encaminarse en distinta dirección-, así como el impacto del sistema sobre las prácticas, o bien, el impacto de las prácticas sobre el sistema. También señala que las prácticas están gobernadas por esquemas organizacionales y evaluativos que, al ser incorporados dentro de formas institucionales, simbólicas y materiales, constituyen el sistema. Además aclara que el sistema no está fragmentado en partes como *base y superestructura*, o sociedad y cultura, sino que más bien es una totalidad relativamente intrincada (Ortner, 1984).

La propuesta de Bourdieu sobre la teoría de la práctica y el análisis de los habitus ofrece un marco apropiado para esta investigación, ya que su propuesta es volver a la práctica, lugar de la dialéctica, del opus operatum y del modus operandi, de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y los habitus. (Bourdieu, 1993).

Para el abordaje de los aspectos ambientales, se considera lo que han tratado algunas corrientes de la antropología ecológica: las funciones ambientales que brindan los diferentes ecosistemas donde se desarrollan diferentes culturas -por ejemplo el páramo y su relación con el agua-. Para ello se tiene en cuenta lo que plantea Milton (2007) esto es, comprender si en la forma de pensar y de vivir de las comunidades se presentan -o no- relaciones más sostenibles con el ambiente. Es decir, a través de las prácticas -el habitus-, se pueden comprender tanto las relaciones e impactos de los diferentes ecosistemas como sus consecuencias para las culturas.

Por último, se discute si en los *habitus* comunitarios o individuales prevalecen ciertas formas de pensar, diferentes de la occidental, que coexisten con el pensamiento occidental. Para esto se retoma autores como Gomel Apanza, Estermann y Rengifo de la Cruz, entre otros, quienes en sus diversos estudios sobre comunidades andinas han identificado principios que han sido sistematizados como parte del pensamiento andino.

1.1 La práctica

Para abordar la relación o el vínculo que los habitantes de Tocagón tienen con el agua, a través de sus cultivos y de su relación con el páramo, primero hay que reconocer que los cultivos son prácticas que realizan los hombres y las mujeres de la comuna y que a través de ellas se pueden comprender las formas de pensar de los comuneros.

La práctica se puede entender desde la teoría de la práctica propuesta por Bourdieu, que plantea que los objetos de conocimiento son construidos y no pasivamente registrados y que el principio de esta construcción es el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes constituido en la práctica y orientado hacia funciones prácticas (Bourdieu, 1993, p.91). Es decir, para este autor es necesario volver a la práctica para comprender las realidades de las diferentes sociedades, en función de los sentidos prácticos que dependen de los productos objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los *habitus*.

Para Bourdieu el “*habitus*”, consiste en un sistema de esquemas adquiridos que funcionan, en “estado práctico”, como categorías de percepción y de apreciación, o sea, forma parte tanto de la clasificación como de la organización de las acciones (Bourdieu, 1996, p.26).

...los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos, adquiridos por medio de las experiencias vividas. Estos sistemas de principios de percepción, apreciación y acción, permiten realizar actos de conocimiento práctico, fundados en la identificación y captación de los estímulos potenciales y regulares a los que están dispuestos a reaccionar y generar, sin cálculo de fines ni medios, unas estrategias ajustadas a la situación y modificadas incesantemente, pero condicionadas por las imposiciones estructurales de las que son resultado y que los definen (Bourdieu, como se citó en Ferrante 2008, p.15).

En efecto, las personas que cultivan asumen cierto tipo de comportamiento o elijen sembrar cierto tipo de cultivos y cuidarlos de determinada manera, debido al habitus que está incorporado en sus cuerpos y que estructura formas de pensamiento e interviene en las decisiones y prácticas de siembra; así, existen prácticas diferenciadas de acuerdo con el fin del cultivo, ya sea para la subsistencia o la comercialización.

Es decir, las prácticas se construyen a través del habitus, que a su vez se constituye a partir de estructuras cognitivas y motivacionales, “es un mundo de fines ya realizados”, que responden al orden de principios de percepción y apreciación de cómo fueron aprehendidos (Bourdieu, 1993, p.94).

El habitus produce prácticas individuales y colectivas, produce historia. Historia que asegura la presencia activa de acciones pasadas y que, incorporadas en cada persona, en sus principios de percepción, pensamiento y acción, hace que se mantengan las normas y por ende permanezcan las prácticas en el tiempo (Bourdieu, 1993, p.95).

Sin embargo, a la vez que las prácticas permanecen en el tiempo, también nuevas experiencias vividas de manera colectiva o individual hacen que el habitus vaya cambiando y se incorporen, de forma sistemática, nuevas percepciones de conocimiento que parten de la interiorización de lo exterior y generan nuevas motivaciones, que pueden convertirse en modificaciones o sustituciones de las prácticas.

Es decir, “en el habitus, la estructura que lo produce gobierna la práctica”, esto no se da de forma mecánica sino por medio de constricciones y limitaciones que desde el origen son asignadas a las invenciones. El habitus puede generar productos, pensamientos, -percepciones, expresiones, acciones- que tienen siempre como límites las condiciones de su producción, vinculadas con la unidad de sentido, las motivaciones, las libertades y las posibilidades para ejecutar las prácticas (Bourdieu, 1993, p.96).

A su vez, el habitus, al ser un “producto de realidades objetivas”, genera conductas “razonables” o de “sentido común” y excluye las “locuras” sin violencia, sin método ni argumentos que no corresponderían a las condiciones objetivas que son ajustadas a la lógica de determinado campo (Ídem).

Para comprender el sentido de las prácticas, es importante conocer las condiciones sociales donde se construyó el habitus, como señala Bourdieu (1993): “el habitus es la presencia activa de todo el pasado del que es producto” y proporciona a las prácticas una independencia relativa del contexto inmediato (p.98), lo que significa que produce historia a partir de la historia y funciona como capital acumulado, que se manifiesta en las prácticas, no de forma mecanicista ni racionalista. Esto puede ser muy relevante en las comunidades indígenas, en las cuales, a pesar que han incorporado formas foráneas de pensar y de relacionarse con la naturaleza, prevalecen todavía ciertas formas de pensar relacionadas con su pasado y que se manifiestan de alguna manera, en sus prácticas actuales y en sus discursos.

Bourdieu (1993) plantea que el habitus también se puede comprender en los discursos o expresiones orales “a través de la dialéctica del sentido de la lengua y de las palabras de la tribu” (p.99). En el caso de que permanezcan las lenguas nativas, esto puede significar la coexistencia de un pasado que está por fuera de la “oficialidad” de una lengua dominante impuesta, con su respectivo razonamiento.

Esta vitalidad de la lengua está ligada al habitus de algunas comunidades indígenas en el Ecuador y esto hace que se mantengan disposiciones duraderas relacionadas con su cultura.

Por otra parte, los habitus de grupo o de clase son homogéneos. Esto corresponde a la homogeneidad de las condiciones de vida, que va creando, como consecuencia, prácticas previsibles, inteligibles, que se pueden reconocer como evidentes y que aparecen “objetivamente concertadas sin cálculo estratégico”, sin ningún tipo de concertación explícita (Ídem, 1993, p.100). En una comunidad rural el hecho de que la mayoría de personas cultive la tierra, correspondería a un habitus de grupo que se ha ido perpetuando en el tiempo y responde a la historia de la ocupación del territorio.

Esta historia colectiva, a su vez, corresponde al habitus “como sentido práctico” que reactiva el sentido objetivado en las instituciones, haciendo que las estructuras objetivas –que se encuentran en la conciencia y voluntad de los agentes-, se reproduzcan bajo la forma de disposiciones duraderas y ajustables para su funcionamiento.

Bourdieu (1993) señala:

...el habitus, que se construye a lo largo de una historia particular imponiendo su lógica particular a la incorporación, y por el que los agentes participan de la historia objetivada en las instituciones, es lo que permite habitar las instituciones, apropiárselas prácticamente y de este modo, mantenerlas activas, vivas, vigorosas, arrancarlas continuamente del estado de letra muerta, de la lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y transformaciones que son la contrapartida y condición de la reactivación (p.99).

Cuando Bourdieu, habla de “instituciones”, se refiere a las instituciones sociales. Según Del Acebo y Brie (2006), las instituciones son formas sociales duraderas, que establecen lo que debe hacerse en determinados ámbitos de acción, dándole a la existencia sociocultural carácter de estable, normando (informal y formalmente) los comportamientos. La institución no es un aspecto manifiesto de la sociedad –como sí lo son los grupos, las organizaciones o las asociaciones-, sino que es un aspecto no manifiesto de la cultura: son modelos y pautas organizadas de comportamientos y relaciones tendientes a la satisfacción de determinadas necesidades de una sociedad históricamente dada (Del Acebo y Brie, 2006, p.220).

Es decir, a través del habitus, las instituciones encuentran su realización plena acorde con su lógica y necesidades “a su código común”, que responde a las estructuras objetivas que se producen por las disposiciones de los agentes en interacción dentro de la institución como relativamente se pueden incorporar algunas posiciones de fuera (Bourdieu, 1993, p.99).

Para comprender el cambio en la organización comunitaria, también es necesario definir a la organización social. Firth plantea que las organizaciones sociales y las estructuras sociales están relacionadas; las organizaciones sociales se las puede pensar en términos de acción ordenada. Se refiere a una actividad social concreta.

Esa actividad no es aleatoria, es ordenada, organizada en secuencias interrelacionadas. Un ordenamiento de este tipo no implica patrones simples aleatorios, sino una referencia a fines socialmente definidos. Una sociedad sigue existiendo gracias a tal actividad coordinada y orientada –y sus miembros mantienen sus relaciones mutuas-. Así que podemos describir la organización social como el arreglo funcional de una sociedad. Son los procesos de ordenamiento de acción y de relaciones de referencia a unos fines sociales dados, en términos de ajustes que

resultan de la toma de decisiones por los miembros de una sociedad. Eso no es lo mismo que describir la organización social como las reglas de funcionamiento de la sociedad, lo que implica una conformidad, una imperativa, en el ordenamiento de las actividades de los miembros de una sociedad, que puede ser solamente en parte verdad. Frecuentemente la gente hace lo que ordenan las reglas, pero las reglas solas son una relación incompleta de sus actividades organizadas (Firth, 2010, p.165).

Para Firth (2010), este ordenamiento de la acción social puede “coincidir con y apoyarse en los rasgos estructurales de la sociedad”, los principios mayores de los cuales depende su forma. También puede variar de los principios estructurales y aún en algunos aspectos particulares ir contra ellos. “En la última instancia, la estructura social puede tener que ceder a través de una concatenación de actos organizacionales” (p.166).

Por otra parte, también existe un habitus individual que corresponde a la “singularidad de las trayectorias sociales”, es decir, a las experiencias personales que hacen que el habitus se vaya reestructurando de acuerdo con los límites permisibles de su habitus de clase o grupo, o sea, realiza una integración única dominada por las primeras experiencias. Esto se debe a que las primeras experiencias “aseguran su propia constancia y su propia defensa al cambio” mediante una selección y evaluación de las nuevas informaciones (Bourdieu, 1993, p.104). Es decir, solo se incorpora la información que se comprende y que está acorde con el habitus inicial.

Por otra parte, el enfoque conceptual de esta investigación se relaciona con “la perspectiva del actor”. Esta perspectiva surge de una posición política que reconoce que los pueblos deben ser sujetos que reflexionan y teorizan sobre sus prácticas, para poder plantear soluciones a sus propios problemas, con la participación de investigadores que pueden servir como mediadores y aportar durante el proceso. Guber (2005) plantea:

...la perspectiva de los actores es una construcción orientada teóricamente por el investigador, quien busca dar cuenta de la realidad empírica tal como es vivida y experimentada por los actores. Ello no excluye el reconocimiento de la lógica de los actores, sino que hace posible una mirada progresivamente no etnocéntrica (p.71).

El investigador emplea sus propios marcos de referencia para interpretar, en un principio, qué sucede en el sistema estudiado. Pero los irá modificando gradualmente, en busca de un marco que dé cuenta de la lógica de sus actores. De lo contrario, se estaría imponiendo un marco de referencia ajeno a ese grupo social, y violentando aquello que se estudia (p.72).

Este enfoque es útil para comprender las diferentes posiciones de los diversos actores de una comunidad, posiciones que además expresan hábitos individuales y de grupo y relaciones de poder dentro de las familias y en la comunidad.

1.2 La antropología ecológica como aporte para comprender las relaciones seres humanos – naturaleza

Uno de los aspectos fundamentales para comprender las relaciones de las personas con el medio que habitan es el entendimiento de las funciones ambientales que brindan los diferentes ecosistemas que los rodean. Esto sin duda es un aporte importante que se hace desde la antropología ecológica. Milton (s/f) presenta los cambios de enfoques que han tenido los antropólogos en torno al debate naturaleza y cultura. Una de las principales conclusiones que rescata -y que se considera en esta investigación-, es la que plantea que las perspectivas culturales expresan los conocimientos, suposiciones, valores, objetivos y base ideológica que guía la actividad humana. Esta actividad proporciona experiencias y percepciones que moldean la comprensión que tiene la gente sobre el mundo. El proceso no es unidireccional sino dialéctico.

Es decir, son las culturas las que además de conformar los ambientes (diferentes ecosistemas), los transforman, los interpretan y los valoran, de acuerdo con sus lógicas de pensamiento (expresadas en su hábitus) y con su contexto político.

En la actualidad, debido a los cambios ambientales que se están produciendo, es interesante comprender cómo se conciben los ecosistemas y los elementos que los conforman, como por ejemplo, el agua. Además, es necesario conocer si los significados y percepciones que acompañan a las prácticas culturales son actuales, desde cuándo se están dando, por qué aparecieron, o si han variado con el tiempo. Por eso, cobra importancia comprender las relaciones que tiene la gente de Tocagón con el agua a través de sus cultivos advirtiendo si se visibilizan diferencias entre ellas. En este relacionamiento, es interesante también, como expone Milton, comprender si en la forma de pensar y de vivir en las comunidades, se presentan, o no, relaciones sostenibles con el ambiente (s/f, p. 23).

Milton sostiene:

Al considerar la aplicación del conocimiento antropológico a los problemas medioambientales merece la pena señalar que existe una teoría concreta generada por la ciencia occidental que aboga por la preservación de las distintas culturas. Los biólogos arguyen que la diversidad es la clave de la supervivencia y que una de las principales razones para conservar la biodiversidad es la de probabilizar al máximo que una diversidad de organismos sobreviva y se adapte ante condiciones ambientales adversas. Si la cultura es el mecanismo a través del cual los seres humanos interactúan con sus entornos, entonces la supervivencia humana puede depender en último extremo de la diversidad cultural.

Esta diversidad, no necesariamente ha de consistir en la preservación de lo que ya existe, puesto que la creación de nuevos modos de comprender el mundo, proceso que según se dice tiene lugar dentro del contexto más amplio de globalización, podría también generar modos de vida más sostenibles.

Pero la conservación de la diversidad cultural como tal podría llegar a ser tan importante para el futuro de nuestra especie como la conservación de la biodiversidad es para el futuro de la vida misma (Milton, s/f, p.23).

Este trabajo considera fundamental analizar la realidad ambiental por la que atraviesa la comunidad en estudio, como por ejemplo la escasez de agua en época de verano, que puede deberse tanto a factores ambientales como humanos. Los factores ambientales como la disminución de la regulación del agua en el páramo, a su vez, se relaciona con los usos que la comunidad da a ese territorio, es decir, las personas con su práctica (habitus), modifican las condiciones ambientales, que a la vez repercuten en problemas sociales como la mayor demanda de agua. Los líderes comunitarios, después de una reflexión y comprensión de la dinámica hídrica del páramo, motivan al resto de la comunidad para conservar el ecosistema y colectivamente, deciden crear normas para su uso. Esto muestra las interrelaciones entre las prácticas culturales en determinados ambientes y cómo estas interrelaciones resultan en cambios ambientales que benefician o perjudican a las personas.

Rhoades (2006), en su publicación sobre la experiencia en el Programa de Agricultura Sostenible y Manejo de Recursos Naturales realizado en Cotacachi, Ecuador, expone la relevancia de relacionar el paisaje natural con el paisaje humano.

Al respecto, señala:

... No se entendió el paisaje simplemente como una topografía a través de la que se mueven animales, plantas, suelo, agua y otros materiales, sino como los patrones espaciales dinámicos e interconectados de procesos biológicos y físicos... Junto con

esto, está el concepto de paisaje humano que incluye los aspectos económicos, políticos, culturales y sociales.

El paisaje humano se refiere a la dimensión humana relacionada con el patrón espacial involucrando la forma en que la gente local percibe y actúa en el mundo natural. Así, un paisaje humano se puede visualizar como la superposición, en el paisaje natural, de las intenciones, propósitos y puntos de vista del ser humano. El paisaje natural, o lo que vemos delante de nosotros, se procesa mediante la percepción, la cognición y la toma de decisiones por parte de un ser humano antes de formular un plan o estrategia y ejecutar una acción individual o colectiva (Nazarea, como se citó en Rhoades, 2006, p.35, 36).

Rhoades (2006) al igual que Milton (s/f) manifiestan que a partir de la comprensión de las interacciones entre el paisaje natural y el humano, se pueden conseguir ciertas alternativas que pueden ser sustentables en la vida en las montañas.

Nazarea et al (2006) señala que es importante incursionar en aspectos más dinámicos en la comprensión del mundo natural con el humano, como tener en cuenta aspectos culturales y políticos (Nazarea et al, 2006, p.133). Entre los aspectos culturales, menciona que los cuentos o narraciones presentes en las comunidades ayudan a comprender las relaciones de los habitantes de determinado lugar con su ambiente natural. En su estudio “Atravesando un paisaje de memorias”, en Cotacachi, señala:

La relación entre los seres humanos y la naturaleza, la transformación y la trascendencia, y la conexión de todo con todo, son centrales en los cuentos de Cotacachi. Las leyendas y mitos indígenas de Cotacachi no hablan de la conservación sino de la coexistencia, y por ende constituyen una cosmovisión que integra al prescribir simpatía por, y empatía con los sentimientos de la Pachamama o Madre Tierra. Cada atributo del medio ambiente se imbuje con su propia personalidad y cada personalidad transmite su mensaje de interrelación e interdependencia, de premios y castigos (Nazarea et al, 2006, p.134).

Es importante incursionar en aspectos más dinámicos del involucramiento humano con el mundo natural y en esa comprensión, hay que tener en cuenta no solo los aspectos culturales sino también los aspectos políticos (Nazarea et al, 2006, p.133).

Es decir, para los estudios de las relaciones entre seres humanos y naturaleza, no sólo se debe considerar a las personas como un organismo más del ambiente que realiza actividades para obtener energía (o sea para cubrir sus necesidades de alimentación), como lo analizarían las ciencias naturales, sino que es necesario considerar las prácticas

culturales que poseen símbolos, significados y representaciones sobre el uso de la naturaleza que, además de corresponder al habitus incorporado desde la infancia, son el resultado de adaptaciones y consecuencias ambientales, políticas, económicas y sociales.

El ejemplo de Tocagón puede ayudar a comprender los diferentes pensamientos y usos del agua presentes en una comunidad, visibilizados en las prácticas. Esas prácticas implican lógicas de poder y toma de decisiones con soportes de instrumentos “actuales” como normas para la conservación del agua, incorporadas en la vida comunitaria. Esto, de alguna manera, explicaría cómo las nuevas decisiones responden a diferentes factores tanto locales como externos, que aportarían al bienestar de una comunidad, que forma parte de un medio ambiente.

Martínez (2012) hace una interesante lectura sobre los estudios antropológicos realizados en el Ecuador y su respectivo análisis para ver si son -o no- un aporte para la comprensión teórica de los conceptos de naturaleza y cultura. Resalta que en América del Sur investigadores como Escobar y Viveiros de Castro, han realizado aportes sobre el tema. Del primero, destaca su propuesta sobre la necesidad de documentar etnográficamente los modelos locales de la naturaleza y los contenidos de esta categoría (p.198). En cuanto a Viveiros de Castro, resalta que “la cultura dentro de la concepción amazónica, no solamente no tienen los mismos contenidos sino que tampoco poseen el mismo estatuto de los análogos occidentales. Él propone que la dicotomía naturaleza - cultura debe ser sometida a crítica pero no para plantear que ella no existe sino, como un recurso metodológico que permita establecer comparaciones” (Viveiros de Castro como se citó en Martínez, 2012, p.198).

Es decir, como bien lo expone Martínez, todavía en nuestro país existe como deuda el trabajo acerca de la comprensión de estos conceptos (naturaleza y cultura) que son claves en el quehacer antropológico, que también pueden ser un aporte a la hora de ejecutar proyectos de desarrollo para comunidades locales que habitan determinados ambientes y que debido a las diferentes tipos de problemáticas ambientales, tienen necesidades de establecer nuevas relaciones con su entorno. Sin embargo, es importante comprender las identidades de las diferentes comunidades y su relación con la naturaleza para que desde allí surjan estas alternativas.

1.3 El pensamiento andino

Otra consideración teórica que tiene en cuenta esta investigación es el debate sobre la presencia -o no- de formas de pensar consideradas como cosmovisión o pensamiento andino. Investigadores como Estermann (1998) consideran al pensamiento andino como filosofía, en tanto, Mejía (2005), en su tratado “Hacia una filosofía andina” expresa que todavía falta mucho para que el pensamiento andino se pueda considerar Filosofía, ya que no se ha reflexionado suficientemente sobre las prácticas de vida y sus principios, tarea que les compete principalmente, a los pensadores indígenas. A pesar de que existe un amplio debate sobre si esta forma de pensar corresponde o no a una filosofía, en este estudio no se abordará esta discusión, sino que se van a identificar los debates sobre las formas de pensar que manifiestan una cosmovisión y racionalidad andina, centrándose en los principios del pensamiento andino.

Antonio Peña (1992) habla de una racionalidad andina y expone los principios presentes en esa forma de pensar y por lo tanto de relacionarse con la naturaleza, reconociendo que es diferente a la racionalidad occidental, ámbito en el cual se ha dado un cambio profundo, desde el comienzo del uso de las máquinas, que significó acentuar la explotación de los recursos naturales.

Independientemente de considerar si el pensamiento andino es o no una Filosofía, los aportes de los diferentes investigadores sobre los principios que rigen esta forma de pensar, echan luces para el análisis de las relaciones que pueden manifestarse todavía entre las comunidades andinas y la naturaleza.

Joseph Estermann: plantea que el pensamiento andino o Filosofía andina “es el conjunto de concepciones, modelos, y categorías vividos por el runa andino”², es decir, la experiencia concreta y colectiva del ser andino, dentro de su universo. Y presenta concepciones que son “practo - lógicas e implícitas” o sea, el pensamiento andino se concreta en acciones, en la organización del trabajo, en la estructura social de la familia, del ayllu, del barrio y de la religión, en los ritos y las costumbres, en las creencias y la tradición oral, en el arte, la religiosidad, las luchas, etc. Sin embargo, este pensamiento no

²Runa es una palabra quechua (Perú), kichwa (Ecuador) que significa “hombre”. En la actualidad, políticamente significa “ser humano”.

necesariamente es “puro” sino que es reinterpretado por el “runa” (Estermann,1998, p.68), debido a que está inmerso en una lógica más grande, regional y hasta nacional que, de cierto modo, influye en su forma de valorar su espacio.

1.3.1 Principios del pensamiento andino.

Dentro de los principios que conformarían el pensamiento andino propuestos por Estermann, están: la relacionalidad, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad.

La relacionalidad es el principio fundamental para la racionalidad andina. Consiste en que todo está de alguna manera relacionado (vinculado, conectado) con todo. Es decir, se reconocen a los sujetos o seres cuando establecen relaciones, conexiones, para constituir un todo integral, no se les reconoce por separado (Estermann, 1998, p.114).

El tipo de relacionalidad andina no es sólo “lógica, inferencial u ónto-lógica”. Se trata de una relacionalidad “sui géneris”, que implica una gran variedad de formas extra lógicas: reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos (Ídem, p.115).

Este principio se puede formular de manera negativa o positiva. Desde lo negativo plantea que no puede haber ningún “ente” carente de relaciones. No existe un ‘ente absoluto’, todo está relacionado, hasta Dios. Ningún ente es *arjé* o principio de su propio ser. El ‘ser’ más bien es el ‘ser relacionado’; la ontología andina siempre es una ‘inter-ontología’. Positivamente, dice que cada ‘ente’, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad, se halla inmerso en múltiples relaciones con otros entes, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La realidad (como un todo holístico) es como un conjunto de seres y aconteceres interrelacionados (Ídem, p.116).

Gomel Apaza (1997) en su estudio sobre la crianza del agua en la cultura Pukara contemporánea, (extremo norte de la provincia de Lampa, departamento del Puno, Perú), rescata ciertos elementos que forman parte de las creencias de la comunidad acerca del agua y sus diferentes manifestaciones: lluvia, granizo, pozos u ojos de agua, cochas o

lagunas, ríos y nevadas. Las relaciones que tienen las personas de la comunidad con estas formas del agua se fundan en mitos y creencias que conforman su religiosidad y su conocimiento del ambiente donde viven. En estas relaciones se pone en evidencia el principio de la relacionalidad que está presente en el pensamiento andino. El autor reconoce en la comunidad una forma de pensar diferente de la occidental, donde el agua no es vista como el centro del todo o como el elemento más importante, sino como uno más entre otros. La comunidad expresa una relación afectiva, como entre “comunes” y también la concibe como madre, que cría en reciprocidad para dar continuidad a la vida (p.94).

Según Estermann, estas relaciones no obedecen a una sola lógica de ordenamiento, sino que permiten una gran variedad de concretizaciones. En la concepción andina, todo es ‘trascendente’ e ‘inmanente’ a la vez. En el sentido común de los andinos, la ‘inmanencia’ tal vez tenga una cierta predominancia, tanto en las relaciones interpersonales, éticas y ecológicas como también cósmicas y religiosas. Por ejemplo, Dios es parte de la ‘realidad’, más que una entidad más allá de ella; la otra persona es más ‘parte’ de la red relacional y de la naturaleza que realmente ‘otro’. Lo común y conmensurable domina sobre la alteridad y la inconmensurabilidad (Estermann, 1998, p.121).

El principio de la correspondencia busca que los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se correspondan de una manera armoniosa. Este principio incluye nexos relacionales de tipo “cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo”. La naturaleza de la correspondencia es simbólica y no causal o inferencial. El símbolo concreto corresponde a lo simbolizado, porque lo resume en forma condensada y densa. La presencia simbólica no es una representación (cognoscitiva), sino una presentación sui géneris que tiene su propia lógica de eficacia no causal (Ídem, 1998, p.125).

La correspondencia se manifiesta a todo nivel y en todas las categorías. En primer lugar, describe el tipo de relación entre el macro y el microcosmos. En lo grande, en lo pequeño. La realidad cósmica de las esferas celestes (hanaq pacha) corresponde a la realidad terrenal (kay pacha) y hasta los espacios infraterrenales (ukhu pacha). Pero también hay correspondencia entre lo cósmico y lo humano, entre lo humano y extra-humano, entre lo orgánico e inorgánico, entre la vida y la muerte, entre lo bueno y lo malo, entre lo divino y lo humano, etc. (Ídem, 1998, p 122).

El principio de complementariedad, es la especificación de los principios de correspondencia y relacionalidad. Ningún “ente” y ninguna acción existe de manera aislada, sino siempre co-existe con su complemento específico. Este complemento es el elemento que recién “hace pleno o completo” al elemento correspondiente. Este principio es compatible con la negación de la “substancialidad” en el sentido de “entes existentes en y por sí mismo”. Ningún “ente” o acontecimiento particular es una entidad completa, sino que sufre de una “deficiencia ontológica”, es decir, es en el fondo un “no ente”, una “nada”. Para el runa andino, el individuo autónomo y separado es “vano e incompleto”. Recién en conjunto con su “complemento”, la entidad particular se convierte en un totum, o mejor dicho en un plenum. (Ídem, 1998, p 126).

En muchas comunidades andinas, incluida la de Tocagón, las acciones colectivas tienen un valor trascendente en la vida de quienes conforman la comunidad.

Según Estermann (1998), las posiciones complementarias llegan realmente a complementarse (integrarse) en y a través del ritual celebrativo, mediante un proceso “pragmático” (acción) de integración simbólica. Los andinos interpretan la “contradicción” formal como contrariedad material: A es distinto de B y B es distinto de A, pero A y B pueden ‘coexistir’ como partes complementarias de una tercera entidad, que es un ‘todo’ (ente) en sentido estricto (p.128). Por ejemplo, cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino, no son para el runa contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad “superior” e integral (p. 129).

La complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida, tanto en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales. El ideal andino no es el “extremo”, uno de dos “opuestos”, sino la integración armoniosa de los dos (Ídem, p.129).

Estudios como los de Gomel Apaza (1997) exponen el principio de complementariedad cuando se reconoce que los “pujus” (ojos de agua) pueden ser femeninos o masculinos. Por otra parte, Estermann, dice que para los pueblos andinos, el agua puede tener muchos significados relacionados entre sí y vinculados con la vida

misma. Puede ser un puente, “una chakana”, que comunica en sus diferentes estados a todos los elementos que conviven en un ambiente. Así por ejemplo:

... el agua... como lluvia (para; poqoy) relaciona hanaq pacha con kay pacha, pero también los apus con la pachamama, como manantial (pukyu), kay pacha con ukhu pacha, pero también el subsuelo (paqarina) con la pachamama. Las lagunas (qocha) y el mar (mama qocha) son chakanas inter sexuales. (Estermann, 1998, p.207)

El principio de reciprocidad es la expresión pragmática del principio de correspondencia. Cada acto corresponde como contribución complementaria, a un acto recíproco. Este principio no sólo compete a las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino a cada tipo de interacción, sea esta intra – humana, entre personas y naturaleza, o sea entre lo humano y lo divino. La reciprocidad es universalmente válida y revela un rasgo muy importante del pensamiento andino: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas.

El principio de la reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (inter- acción) de tal manera que el esfuerzo o la “inversión” en una acción por un actor será “recompensado” por un esfuerzo o una acción de la misma magnitud por el receptor (Estermann, 1998, p.132).

Como ejemplos de este principio, Gomel Apaza (1997), presenta elementos de reciprocidad cuando las personas de determinado ayllu expresan su agradecimiento al agua, por su colaboración para que crezcan los sembríos, etc.

1.4 La coexistencia de lo andino con lo occidental

Investigaciones como las de Yáñez del Pozo, reconocen la coexistencia de formas de pensar andinas y occidentales en las comunidades ubicadas en los Andes. El investigador señala que esta coexistencia se puede manifestar en las prácticas y en los discursos que componen una sociedad a la que la denomina andina inter y transcultural (Yáñez del Pozo, 2002, p.35).

Por ejemplo, Efraín Cáceres en su investigación acerca del “contexto mitológico y ritual de la crianza del agua en el sur andino” (Musuq Llaqta y Acopía), analiza un mito

cosmogónico local sobre el agua, que tienen los habitantes de las comunidades de Pueblo Nuevo en el Perú. Concluye que el mito de Musuq Llaqta, tiene que ver con el mito bíblico del diluvio y con el mito babilónico del diluvio; sin embargo, lo reconoce como un mito andino ya que contiene los elementos necesarios para ser identificado como tal, por ejemplo, la presencia de las concepciones de tiempo-espacio, de complementariedad, de correspondencia, de reciprocidad, de relacionalidad, principios del pensamiento andino. Señala: “nada en la cosmovisión del runa andino se encuentra suelto, todo está íntimamente relacionado unos con otros...” (Cáceres, 2000, p.137).

Cáceres expone que esta mezcla de pensamientos es parte de la recreación que hacen y que han hecho las comunidades por las influencias de los diferentes períodos políticos por los que han atravesado, pero que todavía se evidencian claramente elementos vinculados con una forma de pensar andina (Ídem).

Otro ejemplo de la coexistencia de pensamientos se puede encontrar en el estudio realizado por Elías Rengifo de la Cruz (2006) “El rumor del origen. Oralidad e identidad en la fiesta del agua de San Pedro de Casta, Huarochiri”. En esta investigación se observan las relaciones que la comunidad tiene con el agua, que se manifiestan a través de creencias, rituales, fiestas y prácticas agrícolas; además de que en el análisis, aparece el agua como un elemento con un poder que moviliza a la comunidad.

Con relación a los discursos que los líderes hacen en torno a la fiesta del agua, Rengifo de la Cruz dice que:

... de una parte se hace alusión al poder del agua como elemento integrador de la comunidad, pues sustenta el desarrollo económico y social, y, de igual manera, se hace referencia al valor del agua como elemento ecológico, en un contexto de mundialización en el cual el manejo de los recursos se ha vuelto prioritario como parte de las estrategias de desarrollo y modernización. A su vez, el agua como elemento manejado por la comunidad, básicamente agrícola, resulta un elemento que colabora con la construcción de identidades... (Rengifo de la Cruz, 2004, p.1559).

Es decir, a través de las prácticas, de la realidad ambiental, de la teorización de los problemas ambientales, las poblaciones habitantes de esos espacios incorporan nuevos aspectos a sus hábitos, que significan cambios para la comunidad.

La conclusión de Rengifo de la Cruz, sobre el agua como elemento manejado por la comunidad básicamente agrícola, colabora con la construcción de identidades, es interesante sobre todo en un contexto donde en época de verano, se siente su escasez y surgen problemas entre los diferentes usuarios.

Otros estudios también interesantes, que aparecen en nuestro país y en el resto de Sudamérica, están relacionados con los Derechos colectivos al agua, que pueden aportar a esta tesis desde lo político.

Por ejemplo, Alex Zapata (2010) en “Derechos de Agua, estudios y particularidades en Ecuador”, reconoce en primer orden, la existencia de los derechos colectivos al agua y hace una reflexión acerca de las inequidades en torno a la distribución para su uso.

Zapata dice que para comprender las relaciones de conflictos presentes en muchas comunidades de la sierra del Ecuador, es necesario hacer un análisis del contexto y del proceso histórico que ha influenciado en los cambios de normatividad y organización relacionados con este elemento. También cuestiona la forma en que las organizaciones y los actores sociales se manifiestan actualmente con respecto a la Ley de Agua. Dice que es necesario debatir “entre los de abajo”, de manera que sea desde ahí, desde las voces de los excluidos que surjan las propuestas frente a uno de los principales problemas como el acaparamiento. Es decir, hace una crítica acerca de la actual discusión en torno a la Ley, basada en los discursos de los líderes, dirigentes y funcionarios.

Es importante la consideración de la dimensión política en este estudio. Como Samuel Guerra (1992) bien lo expresa en su texto sobre problemas en el estudio del pensamiento andino, para hacer un estudio del saber popular es necesario considerar lo histórico y lo político, ya que estos dos ámbitos marcan por un lado las relaciones sociales y por otro las críticas al sistema en la actualidad.

A la vez, Escobar plantea que es importante considerar las prácticas locales ecológicas y económicas, sobre todo en un contexto de globalización mundial, ya que pueden ser consideradas “lo otro”, “lo alternativo”, lo que podría servir para repensar las

acciones que perjudican el ambiente como consecuencia de un sistema que prevalece sobre todas las cosas en el mundo (Escobar, s/f, p.127).

Capítulo II

Tocagón: una comunidad rodeada de agua

En este capítulo se presenta el contexto de estudio, esto es, la comuna de Tocagón que se encuentra ubicada en un territorio ambientalmente privilegiado, frente al Lago San Pablo y bajo el páramo y la laguna de Mojanda, provincia de Imbabura, Ecuador.



Fotografía 1. Comunidad de Tocagón.

Con relación al contexto, este capítulo incluye: las características geográficas y ecológicas de la comuna; las características generales de la población; la economía local; las organizaciones sociales y redes locales presentes.

2.1 Características geográficas y ecológicas del caso de estudio

2.1.1 Ubicación del lugar según la división política administrativa.

Según la división político administrativa del Ecuador, la comuna Tocagón - Pilchibuela, pertenece a la parroquia rural de San Rafael, ubicada en el cantón Otavalo, de la provincia de Imbabura. La parroquia San Rafael cuenta con 8 comunidades: Huaycopungo, San Miguel Alto, San Miguel Bajo, Cachibiro, Cuatro Esquinas, Mushuc Ñan, Cachimuel y Tocagón.

Tocagón limita al norte con San Rafael Centro (centro parroquial), al sur y al este con la comunidad de Caluquí (que pertenece a la parroquia González Suárez del cantón Otavalo) y al oeste con la comunidad de Cachimuel. De acuerdo con los límites reconocidos por los líderes comunitarios, la comunidad tiene aproximadamente 904 hectáreas (Ver Mapa en Anexo 1).

A su vez, Tocagón se divide en cuatro sectores: Tocagón Alto, Pilchibuela, Curacaloma y Capillapampa. La comuna está constituida desde el 23 de diciembre de 1948 bajo el Acuerdo Ministerial No 206.

2.1.2 Características geográficas, morfológicas y ambientales del lugar.

La comuna de Tocagón se encuentra ubicada en el flanco nor-oriental de la montaña del Parcarumi. Presenta una gradiente altitudinal que va desde los 2680 msnm, en el sector que se encuentra junto a la carretera Panamericana, hasta los 4077 msnm en la cumbre del cerro Parcarumi.

La zona que va desde los 2680 hasta los 3400 msnm -espacio que antes debió ser ocupado por bosques nublados- actualmente se destina a cultivos, plantaciones de árboles y viviendas. Según el mapa de la comuna realizado en este estudio con la colaboración de los líderes comunitarios (Ver Anexo 1), de las 904 hectáreas que conforman la comuna, 583 ha corresponden a tierras modificadas para cultivos y plantaciones con presencia de arbustos, y 321 ha corresponden a páramos con pequeños remanentes boscosos y de arbustos, principalmente junto a la laguna de Mojanda.

2.1.3 Los recursos naturales y el territorio: el agua, el páramo y los bosques.

Uno de los elementos naturales más importantes presentes en la comunidad es el agua. Estudios como los de Chantal Caillavet demuestran que de acuerdo con datos históricos de la época colonial, el sector que Caillavet identifica como “antiguo Otavalo”– que incluye parte de la comuna de Tocagón-, era reconocido como “pueblo de laguna” o “sitio de la laguna”, a partir de lo cual la autora llega a la conclusión de que el antiguo Otavalo estaría comprendido entre el Lago San Pablo y la laguna de Mojanda (Caillavet, 2000, p.31), ubicado específicamente en el sector de San Roque y Villagranpungo (Ídem, p.37). Es decir, esto demuestra que en los documentos históricos analizados por Caillavet, ya se evidencia que el antiguo Otavalo era un sitio reconocido por el agua.

Según Caillavet (2000), este reconocimiento, es relevante debido a las prácticas agrícolas prehispánicas que se realizaban en la zona. Se usaba agua para riego de los cultivos de maíz y de papas y además se cultivaban en el agua productos como berros, nabos, bledo y pima que formaban parte de la dieta básica de los habitantes del sector (p.115).

También esta investigadora expresa que en muchos de los documentos históricos de la época colonial temprana, encontró referencias sobre el agua, sea de riego artificial (acequias) o de terrenos pantanosos o inundados (ciénegas, lagunas), siendo estos últimos, sitios muy valorados (Caillavet, 2000, p.120).

Actualmente, la comuna usa el agua que baja del páramo de Mojanda, donde están ubicadas las “tomas de agua”. La toma principal se encuentra en el pantano de Turupampa y cerca de las cascadas de Yanafaccha y Turuhualon. También se recoge agua de las vertientes de Huandopucyo, Tzinajopucyo, Fitara y Jotziuco. El agua de estas vertientes recorre hasta llegar al tanque de Larcapampa, desde donde comienza la distribución.

El páramo es un ecosistema natural que se encuentra entre el límite continuo del bosque y el de las nieves perpetuas cuando las hay, en la montaña tropical húmeda (Llambí y Soto, 2012: 8). Este ecosistema se caracteriza por una vegetación dominante no arbórea, con alta radiación solar y grandes oscilaciones diarias de la temperatura del aire y del suelo en sus capas superiores (Azocar y Rada, 2006).

Ecológicamente, los páramos son ecosistemas con alta capacidad de almacenar y regular el agua, por esta razón, mucha gente les denomina “reservorios de agua”. Poseen características únicas, como un suelo con alta porosidad y alto contenido de materia orgánica, que hacen que se retenga más agua y se reparta a los cauces de manera constante durante todo el año. Además, tienen una vegetación principalmente dominada por hierbas y arbustos, que no consumen mucha agua. Quizá estas características son las más importantes en cuanto al ecosistema y al agua, por lo que cualquier alteración en la vegetación y en el suelo, puede afectar el rol ecológico crucial que cumple este ecosistema para la vida.

La comuna de Tocagón cuenta con 321 hectáreas de páramo; estas, a su vez, conforman un complejo de páramos que se unen a los de las comunidades vecinas. Es decir, los límites del ecosistema son diferentes a los límites de las comunidades, sin embargo, estos últimos, si pueden generar diferencias en los usos del territorio. Por ejemplo, el estado de conservación no es el mismo entre los páramos de las diferentes comunidades³; hay espacios donde el tamaño y el tipo de vegetación, indican la intensidad y el tipo de uso que se le da a esos sitios.

En Tocagón el páramo es herbáceo, con predominio de especies tales como *Paspalum bonplandianum*, *Genciana spp.*, *Hypochaeris sp.*, *Lachemilla spp.*, *Clinopodium nubigenum* (zunfo), entre otras, asociadas con el pajonal (*Calamagrostis sp.*, *Festuca sp.*). También existen algunos arbustos como Tucshi, valeriana, chuquiragua, romerillo, chilcas (*Gynoxys sp.*, *Valeriana sp.*, *Chuquiraga sp.*, *Hypericum sp.*, *Baccharis spp.*), entre otros.

En la zona de Turupampa, sector que es identificado como una ciénega o un bofedal, la especie que sobresale es el zigzal o sigsi (*Cortadeira sp.*) que se encuentra en combinación con *Plantago rigida*, *Calamagrostis sp.*, *Carex pichinchenses*, *Huperzia crassa*, entre otras.

³Según observación personal desde la cumbre del Yanaurco. Agosto 2012.



Fotografía 2. Páramo de Tocagón y bofedal de Turupampa.

Según Caillavet (2000), en el siglo XVIII, Tocagón tenía acceso sólo al páramo y esto se modificó en el siglo XIX, cuando también accede al Lago San Pablo (p.35). Pero hablar del acceso al páramo es muy significativo en términos de acceso al agua, sobre todo cuando el ecosistema está conservado, ya que en este estado se mantienen sus características ecosistémicas relacionadas con el almacenamiento y regulación del agua.

Según Salomon, en la época precolombina el páramo de Otavalo “se mantuvo prístino, hasta la introducción de ganado ovino y vacuno para aprovecharlo como pastizal natural” (Salomon citado en Korovkin, 2002, p.46). O sea, desde entonces, este ecosistema está siendo usado para pastoreo, actividad que provoca cambios en las características ambientales del ecosistema, alterando de cierto modo sus funciones de almacenar y regular el agua.

Actualmente los páramos de la zona de Mojanda presentan un uso para pastoreo de forma extensiva, lo que en cierto grado, no impacta mucho al ecosistema con relación a un uso intensivo. Esta decisión de disminuir el pastoreo en el páramo, se debe a que desde

hace unos 5 años aproximadamente, algunas comunidades han comenzado acciones para la conservación de este ecosistema, principalmente por su relación con el agua.

Al igual que los páramos, los bosques altoandinos tienen un rol crucial en la regulación hídrica. Tocagón cuenta con fragmentos boscosos, el más grande se encuentra junto a la laguna de Mojanda. Dentro de las especies que los conforman están: *Gynoxys sp.*, *Oreopanax andreanus*, *Valea stipularis*, *Polylepis sp.* *Miconia sp.*, entre otras.

Además del fragmento de bosque junto a la laguna de Mojanda, en el territorio de Tocagón se pueden observar fragmentos muy pequeños de bosque y de arbustos, en la margen de las quebradas. Sin embargo, según comentarios de algunos miembros de la comunidad,

Antes, en la época de nuestros padres (hace aproximadamente 100 años), existían zonas amplias con bosques montanos que han desaparecido con el correr de los años y ahora se han convertido en zonas de cultivo de tubérculos andinos, en zonas para la crianza de ganado de manera extensiva o en zonas de plantaciones de pinos⁴.

Estas actividades, la siembra de pinos, el pastoreo extensivo, entre otras, han modificado el área que antes aparecía como bosque e incluso han llegado a afectar las zonas de páramo. Algunos miembros de la comuna las reconocen como negativas y actualmente están planteando alternativas posibles para remediar los impactos generados en los ecosistemas, con acciones como definir los límites de la frontera agrícola, reforestar en zonas que fueron bosques y forestar en ciertas zonas de páramo. Estas alternativas propuestas por la comuna surgen ante el reconocimiento que existe un daño en estos ecosistemas y que este daño se evidencia en la reducción del agua, sobre todo en épocas de verano.

De acuerdo con el estudio etnohistórico de Caillavet, antes de la llegada de los españoles en el sector del antiguo Otavalo, al parecer había agua en abundancia y las prácticas agrícolas se hacían en “camellones” que son variaciones en el relieve en forma de ondas que hacen que se acumule agua y materia orgánica en un sector del terreno y en otro que emerja la tierra. En las partes inundadas se cultivaban los “yuyos”, hierbas que comían

⁴Entrevista a Pedro Tocagón, fecha: 10 Diciembre 2011.

los habitantes de la zona, como berros, nabos, bledo, pima; en la parte de tierra, se cultivaba principalmente papas, maíz y frijoles (Caillavet, 2000, p.115).

Esta forma de cultivar, según Caillavet (2000), corresponde a una lógica de interpretar el paisaje y los cultivos, ya que a través de los camellones se podían combatir las heladas, se controlaba la erosión del suelo y se facilitaba el drenaje del agua hacia los ríos y las lagunas (p.124). Sin embargo, estas prácticas fueron sustituidas en la época colonial. Los españoles trajeron otras formas de cultivar que no fueron adaptadas a las condiciones ambientales de la zona. Además, aprovecharon el sistema de control del agua existente usando las ciénegas y depósitos prehispánicos, creando nuevas acequias y generando sistemas de riego que beneficiaban a las haciendas, en perjuicio de los cultivos de los indígenas (p.135). También introdujeron diferentes tipos de ganado y deforestaron la zona, dejando como consecuencia un paisaje agrícola mucho más seco, muy degradado (p.132). Es decir que desde la época de la Colonia se podían identificar cambios ambientales en los suelos y en el agua.

En la actualidad, las personas de Tocagón dicen que “más antes existieron bosques”, sin embargo, habría que corroborar a qué época se refieren, si es a la época colonial o a una época posterior en la cual los bosques se regeneraron y luego fueron nuevamente talados, llegando a la realidad actual, en la que solo se ven pequeños relictos de bosque y los suelos usados para la agricultura –con algunas prácticas tradicionales⁵– están en proceso de erosión.

2.2 La población: características generales

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda realizado en el 2010, la población de la parroquia San Rafael comprende 5421 personas, de las cuales 2561 son hombres y 2860 mujeres, distribuidas en 1352 viviendas. Con respecto a las edades, 1773 personas están entre los 0 y 14 años; 3287 están entre los 15 y 64 años y 361 tienen 65 o más años.

⁵En la comunidad se usa la yunta para el arado y los cultivos se realizan sin modificar la geografía del lugar. Además, ahora se suma el uso más intensivo de tractores para el arado de la tierra.

Los datos específicos para Tocagón no se encuentran detallados en el Censo 2010, debido a que todavía no se establecen legalmente los límites entre comunidades⁶, sin embargo, según el Cabildo de la comuna, actualmente Tocagón está conformada por 600 familias, lo que correspondería aproximadamente al 44% de la población parroquial.

En la parroquia rural de San Rafael, 4950 personas se identifican como indígenas, 448 como mestizos, 9 como blancos, 8 como afroecuatorianos, 3 como montubios y 3 como “otros” (dato que no está especificado)⁷. A pesar de que no se cuenta con un dato oficial por comunidad, en el Censo 2010 la mayoría de habitantes de la comunidad de Tocagón se identifica como indígenas Otavalo.

En Tocagón se encuentran personas de las religiones católica y evangélica o protestante; cada una de ellas cuenta con iglesias o templos, donde se celebran los diferentes rituales. Según los dirigentes del Cabildo, un 60% de la población es evangélica y un 40% católica.

Los comuneros reconocen diferencias entre cada iglesia y “beneficios” que han brindado a la comuna, aunque algunos adjudican a las religiones gran parte la responsabilidad en la pérdida de los conocimientos tradicionales, de la religiosidad que antes tenían y de su vínculo con la naturaleza. En cuanto a los beneficios de la religión, Pedro Tocagón⁸ (60 años), dice que desde 1975, cuando llegó la iglesia evangélica, su presencia ayudó para que muchas personas dejaran de emborracharse, eliminando muchas conductas perjudiciales para la convivencia como consecuencia del alcoholismo. Jacinto Tocagón⁹ dice que para esa época (los años setenta) el 98% de los comuneros eran “borrachos”.

Por otra parte, respecto a las posibles pérdidas culturales debido a la evangelización, Bartolo Otavalo¹⁰ dijo:

Antes se pedía fuerza, armonía, energía para pensar, para cualquier cosa... Los sabios saludan, se comunican con el cielo, el calor, el aire, el frío, el viento, el sol, la

⁶Comunicación personal con un Técnico del INEC en Ibarra.

⁷INEC, 2010. Censo de Población y Vivienda.

⁸Entrevista a Pedro Tocagón. 10 de diciembre de 2011.

⁹Conversación con Jacinto Tocagón. Enero 2011.

¹⁰Entrevista a Bartolo Otavalo. 2 de febrero 2011.

luna, el urkutayta (el padre cerro)... Se realizan oraciones y se le ofrece a la cascada un cuy negro y un blanco, una gallina negra y una blanca, claveles y se entierra todo tipos de granos.

Ahora dicen que eso es pecado, que es malo. Pero entre nosotros mismo nos pusimos a entrevistar a nosotros mismo, ¿de qué religión vivimos? ¿O de la tierra estamos viviendo? ¿O por dónde estamos?, ¿creen de la tierra o creen de la Biblia? ¿Cómo estamos viviendo?

Al parecer, algunas personas de la comunidad de Tocagón realizan prácticas vinculadas con lo que reconoceríamos como cosmovisión andina. Son importantes las preguntas que estas personas se plantean –puesto que reflejan el interés por cuestionar las lógicas de las religiones y del pensamiento no andino-, más adelante se tratará sobre este tema.

2.3 Servicios básicos, infraestructura y equipamiento del territorio

La comuna de Tocagón cuenta con dos centros educativos para educación básica, con una escuela completa, es decir con todos los años de formación básica y profesores en cada grado, un colegio para la educación secundaria y una guardería infantil.

La escuela “Imbaya” está en el sector de Capillapamba, funciona desde 1958 y asisten la mayoría de niños de la comunidad. Está equipada con un centro de cómputo. La otra escuela “Granja Atahualpa”, está ubicada en el sector Curacaloma.

El Colegio Intercultural Bilingüe “José Pedro Maldonado” tiene las especialidades de Gastronomía y Turismo. A este centro educativo asisten, además de los jóvenes de la comuna, los jóvenes de otras comunidades cercanas, principalmente por las especialidades que ofrece la institución.

La guardería o “wawa wasi” es coordinada a través del MIES¹¹; provee el servicio de cuidado a los niños y niñas menores de cinco años, de hogares donde los padres trabajan fuera o dentro de la comuna.

¹¹El Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) trabaja en un eje de desarrollo infantil al cual pertenecen los Centros Infantiles del Buen Vivir.

A pesar de que una de las actividades económicas de la comuna es la agricultura, Tocagón no cuenta con un sistema de riego.

La comuna tiene un sistema de agua por tubería para consumo humano; no existe un sistema de tratamiento de aguas servidas. En el mes de Agosto del 2012, el Municipio de Otavalo propuso a la comuna de Tocagón la realización del alcantarillado; en primera instancia, los miembros de la comuna no aceptaron, hasta tanto se termine con la provisión de los medidores que serán colocados en el sistema de distribución del agua potable. Esto debido a la falta de recursos económicos para contribuir con la contraparte correspondiente a la comuna. La mayoría de viviendas cuenta con el sistema de fosas sépticas y letrinas. Según el Censo 2010, en la parroquia de San Rafael el 33,21% de las familias tiene servicio de alcantarillado, el 18,71% cuenta con pozos sépticos, el 18,12% tiene pozos ciegos, el 16,72% tiene letrinas, el 12,94% no cuenta con ningún servicio y el 0,30% descarga en las quebradas.

El 74% de la parroquia tiene acceso al vehículo recolector de basura para la eliminación de los desechos sólidos, el 18% quema su basura, el 4% la bota en el terreno, el 3,7% la entierra y el 0,17% la bota en las quebradas. A su vez, el 90% de la parroquia de San Rafael no dispone de teléfono convencional y el 91% tiene servicio de luz eléctrica.

La comuna tiene acceso al Subcentro de Salud ubicado en el Centro Parroquial, que comparte con el resto de comunidades de San Rafael. Además, muchas personas usan los servicios de medicina tradicional brindados por miembros de la misma comuna que se están formando en este tema. En casos de enfermedades graves, acuden principalmente al Hospital de Otavalo.

En relación con la vialidad, existen vías de acceso de tercer orden a lo largo de toda la comunidad; actualmente se creó un proyecto turístico que contempla ciclovías (vías para bicicleta) que cruzan por Tocagón y continúan por otras comunidades de la parroquia de San Rafael.

La comunidad dispone de servicios privados para alimentación (comedores o restaurantes), venta de víveres (pequeñas tiendas), servicios de Internet (locales provistos de computadoras) y cabinas de telefonía celular.

2.4 Gobierno local: el cabildo

En Tocagón, el Cabildo de la comuna es la instancia máxima de poder y es elegida por votación cada año, a fines del mes de diciembre. Los candidatos son propuestos según los compromisos y las responsabilidades que han demostrado durante el año, esto se puede evidenciar en las diferentes actividades propuestas en beneficio de la comuna y/o de las comunidades que forman parte de la UNCISA (Unión de Comunidades Indígenas de San Rafael), y/o de la FICI (Federación Indígena y Campesina de Imbabura). Este tipo de elección expresa la visión de lo colectivo, del control social que puede ejercer la Asamblea ante sus autoridades y de las responsabilidades de las autoridades que son elegidas.

La Asamblea está conformada por los miembros de cada familia, que constan como responsables ante la Junta de Agua. En el caso de Tocagón, 376 personas conforman la Asamblea, sin embargo en las reuniones pueden participar más de un miembro por familia, por lo general asisten más de 400 personas.

El Cabildo está conformado por Presidente, Vicepresidente, Secretario, Tesorero, Síndico y 5 vocales¹². Las reuniones se realizan en la casa comunal y, según un líder comunitario, la participación varía de acuerdo con el propósito de la convocatoria. Por lo general, se realizan los días domingo en la tarde; si se realizan durante la semana (de lunes a viernes), la participación llega apenas al 50%, debido al trabajo fuera de la comunidad.

La comuna de Tocagón se relaciona con las instancias de gobierno local, principalmente con el Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Imbabura, con el GAD Municipal de Otavalo, con el GAD Parroquial de San Rafael, con el MIES, con la Dirección de Educación, con el Ministerio de Salud Pública, a través del Subcentro de Salud ubicado en el centro parroquial, con el Ministerio del Ambiente, con el Ministerio de Agricultura y con el Cuerpo de Bomberos y Policía. El GAD Parroquial de San Rafael es una organización que tiene un rol protagónico en la parroquia; los cabildos de las comunidades que conforman la parroquia respetan y aportan activamente a las propuestas que esta institución plantea, además de recibir fondos para determinados proyectos que son financiados por los presupuestos participativos que provee el GAD.

¹²El Cabildo del 2012, estaba conformado por Miguel Tocagón (Presidente), Pedro Caiza (Vicepresidente), Rosa Quilombaqui (Secretaria), Elena Caiza (Tesorera) y Gregorio Tocagón (Síndico).

2.5 La economía local

Históricamente, según Caillavet, la zona del antiguo Otavalo se dedicaba a la agricultura y a la elaboración de artesanías; en la actualidad, esas actividades productivas se mantienen, parte de la economía de Tocagón se basa en la elaboración de artesanías de totora y en la agricultura.

Según los líderes de la comuna¹³, un 40% trabaja en las plantaciones principalmente de flores, en Tabacundo. Allí laboran hombres y mujeres desde 15 años hasta 40 años de edad. Un 20% trabaja en la elaboración de las artesanías de totora; un 15% como propietarios de cultivos de frutillas; un 10 % trabaja como peones en el cultivo de frutillas. Un 10% de los habitantes está fuera del país, principalmente en Colombia en las ciudades de Bogotá y Medellín, otros pocos están en Huaquillas y en Brasil y se dedican al comercio de ropa, y un 5% trabaja en agricultura para la venta (algunos de los cultivos son de cebollas y tomates).

De acuerdo con el Censo 2010¹⁴, en la parroquia de San Rafael, 2357 personas realizan actividades económicas, de las cuales, 1355 son hombres y 1002, mujeres. En cuanto a las actividades realizadas por los hombres, un 42,73% trabaja en agricultura y ganadería, el 22,21% en industrias manufactureras, un 11,07% en comercio al por mayor y menor, el 9,30% en construcción, un 4,72% no declara, el 2,95% se reconoce como trabajador nuevo (no hay especificaciones), el 1,63% en administración pública y defensa y el 1,48% en enseñanza; el resto de actividades, aparecen con porcentajes menores al 1%. En el caso de las mujeres, un 26,45% se dedica a la agricultura y ganadería, un 31,94% a las industrias manufactureras, un 16,97% al comercio al por mayor y menor, un 15,47% no declara ninguna actividad, un 2,40% en actividades de los hogares como empleadores, el 1,60% en enseñanza, el 1,20% en actividades de alojamiento y servicio de comidas, el 1% aparece como trabajador nuevo (no hay especificaciones) y el resto tiene porcentajes menores al 1%.

¹³ Esta información se obtuvo del trabajo en un grupo focal, realizado con varios líderes comunitarios. Se contó con la participación del presidente del Cabildo, del presidente de la Junta de Agua, entre otros líderes. 30 de noviembre de 2012.

¹⁴ Censo de Población y Vivienda 2010.

Como lo exponen los líderes de la comuna, una buena parte de la dinámica económica la genera la migración, tanto para trabajar en florícolas cercanas a la comunidad como para vender ropa dentro y fuera del país.

Según Jenny –joven de 16 años- la época en la cual migran más los jóvenes, es en diciembre. Se da la migración en esta fecha debido principalmente a que se incrementan las ventas y los migrantes (comerciantes) otavaleños que ya están establecidos en países como Colombia y Brasil, solicitan ayuda de jóvenes para que se dediquen a la comercialización de ropa.

2.6 Organizaciones sociales y redes locales

Tocagón tiene como organizaciones de base el Cabildo, que trabaja por la organización comunitaria en tareas de gestión administrativa con el apoyo del GAD parroquial, por ejemplo, la construcción de la casa comunal o la propuesta de comenzar un proyecto “petroglifo” relacionado con el hallazgo de piedras en la comuna: la Junta de Agua, que tiene también roles organizativos y administrativos con relación a la conservación y mejoramiento del sistema de agua; la Asociación Inca de agricultores, en la cual participan diez familias que trabajaban en la siembra de cultivos en común .-en la actualidad tienen bosques de eucalipto y potreros-; la Asociación Rumiñahui, que también es de agricultores, conformada por catorce familias que sembraban para su consumo y cuando había excedentes para la venta, esta asociación, actualmente está poco consolidada; los clubes Shyris, de Centros Familiares y de Juventud, son agrupaciones deportivas que funcionan principalmente en el mes de enero, cuando regresan los jóvenes migrantes o en las fiestas de carnaval; el Grupo de Mujeres, constituido por diez mujeres artesanas que trabajan con lana.

Además, Tocagón forma parte de la UNCISA (Unión de Comunidades Indígenas de San Rafael) que es filial a la FICI (Federación de Indígenas y Campesinos de Imbabura), que a su vez, es filial de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

Con respecto a la Junta de Agua, según su presidente Antonio Tocagón¹⁵, esta organización comunal tiene entre 28 y 30 años de creación. Se formó con el fin de organizar a la comuna para conseguir el agua entubada para el consumo humano. Sin embargo, de acuerdo con las autoridades actuales, esta organización comenzó a tener un “mejor desempeño” desde hace 5 años, relacionando este calificativo con el “mejor” manejo del dinero. Antonio Tocagón señala: “Desde hace 5 años ya comenzamos como Junta administradora. Antes de eso no vimos en qué se gastaría la plata, pero ahora todo está mejor organizado”.

El presidente de la Junta expresa con satisfacción el hecho de que en la actualidad esta asociación comunitaria tiene una organización más eficiente. Durante una Asamblea convocada por la Junta en el año 2012, se observó una participación activa y cuestionadora de los asistentes, y, sobre todo, seriedad y compromiso en el Presidente y Tesorero por presentar todos los gastos realizados y por responder a las preguntas de los asociados.

En la actualidad, la Junta de Agua está conformada por 376 usuarios que en su mayoría cuentan con los medidores de agua. La directiva la conforman: Presidente, Tesorero, Secretaria y dos Vocales.

Los habitantes de Tocagón usan el agua de forma individual, es decir llega a los diferentes hogares a través de un sistema de distribución por tubería, sin embargo, las decisiones que se toman para el uso del agua son colectivas. Es la Asamblea conformada por los 376 usuarios, la que toma las decisiones y pide la rendición de cuentas a la directiva. Es decir, en la comuna está presente un manejo colectivo del agua, que es similar a muchas comunidades de los Andes (Gentes s/f, p.8).

Las reuniones que son convocadas a través de la Junta de agua, cuentan con la asistencia de casi toda la comunidad. Los titulares que constan en la lista de usuarios, en su mayoría, son hombres “jefes de hogar”. Sin embargo, en las reuniones participan todos los miembros de la familia. Las mujeres también expresan sus opiniones de acuerdo con los diferentes temas tratados; por lo general, las mujeres que intervienen son adultas, mayores de 30 años. En los casos donde los hombres no se encuentran en la comunidad por motivos

¹⁵ Antonio Tocagón, presidente de la Junta de Agua 2012.

de migración, son las mujeres las que asumen la responsabilidad de participar en las reuniones y mingas de acuerdo con lo establezca la asamblea.

Las reuniones tienen diferentes objetivos, pueden ser para la rendición de cuentas o para dar “informes económicos y de gestiones” o para organizar la realización de mingas para “arreglar daños en el sistema y cualquier proyecto de agua”.

El Presidente del Cabildo frecuentemente co-dirige las reuniones convocadas por la Junta de Agua, lo que demuestra una coordinación y respeto por la autoridad máxima de la comuna. En este sentido, según el Presidente de la Junta, esta organización está “bajo” el Cabildo; él dijo:

Nosotros respetamos la decisión del Cabildo, pero con esta nueva ley de agua... ya no nos da eso, pero nosotros respetamos. Yo por mi parte tengo que respetar, pero ahorita la Ley de Agua va a regular el MIDUVI y está bajo el Teniente Político; a las Juntas les toca reorganizar territorialmente, ya no faculta al Cabildo. Ahora yo ya no tendría que ver nada con el Cabildo, tengo que responder por mi administración al MIDUVI, pero la Junta es una organización que está dentro de la comunidad y tengo que respetar al Cabildo.

Esta opinión demuestra una lealtad hacia las autoridades locales y la organización comunitaria, que es aparentemente mucho más significativa que las leyes que vienen desde fuera. El Presidente de la Junta de Agua dice que el esfuerzo hecho por esta organización desde hace pocos años ha dado un cambio positivo para la comuna, que ha logrado construir la casa comunal y que está en los trámites finales para la adquisición de los medidores de agua.

El trabajo en redes vincula a la comuna con la UNCISA y la FICI. Los trabajos que proponen estas organizaciones de segundo grado son apoyados por la comuna. Los temas ambientales, como la conservación de los páramos -reconocidos por el nacimiento de las vertientes de agua-, también han convocado el trabajo en redes con los GAD Provincial y Parroquial y con las comunidades de San Rafael, generando acciones de reforestación en zonas degradadas con el fin de recuperar la vegetación y proteger el suelo y el agua.

Por otro lado, actualmente hay algunas organizaciones no gubernamentales en Tocagón, tales como Compasión Internacional, que trabaja con la escuela brindando apoyo

extraescolar (con la realización de las tareas, reforzando conocimientos, etc.); FEDICE (Fundación Ecuménica Desarrollo Integral Educación Capacitación), que provee créditos y brinda apoyo a la guardería “Wawa Wasi”; Cielo Azul, programa de voluntarios que apoyan en la escuela; Universidad Montreal de Canadá, que hace trabajo social y que está proyectando un acompañamiento para el 2013.

En épocas anteriores la comuna también contaba con el apoyo de ONGs como Visión Mundial, quien facilitó la tubería para el agua; CARE, que trabajó en huertos familiares; CESA, que hizo la ampliación de caminos, aportó con la construcción de la casa comunal y puentes y capacitó en el tema de viveros.

Hasta aquí se han expuesto los aspectos generales del contexto con el propósito de ubicar el lugar de estudio. Lo que sigue tiene que ver con por una parte, las relaciones que se establecen entre la comunidad, el páramo y el agua, y por otra, con las diferencias en el uso del agua según el tipo de cultivos.

Capítulo III

El páramo y el agua en Tocagón

Los objetivos de este capítulo son, por una parte, demostrar la relación entre el discurso ambiental y las actividades que se realizan en el ecosistema páramo, dilucidando la influencia de éstos discursos sobre las prácticas. Por otra parte, comprender la relación que establecen las personas de la comunidad con el ecosistema páramo y con el agua y por último, analizar los aspectos del pensamiento andino presentes en las prácticas y en las representaciones sobre el páramo y el agua.



Fotografía 3. Páramo de Tocagón y quebrada de Tupitze.

3.1. El discurso ambiental y las prácticas en el ecosistema páramo

Los discursos ambientales provenientes de diferentes organizaciones son una realidad que alcanza a la población de Tocagón y que ejercen sobre ella una determinada influencia en algunos de los aspectos de su vida.

Es que en las comunidades rurales existen discursos vinculados al habitus que corresponden a sus prácticas históricas, como bien lo expresa Eguiguren en su estudio “Montañas de Nanegal: percepciones, imágenes y prácticas”, donde señala que el uso de los recursos naturales –sustentable o no- se filtra a través de los modelos cognoscitivos de la gente local, moldeados por fuerzas sociales y culturales (Eguiguren, 2001, p.128). Es decir, el habitus, hace que se manifiesten prácticas o discursos sobre el uso de los recursos naturales, pero también pueden producirse narraciones influidas por discursos externos, como es el caso del discurso ambientalista, que surge principalmente en los años sesenta, a partir de la publicación de la “Primavera Silenciosa” de Rachel Carson. Después toma fuerza en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, realizada en Estocolmo en 1972. A partir de ese momento entran en debate los límites de la racionalidad económica y las consecuencias respecto de la degradación ambiental (Leff, 2000, p.18). Este debate ha permanecido en el tiempo y ha generado un sinnúmero de convenios y compromisos internacionales, ya que a la vez, se van evidenciando nuevas situaciones en el ambiente como la degradación de los suelos y los cambios drásticos en el clima, como consecuencia de emisiones de gases de efecto invernadero.

Este discurso, a pesar de ser tratado a nivel global, ha llegado por diferentes vías a las comunidades locales de todo el mundo. Por eso, es necesario comprender cómo se ha ido incorporando el discurso ambientalista en una comuna como la de Tocagón, cuáles fueron los factores internos que motivaron su incorporación y quiénes han sido sus comunicadores o mediadores. Además, es necesario entender cómo el discurso es resignificado desde lo local; como dice Escobar, los actores locales no son receptores pasivos, recrean los discursos a partir de la lógica del lugar, es decir de su manera de concebir su historia, sus relaciones sociales, sus prácticas económicas y políticas (Escobar, s/f, p. 113).

3.1.1 El discurso ambiental en Tocagón.

Tocagón, al igual que otras comunidades indígenas de los Andes, desde la década de los 90 ha recibido un constante flujo de información respecto de la conservación del ambiente, principalmente a través de organizaciones ambientales no gubernamentales (ONGs). Estas organizaciones tienen relación con varios y diversos actores -técnicos,

líderes comunitarios, directivos de las ONGs, personas de las comunidades, entre otros- cada uno con su propia experiencia, visiones y propuestas.

Como lo menciona Eguiguren para el caso de los proyectos de desarrollo, “cada actor trae sus propias experiencias, conceptos, cargas afectivas, preferencias, antipatías y sistemas simbólicos. Estos actores en interacción, pertenecen a grupos sociales portadores de cultura, prácticas, conceptos e intereses a menudo disímiles, hecho que no siempre es evidente para las partes involucradas en acciones de desarrollo” (Eguiguren, 1995, p.16).

Uno de los dirigentes de Tocagón, Bartolo Otavalo -responsable comunitario del ambiente, actual promotor de páramo¹⁶-, ha participado en diferentes cursos sobre manejo de páramos con énfasis en la conservación. A la vez, dentro de la organización de indígenas de Imbabura FICI, también se han desarrollado temas acerca de la protección del medio ambiente, lo que llevaría a pensar que instituciones externas a la comuna, han influido de cierto modo, en las decisiones sobre las acciones en el páramo que después han sido legitimadas en el corazón de la Asamblea comunitaria.

Según otro comunero Jacinto Tocagón, Bartolo Otavalo ha sido uno de los principales defensores del páramo. Dentro de la comuna, él ha compartido las razones del cuidado del ecosistema y ha manifestado lo importante que sería contar con proyectos ambientales como la siembra de especies nativas para cuidar las fuentes de agua del territorio colectivo.

Los comuneros contaron que sembraron especies nativas en los páramos cercanos a la Laguna de Mojanda, junto con varias comunidades que pertenecen a la UNCISA¹⁷ con el apoyo del Gobierno Provincial de Imbabura. La forestación de los páramos también es resultado de un discurso ambientalista.

¹⁶ El hecho de que exista un promotor del páramo, indica la importancia de este ecosistema para la comuna. Además de que incluye una “categoría”, la de “promotor”, que corresponde al discurso usado en los proyectos ambientales y de desarrollo ejecutados principalmente por ONGs.

¹⁷ UNCISA. Unión de Comunidades Indígenas de San Rafael.

Según expertos en páramos¹⁸, aquellos que están en buenas condiciones, es decir que cumplen sus roles ecológicos, no se deberían forestar, sobre todo si el propósito es asegurar el agua. Lo ideal sería conocer y comprender las características particulares de cada sitio para no realizar ningún tipo de acciones que alteren su integridad ecosistémica (Crespo, 2012, p.137). Este nuevo discurso contradice al que, transmitido por técnicos extensionistas de campo de OGs y ONGs, asumía que la reforestación o la forestación eran las únicas acciones para la conservación de las fuentes de agua, así como de su calidad y cantidad

La reflexión que surgió de los líderes de Tocagón sobre la escasez del agua hizo que se manifestara un interés especial sobre lo que pasa en el páramo y que los comuneros se plantearan la conservación del ecosistema. Este hecho revela que un problema ambiental también puede ser reconocido como un problema social.

Respecto de esto Kaarhus plantea:

... podríamos decir que la identificación misma de un problema ambiental implica la construcción social a través de prácticas discursivas. Asumiendo que los problemas ambientales tienen que ver con procesos de interacción humano-ambiental y las –no intencionales- consecuencias de la acción humana en el mundo material del medioambiente natural. Estos procesos y efectos tienen que ser representados con el fin de que nos parezcan reales. En este proceso de representación, ciertos marcos de comprensión, modelos, y conceptos estarán vinculados a fenómenos más concretos, tales concretizaciones e interpretaciones serán comunicadas y negociadas en procesos de interacción social – interacción informacional y tecnológica. A través de tales procesos, los problemas ambientales pueden entrar al universo del discurso o del argumento (Bourdieu, 1977, p.168 citado en: Kaarhus, 1998, p.69).

En este sentido, un problema ambiental como la escasez del agua en Tocagón, es una consecuencia de acciones que se han venido dando en el ecosistema páramo desde hace muchos años; este problema ha sido reflexionado dentro de la comuna a través de las

¹⁸ Debido a mi experiencia laboral de trabajo en páramos, he participado en discusiones sobre si las acciones de forestación son o no significativas en un ecosistema como el páramo, que no es arbolado. Por lo general, desde los años 80 se comenzó a difundir la necesidad de reforestar, esto aplicaría a zonas donde antes existían árboles como es el caso de los bosques. En el caso de los páramos, se estaría hablando de forestación no de reforestación.

Esta actividad puede ser significativa dependiendo de la realidad ambiental de cada páramo. Por ejemplo, en un páramo muy degradado, donde se pretende recuperar la capa vegetal para recuperar el suelo, sembrar árboles podría contribuir al mejoramiento del lugar; caso contrario, no sería necesario realizar forestación en los páramos que tienen buenas condiciones ambientales, que todavía cumplen sus roles ecológicos como almacenar y regular el agua; más bien, esta actividad podría resultar contraproducente ya que los árboles también consumen agua.

experiencias de capacitación que han tenido algunos líderes, en las cuales se han usado discursos que tienen relación con los procesos de manejo de los páramos y la importancia de su conservación para la provisión de agua. Este discurso ha sido comprendido por los comuneros, quienes, mediante un análisis reflexivo, decidieron conservar su páramo comunal.

Sin embargo, los miembros de la comuna todavía manifiestan inquietudes sobre su problemática ambiental, sienten la necesidad de comprender, con el apoyo de expertos en el tema, cuáles serían las acciones que puedan ayudar a cuidar su ciénega de Turupampa, prevenir los deslizamientos de tierra y mantener el caudal de agua que llega a sus tomas. Sería necesario encontrar interlocutores conocedores del tema de los páramos para, conjuntamente con la comuna, establecer las posibles acciones que puedan remediar o eliminar sus problemas. Tal como lo expresa Milton, es necesario crear espacios de interdisciplinariedad para tener “una imagen global del impacto ecológico humano” (Milton, s/f, p.20). Sin embargo, las comunidades que reciben los aportes de técnicos que provienen de diferentes instituciones son, en última instancia, las que deciden qué hacer con sus territorios y esas decisiones a su vez, surgen tanto de una lógica de comprensión de la naturaleza como de la influencia de actores externos.

En el mes de agosto del 2012, la comuna realizó la primera minga anual por el agua, organizada por las directivas del Cabildo y de la Junta de Agua. En esta minga participaron alrededor de 300 personas repartidas por todo el páramo: unas trabajaban en la ampliación de las tomas de agua y otras en la limpieza o desmonte de los caminos por donde va la tubería. La noche anterior a la minga, los comuneros decidieron que el mismo día de la minga se tomaran los puntos con el GPS, para la elaboración del mapa de la comunidad, actividad de la cual me responsabilizaron; también pidieron al señor Jacinto Tocagón, ex dirigente comunitario y a Bartolo Otavalo, que me acompañaran en el recorrido.

Durante la caminata, los comuneros me preguntaron cuáles serían las acciones que se deberían hacer para conservar la zona de Turupampa, que es pantanosa (en términos

ecológicos es un bofedal¹⁹); les preocupaba mucho el deslizamiento de tierra ocurrido en el lugar. A la vez, comentaron que la comuna pensaba sembrar árboles nativos. Desde mi percepción del lugar les dije que pudiera no ser una buena opción sembrar árboles, ya que se puede advertir cómo la vegetación nativa se está regenerando de manera natural sin intervención alguna. Sin embargo, ellos insistieron en que sería bueno sembrar árboles, en ese caso, como un cerramiento para proteger al pantano, lo que podría indicar que todavía existen ingresos con animales en el lugar, lo cual no es bien visto por ellos. Además, consideran que sembrar árboles va a mejorar las condiciones del páramo, aspecto que fue reforzado por OGs y ONGs.

Es decir, el discurso ambiental de estas organizaciones externas, más allá de si expresan o no las acciones correctas para el ecosistema páramo, es valorado por los miembros de la comuna. Sin embargo, es crucial conocer a profundidad los ecosistemas para dar posibles soluciones a las diversas problemáticas ambientales que viven las comunidades. Randi Kaarhus (1998) señala que muchas de las soluciones que se han dado desde las ciencias duras a los problemas ambientales, también surgen de representaciones que son dadas en determinados contextos por los científicos, quienes también reconocen las incertidumbres presentes en sus investigaciones (p.62). En la propuesta de “posibles soluciones” a las problemáticas ambientales, hace falta insistir en la necesidad de comprender a profundidad los diferentes ecosistemas; las alternativas para la conservación o recuperación de estos lugares no son generales o globales, sino que dependerán de factores más locales que tienen que ver con aspectos ecológicos, económicos, culturales y políticos, tal como lo expresa Escobar (s/f, p130). Además, es necesario investigar más en profundidad, desde lo local, las posibles soluciones a los problemas ambientales, conformando grupos de investigadores locales y profesionales para tener una visión integral y conseguir soluciones viables.

En la conversación con Jancito Tocagón y Bartolo Otavalo, se detectaron también elementos que en la actualidad, forman parte del discurso ambientalista provisto por ONG y OGs. El primero tiene que ver con la siembra con especies nativas. Desde hace unos ocho años aproximadamente, en el Ecuador comenzaron a difundirse los impactos

¹⁹ Los bofedales tienen como características suelos anegados, con vegetación adaptada a esas condiciones de abundancia de agua como son algunas especies herbáceas con formas densamente cespitosas y compactas de morfología plana o almohadillas (Beltrán, et al., 2009:40).

ambientales producidos como consecuencia de las plantaciones de especies exóticas (pinos y eucaliptos). En este contexto, proyectos liderados por ONGs ambientalistas comunicaron la importancia de la reforestación con especies nativas, como una opción para las futuras acciones de reforestación. Actualmente varios proyectos liderados por los Gobiernos Provinciales cuentan con viveros y con propuestas para reforestar zonas de bosque y forestar zonas de páramo, principalmente con especies como pumamaqui (*Oreopanax spp.*), quishuar (*Buddleja sp.*) y una especie de yagual o quinal (*Polylepis racemosa*), árbol nativo del ecosistema puna peruana, entre otras. Es decir, no se ha cuestionado la acción de forestar los páramos sino se ha debatido con qué especies se debe realizar. Sin embargo, desde otros discursos ambientalistas provenientes de ONGs vinculadas a la investigación, se critica esta acción exponiendo que primero es necesario establecer las condiciones ambientales del páramo y tener claro cuáles son los propósitos de conservación y si el fin es la regulación hídrica, es mejor contar con procesos de restauración ecológica, que no necesariamente tienen que ver con forestación en el caso de este ecosistema²⁰.



Fotografía 4. Jacinto Tocagón (izquierda) y Bartolo Otavalo (derecha) durante el recorrido por el páramo.

²⁰ El tema de la restauración ecológica en páramos ha sido tratado desde la ONG ambientalista CONDESAN, Consorcio para el Desarrollo Sostenible de la Ecorregión Andina.

Es decir, las organizaciones externas que usan el discurso ambiental sobre la forestación en los páramos, deben considerar procesos de análisis de las realidades ambientales debido a que ciertas acciones pueden significar procesos perjudiciales en torno a la diversidad de especies. Por ejemplo, con respecto a la especie *Polylepis racemosa*, -del ecosistema puna- existen estudios de la Escuela Politécnica del Ejército (ESPE), que dicen que esta especie no debe sembrarse junto a otras de *Polylepis* nativas del ecosistema páramo, debido a que se pueden mezclar (hibridizar) dando como consecuencia una pérdida genética de las especies nativas, que en términos ecológicos afecta a la diversidad y al equilibrio ecosistémico. Pero, si se usa esta especie en zonas degradadas donde no existen especies nativas de *Polylepis*, no se presentaría el problema (Segovia, 2011). A pesar de contar con estas investigaciones, sus resultados no se han difundido suficientemente a nivel nacional. Los viveros de los Gobiernos Provinciales todavía tienen proyectos de forestación y reforestación masivos sin ningún tipo de reflexión acerca de las realidades ambientales y los técnicos de estas instituciones todavía ejercen cierto tipo de poder, al comunicar e involucrar a las comunidades en estos procesos. A su vez, las comunidades aceptan estas acciones porque la siembra de árboles implica el trabajo comunitario y eso a su vez, la legitimación de la propiedad de su territorio, además de que los árboles pueden servir para leña, aspecto muy relevante para la vida comunitaria.

No obstante, si el fin es conservar la función de los páramos de almacenar y regular el agua, habría que reflexionar sobre esta acción. Entre otros aspectos, se deberían comprender a profundidad las problemáticas ambientales para lograr las soluciones necesarias en espacios donde aparecen diversos actores, como los técnicos de las diferentes instituciones gubernamentales y no gubernamentales, los líderes comunitarios y los habitantes de la comunidad en general, que interactúan y hacen que aparezcan prácticas sociales, construcciones discursivas y simbólicas que evidencian sus experiencias, conceptos y sistemas simbólicos.

La necesidad de comprender de forma científica las problemáticas ambientales es urgente, como también la necesidad de reflexionar con las comunidades sobre estas problemáticas. Actualmente la difusión del discurso ambientalista con respecto a la siembra de plantas nativas, va acompañado de programas de forestación que se conciben como soluciones únicas para todos los ecosistemas, por ejemplo, la siembra de especies

nativas junto a la laguna de Mojanda que fue promovida por el Gobierno Provincial de Imbabura y ejecutada por las comunidades de San Rafael.

Otro interés que manifestaron los líderes y que también está vinculado con propuestas externas a la comuna, es la elaboración del mapa de su territorio. Para estos actores comunitarios, el mapa es importante porque necesitan saber el número total de hectáreas de la comuna y cuántas hectáreas corresponden al ecosistema páramo. Según los líderes comunitarios, es significativo este dato para realizar “cualquier gestión”. El tema del reconocimiento de los territorios en las comunidades indígenas es parte de su vida y de su conformación. Desde la adquisición de las tierras y las luchas con las haciendas, hablar del territorio es hablar de la vida de las comunidades. En la actualidad, la elaboración de mapas de los territorios se ha convertido en una herramienta que las comunidades usan para conceptualizar su espacio de vida y plantear la toma de decisiones en torno a su realidad y a sus necesidades. Sin embargo, no existen en las comunidades el acceso a las herramientas ni las capacidades para la elaboración de los mapas; más bien es un proceso ligado con instituciones externas. Por lo general, han sido ONGs las que han trabajado en ello involucrando procesos de “concienciación ambiental” que comunican la importancia de la conservación y la necesidad de incluirla en el ordenamiento territorial, por lo tanto, la elaboración de mapas comunitarios también forma parte del discurso ambiental liderado por estos organismos.

Este hecho hace que las comunidades, que tienen acceso a realizar un mapa con el apoyo de instituciones externas, a la vez que consiguen una herramienta útil en el contexto actual para la gestión comunitaria, entren en un proceso de discusión sobre la conservación de ciertos espacios de su territorio, que estén relacionados con el agua. En el caso de Tocagón, ya se estableció la conservación de los páramos debido a la disminución del agua en épocas de verano; sin embargo, también les interesa el mapa para conocer la cantidad de páramo comunitario, ya que los límites de la comuna no son oficiales por la falta de acuerdos formales con las comunidades vecinas.

Como se ve, el agua es un elemento movilizador en la comuna y ha provocado que los comuneros y comuneras se replanteen soluciones para sus problemáticas ambientales. En relación con esto, Escobar dice que las localidades reciben información relacionada con las problemáticas ambientales globales y que desde sus espacios o territorialidades, las

resignifican de acuerdo con sus contextos políticos, económicos, sociales y culturales; es decir, no necesariamente asumen los discursos que les llegan y los aplican directamente, sino que los interpretan y los adaptan a sus prácticas. Esto es importante ya que las alternativas a los problemas desde lo local, pueden servir de ejemplos para otros lugares que se encuentren en situaciones similares (Escobar, sf, p.127).

Este planteamiento de Escobar explica las resignificaciones y usos de los discursos externos globales en las localidades, lo cual se puede relacionar con lo que Bourdieu plantea respecto de la incorporación de nuevos conocimientos a los *habitus*; la interacción de los agentes crea incorporaciones nuevas que pueden modificar el *habitus* individual, y dependiendo de los intereses, también puede cambiar un *habitus* de grupo. En Tocagón, la incorporación de la necesidad de contar con el mapa presenta una nueva visión de los líderes en torno a la organización, sobre todo cuando consideran al mapa como un buen aporte para la “gestión comunitaria”. Es decir, de alguna manera, se modifica la forma de ejercer el liderazgo en la comuna. Por ejemplo, el presidente de la Junta de Agua, reconoce que desde hace unos cinco años aproximadamente, la directiva de la Junta logra una mejor “gestión administrativa”. La “mejor gestión administrativa”, hace referencia al uso de diferentes herramientas, como el mapa de la comuna, que aunque es un aporte de organizaciones externas, es reconocido y legitimado por los líderes comunitarios como una herramienta para gestionar obras de infraestructura y proyectos sociales para la comunidad.

Es decir, la elaboración de un mapa de ordenamiento territorial que surge como una herramienta que forma parte del discurso de organismos ambientalistas con miras a la creación de espacios destinados a la conservación, en este caso es legitimado por los habitantes y su uso es adaptado de acuerdo con las necesidades o intereses para la gestión de proyectos colectivos.

Además, se pudo observar que los discursos ambientales externos también son valorados por la comuna que tiene presente problemas ambientales como la escasez de agua en época de verano y las grandes crecidas de la quebrada en época de invierno, eventos que provocan consecuencias en la vida de los comuneros.

Un buen ejemplo es el del invierno del 2011, cuando en el mes de abril, la quebrada de Tupitze creció mucho y arrastró piedras grandes con el agua²¹ que llegaron hasta la altura del centro poblado de la comuna de Tocagón.

En una ocasión, fuimos a ver esas piedras en la quebrada con varias personas. Todas estaban muy sorprendidas y decían que nunca antes había pasado algo parecido. También comentaban que la crecida de la quebrada fue tan grande que pensaban que algo grave había pasado en el páramo. En otra oportunidad, subimos al páramo y efectivamente se pudo ver que una parte de terreno, junto al nacimiento de la quebrada de Tupitze, se había desprendido, supuestamente como consecuencia de la saturación del suelo que hizo desprender rocas y tierra del lugar, que fueron arrastradas por el agua a lo largo de la quebrada, hasta llegar a la parte más baja.

Entre los comuneros todavía existe la preocupación sobre qué pueda pasar con la llegada del invierno. Y también persiste el interés por saber qué acciones serían las correctas para prevenir un posible nuevo desprendimiento de tierra. El hecho de que cerca del lugar del deslizamiento estén las tomas de agua, es la principal preocupación para evitar que se repita este tipo de fenómeno.

Según Jacinto Tocagón²², también habría que seguir estudiando por qué se desprendió el suelo en el páramo y bajaron estas piedras. Reconoce que la comunidad ignora las causas y que sería muy útil el aporte de un profesional que maneje el tema para que ayude a la comunidad, ya que nunca antes había ocurrido esto en ese lugar.

Sin duda, el planteamiento del comunero surge de la problematización previa de su realidad. Es decir, los comuneros de Tocagón han problematizado su realidad ambiental para tomar decisiones que tienen que ver principalmente con la conservación de sus páramos. Cabe señalar el planteamiento de Milton (s/f) sobre que, además de los aportes de los profesionales, es necesario comprender un entorno desde lo local; en el caso de la comuna, ya existe un compromiso e interés local, sin embargo, los comuneros sienten la necesidad de un apoyo técnico externo que les ayude a comprender -por ejemplo- el por qué del desprendimiento del suelo.

²¹ Las piedras miden aproximadamente 1,5 m de altura.

²² Conversación con Jacinto Tocagón en un recorrido por los límites de la comuna. 7 de agosto de 2012.

Las piedras, también resultan de mucho interés para la comuna, debido a que en su superficie tienen signos con diferentes formas. Los líderes de la comuna manifestaron interés por conocer cuál es el origen de esos signos porque ven en estas piedras una oportunidad para ofrecerlas como un atractivo turístico. Además, están gestionando la construcción de una casa para ubicarlas y exhibirlas; la casa se realizará con el apoyo del GAD parroquial de San Rafael.

3.2 La relación de los comuneros con el páramo y el agua

La comunidad de Tocagón tiene conciencia de la importancia del ecosistema páramo porque entiende que allí están sus fuentes de agua indispensables para el desarrollo de su vida. Por eso, con el propósito de conservar el ecosistema se ha dado una organización que incluye normas para su manejo.

Actualmente la comuna de Tocagón tiene normativas ambientales comunitarias, que han surgido por diferentes experiencias locales y por intervenciones de instituciones externas que han influido en la toma de decisiones de su territorio. Una de estas normativas tiene relación, por ejemplo, con los límites de la frontera agrícola. Según líderes comunitarios, los límites para la frontera agrícola en Tocagón llegan hasta los 3400 msnm. A partir de esta altura, -inicio del ecosistema páramo-, las tierras están destinadas a la conservación para “proteger el agua”. Comuneros y comuneras, reconocen esta zona como la fuente de agua de la comuna, ya que desde esa altura, existen tanques pequeños que redistribuyen el agua y 78 metros más arriba está la primera toma de agua, dentro de la quebrada de Tupitze. Este territorio forma parte del ecosistema páramo. Las características ambientales del lugar, como la altura del pajonal -principalmente el que se encuentra junto al bofedal de Turupamba-, indican que el lugar no ha sido intervenido desde hace cerca de tres años lo que podría de alguna manera, legitimar el hecho de que ese territorio está siendo conservado. Algunas especies vegetales de hierbas, como *Lachemilla sp.*, también indican que en años anteriores, la zona del páramo de Tocagón, fue usada para pastoreo. Entonces surgen las preguntas: ¿desde cuándo y debido a qué la comuna de Tocagón decidió conservar los páramos y establecer normas para hacerlo? Las posibles respuestas pueden estar relacionadas con el incremento en la demanda de agua y con el conocimiento de algunas personas sobre el ecosistema páramo como un territorio privilegiado de agua, que alimenta incluso hasta al Lago San Pablo, como lo mencionó uno de los líderes.



Fotografía 5. Comuneros de Tocagón durante la limpieza y ampliación de una toma de agua en la quebrada de Tupitze.

3.2.1 Normas comunitarias para la conservación del páramo.

En Tocagón, la creación de normas que establecen un control sobre el uso del páramo se dio principalmente porque lo relacionan con el agua. El agua es un elemento movilizador dentro de una comunidad. Según Guevara y Boelens (2010): “por las condiciones económicas y físico ecológicas de la mayoría de las comunidades y asociaciones de base de la región andina, el agua como ningún otro recurso, tiene un carácter colectivo y no puede ser manejado individualmente” (p.27), situación que conlleva a la ejecución de acciones colectivas, como es el caso de Tocagón.

Durante conversaciones informales con algunas personas jóvenes de la comuna sobre si conocen el páramo, dijeron “no conocerlo muy bien”. Explicaron que, por lo general, sólo las personas adultas mayores lo conocen “bien”, porque “antes” se lo usaba para pastoreo, pero desde hace algunos años se prohibieron actividades en este ecosistema porque desde allí baja el agua. Estos comentarios muestran el vínculo que la gente hace

entre el páramo y el agua, lo cual es reforzado porque en el lugar están ubicadas las cinco tomas de agua de la comuna.

Según Bartolo Otavalo y Jacinto Tocagón²³, desde hace 25 años aproximadamente se construyeron las tomas de agua en el páramo, mediante mingas comunitarias, con apoyo de la ONG Visión Mundial²⁴ quién proveyó las tuberías. Y desde hace cinco años se tomó la decisión de conservar estas fuentes, debido a que en las épocas de sequía hay problemas por la escasez de agua.

A partir de esta fecha, se crearon normas comunales que restringen el uso del páramo, como el establecimiento del límite de la frontera agrícola hasta los 3400 msnm; esta delimitación primero fue propuesta por el Municipio de Otavalo, sin embargo, la comuna no aprobó esta norma cuando provino de la entidad pública, sino años después, a través de la comprensión de algunos líderes comunitarios acerca de la importancia del páramo para el agua. Por la necesidad de agua, los comuneros decidieron establecer este límite, pero propuesto desde la propia comuna, a través de sus líderes; a la vez, decidieron prohibir la quema y el pastoreo y comenzar con la reforestación de algunas zonas cercanas a las vertientes de agua. Este es un ejemplo de cómo la imposición de normas desde fuera, desde instituciones que quieren ejercer poder sobre las comunidades, no es viable; más bien se observa cómo una necesidad práctica -la falta de agua-, hizo que la comuna de Tocagón se organizara con normas para el manejo del páramo.

Aparentemente, estas normas han sido reforzadas por la intervención de actores externos como las ONGs CESA²⁵ y CARE²⁶ que han trabajado capacitando en temas ambientales y de desarrollo con varios miembros de la comuna. Estas ONGs -y otras²⁷-,

²³ Conversaciones con Bartolo Otavalo y Jacinto Tocagón durante la caminata para la elaboración del mapa de la comunidad. 7 de agosto de 2012.

²⁴ La ONG Visión Mundial es cristiana, trabaja temas de desarrollo y de evangelización en comunidades rurales del Ecuador.

²⁵ CESA. Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas. Organización no gubernamental nacional; su trabajo está básicamente enfocado en temas agrícolas y ambientales como: la reforestación, el manejo de microcuencas y territorios.

²⁶ CARE Ecuador. Organización no gubernamental internacional, con sede en Ecuador, tiene énfasis en el trabajo en salud, género, ambiente y desarrollo.

²⁷ Una de la ONGs que ha difundido el tema de manejo de páramos es Ecociencia. Desde 1998, la Fundación Ecológica Ecociencia ha venido trabajando con proyectos para la conservación y manejo de los páramos, elaborando y ejecutando planes de manejo participativos con comunidades habitantes de este ecosistema. A partir del 2000 se incrementó el número de ONGs que trabajan sobre estos temas. Si bien Tocagón no ha

desde hace unos 14 años, han tratado el tema de manejo de los páramos dentro de sus temáticas de intervención, recomendando no expandir la frontera agrícola, reforestar y conservar el páramo con fines de proteger su función como regulador hídrico. Por medio de los líderes comunitarios capacitados, se han institucionalizado estas propuestas en la organización comunitaria.

Según los líderes de Tocagón, la decisión del establecimiento de estas normas fue discutida y reflexionada en la Asamblea comunitaria, donde todas las personas manifiestan sus puntos de vista, aceptan o rechazan las propuestas de los dirigentes y cumplen lo acordado, además de decidir sobre los tipos de sanciones que se deben aplicar en caso de incumplimiento. Cuando se habla de las decisiones, éstas están atravesadas por procesos políticos, económicos, ecológicos y culturales, como bien lo expone Escobar (s/f). Son procesos políticos por la organización y la creación de las normas en sí; son económicos porque esas decisiones involucran la producción de la tierra; son ecológicos porque se relacionan con la funcionalidad del ecosistema, y son culturales porque en ellos subyacen formas de pensar y de relacionarse con el ecosistema páramo.

En el caso de las normas, por ejemplo para las quemas, las sanciones son multas, con una base de 150 dólares. Si quema una persona discapacitada, la multa es de 50 dólares. Según Jacinto Tocagón²⁸, cuando se quema una hectárea de pajonal, se cobraría una cantidad mayor a 150 dólares y se consideraría el enviar a prisión a los responsables, debido a que los pajonales son comunales. Por tal razón, los líderes comunitarios se han propuesto “sensibilizar” a la gente y dicen que “ahora ya no se queman estos pajonales, como antes que no había control”.

Sin embargo, durante el mes de agosto (2012) que fue considerado por la comunidad como uno de los más ventosos en comparación con los años anteriores, se dio una quema significativa, que afectó a una zona de bosque de eucalipto y una parte del páramo junto a la quebrada de Tupitze. Esta quema no fue provocada intencionalmente, sino fue consecuencia de una práctica que se realiza en la comunidad consistente en la quema de hierbas secas, después de las cosechas o durante la preparación del terreno para

tenido una relación directa con Ecociencia, si lo ha hecho a través de la participación de algunos líderes en procesos de formación sobre gestión y manejo de páramos.

²⁸ Conversación con Jacinto Tocagón. 18 de noviembre de 2012.

las nuevas siembras; por las condiciones del viento, el fuego no pudo ser controlado. Esta quema fue fuertemente criticada y discutida en la comunidad. La persona responsable tiene 75 años y según un líder comunitario, para no tener más conflictos dentro de la comunidad -debido a que unas personas estaban a favor de que se cobrase la multa y otras en contra-, transfirieron el problema a las autoridades del Ministerio del Medio Ambiente con la finalidad de “sentar un precedente para que no se vuelva a repetir este suceso o para que, al menos, se tenga más cuidado”.

Este tipo de sanciones correspondería a una forma de organización más parecida a las que tienen las instituciones estatales -lógica occidental-; sin embargo, las decisiones y la puesta en discusión de los diferentes conflictos en Tocagón, se hacen de manera colectiva. A pesar de que en la comunidad se aplica la justicia indígena, no se la ha usado en casos que afecten al pajonal, porque llevan mucho tiempo trabajando en colectivo para su conservación y en los últimos años ha habido pocas quemas y no provocadas intencionalmente. Cuando se han dado casos de incendios en el páramo, toda la población se ha movilizó para apagarlo. En el incendio de agosto del 2012, la comuna trabajó 24 horas para extinguirlo.

La práctica de la quema de las hierbas para preparar los terrenos para el cultivo cerca de los páramos, podría ser eliminada en épocas donde existe mucho viento, sin embargo no se la prohíbe porque no se la ve como una amenaza sino como parte de las prácticas agrícolas, que son uno de los sustentos de la comuna. La quema del pajonal como consecuencia de esta práctica resultó muy cuestionada por la mayoría de habitantes de la comuna. Una joven dijo al respecto: “hay que buscar la solución a esa quema porque de los páramos está saliendo el agua y cuando se quema, baja el agua”. Esta reflexión muestra el conocimiento que tiene la joven acerca de dónde proviene el agua para su comuna, pero también manifiesta la preocupación y la relevancia del tema para ella, ya que de alguna manera, expresa la necesidad práctica del uso del agua para los cultivos.

En cuanto a la quema, los jóvenes del colegio resaltan la acción comunitaria para apagar el fuego:

... para trabajar en una minga, todos los comuneros colaboran en cualquier actividad que vamos a realizar, cuando el cerro se está quemando, el presidente comunica a

toda la comunidad diciendo que vamos todos a apagar el fuego aunque sea de noche. Si no nos vamos, hay multa; así todas las personas colaboran y se hace lo que llamamos trabajo en equipo. Cuando hay diferentes trabajos, nos vamos todos, sea joven, adulto o niño que pueda trabajar. Cuando se daña los tubos por dónde viene el agua, todos nos vamos para arreglar, para no desperdiciar el agua que es muy importante para seguir viviendo como personas, animales y plantas. El agua es muy importante porque sin agua, no hay vida (Luis Cristóbal Casco).

Las personas no sólo salen a la minga, sino cuando el páramo se está quemando, las personas se reúnen en varios grupos y suben al páramo para apagar el incendio para que no se extienda la llama (fuego) (Mayra Tabango²⁹).

Estas opiniones de los jóvenes expresan la relación entre páramo y agua, además exponen su comprensión acerca de vivir en colectivo y la valoración positiva que dan a la construcción de su sociedad. Estas manifestaciones comunican un habitus de vida comunitario incorporado, es decir, esta concepción de la vida comunitaria aparece tanto en las prácticas como en los discursos de los jóvenes. Cuando Luis Casco, joven del colegio, dice “el agua es muy importante porque sin agua no hay vida”, se puede evidenciar el valor que da al agua, sobre todo porque su familia vive de la agricultura, actividad donde el agua es indispensable.

Además, es necesario comprender cómo estas normas creadas para el uso del ecosistema páramo son también el producto de un capital social comunitario presente en la comuna. Según John Durston, el capital social comunitario contribuye al beneficio del grupo y tiene como características el control social a través de la imposición de normas compartidas por el grupo, la coordinación de tareas, la resolución de conflictos por parte de los líderes, la movilización y gestión de recursos comunitarios, la legitimación de líderes con funciones de gestión y administración y la generación de ámbitos y estructuras de trabajo en equipo (Durston, 2000, p.22), aspectos que son manifiestos en Tocagón.

Durston (2000) expone que el capital social puede ser producto de problemas comunes (p.23); en el caso de Tocagón, la escasez del agua, la falta de un sistema de riego en la comuna y las quemadas en el páramo, han provocado el surgimiento de posiciones colectivas, generando normas, lo que a su vez fortalece el capital social de la comuna.

²⁹ Cristóbal Casco y Mayra Tabango son jóvenes del Colegio Pedro Maldonado ubicado en la comuna de Tocagón. Se trabajó con los jóvenes de primer año de bachillerato, 4to común, por varias sesiones los meses de abril y mayo del 2010.

3.2.2 El páramo, un territorio que se transforma.

El páramo de Tocagón ha sido históricamente usado; según varios adultos mayores de la comuna, en el páramo existían caminos que usaban los habitantes del norte para llegar a Quito en la época colonial, y, como evidencia, muestran algunas piedras del lugar que eran las señales que indicaban las direcciones por dónde ir. Ese territorio ha sido usado desde antes de la llegada de los españoles, ya que éstos aprovecharon las estructuras anteriores, como las carreteras o canales de agua, para su uso durante la colonia (Caillavet, 2000, p.135; Spalding: 122 citado en: Yáñez del Pozo, 2002, p.27).

Caillavet señala que antes de la llegada de los españoles, en Otavalo, la actividad principal era la agrícola y se vio modificada por la introducción de la ganadería principalmente bovina y ovina que cambió el uso del territorio -en este caso del páramo- e incluso de la alimentación, ya que antes la proteína animal principalmente provenía de la caza. Según un documento analizado por Caillavet, en 1582 se estima entre “5000 y 30000 cabezas de ganado ovino que eran manejadas por los indios de Otavalo” (Caillavet, 2000, p.133).

Si consideramos sólo desde la época colonial hasta la actualidad, estaríamos hablando de más de quinientos años de uso del territorio, uso que ha variado de acuerdo con los contextos políticos de cada época. Juana Tocagón³⁰ de 75 años, dice que cuando ella era niña (de 12 años) subía al páramo para pastorear el ganado vacuno y las ovejas. Niños, niñas y jóvenes realizaban esa actividad. Acostumbraban tener a los animales en corrales en el páramo y en el bosque de Itaco. Esta práctica se hacía durante ocho meses, desde noviembre a julio, porque después, cuando comenzaba la cosecha de maíz, se bajaba a los animales para darles de comer los restos de las plantas que estaban junto a las casas.

Juana Tocagón comenta que había mucho compañerismo entre quienes iban al cerro, dice que su padre le contó una historia que sucedió en el cerro *Kaparikloma* (loma para gritar). Ahí se concentraban todos los pastores para llamarse a gritos para comer juntos “compartir un *kukabi*”. En una ocasión, según la comunera, los pastores conversaron sobre la necesidad de un lugar para “escampar la lluvia” (protegerse de la lluvia) y

³⁰ Entrevista a Juana Tocagón. 25 de noviembre de 2012.

decidieron construir una choza. Pero en una época de lluvia fuerte cayó un rayo en el lugar, cuando estaban allí, lo que causó una tragedia para la comuna, estos jóvenes se quemaron y murieron, solo sobrevivió una persona; los cadáveres fueron llevados en una escalera a la comuna. Esta historia quedó grabada en la vida de Juana y según Bartolo, su hijo, hasta ahora la gente presta cuidado de no llevar herramientas de metal al “cerro” –al páramo– cuando hay señales de rayos, incluso dijo “hay que tener cuidado de ir con aretes o sortijas de metal”.

Juana también comenta que desde hace unos 70 años realizaban quemas anuales en el páramo, ahí se turnaban para usar la paja que rebrotaba para los animales. Pero el pastoreo, con el tiempo, ha ido disminuyendo, hasta el hecho de que ya son poquísimas las familias que todavía tienen animales en la parte alta hasta el límite impuesto por la comuna.

Comentarios como el de Pedro Tocagón, demuestran que antes se realizaban quemas en el páramo y tala en los bosques, provocando la erosión de los suelos:

Nosotros estamos pensando en reforestar. Nuestros padres, madres, abuelos han dejado desnudando las rocas, talando los bosques, quemando los pajonales, por eso estamos pensando en forestar para no perder nuestra agua. Por eso es que la parte alta mantiene toda la comunidad hasta Intag, García Moreno, Puyaro, Atahualpa, porque la Laguna Mojanda es la cabeza (Pedro Tocagón³¹).

Varias personas de la comuna han mencionado que las quemas que se practicaban en tiempos anteriores, han afectado a los pajonales, en época de verano se puede ver la disminución en el agua y en época de invierno, las crecidas en las quebradas que han provocado deslizamientos de tierra.

Los jóvenes del colegio dan testimonio de la vida de los abuelos y de su relación con el páramo:

Antes la vida de nuestros abuelos era de mucho sufrimiento porque sus padres les obligaban a levantarse de mañanita para ir a los cerros a arar, sembrar y a traer leña para cocinar (Mayra Tabango).

³¹ Entrevista a Pedro Tocagón, uno de los primeros líderes de la comuna. 10 de diciembre de 2011.

Dicen que antes no había bloques para construir, ni tejas para tapar el techo de la casa. Ellos hacían pared solo con tierra y cuando terminaban, ellos tapaban el techo con pajas trayendo del cerro (Luis Casco).

Antes los abuelos tenían ovejas, toros, chanchos y gallinas. Con las ovejas se iban a pastar al cerro, llevaban *awanapacha* que sabían decir los abuelos antepasados (Raúl Casco).

Hace unos 40 años, los páramos fueron usados principalmente para pastoreo de ovejas y en menor cantidad para el ganado vacuno; se usaba la paja para los techos de las casas y también se cultivaban papas. Según Juana Tocagón, el pastoreo de ovejas disminuyó principalmente porque desde el ingreso de los niños a la escuela, ellos eran quienes realizaban esta actividad. Es decir, usos como el pastoreo, fueron disminuyendo en el páramo hasta casi desaparecer, son poquísimas personas, adultos mayores, quienes continúan llevando sus ovejas al páramo hasta los límites permitidos.



Fotografía 6. Juana Tocagón junto a su rebaño de ovejas.

Además, la gente de Tocagón ha migrado desde la década de los 80 a sitios dentro y fuera del país, lo que ha significado un cambio en las actividades económicas de la

población, que también ha influido en los cambios de la infraestructura de las viviendas; por tal razón, el uso de la paja en los techos de las viviendas se ha eliminado.

Actualmente, el territorio de páramo de la comuna se destina a la conservación, lo que nos presenta otro tipo de uso, que corresponde a una forma de pensar distinta, que parte de intereses que antes no eran reconocidos por los comuneros y que, como se mencionó, puede ser influenciado por organizaciones externas a la comunidad.

Si se observa todo el páramo del lugar -no sólo el que pertenece a la comunidad de Tocagón-, se puede ver un territorio con diferentes usos. Por ejemplo, en algunas zonas de las comunidades vecinas aparecen pocas cabezas de ganado, también se observan tomas de agua que se encuentran aparentemente “bien cuidadas” debido a las características del cerramiento, lo que puede demostrar, en cierto modo, el interés comunitario por el agua. Es decir, se pueden observar cambios en el uso del territorio que corresponde al ecosistema páramo de las comunas, partiendo desde temporadas de uso más intensivo para el pastoreo, después un uso extensivo en la misma actividad, hasta llegar a un uso para la conservación con fines de asegurar el agua. Esto expresa un cambio en la manera de concebir este ecosistema y sobre todo, una nueva época donde la toma de decisiones parte del análisis de la problemática ambiental relacionada con el agua.

El agua es uno de los elementos indispensables para la vida de la comuna. Las personas de Tocagón identifican al páramo -tanto de Mojanda y como de Parcarumi, con sus respectivas ciénegas y lagunas-, como un ecosistema indispensable para la provisión de agua.

A través del cambio de uso que los comuneros y comuneras han dado al páramo se genera una práctica sostenible que garantiza la “integridad” del ecosistema que regula el agua y por ende, una disponibilidad de este elemento para el desarrollo de la comuna, desarrollo que está vinculado con sus actividades agrícolas. Esta situación se puede relacionar con lo que Milton (s/f) expone acerca de la necesidad de comprender a las culturas y su relación con la naturaleza para observar si desde allí surgen propuestas que garantizan, en términos ecosistémicos, un equilibrio para la vida.

En Tocagón la conservación, este nuevo uso que la comunidad está dando a los “cerros” o páramos, en cierto modo puede estar relacionado con la comprensión actual que la comunidad tiene en torno al vínculo del ecosistema con el agua y que ha sido reforzada por instituciones externas, OG u ONGs; pero también puede ser que los significados que giraban en torno a estos ambientes desde antes de la llegada de los españoles, como el reconocerlos como seres vivos, contribuya a la toma de decisiones actuales para su cuidado, como se verá a continuación.

3.3 El pensamiento andino en la relación entre comuneros, cerros y agua

A pesar de que en los últimos años la vida de la comuna viene cambiando, influenciada en gran medida por la lógica occidental -ámbito en el que necesariamente tiene que desenvolverse- es posible identificar aspectos del pensamiento andino que subyacen en las prácticas y representaciones sobre el páramo y el agua.

Cuando al hacer referencia a la conservación del páramo se identifica la influencia del discurso ambientalista de las ONG, se habla de una forma de pensar vinculada a la occidental; sin embargo, en Tocagón también existen otras formas de relacionarse con el páramo y el agua que pueden ser distintas a las de la lógica occidental. Esto fue posible observar en diferentes conversaciones, caminatas y espacios de encuentros con diversos miembros de la comuna.

En una caminata por Turupampa llegamos a la cima del cerro Parcarumi³²; la caminata fue larga no por la distancia sino porque la altura del pajonal no permitía que camináramos muy rápido. En el recorrido se podían ver a las decenas de personas de la comuna repartidas por diferentes sitios del páramo, participando en la minga convocada por la Junta de Agua.

Este recorrido sirvió para conversar sobre muchas “aspiraciones” que según Bartolo Otavalo pueden ser “importantes” para la comuna. No es la primera ocasión en que este comunero habla sobre la importancia de rescatar la historia de los ancestros y sus prácticas rituales, con la idea de comenzar algún tipo de proyecto turístico que les “beneficie”.

³²Parcarumi, cerro de 4077 msnm. Se encuentra bordeando la laguna de Mojanda y una parte pertenece a los páramos de Tocagón.

Comentó que hace pocos meses realizaron un ritual en la zona de Turupampa con miembros de la Junta Parroquial de San Rafael.

...estuvieron un *yachak*³³, todos los creyentes evangélicos y católicos, diciendo que nuestra Pachamama, como antes nuestra gente antigua, se comunicaba... Ahí en Turupampa, hay una piedra con una figura, con eso es que hicimos la ritualidad... Pedimos permiso a nuestros páramos y se hizo una oración a la Pachamama. Pensamos en esto porque la idea es tener turistas y llevarles por aquí a la laguna de Mojanda... En la ceremonia se veía al Lago San Pablo con Mojanda, Mama Cotacachi con Tayta Imbabura, se hicieron llamativos todos cuatro lados (Bartolo Otavalo³⁴).

De acuerdo con lo expresado por Bartolo, se puede comprender la mezcla de propósitos, por un lado está la intención de rescatar ciertos valores culturales que aparentemente ya se están perdiendo en la comuna porque la mayoría de personas no practica estos rituales, y por otro, este rescate de prácticas rituales también tiene como propósito incursionar en una nueva actividad económica: la turística.



Fotografía 7. Junto con Jacinto Tocagón en la cumbre del cerro Parcarumi frente a la laguna Mojanda.

³³ Yachak, del Kichwa, se designa a las personas que son reconocidas como sabias y que dirigen los rituales.

³⁴ Conversación durante el recorrido para la elaboración del mapa de la comuna. 7 de agosto de 2012.

3.3.1. Cerros: seres vivos.

Según varias personas de Tocagón, la mayoría de miembros de la comuna “ya no realizan estos rituales andinos, debido a las prohibiciones de las religiones”. Sin embargo, las prácticas rituales actuales, aunque tengan diferentes propósitos, tienen incorporados algunos elementos que muchos investigadores reconocen como principios del pensamiento andino. En el caso del agua, Bartolo Otavalo menciona que existe una comunicación entre la laguna de Mojanda y el Lago San Pablo, donde la laguna a través de las quebradas alimenta al lago. Este vínculo entre los dos cuerpos de agua expresa lo que autores como Estermann (1998) sostienen que es uno de los principios fundamentales del pensamiento andino: la relacionalidad (p.114). Para los comuneros, es clara la relación entre la Laguna de Mojanda y el Lago San Pablo, ellos también expresan las relaciones que hay entre la Laguna Mojanda y las lagunas más pequeñas que están a su alrededor. Mencionan también a los cerros que han sido considerados como sagrados en su cultura: el “Imbabura” y el “Cotacachi”, calificándolos como padre y madre, masculino y femenino, que se complementan y “protegen” al pueblo; estas designaciones que se les dan a los cerros pueden corresponder con el principio de complementariedad que Estermann (1998) plantea:

Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino, no son para el runa contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad ‘superior’ e integral...

El principio de la complementariedad se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida, tanto en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales. El ideal andino no es el ‘extremo’, uno de dos ‘opuestos’, sino la integración armoniosa de los dos (p.129).

Además, al expresar que estos cerros son padre y madre, la comunidad les da un significado de seres protectores; este es otro aspecto identificado en los estudios acerca del pensamiento andino. Un ejemplo de esto se encuentra en la investigación de Gomel (1997) acerca de “La crianza del agua en la cultura Pukara contemporánea”, donde el autor presenta el siguiente testimonio:

Dicen que hay cerros con lluvias, a ellos se les pagaba para que nos envíen lluvias; estos cerros crían a las lluvias, entonces deben ser *apus*, porque antes conocían cuál es la altura donde siempre llueve, nieva o graniza, quizás sean las cordilleras. Los *apus* en las bocas de los *paccos* dicen “voy a enviar la lluvia” (p.100).

En ese estudio se puede comprender como los cerros son reconocidos como seres protectores (*apus*). A pesar de que en Tocagón no se use comúnmente la palabra *apu*, el reconocimiento de los cerros como padres (tayta y mama), también indica una forma de respeto, aunque actualmente muy pocas personas de la comuna los nombran de esta manera; por lo general, son los adultos vinculados a procesos de reivindicación de los derechos de los pueblos originarios, quienes se refieren a los *apus*; en cambio, los jóvenes del colegio que tiene como especialidad “Hotelería y Turismo”, en su mayoría, expresaron que el Imbabura puede ser un “buen” destino turístico.

Sin embargo, cuando realizamos una actividad lúdica en el colegio llamada ¿quién soy?, se pudo conocer también que los jóvenes indígenas reconocen al cerro Imbabura como “un ser vivo”, donde se puede inferir que este cerro es importante para su pueblo. El juego consistió en que un joven -Franklin Burga- tenía en su espalda una tarjeta escrita “el Tayta Imbabura”, mediante preguntas que él hacía a sus compañeros, ellos debía adivinar lo que decía la tarjeta. Las preguntas y respuestas fueron las siguientes:

“Franklin: ¿Es un ser vivo?”

Respuesta: Algunos compañeros dijeron que “sí” y otros que “no”.

Se pudo observar que los compañeros indígenas eran quienes en su mayoría decían que sí es un ser vivo y los mestizos respondieron que era una cosa.

“Franklin: ¿Es un animal?”

Respuesta: Todos respondieron que “no”.

Como parte del juego, los jóvenes dieron las siguientes pistas:

“Es un lugar”,

“Es grande”,

“Ahí habitan otros seres vivos”,

“Está al frente de nosotros”.

Esta actividad lúdica hizo que los participantes, hombres y mujeres, digan lo que piensan de manera espontánea y fue interesante ese reconocimiento del Imbabura como un ser vivo.

Se puede inferir que en las manifestaciones diarias e intereses de varios comuneros se observa la permanencia de una forma de pensar distinta a la occidental que puede estar relacionada con el habitus, presencia activa de acciones pasadas incorporadas en cada persona, en sus principios de percepción, pensamiento y acción, que hace que se mantengan las normas y por ende permanezcan las prácticas en el tiempo (Bourdieu, 1993, p.95); estas prácticas, en el caso de Tocagón, están relacionadas con la organización comunitaria y con las formas de pensar con respecto a sus cerros o páramos.

Pude participar de varios encuentros con los jóvenes del colegio, donde mediante comunicación escrita y gráfica se expresaron acerca de su identidad y su vida en un espacio intercultural³⁵ como es la institución educativa. Además, me invitaron a participar en una caminata por el Tayta Imbabura, donde, a manera de comunidad³⁶, se organizaron para llevar la comida. Esta forma de organización corresponde a lo que Bourdieu identifica como habitus de grupo, por el cual las prácticas puedan estar concertadas sin ningún cálculo estratégico ni ninguna norma (Bourdieu, 1993, p.101). Es decir, la organización de la caminata liderada por la presidenta del curso consideró la opinión de todos los compañeros, se dividieron las responsabilidades y acordaron compartir los alimentos una vez que se llegase a la cumbre, de la misma manera como se hubiera organizado la comuna para el trabajo en una minga.

En esta organización de los estudiantes del colegio se identifica lo que Bourdieu identifica como habitus, el cual está presente sin ser pensado o reflexionado, pues es "... historia incorporada, naturalizada, y por ello, olvidada como tal historia, el habitus es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato" (Bourdieu, 1993, p.98).

Esta caminata fue dirigida por el profesor de turismo con el propósito de conocer el lugar para promover excursiones; una vez que llegamos a la cumbre, todos compartimos la comida, tal como se lo haría en una minga de la comunidad. Durante la

³⁵ En el colegio "Pedro Maldonado" estudian jóvenes de la comunidad de Tocagón, de otras comunidades que también son del pueblo Otavalo, Kayambi y también estudian, aunque en menor porcentaje, jóvenes que se identifican como mestizos. En cambio, los profesores en su mayoría son mestizos.

³⁶ Los jóvenes del colegio para coordinar actividades como los paseos o caminatas, se organizan de forma similar a una Asamblea comunitaria. Se exponen las necesidades para la actividad y se designan responsables. Se motiva la participación de todos.

caminata dos jóvenes mujeres -que caminaban conmigo- en un momento que lloviznó, me dijeron, “el cerro nos saludó”, o sea, “nos recibió”. Ese comentario pone de manifiesto cómo, desde la cotidianidad y desde las prácticas, aparecen ciertas formas de pensar que están relacionadas con el ambiente donde el grupo vive. Esto no es tan fácil de observar desde fuera, más aún en un grupo como el de los jóvenes, que debido al acceso a la información, incorpora cada vez más elementos foráneos a su identidad; un ejemplo es la preferencia por la música foránea como el reguetón. Sin embargo, esto no significaría la exclusión de lo otro, sino la incorporación de una mayor cantidad de elementos identitarios que hacen una composición de una sociedad andina inter y transcultural, como lo diría Yáñez del Pozo (2002, p.35).

El hecho de que las jóvenes hayan dicho que “el cerro nos saludó” y que la llovizna es el “medio” o interlocutor que nos comunicaba esta acción, puede significar el reconocimiento del cerro como un ser o ente que tiene vida y al que se le debe tener respeto, esto correspondería a lo que varios investigadores han encontrado en torno a los cerros como divinidades dentro del pensamiento andino y al agua como un puente o *chakana* que comunica a todos los elementos y seres presentes en determinado espacio, como lo expone Gomel Apaza (1997).

Pude comprender que cuando las jóvenes me comentaron “el cerro nos saludó” era algo especial, que no siempre comunican a personas que no son de la comuna. Algo como esto puede ser comunicado más en lengua kichwa y dentro de las casas. También mencionaron -y se observó- que cuando se oyen truenos las mujeres cosechan hongos (especies comestibles). Esto demostraría la presencia de un habitus que manifiesta las relaciones que la comunidad tiene con la naturaleza, que es parte de la historia de la vida en esos ambientes.

3.3.2 Cerros: espacios sagrados.

Otro aspecto interesante es la concepción de los cerros como espacios sagrados. Cuando recorrimos el páramo tomando los puntos para la elaboración del mapa y llegamos a la cumbre del cerro Parcarumi, Jacinto Tocagón³⁷ pidió unos minutos para hacer una

³⁷ Jacinto Tocagón, fue el primer pastor evangélico de la comunidad. 7 de agosto 2012.

oración -fue muy especial, sobre todo por la quietud del lugar y por la profundidad espiritual con la que se realizó el acto³⁸-. Mientras Jacinto oraba en español, Bartolo lo hacía en kichwa. Según Jacinto, “es importante el reconocer a un Dios y respetar las formas de ser de los indígenas”, mencionó esto porque hacía una crítica a los sacerdotes que obligaban a los indígenas a sacarse el sombrero, cosa que los evangélicos no hacen, dijo. Sin duda, es necesaria la comprensión de la influencia de las religiones en una comunidad, ya que a través de las diferentes iglesias se han generado cambios en la estructura y en el pensamiento comunitario. Sin embargo, aunque el rito tenga que ver con el cristianismo, la decisión de realizarlo en la cumbre del Parcarumi, reconoce a estos espacios como sitios sagrados.

Según Yáñez del Pozo (2002), desde antes de la llegada de los españoles la cultura andina era fruto de un proceso de inter-trans-culturación (p.35) debido a los intercambios que se daban en los pueblos; con la llegada de los españoles se incluyeron aspectos como la relación entre el cristianismo y la religiosidad andina; la realización del ritual en la montaña de Tocagón puede ser parte de este proceso de coexistencia de las formas de practicar su religiosidad en la actualidad, que no necesariamente están siendo comunicadas sino que aparecen de manera espontánea. En este caso, la persona que realizó la oración en el cerro está fuertemente vinculada con la religión evangélica.

3.3.3. El ritual del “wakchakaray”.

Otro ejemplo de una práctica que correspondería a la religiosidad presente en la comuna y que aparentemente en la actualidad ya no se realiza, es ir a gritar a los cerros para que llueva. Esta práctica ritual fue comentada por Pedro Tocagón³⁹, uno de los primeros líderes de la comunidad y por Abigail Ávila⁴⁰, joven que estudia en el colegio.

Antes, para que llueva, todas las personas de varias comunidades subían gritando al cerro, con una ofrenda que le llevaban al cerro pidiendo agua para las plantitas. Me dijo mi mamá que la voz de los niños era mejor, mejor que ellos griten para que Diosito haga el milagro, que haga llover. En algunas veces, llovía en ese momento y de ahí seguía nomás lloviendo poco, pero igual ellos agradecían aunque sea por el poco de lluvia, peor nada, decían ellos. En ese momento se ponían todas las personas

³⁸ Forma parte de mi apreciación debido a que sentí la sinceridad y la fe que tenían mis compañeros de caminata cuando oraban. Incluso pidieron al ser protector “Dios” por mi vida y mis estudios, y agradecieron por mi presencia. Fue un espacio lleno de espiritualidad.

³⁹ Entrevista a Pedro Tocagón. 10 de diciembre de 2011.

⁴⁰ Estudiante de Colegio Pedro Maldonado. Participación del Taller sobre identidad. 9 de mayo 2010.

contentas mientras tanto las mamás subían trayendo *kukabi*⁴¹ para los hijos y para otras personas que gritaban. Las personas mayores, llevaban una lavacara grande con el *kukabi* (Abigail Ávila).

Pedro Tocagón comentó que a esta práctica le llaman “*wakchakaray*” y consistía en subir al cerro con los niños para pedir a Dios para que venga la lluvia. En la comunidad de Cotama, Otavalo, todavía se realiza el ritual, se sube al cerro de Cotama y los niños al mismo tiempo gritan:

Misericordia Señor,
Misericordia Tayta Diosito,
Kishpichiwanki Señor,
Kishpichiwanki Tayta Diosito.

Tamiyakuta karanki Señor,
Tamiyakuta karanki Tayta Diosito,
Yakukuta karanki Señor,
Yakukuta karanki Tayta Diosito⁴²

En los gritos se pide misericordia y fortaleza a Dios y a la vez, se le pide que les regale la lluviecita y el agüita. Estas rogativas tienen diversos significados y están asociadas con una forma de pensar andina; Gose (2004), cuando describe las diferenciaciones entre los comuneros y los vecinos de los valles en Huaquirca, Perú, menciona que los vecinos, identifican a los comuneros como “más indios” por ser “llamadores de la lluvia” (p.76), es decir, también los comuneros de Huaquirca que desarrollaban su actividad principal –la agricultura– en las punas (cerros), tenían ritos relacionados con la lluvia.

En el Ecuador, otras comunidades que todavía realizan el *wakchakaray* son las que se encuentran cerca del Cotacachi; Rhoades et al (2006), en su estudio sobre percepciones del cambio climático, la presenta como una ceremonia para “llamar a la lluvia” (p.70).

Por otra parte, Cachiguango (1997), expone los diferentes aspectos que forman parte del ritual del “*Wakcha carai*”, partiendo de una descripción de los actores principales de la ceremonia como el Fundador y el “Tayta maestro” y explica todas las actividades comunitarias que giran en torno a esta práctica que reconoce como parte de la religiosidad andina. También expone que el fin de este ritual es pedir a “Dios” que la época de verano

⁴¹ Kukabi (palabra kichwa). Son los alimentos que se llevan para compartir en cualquier actividad.

⁴² You tube, Ceremonia para atraer la lluvia en los cerros de Cotama, Otavalo, Ecuador.

intenso termine y comience a llover para que los cultivos recién sembrados puedan crecer. Además señala que “existen testimonios audiovisuales grabados en Julio de 1986, Julio de 1990, Julio y Septiembre de 1993, Julio de 1994 y Julio de 1995” (Cachiguango, 1997, p.295), donde las comunidades de Cotama, La Bolsa, Tunas y Guanansig han realizado el ritual; esto, en cierto modo, indica cómo desde esa época se han manifestado periodos prolongados de sequía, a la vez que prácticas del ritual han sido realizadas en dichas comunidades. Como parte del ritual, está también el ofrecimiento de alimentos a la tierra, y por medio de oraciones, el pedido de que la producción sea buena y sirva para la alimentación de las comunidades.

Es interesante el hecho de que si se practica el ritual en las épocas de sequías prolongadas, de contar con un registro de su realización, puede servir como un documento histórico que aporte a la comprensión de los cambios del clima y por ende a la comprensión de los cambios en los diferentes ecosistemas. También un estudio más a fondo del ritual permitiría conocer mejor los mecanismos de relacionamiento de las comunidades con los cerros y páramos.

Según Bartolo Otavalo, aunque en Tocagón ya no se realizan los agradecimientos y otros rituales -como el agradecimiento a la Pachamama cuando se siembra-, todavía “en la mente, en el interior”, se hace una especie de oración, pidiendo que “Dios” cuide los cultivos, nos de una buena cosecha y que no falte el agua. Sin embargo, a pesar de que ya no se realizan estos rituales en la comuna, en el año 2012, como consecuencia de una sequía prolongada, los comuneros se cuestionaron y replantearon hacer el *wakchakaray*, por la preocupación de perder los cultivos para la subsistencia, pero no lo realizaron porque justo cuando se estaba organizando, comenzó a llover.

A través de la realización de esta práctica ritual se puede observar que su razón de ser corresponde a una forma de pensar “práctico lógica” como la denomina Estermann (1998) refiriéndose a una lógica andina. Es decir, un ritual como el *wakchakary*, tiene un sentido práctico que está vinculado con la producción de la tierra. El sentido práctico tiene que ver con el habitus, como expone Bourdieu (1997):

Los «sujetos» son en realidad agentes actuantes y conscientes dotados de un sentido práctico, sistema adquirido de preferencias, de principios de visión y de división, de estructuras cognitivas duraderas (que esencialmente son fruto de la incorporación de

estructuras objetivas) y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada. El habitus es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada (p.40).

Es decir, a pesar de que ya no se practique el *wakchakay*, todavía persiste este sentido práctico en el habitus de la comuna.

Capítulo IV

Prácticas y pensamientos sobre el agua en los cultivos de subsistencia en Tocagón

Este capítulo tiene el objetivo de comprender las relaciones que las personas de la comunidad de Tocagón tienen con el agua a través de los cultivos de papas y de maíz, destinados a la subsistencia, reconociendo que los cultivos son prácticas que se realizan en la comuna y que ponen de manifiesto formas de pensar de sus habitantes.

El agua es para todos los animales, es para la vida,
no sólo para los frutilleros,
no sólo para los humanos,
sino para todas las plantas, eso es...
el agua es en general, para todo...
Cuando no hay agua, ni la planta hay,
ni la gente no puede vivir...
Bartolo Otavalo⁴³.

4.1 Los cultivos de subsistencia: papas y maíz

En este estudio se consideran dos cultivos que en la actualidad son de subsistencia en Tocagón: las papas y el maíz, cultivos que, según Chantal Caillavet, desde la época colonial movían la economía de la zona del antiguo Otavalo, ya que se exigían en las tasas tributarias y se vendían en el mercado colonial (Caillavet, 2000, p.114).

Una característica relevante de ambos cultivos es la “asociación” con otros productos, esta práctica se realiza tanto en los cultivos de papas, como en los de maíz. Las asociaciones cumplen una función muy importante en la composición del suelo, por ejemplo, cuando se mezclan gramíneas con leguminosas, el suelo puede brindar mayores nutrientes a las plantas; además, si se presentasen plagas, las afecciones pueden ser menores, comparadas con las de un monocultivo (Armero, 2011, p.235).

Otra de las ventajas del cultivo en asociaciones (policultivo), tiene que ver con la diversificación de alimentos para el consumo que garantiza una buena nutrición para las familias de la comuna (Armero, 2011, p.245).

⁴³ Entrevista a Bartolo Otavalo. 4 de marzo de 2012.

Estos cultivos utilizan diferentes espacios del territorio de Tocagón: los de maíz se encuentran cerca de las casas que están en una altura entre los 2600 hasta los 3000 msnm, mientras que las papas están cerca del páramo, llegan hasta los 3200 msnm debido al límite de la frontera agrícola acordado por la comuna.

El cultivo de maíz lo realizan todas las familias de Tocagón, y el de las papas, la mayoría. Algunas familias que tienen mayores ingresos económicos, siembran papas pero no las asocian a otros cultivos, prefieren sembrarlas como monocultivo y las usan para la venta. También existen algunas familias que no siembran papa porque la mayoría de sus miembros trabajan fuera de la comuna, como jornaleros de plantaciones de frutillas, o de flores, o se dedican a la elaboración de artesanías de totora.

4.2 El agua en los cultivos de subsistencia

Tocagón no cuenta con un sistema de riego, por lo que el inicio de los cultivos depende principalmente de la época de lluvia, así, el calendario agrícola está relacionado con los comienzos de la época de invierno (septiembre, octubre). Los terrenos se preparan desde el mes de agosto para proceder a la siembra durante ese mes y en septiembre, en el caso del maíz. Para el cultivo de papas los meses de siembra pueden variar pero por lo general se dan en octubre y noviembre.

A lo largo del crecimiento de las plantas, el requerimiento de agua es indispensable y a veces se usa el agua entubada destinada al consumo humano, que es manejada por la misma comuna y se da a través de tuberías y por aspersión; como las familias tienen medidores, aquellas que consumen más, pagan más (Otavalo comunicación personal). Sin embargo, esta situación ocurre sólo cuando el verano se ha extendido. El uso del agua entubada depende de los cambios ocasionados en el clima. Según varias personas de la comuna, el clima ha variado “un poco”; por ejemplo, el “verano” del 2012 se extendió bastante, lo que significó mucha preocupación para los habitantes que, por esta razón, convocaron a una minga en el páramo para revisar las tomas de agua y darles mantenimiento.

La preocupación por el agua va más allá de la pérdida de las inversiones que muchos comuneros han realizado para sus cultivos; en realidad estos cultivos son el

alimento de las familias y por ende su sustento. Según Bartolo Otavalo “de las chacras de maíz y de papas sacamos varios productos para nuestra comida, hay porotos, arvejas, habas, quinua, chochos, sambo, zapallo..., de aquí cogemos y ahorramos, ya no vamos al mercado, y cuando se tiene hasta a los vecinos decimos vendrás a coger”.

Es decir, los alimentos que provienen de la chacra del maíz y del cultivo de papas, son parte de la dieta básica para todo el año, por lo que el agua es considerada como una parte importante para el desarrollo de las familias.

También se puede reconocer cómo la lluvia juega un papel importante en los cultivos de subsistencia, en una comuna que no cuenta con un sistema de riego. Esta realidad es comparable a las de muchas zonas rurales del país, donde los pequeños productores carecen de sistemas de riego (Flores, 2012, p.231).

La importancia del agua principalmente para estos cultivos de subsistencia se puede deducir del comentario de Bartolo Otavalo, quien dice que cuando era niño -hace unos treinta años-, también había épocas en las cuales no llovía:

Antes, cuando era yo pequeño, cada cuando no llovía, sabíamos gritar, pidiendo que boten agüita, ¿Diosito, qué vamos a comer? Ahí, estamos llorando... ni productos, ni animales, ni yerba nada, ¿qué vamos a comer? Ahí decíamos en kichwa: *tamiakuta karaway Achil Tayta*⁴⁴, “regale agüita Dios mío”, ¿con qué vamos a vivir? Así sabíamos gritar los niños, hasta los perros gritaban cuando uno también gritaba, cuando se estaba en tiempo de sequía, bien duro era (Bartolo Otavalo⁴⁵).

Este comentario aclara cómo los niños y niñas adquieren responsabilidades como parte de un proceso de socialización de pensamientos y prácticas relacionadas con los cultivos.

El hecho de pedir a Dios por la lluvia indica las creencias presentes en la comuna. En la actualidad, aunque se profesan otras religiones (60% evangélicos y 40 % católicos) no se perdieron ciertas creencias o prácticas que estarían más vinculadas con los ritos andinos, los cuales siempre se relacionan con la vida de los comuneros agricultores. En el caso del pueblo Otavalo, una de las prácticas rituales que todavía prevalece en algunas

⁴⁴ Tamiakuta karaway Achil Tayta o Pachakamak significa (Dios) regálanos agüita.

⁴⁵ Entrevista realizada a Bartolo Otavalo. 25 de noviembre de 2012.

comunidades es el “*Wakchakaray*” que, como se explicó en el capítulo anterior, consistía en subir al cerro con los niños para pedir a Dios que llueva. Aunque esta práctica actualmente ya no se realiza en Tocagón, en el año 2012, por causa de una sequía prolongada, los comuneros estuvieron planificando subir al páramo para realizar el ritual.

En este tiempo cuando no llovía, estábamos planificando ir al páramo, a Inगतola. Ya era una sequía de 5 meses, ya estábamos planificando para llevar a los pastores, llevar a los padres para hacer la ritualidad y toda la gente ya estaba dispuesta a llevar las comiditas, pero como justo llovió no se hizo. Esto es el *Wakchakaray*. Antes la gente gritaba, eso era como una oración, eso se está perdiendo, eso sí se ha perdido (Bartolo Otavalo⁴⁶).

Aunque la reflexión del comunero indica que se estaba perdiendo este ritual, el solo hecho de cuestionar la pérdida demuestra qué importante es su realización. Este cuestionamiento también lo hacían los dirigentes de la comuna, tanto de las iglesias como de los cabildos, así que la intención de organizarse para realizar el ritual en Inगतola, lugar en el páramo junto a la ciénega de Turupampa, demostró que la creencia, en el marco del pensamiento andino, no había desaparecido.

La decisión de realizar el *wakchakaray* también demostró que, a pesar de las religiones presentes en la comuna que de alguna manera habían prohibido la realización de ciertos rituales, los comuneros y las comuneras siguen creyendo en ellos y quieren rescatar los que están más vinculados con su cultura. El hecho puede estar relacionado con un habitus que permanece en los comuneros, que les provoca percepciones acerca de cómo relacionarse con el entorno y con sus necesidades, en este caso del agua. Los comuneros reconocen que antes se realizaba el ritual y a pesar de que el cristianismo prohíbe su realización, dentro de cada uno todavía prevalecen las creencias, están presentes aunque ya no las manifiesten espontáneamente; según los contextos pueden aflorar y ser comprendidas y legitimadas dentro de la comuna.

Esto significa que, en Tocagón, puede estar latente un habitus que comulga con la realización del *Wakchakaray*, ritual que se desarrolla en las cumbres de determinados cerros o páramos. Bourdieu (1993) señala al respecto que a través del habitus la estructura que lo produce gobierna la práctica, no por la vía de un determinismo mecánico, sino por las constricciones y los límites originalmente asignados a sus invenciones (p.96).

⁴⁶ Entrevista realizada a Bartolo Otavalo. 25 de noviembre de 2012.

Por otro lado, aquí volvemos a comprender la importancia de los páramos para la comuna, importancia que no sólo surge porque de allí baja el agua entubada para las casas, sino que -aunque no se exprese muy abiertamente- el agua, en épocas de mucha sequía, también es usada para los cultivos de subsistencia. Por tal motivo, preocupa a los dirigentes comunitarios, que todos los usuarios de la Junta de Agua adquieran los medidores y realicen los pagos de acuerdo con el consumo. Es decir, quienes consuman más agua por el uso para sus plantaciones, deberán pagar más con relación a quienes no lo hacen.

El páramo, además, es el lugar donde se pretendía realizar el ritual motivado por la necesidad de agua. Los habitantes de Tocagón manifiestan de formas diferentes que el agua, así como la tierra, es necesaria para el desarrollo de la comuna. Aunque se sabe que para todas las culturas es muy importante el acceso al agua, para las que viven de la agricultura -y no solo vista esta actividad con la finalidad de obtener ingresos económicos sino como medio que garantiza los sustentos alimenticios-, tiene un significado diferente al de las personas que sólo la consideran como un elemento útil para su producción empresarial. Los significados del agua en Tocagón no son tan evidentes debido a que la comuna está inmersa en el sistema capitalista y, como se dijo anteriormente, el afloramiento de pensamientos y prácticas ocurre en determinadas circunstancias.

Sin tratar de sacralizar la relación que los y las comuneras de Tocagón tienen con el agua, es interesante ver cómo cultivan sus productos en la chacra. Y el agradecimiento que ofrecen a la tierra por lo que les provee, está mediado por el aporte del agua para el crecimiento de los cultivos. Las personas al final de la cosecha, tanto de papas como de maíz y de todos los productos que salen de sus chacras, agradecen a la tierra y a Dios por el agua y por los productos. Según un comunero, “no importa que no salga mucho, ni grande, lo que importa es que tenemos qué comer”. Esta es otra forma de comprender los cultivos, cuando no tienen por finalidad obtener ingresos monetarios, por lo que las relaciones de apoyo y reciprocidad entre los vecinos o familiares que trabajan en la tierra son distintas a las relaciones que se dan cuando el cultivo está destinado a la venta.

Además, en todo el proceso de conversaciones y de decisión sobre si se debe realizar o no el ritual para atraer a la lluvia, se puede advertir el sentido práctico presente en todo momento; es visible la selección de ciertos actos que son realizados de acuerdo con la

pertinencia que da la comuna. Es decir, la necesidad del agua para los cultivos, motiva la realización de un ritual incorporado en el habitus comunitario.

4.3 Las papas

El cultivo de papas en Tocagón es una práctica que se realiza desde antes y durante la época colonial (Caillavet, 2000, p.114). En la actualidad, se continúa sembrando, aunque con distintas variedades. Según varios comuneros, se cultivan pocas papas nativas, incluso algunos jóvenes de la comuna ya no las conocen. Sin embargo, las papas, al igual que el maíz, son esenciales en la dieta de las familias de Tocagón.

En la actualidad, en la parte alta de la comuna, desde los 3000 a los 3200 msnm aproximadamente, se realiza la primera siembra de papas en los meses de junio y julio y se cosecha entre diciembre y enero. En la parte baja, desde los 2600 hasta los 2800 msnm, se siembra en cualquier época del año. Esto se debe -según los líderes comunales- a que ya no se sabe exactamente acerca de las fechas y las temporadas de siembra, como antes sabían los “mayores” de la comuna; además reconocen que también las temporadas de lluvias han variado. Esto último también se ha identificado en otras comunidades del país, donde los cambios en las temporadas de lluvia han provocado también cambios en las épocas de siembra (Rhoades et al., 2006, p.70). Como se señaló, las papas y el maíz, cumplen un rol importante en la vida de Tocagón. Al respecto, un comunero dijo:

Antes, el que come papa ha tenido fuerza, muchas energías, les ha hecho aguantar el hambre. Por eso es que la gente dice que la papa, más que todo, es lo bueno, eso me dejó contando un mayor... la papa ayuda también al apetito, siempre cualquier comida con papita queda mejor, mejor que la carne, más que sea papita delgadita, mas que sea lavando bien, comemos con otros productos, por ejemplo cuando hay choclos, más que sea papita con choclo, con habas, cocinamos y comemos. La papa es más que todo..., hasta a los bebés que tienen de cuatro meses para arriba, les damos *papamolo*⁴⁷. También la papa se come con tostadito, para todo sirve..., por eso de mi parte yo sí he sembrado.

Cuando hay bastantes papas se puede salir a vender también, pero la papa que sembramos es para el consumo familiar, los que tienen plata, no siembran, compran; los que estamos escasos económicos sembramos, y sí nos ayudamos, hay gente que se lleva más que sea un quintal o dos quintalitos dependiendo del largo del *wacho*⁴⁸ y vea cuánto estamos ahorrando.

⁴⁷ Papamolo significa puré de papa.

⁴⁸ Wacho, hilera de cultivo.

Cuando da Diosito se agradece a nuestra Pachamama (madre tierra). Por mi parte, en esta temporada, para mí, estoy muy agradecido a nuestra Pachamama. Más que sea cuando uno se siembra, la Pachamama nos sirve a nosotros, más que sea delgadito, más que sea sin aguas, la madre tierra nos mantiene a todos (Bartolo Otavalo⁴⁹).

Las papas son reconocidas como un sustento alimenticio básico de la familia. La mayoría las cultivan y consumen. Si bien este cultivo en gran parte de familias no es realizado con fines comerciales, es bien valorado dentro de la comuna y tal importancia se ha ido transmitiendo de generación en generación. Sin embargo, de existir una buena producción, también se vende parte de la cosecha, principalmente a los miembros de la comuna, éstos buscan a los productores cuando se enteran que la cosecha finalizó. Es decir, las papas no son llevadas a los mercados, sino comercializadas dentro de la misma comuna.

En el comentario del comunero también se resalta el agradecimiento a la “madre tierra” y a Dios, se podría inferir que incluso se los considera como en un mismo nivel, como seres que brindan parte del bienestar para los comuneros: “Cuando da Diosito se agradece a nuestra Pachamama (madre tierra)”. Sin embargo, esto puede ser solo el pensamiento de algunas personas de la comuna y se requiere una investigación a profundidad sobre este aspecto.

Cuando Bartolo Otavalo hace referencia a que “antes, el que come papa ha tenido fuerza, muchas energías, les ha hecho aguantar el hambre..., por eso es que la gente dice que la papa, más que todo, es lo bueno, eso me dejó contando un mayor...” se puede observar una manifestación de cómo se concibe a las papas como uno de los principales sustentos alimenticios de la comuna, que han permanecido por muchas generaciones, de tal forma que “cría” a la comunidad. Esto se puede relacionar con lo que Jorge Apaza encuentra en su estudio sobre cosmovisión andina, en relación con la crianza de las papas en Moho Puno Perú, resaltando el reconocimiento de este tubérculo como especie que “cría” a las personas. “Cría” satisfaciendo sus necesidades de comida, vestido y alegría, “así nos cría materialmente y espiritualmente”. También constituye el medio o el nexo de las relaciones y compromisos entre la comunidad humana, la comunidad natural y las deidades (Apaza J, 1997, p.105).

⁴⁹ Entrevista a Bartolo Otavalo. 5 de noviembre de 2012.

Jorge Apaza reconoce que existe una relación entre las personas y las papas. Los comuneros las cultivan, y a su vez, las papas los “crían”. O sea, permiten su desarrollo; además, construyen el paisaje e intervienen en la formación de los microclimas, a lo que lo denomina “la crianza de la totalidad del paisaje” (Apaza J, 1997, p.107).

Las reflexiones de este autor se pueden vincular con los planteamientos de la antropología ecológica, que busca comprender cómo los seres humanos, desde sus respectivas culturas, forman parte de los ambientes donde habitan, modificando las interrelaciones existentes en cada territorio. En los cultivos, en este caso de papas, se puede observar cómo a través de las prácticas culturales se va modificando el territorio debido a factores como la división de las tierras por el incremento de familias, que provocan transformaciones en el uso del suelo y en el paisaje.

4.3.1 El makipurashun – makimañashun (el cambia manos o trueque).

“La mayoría de la comunidad, se agrupa para cultivar”

Janet Criollo⁵⁰

En Tocagón se realiza el cambia manos o intercambio recíproco de trabajo, que se denomina “*makipurashun*” o “*makimañashun*” y consiste en brindar apoyo mutuo entre diversas familias para trabajar durante todo el proceso del cultivo de papas.

Gose (2004) hace referencia al consumo de chicha en las siembras en Huaquirca, Perú; citando a varios autores define la palabra *maña* como: “procedimiento de solicitud formal en *ayni*⁵¹, cuando un dueño pide ayuda para un grupo de trabajo con unos tragos de alcohol y muchos ruegos...”, también cita otra definición: “lo que se debe prestar, lo que se debe pedir” (Lira, 1944, p.628, citado en: Gose, 2004, p.175). En Tocagón, el *makimañashun* es la solicitud de apoyo para participar en el proceso de cultivo, además del compromiso de corresponder recíprocamente a esa ayuda.

⁵⁰ Entrevista a Janet Criollo. 5 de noviembre de 2012.

⁵¹ *Ayni*, en el estudio de Gose (2004) acerca de los ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino, hace referencia el intercambio recíproco de ayuda o trabajo como parte de la organización social de los comuneros campesinos de Huaquirca, Perú. El *ayni* en Huaquirca vendría a ser el *makipurashun* o *makimañashun* en Tocagón.

En el estudio de Gose, el *ayni* vendría a ser lo que en Tocagón es el *makipurashun* o *makimañashun*, salvando las diferencias, ya que en Huaquirca, en el período de la investigación de Gose, el *ayni* revestía muchos significados relacionados con la concepción misma de los cultivos, el agua y la muerte y el trabajo productivo que realizaban solamente los hombres. En Tocagón, por ejemplo en un cultivo de papas o de maíz, pueden participar de 6 a 7 familias, esto va a depender de la cantidad de terreno y de la disponibilidad de tiempo de las familias que participan en el proceso.

Para pedir el apoyo a las familias o vecinos para cultivar la tierra (*makipurashun* o *makimañashun*), primero el dueño del terreno prepara el suelo, que consiste en removerlo y darle la vuelta. Actualmente, en Tocagón la mayoría de familias realiza esta actividad mediante la contratación de un tractor. Por lo general, los dueños de los tractores son personas de la comuna que han adquirido estas máquinas, aunque también se contratan tractores de otras comunidades cercanas. Después de voltear el suelo se coloca abono; algunas familias usan el abono de las vacas, otras usan abono de galpón –que proviene de gallinas- y otras, dependiendo de los recursos, usan abonos químicos.

Una vez preparado el terreno, el dueño va de casa en casa visitando a las personas que le pueden ayudar, para solicitar el apoyo, el “*makipurashun*” o “*makimañashun*”. Si la solicitud es aceptada, el dueño del terreno fija la fecha para el encuentro en el sitio donde se realizará la actividad agrícola. Por lo general participan de dos a tres miembros por familia y esta colaboración será recíproca cuando las otras familias fijen la fecha para realizar lo mismo en sus terrenos.

El primer encuentro en el terreno es para realizar los wachos, que son los surcos y se pueden hacer con azadón o con yunta. Allí participan las personas que han aceptado la invitación y a las que después hay que retribuir con la participación en sus terrenos, además de compartir parte de la cosecha y ofrecerles comida y bebida durante el trabajo. En esta actividad participan hombres y mujeres por igual. Cuando hay la presencia de jóvenes (de 15 a 16 años aproximadamente), hay música que proviene de sus celulares (por lo general se escuchan canciones de reguetón romántico). Si es que hay tiempo, se siembra el mismo día, en caso contrario se deja esta actividad para el día siguiente.

Con respecto a la reciprocidad del trabajo, Janet Criollo de 16 años dice: "...cuando yo vengo a ayudar, a veces me llevo a ella (refiriéndose a Delia, de su misma edad, hija del dueño del terreno donde se encontraban trabajando), así mismo para que ella me ayude, para hacer *wachos*, para *tolar*⁵²...". Es decir, el apoyo tiene que ser correspondido con la misma fuerza laboral, por lo general, durante todo el proceso de cultivo participan las mismas personas.

La práctica del *makipurashun*, tiene muchos significados. Algunos comuneros han expresado el hecho de la solidaridad, de la vida en comunidad, sin embargo, de acuerdo con lo planteado por Bourdieu, también a esta práctica se debería entender como un "sentido práctico".

Si las prácticas y las representaciones rituales son prácticamente coherentes, es porque son el producto del funcionamiento combinatorio de un pequeño número de principios generadores unidos por unas relaciones de «sustituabilidad» práctica, es decir, capaces de producir unos resultados equivalentes desde el punto de vista de las exigencias «lógicas» de la práctica (Bourdieu, 2002, p.16).

El hecho de juntarse para cultivar también responde a la necesidad de contar con mano de obra; en la comuna, existe un alto porcentaje de jóvenes que ha migrado para trabajar como peones en empresas florícolas, en las plantaciones de frutillas o como comerciantes, por eso, el hecho de ayudarse en la siembra garantiza la base alimenticia de las familias.

El *makipurashun* forma parte de la organización social de la comuna y tiene un sentido práctico, un habitus, que se puede observar en su lógica y en las conversaciones cotidianas, como lo expresa Janeth, que dice que cuando sea grande va a continuar trabajando de esta forma porque así "se sufre menos". El *makipurashun* forma parte de las relaciones de varias familias de Tocagón, lo que correspondería de acuerdo con lo planteado por Bourdieu a un mismo habitus de grupo o comunitario.

A la vez, el habitus forma parte de la historia de la comuna; Bourdieu expone que el habitus produce prácticas individuales y colectivas, produce historia. Historia que

⁵² Tolar es la acción de sacudir las hierbas que quedan en el terreno y retirarlas para dejar el sitio listo para la siembra.

asegura la presencia activa de acciones pasadas y que, incorporadas en cada persona, en sus principios de percepción, pensamiento y acción, hace que se mantengan las normas y por ende permanezcan las prácticas en el tiempo (Bourdieu, 1993, p.95). A su vez, este habitus colectivo fortalece un capital social que muestra las diferentes relaciones recíprocas presentes en una sociedad, como lo plantea Durston (2000).

4.3.2 La siembra.

En la siembra, como en los otros trabajos en colectivo, la jornada comienza temprano, a las 7h30 de la mañana. Las personas se reparten por líneas, unas hacen los huecos, otras botan las semillas y otras las tapan con el suelo, acción que en Tocagón se llama “colmar” y que significa llenar con tierra en forma de montículos, técnicamente es el aporque.

Uno de los roles que se designa desde temprano es el de preparar los alimentos para la jornada. En el caso del cultivo de la familia Otavalo, esta responsabilidad la asumieron dos jóvenes de 16 años, Delia y Janeth. De no haber jóvenes mujeres que participen en el cultivo, son las mujeres madres de familia, dueñas del terreno, quienes asumen este rol.

La comida se prepara en el lugar donde se siembra o se cosecha. Un hombre es quién provee de leña e instala el sitio donde se cocinará. Cuando se trata de la siembra se elaboran alimentos a base de maíz. Pero si se trata de la cosecha de las papas, se cocinan papas. Todas las personas que participan en la siembra llevan “aveos”, que son alimentos para compartir, como maíz tostado, pan, arvejas, porotos, plátanos, bebidas gaseosas entre otros.

Las jóvenes responsables de la cocina en la familia Otavalo, después de preparar los alimentos y de llevarlos al lugar donde se sirve y comparte con todos, también participan en la siembra o en la cosecha.

En la siembra de papas se realizan asociaciones con habas, quinua, arvejas; por lo general, se realiza las asociaciones en hileras, es decir, se siembra una fila de papas, seguida de una fila de habas y luego una de arvejas. La quinua, por lo general, se siembra en una raya o perpendicular a las filas, como se puede observar en la figura 1.



Figura 1. Esquema de un cultivo de papas en Tocagón.
Elaboración: autora. Dibujos: Juan Umbarila.

4.3.3 La dependencia de la semilla.

La compra de semillas es una práctica que se da, probablemente, debido a que en Tocagón se desconocen las formas de conservación y almacenaje del tubérculo; otra razón puede ser que el cultivo no ha producido una cosecha abundante y todas las papas se destinan al consumo familiar. Esta segunda razón está vinculada con lo que Delia Otavalo expresó: “en la actualidad no se ha guardado semilla ya que no hubieron muchas papas por la falta de lluvia”.

Según Delia, las papas que se compran para semillas son seleccionadas de acuerdo con los gustos “algunos prefieren gruesas, otros delgaditas”. Dentro de las variedades de papas que se siembran en la comuna están: “única”, “esperanza”, “parda”, “chola”

“violeta” “uva” “roja”. Además, se siembra otros tubérculos como *oca*, *mashua*, *melloco* y camote en menor cantidad.

La papa reconocida en Tocagón como nativa es la “arajpapa”; tiene forma alargada, de color marrón claro. Según algunos miembros de la comuna, en el páramo existían unas papas nativas de color negro, y debido a que las personas no las usaban, ahora ya no existen. Según Delia Otavalo⁵³, las familias de Tocagón, prefieren la arajpapa (nativa) para su consumo, aunque la mayoría siembra las papas de semillas “mejoradas”.

4.3.4 El cuidado del cultivo.

Una vez que la planta de la papa comienza a crecer y aparecen las primeras hojas, todas las personas que participaron en la siembra se reúnen para ir a “colmar”, al “aporque”. Dos meses después participan en el desyerbe, que consiste en quitar las “malas hierbas” que están creciendo junto al cultivo. Cuando la papa comienza a florecer, nuevamente se “colma”, se hace otro aporque.

Con respecto al uso de pesticidas en el cultivo de papas, un comunero comenta:

Antes la papa no sabía gusanarse, antes se sembraba violeta, margarita, pan de azúcar, los ingenieros del INIAP⁵⁴ mismo han sabido traer... Ahora tenemos que fumigar, con sello verde, si no se fumigan, se quedan de este portecito (muy pequeñas), se fumiga para la lancha, para el gusano (Bartolo Otavalo⁵⁵).

En ocasiones se considera que los cultivos de subsistencia no son fumigados, sin embargo, en la actualidad, cultivos como las papas en Tocagón, necesitan ser fumigados para poder cosechar. Habría que hacer un estudio sobre la dinámica de las plagas que están afectando a estos cultivos, que además no se realizan en grandes extensiones de terreno. También es interesante conocer desde cuándo se usan los pesticidas en la comuna y quiénes promovieron su uso. Puede ser que, como en el caso de las frutillas, las agroempresas ofrecen capacitaciones gratuitas a las comunidades para que usen los agroquímicos que comercializan y crear una clientela dependiente de los pesticidas.

⁵³ Entrevista a Delia Otavalo. 17 de junio de 2012.

⁵⁴ INIAP. Instituto Nacional de Investigaciones Agrícolas y Pecuarias del Ecuador.

⁵⁵ Entrevista a Bartolo Otavalo. 5 de noviembre de 2012.

4.3.5 La cosecha.

Para comenzar con la cosecha, el dueño del cultivo va otra vez a visitar a las personas o familias que han participado en todo el proceso para fijar la fecha de esta actividad.

Todos suben desde muy temprano al lugar, se concentran allí y comienzan con la cosecha. Por lo general, los hombres mueven el terreno con un azadón, las mujeres remueven las plantas, sacan las papas y las colocan en un talego. Sin embargo, esta definición de roles no es estática, depende mucho de la participación de hombres y mujeres, los roles pueden ser también invertidos o se pueden complementar, es decir hay momentos en los que las mujeres mueven el suelo y los hombres recogen las papas. Esta actividad se puede realizar sea desde la parte baja del terreno como desde arriba.

La cosecha puede durar uno o dos días, esto va a depender del número de personas que participen y también de la cantidad de terreno cultivado. Durante la cosecha, las personas que participan conversan, y casi siempre, se hacen algunos comentarios que generan risas. Durante una cosecha de papas, un comunero dijo:

Aunque salga bueno o malo toca venir todos mismo hasta el final de la cosecha... cuando Diosito le ha dado, se reparte a las personas que han ayudado, así un *wacho*, dos *wachos* se da por persona. El que tiene un pedazo pequeñito de tierra y se le da una ración por su apoyo, se pone contento, más que sea es una ayudita (porque se van con productos de la cosecha) y se ahorran para comprar otras cositas de comer en la ciudad. Si es que no se ayuda, no se puede repartir. Esa es nuestra forma de *makipurashun*. En Tocagón, hay algunos que todavía hacen el *makipurashun*, solo no hacen los que se van a las plantaciones (Bartolo Otavalo⁵⁶).

En la cosecha de las papas, como en todo el proceso del cultivo, pude observar cómo se concreta la solidaridad y la reciprocidad de la práctica agrícola en los cultivos para la subsistencia. Todos los participantes del proceso de cultivo reciben su “ración” por el apoyo. Esto hace que las familias sientan un acompañamiento en su sistema de vida como agricultores y se consolide el trabajo colectivo. En estas relaciones, se ve manifiesto un habitus, todo el proceso se desarrolla de tal manera que todos conocen el compromiso adquirido, no hace falta establecer en cada momento acuerdos, la colaboración parte desde

⁵⁶ Entrevista a Bartolo Otavalo. 5 de noviembre de 2012.

la solicitud de apoyo inicial y todos los participantes del *makipurashun* participan en las diferentes acciones y convocatorias de los dueños de los terrenos.

Durante la cosecha todos los participantes se ven muy contentos y al igual que en la siembra, comparten diferentes comidas y bebidas al medio día; al finalizar el trabajo, se realizan las *uanzas*.

4.3.6 Las uanzas.

Las *uanzas* son pequeñas celebraciones que se realizan cuando se cumplen determinados propósitos, por ejemplo, según Andrés Peña⁵⁷, se realiza las *uanzas* cuando se termina la construcción de una casa o principalmente cuando se culminan las cosechas. Son festejos que se realizan en las casas de las personas dueñas del terreno donde se cosechó. Ahí se brinda comida a quienes trabajaron durante toda la jornada, y, a su vez, quienes participaron en la jornada comparten los alimentos o “*aveos*” que llevan, como pan, maíz tostado, arvejas, porotos, gaseosas, *chicha* y en algunas ocasiones también ofrecen aguardiente.

Al respecto, un comunero comenta:

También cuando regresamos a la casa, eso es la *uanza*, algunos compañeros toman un traguito como agradecimiento, diciendo perdonaránme, para otra vez ayudarán, pidiendo mano. Nosotros así vivimos en la comunidad... Hombres, mujeres, hasta los *wawas* vienen así con *aveo*, así traen la comidita para compartir, algunos traen pan, otros plátano, colas, como un intercambio. Se da a todos la comida por igual; así es nuestra cultura propia. Así todos agradeciendo se van, Dios le pague, “avisarán no más para ayudar. Así van diciendo Dios bendice, dicen, esta persona era buena, tiene inteligencia. Esa es nuestra realidad (Bartolo Otavalo⁵⁸).

Esta celebración, consolida el grupo con el cual se puede perpetuar los lazos para la realización de esta práctica. En las *uanzas* se ofrece el trabajo para una futura siembra y se van construyendo las afinidades dentro de la comuna. Las familias se van identificando para el trabajo recíproco, es decir, no se puede pedir el *makipurashun* a familias que ya no comparten la visión de trabajo en colectivo. Sin embargo, la mayoría de familia realiza esta práctica que se relacionaría con el *habitus* comunitario.

⁵⁷ Participante del taller para escribir los hitos de la historia de Tocagón. 12 de diciembre de 2012.

⁵⁸ Entrevista a Bartolo Otavalo. 5 de noviembre de 2012.

4.3.7 Otra forma de intercambio.

Los actos de reciprocidad son variados en Tocagón, van a depender de las diferentes circunstancias por las que atraviesan las familias, que generan varios tipos de acuerdos. Las realidades familiares, por lo general, se ven mediadas por la migración de los jóvenes, hecho que se produce para trabajar dentro o fuera de la comunidad y de acuerdo con el acceso a la tierra y a los insumos para la siembra. Por ejemplo, una familia puede poner el terreno y otra las semillas; al final la cosecha se reparten entre estas dos familias y las otras personas que han participado en la producción tienen derecho a un quintal de papas o a la cosecha de un *wacho* o hilera de la siembra, además del compromiso de que el resto de participantes irán a trabajar en su cultivo.

En un caso específico, una señora de Tocagón decidió aportar con su semilla y su vecino dio el terreno. Los motivos principales que llevaron a la mujer a tomar esta decisión fue el no poseer un terreno grande, además de no contar con el apoyo de sus hijos para la siembra, ya que estos trabajan fuera de la comuna. Esta realidad hace que la mayoría de personas que realizan el *makipurashun*, sean mayores de 40 años.

4.3.8 El *makipurashun* ¿Una práctica que perdurará en el tiempo?

El reconocimiento de la papa como uno de los alimentos principales de Tocagón, hace que las personas consideren importante este cultivo con este fin. Para Janet, de 16 años, es importante el cultivo de papas porque “las papas se siembran para comer..., ponen el sabor a las comidas”, diferenciando a este cultivo de otros que son destinados a la venta. Además, ella recalca la importancia de realizar el *maquimañashun* para realizar las actividades agrícolas en menos tiempo, con el apoyo de familiares y vecinos.

Janet se refiere al hecho de que en la actualidad a los jóvenes ya no les importa mucho la agricultura; dice que ahora ellos prefieren migrar como comerciantes de ropa, principalmente a Brasil o Colombia; ella prefiere trabajar en la tierra como sus padres.

Este comentario también es respaldado por los líderes de la comunidad, así, Sebastián Caiza⁵⁹, menciona que los jóvenes prefieren el trabajo más fácil para obtener dinero, no optan por educarse ni cultivar, sino por ser comerciantes y migrar. Esta problemática, también puede deberse a que los terrenos de cada familia de la comuna son reducidos y las familias crecen, por lo que producir cultivos para la venta no es rentable según el pensamiento de los jóvenes.

Sin embargo, es interesante ver las relaciones recíprocas que todavía prevalecen y se ven manifiestas en prácticas como el *makipurashun*. Estas relaciones además de reconocerse como uno de los principios andinos expuestos por Estermann (1998) -como la reciprocidad- también se pueden relacionar con lo que autores como Durston exponen respecto del capital social comunitario o de grupo, que surge de “las relaciones de parentesco, vecindad e identidad que suelen servir de base para la confianza y la cooperación, y los sistemas simples de intercambios no mercantiles basados en el principio de reciprocidad” (Durston, 2000, p.36).

4.4. El maíz

“Cuando no llovía,
le gritaba que regale agüita a tayta Diosito
para nuestro maicito”
Bartolo Otavalo.

Al igual que las papas, el maíz es un cultivo destinado para la alimentación de las familias de Tocagón. Por lo general, se lo cultiva cerca de las casas, aunque en los últimos años, el rango altitudinal para su cultivo ha subido, es decir, también se lo siembra entre los 2800 y 3000 msnm.

⁵⁹Sebastián Caiza. Participante del taller para escribir los hitos de la historia de Tocagón. 12 de diciembre de 2012.



Fotografía 8. Cultivos de maíz en la comunidad de Tocagón.

El maíz, desde antes de la llegada de los españoles, forma parte importante de la dieta de los indígenas de Otavalo (Caillavet, 2000:125). Según los líderes del cabildo de Tocagón, el maíz se usaba de diferentes formas en todas las fiestas de la comuna, que estaban vinculadas con las celebraciones de la religión católica, como el Corpus Cristi y las celebraciones de San Juan, además de las fiestas de matrimonios.

Sin embargo, los líderes de Tocagón dicen que en la actualidad ya han desaparecido las fiestas, “ya no se celebra el Corpus Cristi ni la fiesta del San Juan”. Lo relevante en este estudio es conocer por qué el maíz era y sigue siendo un alimento importante para las festividades. Sin embargo, también sería muy interesante entender por qué desaparecieron estas fiestas.

En este cultivo también se realiza el *makipurashun* o *makimañashun*. Todas las prácticas de reciprocidad que se dan en el cultivo de las papas también se practican en el cultivo de maíz, situación que puede estar relacionada con el hecho de que los dos productos se destinan a la subsistencia de las familias. Sin embargo a diferencia del cultivo

de papas, el maíz es sembrado por todas las familias de la comuna, lo que demuestra que es parte fundamental de su cultura.

Un comunero manifestó que “cuando se hace el *makipurashun*, la minguita, ya no tenemos que estar pagando diario. Otro día donde uno, otro día donde otro...” esto demuestra como el cultivar la chacra forma parte de la organización de la comuna, parte de su capital social que ha sido mantenido de generación en generación y se manifiesta en las relaciones sociales. Según Durston (2000), el capital social es apoyado por elementos simbólicos y valores en todas las culturas. Se lo puede visibilizar en las relaciones de parentesco, vecindad e identidad que suelen servir de base para la confianza y la cooperación, y en los sistemas simples de intercambios no mercantiles basados en el principio de reciprocidad (p. 36).

4.4.1 Alimento por muchos años...

De acuerdo con lo expresado por los líderes de la comuna, en Tocagón actualmente el maíz sirve como alimento base para todo el año. Se usa de distintas formas tanto para la vida cotidiana como para las fiestas. Por ejemplo, uno de los alimentos preparados a base de maíz es la chuchuca. Se cocina el maíz y luego se lo deja secar; una vez seco, se lo muele y se obtiene una especie de harina que luego se usa para hacer coladas o sopas. Durante las siembras de papas, por ejemplo, se puede servir un plato de chuchuca a los participantes.

Según un líder comunitario:

Este maíz sirve para mote para nuestras fiestas de matrimonio; para la colada, la mazamorra; maíz con cebada, eso se llama *uchujaku*, se hace cuando uno tiene maíz con cebadita, eso se tuesta y se muele; champús; arepa de maíz; pan de maíz. No se come todo en choclo, se deja secar una parte y luego se cosecha (Andrés Peña⁶⁰).

Aunque varias personas de la comuna han mencionado que los matrimonios se dan en cualquier época del año, también se pudo observar durante el 2012, una época

⁶⁰ Líder comunitario, participante del taller para escribir los hitos de la historia de Tocagón. 12 de diciembre de 2012.

específica en la que se realizaron varios matrimonios, lo cual está relacionado con el comentario del comunero acerca de que el maíz sirve para las fiestas de los matrimonios.

Durante mi participación en dos celebraciones de matrimonios observé que el maíz formaba parte del “mediano”, que consiste en la entrega de alimentos y animales como maíz, papas, huevos, pan, plátanos gallinas, cuyes, borregos, leña, entre otros, regalos que el novio entrega a la familia de la novia antes (puede ser el día como la semana anterior) de la celebración religiosa. En uno de los matrimonios observé que el novio entraba a la casa de la novia con la carga de leña y una de las participantes del ritual me comentó que eso significa que él podrá mantener el nuevo hogar.

Por otra parte, en este acontecimiento, también la familia de la novia brinda a la familia del novio una comida que consiste en una sopa, maíz preparado como mote y, al final, papas con gallina y cuy.

Después de la boda religiosa, en la fiesta, se brindaba un plato solo de mote, una sopa a base de maíz, un plato de arroz con pollo y al final una colada también con harina de maíz y frutillas, pudiéndose observar que el “maíz” está presente en todos los acontecimientos que son el punto de partida de las nuevas relaciones entre las familias de la pareja.

Una de las fiestas emblemáticas para el pueblo Otavalo es la del Yamor; sin embargo, según los líderes del Cabildo, ya no se realiza en la comuna de Tocagón y muy pocas familias hacen la bebida típica o yamor, elaborada a base de maíz, en la mezcla de distintas variedades de maíz. Según Andrés Peña⁶¹, se elabora con “un arroba de maíz blanco, un arroba de maíz amarillo, un arroba de maíz chulpi que se cocinan y se deja fermentar”. En otras comunidades de Otavalo, para la elaboración de esta bebida, se usa más de tres variedades de maíz, incluso pueden llegar a siete⁶².

De acuerdo con lo expresado por los líderes comunitarios, una de las causas de que hayan desaparecido las celebraciones de las fiestas es el alcoholismo. Según Miguel

⁶¹ Líder comunitario participante del taller para escribir los hitos de la historia de Tocagón. 12 de diciembre de 2012.

⁶² Conversación con una señora del pueblo Otavalo, durante uno de los viajes en bus desde Quito a la comuna.

Tocagón⁶³, “las fiestas, eran momentos para que la gente se endeude y se emborrache”. Para este líder comunitario, el consumo del alcohol, es un aspecto que lo vincula con parte de su significado de pobreza.

En una conversación con Miguel Tocagón, él expresó que la pobreza es “la falta de educación y el alcoholismo”. En cuanto a la educación, dijo, es necesario que los jóvenes se eduquen, se capaciten, para mejorar su producción; sobre el alcoholismo mencionó que es un mal que ya se ha eliminado en gran medida en la comuna, pero que todavía existen pocas personas que se emborrachan. El alcoholismo ha disminuido un poco, también porque ya no se realizan las fiestas; esta decisión es principalmente sostenida por la religión evangélica.

Miguel Tocagón reconoce que todas las personas en la comuna tienen algo que comer y dónde vivir. Es interesante su forma de concebir la pobreza, pues prioriza a “la educación” como una necesidad, el líder insistió en la importancia de conocer más sobre cómo mejorar la producción de la tierra para así “avanzar”, es decir, recibir mayores ingresos económicos y poder dedicarse a la agricultura. Otros líderes presentes durante la conversación le preguntaron en kichwa si es que X persona era pobre; Miguel Tocagón les dijo que si esa persona trabajara su tierra de mejor forma y no bebiera alcohol, tendría una mejor situación.

El hecho de que el comunero Tocagón reconozca que todas las personas en la comuna tengan algo que comer, puede estar relacionado con el cultivo de maíz debido a que todas las familias tienen sus “chacras” donde se realizan asociaciones entre varios cultivos, lo que garantizaría también una diversidad de alimentos.

Antes de la llegada de la religión evangélica, según los comuneros, existía un mayor grado de alcoholismo; sin embargo, las personas que practicaron esta religión, dejaron de beber, es decir, incorporaron nuevos elementos a su habitus. Por tal razón, quienes dejaron de beber alcohol cuestionan a las personas que continúan consumiéndolo.

⁶³ Miguel Tocagón, presidente del Cabildo durante el año 2012. Participante del taller para escribir los hitos de la historia de Tocagón. 12 de diciembre de 2012.

4.4.2 Un cultivo asociado (*chapo, chapo tarpushka*⁶⁴).

Según los comuneros de Tocagón, las diversas asociaciones de cultivos con el maíz son el resultado de la sabiduría y de la experiencia de los mayores, que se ha venido transmitiendo de generación en generación. Caillavet indica que desde la época colonial hay registros que señalan que en los cultivos de maíz y papas se realizaban asociaciones con otros tubérculos, legumbres y algunas yerbas (Caillavet, 2000, p.114). Actualmente, en Tocagón, las chacras de maíz se siembran con fréjol, habas, arvejas, zambo o zapallo, quinua y chochos. Por ejemplo, en una parcela se realizan los surcos que deben siempre considerar la dirección por donde recorre el agua cuando llueve, de tal forma que no se lleve el suelo, sino que, debido a la dirección de la labranza, el agua se detenga, humedezca el suelo y favorezca al crecimiento de las plantas.

Una vez realizados los surcos y colocado el abono, se realiza la siembra de la chacra de maíz, de surco en surco. Allí se colocan las semillas de maíz junto a las de fréjol, seguidas de semillas de habas, arvejas, y de manera aleatoria, se siembra zambo o zapallo. Además, a manera de raya perpendicular a los surcos, se siembra quinua, y, dependiendo de la familia, también se siembra chochos a manera de cerramiento de la chacra como se puede observar en la figura 2.



Fotografía 9. Terreno con preparación de surcos para sembrar la chacra de maíz.

⁶⁴ Chapo, chapo tarpushka, significa “mezcla de cultivos”.

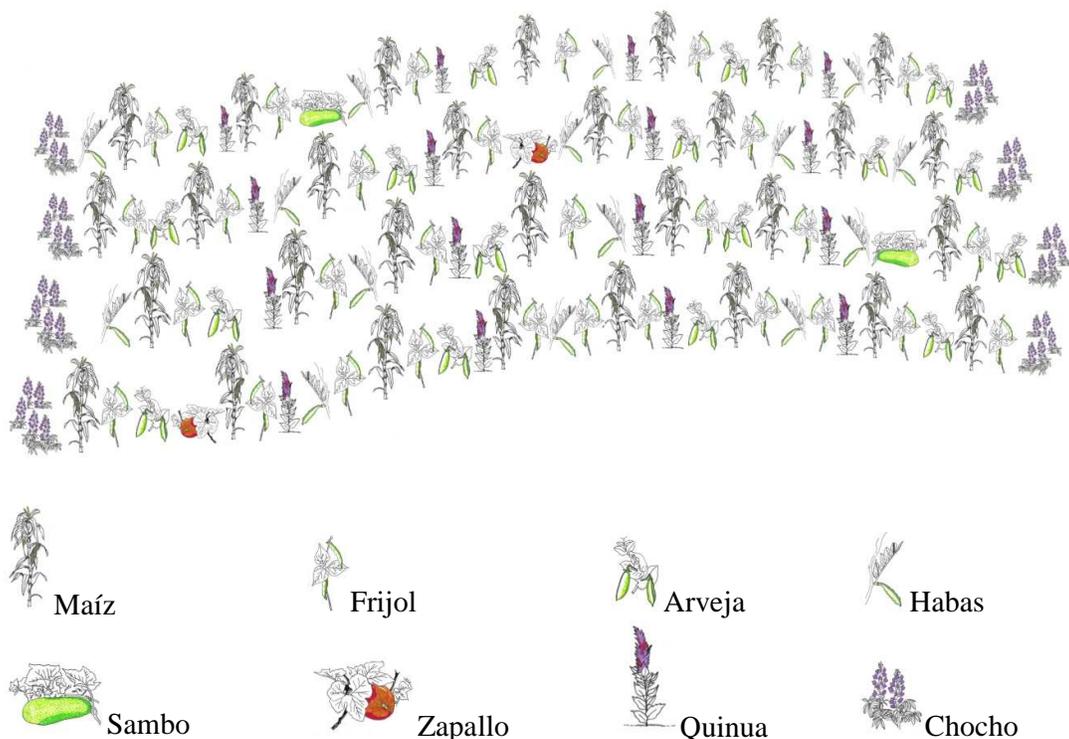


Figura 2. Esquema de siembra de cultivo de maíz que realizan algunas familias de la comuna de Tocagón.

Elaboración: autora. Dibujos: Juan Umbarila.

Según Bartolo Otavalo, a las asociaciones de cultivos que se realizan en la chacra se les puede llamar “*Sumak mikuy ayllupura wasipura*” que quiere decir “comida buena para la familia, para la casa”. Al respecto comenta:

Así mismo se siembran diferentes tipos de maíz, hay gente que siembra *chulpi*, *yana sara* (maíz negro), porotos, habas, alverja, zambo, quinua, *arajpapa*. Siempre en la chacra hay algún tubérculo, si es que no se tiene *arajpapa*, se siembran otras variedades de papas o tubérculos como los mellocos. Esto ayuda porque cuando viene la plaga, si es uno no más (se refiere a un monocultivo), sí afecta mucho; cuando está tres o cuatro productos, no puede ganar la plaga. Esto desde mi abuelo, siempre han sembrado así. Yo sí antes, cuando me faltaba experiencia, yo pensaba, sólo maíz sembramos, cuando ya veo a otros vecinos, y me dicen vea como hay que sembrar entreverado, hay que entreverar, habitas, fréjol, alverja, papa, zambo, eso..., así es nuestra propia comida. Cuando se van al pueblo, teniendo plata traen arroz, traen fideo, ¿acaso eso es alimento? Y las quinuas, en eso ahorramos, cuando aquí en la chacra, llega a amarillarse, ya podemos cosechar y hasta que salga la quinuita, hasta eso ya tenemos habas, y hasta choclos ya podemos cosechar. Eso es *yuyumuro sumak mikuy*⁶⁵, esa es la comida rica. Cuando sale el zambito, por lo menos ya se hace una sopa de zambito, aquí se tiene aladito de la casa, más que sea choclo, más que sea cualquier cosa se coge. Los tiempos son diferentes, en mayo ya se coge los choclos y otras cosas se sale en mes de abril, habas... para pascua, para fanesca, de

⁶⁵ Yuyumuru sumak mikuy, significa la buena comida, los granos tiernos.

aquí mismo se coge, ya no se va a comprar, eso es nuestro trabajo (Bartolo Otavalo⁶⁶).

La sembra de maíz no implica solamente el cultivo de esta gramínea, sino de una “chacra”, lo que significa cultivar varios alimentos para el sustento de las familias. Según varios comuneros, de la chacra provienen los alimentos del diario, que es “muy importante” ya que algunas familias no cuentan con ingresos económicos como para ir al mercado a comprar sus alimentos, entonces dicen: “las chacras son una ayuda grande”.

A través del comentario del comunero Otavalo, se puede comprender cómo durante todo el proceso de cultivo, en diferentes fechas, se logra cosechar los alimentos que van usando las mujeres en la cocina, de ahí también aparece la valoración de ubicar las chacras cerca de las viviendas.

En el cuadro 1 se presenta un resumen de algunos productos que se encuentran en las chacras de maíz y la época de cosecha (mes a partir de la siembra) de cada uno.

Cuadro No 1.
Cultivos presentes en las chacras de maíz y su periodo de cosecha a partir de la siembra.

Cultivo (Nombre Común)	Nombre científico	Tiempo de cosecha a partir de la siembra
Arvejas	<i>Pisum sativum</i>	4 meses
Sambo	<i>Cucurbita ficifolia</i>	3 – 4 meses
Zapallo	<i>Cucurbita maxima</i>	3 – 4 meses
Quinoa	<i>Chenopodium quinoa</i>	6 meses
Habas	<i>Vicia faba</i>	7 meses
Fréjol	<i>Phaseolus vulgaris</i>	8 meses
Maíz tierno (choclos)	<i>Zea mays</i>	10 meses
Maíz seco	<i>Zea mays</i>	12 meses
Chochos	<i>Lupinus mutabilis</i>	6 – 8 meses
Melloco	<i>Ullucus tuberosus</i>	8 meses

Fuente: Líderes de la comuna de Tocagón.
Elaboración: autora.

⁶⁶ Entrevista realizada a Bartolo Otavalo 25 de noviembre de 2012.

Es decir, las combinaciones usadas en la siembra del maíz incluyen tubérculos, gramíneas, leguminosas y verduras. La mayoría de las personas de la comunidad reconoce que la variedad de productos en las chacras ayuda a su manutención, lo que demuestra sabiduría así como la prevalencia de una práctica que presenta objetos de conocimiento construidos en el tiempo y que tienen fines prácticos (Bourdieu, 1993). En este caso, los fines prácticos corresponden a la dieta diaria de las familias.

Por otra parte, visto desde el punto ambiental, las asociaciones de cultivos cumplen un rol indispensable en el “agroecosistema”, es decir, a estos cultivos se los podría considerar como un sistema de vida donde las diferentes especies de plantas cumplen un rol ecológico que hacen que se facilite su crecimiento, se provea de nutrientes al suelo, se obtenga un control de plagas de manera natural debido a que la diversidad de plantas previene el ataque agresivo de plagas y también puede facilitar los habitats de los enemigos naturales, además de conseguir una variedad de productos de gran aporte nutricional para las personas que realizan estas prácticas (Armero, 2011). El cultivo de las chacras de maíz es una parte esencial de la vida de los comuneros de Tocagón.

4.4.3 Cambios actuales en la época de la siembra.

Según varios comuneros, actualmente se han realizado cambios en la fecha de siembra del maíz; dicen que antes se sembraba siempre en el mes de agosto, mientras que ahora, dependiendo del clima, se siembra en agosto, septiembre y en ocasiones hasta en octubre. Esto lo relacionan con las variaciones del clima y la prolongación de la sequía. Según varias personas de diferentes generaciones de la comuna, el mes de agosto, hasta el 9 de septiembre, se destinaba a la siembra. Delia Otavalo⁶⁷ mencionó: “los mayores dicen que cuando se siembra en agosto el maíz es bueno”, sin embargo, en la actualidad, no todas las familias realizan la siembra en ésta época, las fechas han cambiado. Según Miguel Tocagón⁶⁸, se están perdiendo algunos conocimientos en torno a la siembra “ya no se sabe lo mismo como sabían los mayores”.

⁶⁷ Entrevista a Delia Otavalo. 17 de junio de 2012.

⁶⁸ Miguel Tocagón, presidente del Cabildo durante el año 2012. Participante del taller para escribir los hitos de la historia de Tocagón. 12 de diciembre de 2012.

El cambio en el clima es un fenómeno actual, que forma parte del discurso ambiental de esta época, difundido y reforzado por los medios de comunicación y por personas que estudian este fenómeno. Sin embargo, el realizar el *Wakchakaray*⁶⁹ en diferentes comunidades de Otavalo evidencia que, desde hace varios años se vienen presentado las sequías; lo se puede comprobar por algunos de los registros que dan cuenta de la realización del ritual (Cachiguango, 1996) como se mencionó en el capítulo referente al páramo.

Es decir, por un lado, el hecho de que el clima ha variado influye en la restricción para sembrar en la época en que se solía sembrar; este hecho, a su vez, modifica en cierto modo la práctica, por lo que según algunos comuneros mayores las generaciones nuevas “ya no conocen como antes” acerca de la época para la siembra.

4.5. El pensamiento andino en los cultivos de papas y maíz

Considerado que los principios que se encuentran en el pensamiento andino son la reciprocidad, la correspondencia, la complementariedad y la relacionalidad (Estermann, 1998), durante el proceso de desarrollo de los cultivos de papas y maíz se observan en Tocagón varios aspectos que se pueden relacionar con el pensamiento andino. Uno de los primeros es la reciprocidad, principio que se manifiesta en el *makipurashun*. Esta práctica se sostiene también porque surge de la necesidad de mano de obra, debido a que muchos jóvenes de las diferentes familias salen a trabajar como jornaleros; además existe un compromiso de reciprocidad cuando el jefe de familia solicita el apoyo a otra familia para el trabajo en la chacra, es decir, una vez que acepta brindar el apoyo, esa familia también sabe que será correspondida con la misma fuerza de trabajo.

Esta forma de vivir la reciprocidad entre vecinos y familiares es muy valorada dentro de la comuna. Se podría decir que sólo un pequeño porcentaje de la comuna no realiza esta práctica. El *makipurashun* afianza las relaciones y mantiene una forma de convivencia, siempre pensándose desde un colectivo, no de manera individual.

⁶⁹ Ritual comunitario para pedir a Dios que provea de lluvia.

El *makipurashun*, además de que muestra el principio de reciprocidad, también saca a la luz la solidaridad de muchas familias. Hay familias que tienen terrenos muy pequeños, por lo que su cosecha es mínima; estas familias participan en los cultivos de otros que poseen una cantidad mayor de tierra y reciben la “ración” por el apoyo brindado.

La reciprocidad también se manifiesta en las oraciones, peticiones y agradecimientos que los comuneros hacen a Dios y a la Pachamama. Las peticiones y los agradecimientos forman parte de la cotidianidad de las personas de la comuna, sobre todo cuando se trata de cultivar. Según algunos comuneros, cuando se ora, se recibe las bendiciones para una buena producción. Al respecto un comunero dijo:

En la chacra donde se va comenzar a sembrar, se oraba, se decía en kichwa: *Hawa pacha, chay taytiku, ukuchipanki ñukanchik wawakunaman, kantay tukupay maquipi ñukanchik wawakunaman mantinishpa kausankapak* y en español se decía: “delante de usted le encargamos estos productos, no hay con qué mantener a nuestros hijos, le encargamos en sus manos, harás producir buenos productos para mantener nuestras familias”, sabíamos decir... Le gritaban y ponían las manitos para arriba, algunos se arrodillaban, algunos en un mantelito ponían maicitos regaditos y oraban... Ahora se hace lo único con el pensamiento, ya no se hacen esas prácticas, ahora con tantas religiones ya se terminan esas costumbres (Bartolo Otavalo⁷⁰).

A pesar de que ya no se realizan las oraciones de la misma manera en lo que cuenta el comunero, todavía se realizan en silencio. Esta modificación en la forma de pedir por las chacras puede estar influenciada por las iglesias, pero también por las escuelas. Habría que estudiar con más profundidad por qué ya no se realizan estos pequeños rituales de la misma manera. Aunque, como lo expresó el comunero existe la influencia de las iglesias también se sabe que después de la sequía de 2012, tanto los católicos como los evangélicos decidieron realizar el *wakchakaray*, lo que muestra claramente la coexistencia de las formas de pensar andina y occidental. La decisión de realizar el ritual es significativa, debido a que no se lo realizaba desde mucho tiempo atrás porque principalmente la iglesia evangélica había prohibido estas prácticas.

Durante varias visitas escuché música cristiana que provenía de la mayoría de casas de Tocagón. Esta preferencia podría sugerir el nivel de valoración que tiene la religión en la comuna. Sin embargo, en el habitus comunitario, están presentes todavía los

⁷⁰ Entrevista a Bartolo Otavalo. 7 de agosto de 2012.

conocimientos sobre el *wakchakaray*, porque todavía se evoca y se cuestiona su realización, dependiendo de la escasez de agua.

Otro de los principios andinos que se encuentra en los cultivos de subsistencia es el de complementariedad, que se puede relacionar con las asociaciones de cultivos y con el concepto de agroecosistema. Las asociaciones de cultivos que se ha venido dando en Tocagón, como parte de los saberes que demuestran un conocimiento practicado por mucho tiempo, relacionado con qué productos asociar para conseguir una buena producción y los alimentos necesarios para la dieta de las familias. Esto puede dar significado a lo que en la actualidad se denominaría soberanía alimentaria, porque la forma de producir los alimentos es de manera integral, usando asociaciones que favorecen al agroecosistema, evitando plagas, nutriendo al suelo, etc., pero además, porque las personas de Tocagón son quienes deciden qué sembrar y qué alimentos les sirven. Además, los alimentos que provienen de las chacras de maíz, por lo general, no cuentan con insumos químicos nocivos para la salud, principalmente porque no están destinados a la venta y porque no son monocultivos.

Esta selección de los productos que se cultivan en las chacras también corresponde a una historia, a un habitus incorporado en quienes deciden qué sembrar en sus terrenos y que sin acuerdos previos ni influencias de fuera, saben cuáles son los productos que deben usar para las respectivas asociaciones.

Capítulo V

Prácticas y pensamientos sobre el agua en el cultivo de frutillas en Tocagón

Este capítulo presenta las diferentes relaciones que surgen en torno al cultivo de frutillas -destinado a la venta- y el agua. También busca describir el proceso de producción de las frutillas, quiénes las cultivan, cuáles plantas se deben usar, cómo es el proceso de comercialización, cómo participan los jóvenes en este cultivo y cuál es la relación entre la migración y el cultivo de frutillas.

5.1 Las frutillas: cultivo destinado a la venta

El cultivo de frutillas comenzó en Tocagón a mediados de la década de los 80. Desde un inicio, tuvo como fin ser comercializado, lo que lo hace diferente a los cultivos destinados al autoconsumo. Los primeros cultivadores de la fruta fueron Jacinto Tocagón y Miguel Tocagón, quienes se capacitaron trabajando como peones durante una temporada en una finca en Yaruquí, Pichincha, Ecuador.

Jacinto Tocagón fue el pionero en el trabajo de la frutilla, después de un tiempo le siguió Miguel Tocagón, hasta que, en un momento, llegaron a ser 80 familias cultivando frutillas en la comuna. Sin embargo, debido a problemas con el clima y con el acceso al agua, en la actualidad hay entre 30 y 40 familias dedicadas a esta actividad⁷¹.

Según los líderes⁷² de Tocagón, ahora un 15% de la comuna son propietarios de los cultivos de frutillas. A su vez, ellos emplean a un 10% de habitantes de la comuna como peones, lo que significaría que el 25% de la población de la comuna está relacionada con el cultivo.

Segundo Otavalo, joven frutillero, comenta que hay en total, alrededor de 40 hectáreas de cultivo de frutillas en toda la parroquia de San Rafael; este dato fue

⁷¹ Esta información se obtuvo del trabajo en un grupo focal, realizado con varios líderes comunitarios. Se contó con la participación del presidente del Cabildo, del presidente de la Junta de Agua, entre otros líderes. 30 de noviembre de 2012.

⁷² Grupo Focal. 30 de noviembre de 2012.

proporcionado por ingenieros agrónomos⁷³ que capacitan sobre el cultivo de frutillas y el uso de insumos agrícolas; el número de hectáreas de frutillas en producción hace que el producto sea relevante para la región.

Según varios frutilleros de Tocagón, el agua es uno de los principales elementos para la producción; por esta razón no se podría cultivar sin agua permanente, por lo que su acceso se torna indispensable para quienes realizan esta actividad. Más adelante se profundizará sobre la necesidad del agua para las frutillas y las relaciones que se generan en torno al tema dentro de la comuna.

5.2 El agua y los cultivos comerciales: el cultivo de frutillas

De acuerdo con lo expresado por Segundo Otavalo, dependiendo del tipo de terreno, los cultivos de frutillas podrían necesitar riego entre 2 y 8 días. Según los agrónomos, dependiendo del clima donde se cultive, las frutillas, al inicio de su transplante pueden necesitar riego 2 veces por día, y una vez enraizada la planta, se las pueden regar de 2 a 3 veces por semana. Por lo tanto, el cultivo de frutillas, es un cultivo que requiere de mucha agua. Sin agua, no hay producción. Por eso los productores están dispuestos a pagar por el acceso al agua entubada, aunque ésta sólo debería destinarse al consumo humano. Los comuneros Bartolo y Segundo Otavalo y varios líderes de la comuna recalcaron la necesidad de contar con un sistema de riego. Ellos están conscientes de que no es legal usar el agua entubada para riego, debido a que ésta debe ser destinada sólo para los hogares. Por esta razón, los líderes del Cabildo, ya han comenzado a gestionar con la Junta Parroquial de San Rafael, la construcción del tanque para riego.

La posición económica de quienes cultivan las frutillas es diferente a la del resto de la población, porque los frutilleros tienen mayor poder adquisitivo, lo que los identifica como un grupo diferente dentro de la comuna. Esto se puede observar en los bienes que adquieren, por ejemplo vehículos relativamente nuevos, acceso al alquiler de terrenos para ampliar su producción y a contratar mano de obra para la realización de las diferentes fases del cultivo.

⁷³ Se refiere a ingenieros agrónomos que trabajan para empresas de agroquímicos que dan capacitación en técnicas de cultivar y de usar los productos agroquímicos que ellos venden. Es decir, la capacitación, es una estrategia de venta de los insumos.

El pago por el consumo de agua es otro de los elementos que demuestra el mayor poder adquisitivo de las familias frutilleras. Según Bartolo Otavalo⁷⁴ los conflictos son visibles en épocas de sequía. Pero, últimamente la situación ha mejorado gracias a que se cambió la red de agua con el apoyo del MIDUVI (Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda del Ecuador)⁷⁵. Ahora los usuarios del agua cuentan con medidores para el consumo, lo que significa que el pago depende del consumo, si éste es mayor, el pago también será mayor.

Segundo Otavalo dice que desde hace cinco años los frutilleros tienen menos problemas por el agua en Tocagón porque algunos productores salieron de la comuna para cultivar en zonas con mayor disponibilidad de agua. Hace hincapié en que, de saber manejar adecuadamente el cultivo de frutillas y de tener acceso al agua de manera constante, esta actividad es una alternativa significativa para el sostén familiar, “la frutilla es de agua, necesita bastante agua... por eso que la gente aquí también salen a otros lados (a cultivar), a buscar donde hay más agua” (Segundo Otavalo⁷⁶).

Partiendo del hecho de que los cultivos son prácticas, se podrían comprender las diferencias entre tipos de cultivo, para consumo familiar o para venta. Como ya se dijo para los frutilleros, el agua es considerada como un “elemento clave” para la producción. Según las personas que fueron entrevistadas en esta investigación, el agua garantiza el éxito del cultivo y éste, a su vez, asegura trabajo para muchas personas tanto propietarias como peones. Por ese motivo, el agua tiene un significado diferente que se puede asociar con el sistema capitalista, porque la necesidad de este elemento implica gastos y beneficios económicos para los sujetos involucrados en los cultivos. Esto no es indiferente ni opuesto al pensamiento de las personas que no cultivan las frutillas, pero reconocen en este cultivo una oportunidad de laborar dentro de su territorio, aspecto que se abordará más adelante.

Como se mencionó anteriormente, uno de los problemas reconocidos por los líderes de la comunidad es no contar con un sistema de riego, lo que ha provocado que durante las épocas de sequía se presenten problemas entre los cultivadores de frutillas y quienes no lo

⁷⁴ Entrevista a Bartolo Otavalo. 4 de marzo de 2012.

⁷⁵ El comunero hace referencia al Gobierno del presidente Rafael Correa.

⁷⁶ Entrevista a Segundo Otavalo. 17 de marzo de 2012.

son, sin embargo, debido a la provisión de los medidores de agua, estos conflictos han disminuido. Al respecto, Bartolo Otavalo, comunero que no cultiva frutillas dice:

Por agua estamos peleando a los trabajadores de frutilla, porque diciendo que otros productores quieren sembrar otros productos, zanahoria..., bueno, diferentes legumbres, pero... les falta agua.

Cuando hay lluvias, cuando hay invierno, parece que se está avanzando. Pero cuando llega la sequía de agua, está muriendo la tierra.

Mejor nosotros, estamos pensado que, de aquí de la laguna de Mojanda, mejor, los que estamos en la parte alta, como San Miguel, Cachimuel y Tocagón, tres comunidades, para tres comunidades queremos regadío, para no estar perjudicando el agua entubada.

Más mejor queremos agua para regadío para todas las comunidades, él que pueda, para que avance, para sacar los productos para el mercado. Eso es lo que en nuestros casos, como yo estoy viendo... que por falta de agua, algunos todavía quieren pelear. Algún frutillero no quiere que siembren otras familias, otros frutilleros y no solo ellos no más...

Entonces más mejor, estamos pensando tener un tanque grande para recolectar el agua (Bartolo Otavalo⁷⁷).

En este comentario se pueden evidenciar las tensiones o conflictos que se han dado en la comuna con respecto al agua, sobre todo porque quienes cultivan la frutilla tienen una necesidad “mayor” en relación a quienes cultivan papas o maíz. Esta necesidad -además de variar por el hecho de ser un cultivo comercial- depende también de las características fisiológicas de la planta y del suelo donde se encuentra el cultivo.



Fotografía 10. Cultivo de frutillas en Tocagón.

⁷⁷ Entrevista a Bartolo Otavalo. 4 de marzo de 2012.

En la revista El Agro de Ecuador (2012), el artículo “*Manejo Integrado de Cultivo de frutillas*” menciona que esta planta es de ciclo corto y que el agua es indispensable para su cultivo, incluso menciona que el riego debe estar listo antes de la siembra de las plántulas, antes de colocar el plástico que además ayuda a mantener la humedad.

Segundo Otavalo⁷⁸ dice que si el agua es indispensable para el cultivo, esto también depende del tipo de suelo; hace una diferencia entre el suelo arenoso y el suelo negro o tierra negra a la que llaman “chocoto”. Desde su experiencia, aclara que un suelo arenoso necesita más riego con relación al chocoto que se mantiene húmedo por más días; señala que como en Tocagón hay este tipo de suelo, se puede regar el cultivo cada ocho días. Sin embargo, en épocas de sequía aún surgen conflictos por el uso del agua.

Es decir, en Tocagón se observan diferentes formas de relacionarse con el agua vinculadas con los tipos de cultivo, lo cual ha provocado conflictos por el uso del agua al interior de la comuna. Sin embargo, muchas de las personas que cultivan productos solo para el autoconsumo, están de acuerdo en que necesitan el sistema de riego para poder realizar cultivos con fines comerciales, porque consideran que esto puede ser una forma de “avanzar” con sus familias.

Otro aspecto interesante que se pudo observar es que la frutilla es una planta valorada en la comuna y significa un cambio en la organización social. Debido a esta opción de cultivo comercial, muchas personas que migraron por falta de ingresos para sus familias, regresaron para dedicarse a este cultivo que se convirtió en una alternativa económica, que garantiza la permanencia de la gente en la comuna.

Al respecto, un comunero dijo: “económicamente, la gente andaba en otro lado y aquí sólo teníamos trabajo de artesanía de totora, no teníamos nada más. Único, después, llegó la frutilla, resultó... y la gente se solventó poco, poco” (Bartolo Otavalo⁷⁹). El mismo comunero expresó que este cultivo ha ayudado para que las personas permanezcan trabajando en la misma comuna como peones de los vecinos o familiares y no tengan que salir a las haciendas donde antes trabajaban. Todo esto ha provocado cambios en las relaciones de la comuna, antes eran vecinos o familiares, ahora existen también empleados

⁷⁸ Entrevista a Segundo Otavalo. 17 de marzo de 2012.

⁷⁹ Entrevista a Bartolo Otavalo. 4 de marzo de 2012.

y empleadores; sin embargo, cuando se trata de los trabajos colectivos, como arreglar los problemas en las tomas de agua, todos los comuneros son considerados de igual manera aunque existan posiciones económicas diferenciadas por la presencia de cultivos comerciales.

5.3 Proceso del cultivo de frutilla

5.3.1 ¿Quiénes cultivan frutillas?

Se podría decir que en Tocagón existen dos tipos de cultivadores de frutillas, los que tienen mayor cantidad de recursos económicos y los que tienen menos. Los primeros, además de invertir en los insumos necesarios para el suelo, la adquisición de plántulas y el pago por el uso del agua, arriendan terrenos para expandir el cultivo. Esta realidad hace que este grupo de cultivadores tenga acceso a capacitaciones por parte de las empresas proveedoras de insumos. Un cultivador reconoció que la capacitación es importante para ellos y que son pocos los que la reciben, debido a que, generalmente, los capacitadores prefieren al grupo que posee mayor extensión del cultivo porque aseguran mayor venta de sus productos.

Sin embargo, la capacitación que brindan las empresas de comercialización de agroquímicos no garantiza la seguridad necesaria para la aplicación de estos insumos en el campo; esto repercute en serios riesgos para la salud de las personas y de los cultivos. Cuando le pregunté a Segundo Otavalo qué tipo de productos usaba, contestó que “los permitidos”, “los de sello verde o azul”, pero también mencionó que no usa la seguridad necesaria cuando los aplica.

Uno de los aspectos poco estudiados es el de las relaciones entre los cultivos de frutillas y la seguridad laboral. Siendo las familias productoras autónomas y no dependientes de relaciones laborales formales, no existen normas que garanticen la protección de las personas cuando usan agroquímicos para el cultivo, lo que puede llegar a provocar afecciones en la salud de agricultores, tanto dueños como peones. Además, su mal uso implica la contaminación de las frutas y del agua que es usada para este cultivo.

Segundo Otavalo se reconoce diferente de otras personas que cultivan frutillas porque ha tenido mayor capacitación. Señala que hay muchas familias que cultivan esta fruta pero de una manera no muy “técnica” debido a que no tienen ni muchos recursos económicos ni mucho terreno. Esta aseveración refuerza la idea de que existen dos clases de frutilleros, los que tienen más recursos y los que no tienen mucho terreno, que siembran de forma menos “técnica” y por lo general, no invierten en nuevas plántulas, no le dan mayor importancia a los insumos agroquímicos, ni reciben capacitación específica para el uso de tales insumos.

Las oportunidades de capacitación para los cultivadores que cuentan con mayores ingresos económicos hacen que sus hábitos individuales se vayan modificando y se incorporen, de forma sistemática, nuevos conocimientos y percepciones que parten de la interiorización de lo exterior, generando así nuevas motivaciones y abriéndose campo para nuevas oportunidades.

Por otra parte, los comuneros también reconocen que los cultivos de frutillas han servido de oportunidad para quedarse a trabajar dentro de la comuna. Según Bartolo Otavalo⁸⁰, muchos jóvenes migraban fuera del país o salían a trabajar en las empresas florícolas de los cantones cercanos. Pero cuando algunas familias de Tocagón decidieron cultivar frutillas, se quedaron a trabajar en su propia comuna. Por esto los líderes de la comuna consideran que el cultivo comercial de frutillas es muy importante para frenar la migración y para trabajar con las familias y los comuneros vecinos; quienes principalmente trabajan como peones son miembros de familias de escasos recursos económicos.

Segundo Otavalo⁸¹ dice:

...si no hubiera estas plantas... la gente que tiene plantaciones, aunque sea poco a poco... pero siempre ocupan dos, tres trabajadores. Tonces digo, la mayoría de aquí principalmente, están dedicados sólo a frutillas, lo que más trae (recursos económicos). Aunque salga mal o bien, pero están metidos con las plantas, no se si habrá algo similar a esa planta para que traiga recursos, pero yo digo, no, no hay. Es el mejor trabajo tener plantas de frutillas.

⁸⁰ Entrevista a Bartolo Otavalo. 4 de marzo del 2012.

⁸¹ Entrevista a Segundo Otavalo. 17 de marzo de 2012.

Esta opinión revela lo significativo que ha sido para su vida el sembrar frutillas. Él se reconoce como uno de los cultivadores más capacitados de la comuna, por eso le buscan para que brinde asesoramiento técnico. Reconoce que él ha tenido la ventaja de capacitarse en Yaruquí, zona que ha cultivado por muchos años la fruta. Allí conoció a los ingenieros que trabajan con las empresas que proveen agroquímicos. Durante la entrevista realizada a Segundo, mencionó y valoró el hecho de tener contacto con los ingenieros. Mencionó que una de las razones por las cuales a otros cultivadores no les va bien, se debe a la falta de capacitación. Es decir, él se ubicó en un espacio privilegiado con relación a los otros cultivadores de la comuna.

Se podría señalar que quienes cultivan frutillas tienen incorporado en su habitus individual una visión de progreso, vinculada con lo que ofrece el sistema capitalista. Esta visión es compartida por muchos jóvenes de la comunidad, en especial entre los que se dedican a los cultivos comerciales, pero también por otros jóvenes como los que se dedican a la venta de ropa fuera de la comuna e incluso fuera del país.

A través del habitus se constituyen estructuras cognitivas y motivacionales, “es un mundo de fines ya realizados”, que responde al orden de principios de percepción y apreciación de cómo fueron aprehendidos (Bourdieu, 1993, p.94). En este caso, la visión de progreso comparte principios de percepción que se han ido cimentando a través de diferentes medios en las personas de Tocagón. Esta visión de progreso, es más visible en los cultivadores de productos comerciales, sin embargo, no quiere decir que no esté presente en los comuneros que solo cultivan productos para la subsistencia; más bien, existen factores como la falta de terreno, la falta de recursos económicos y de mano de obra, que provocan que ciertos comuneros no se dediquen a la producción de alimentos con fines comerciales.

5.3.2 Las plantas para la producción.

Las plantas que se usan para la producción de frutillas en Tocagón son adquiridas en viveros de varias localidades de Yaruquí, parroquia que pertenece al Cantón Quito. Segundo Otavalo⁸² dice que las plantas que usa para sus cultivos son importadas de Estados Unidos, Chile y Argentina, y las reconoce como las mejores para la producción.

⁸² Entrevista a Segundo Otavalo. 17 de marzo de 2012.

...las plantas vienen de Chile, Argentina y California... las plantas de California, cuestan más. Esas se compran en Yaruquí con un ingeniero, ellos son los que traen de allá y nosotros compramos a ellos... hay plantas que sí se pueden comprar aquí, en el Quinche. Pero las plantas que vienen de allá se siembran cada 30 centímetros..., esas plantas se reproducen y sacan más plantas... Estas plantas hechas acá en Quinche, a los dos meses ya están cosechando aquí, es más rápido; pero, hay una diferencia, lo que pasa es que las plantas hechas aquí tienen más enfermedades, pero se prenden más rápido y es más barato. Pero las plantas que vienen del otro lado, digamos es más caro. Ahorita mismo estoy comprando a 17 centavos la de California, a 18 la de Argentina y a 15 la de Chile (Segundo Otavalo).

Desde el punto de vista del comunero, las plantas producidas en el Quinche se adaptan mejor al clima y a la zona de la comuna, pero se enferman más, esto puede deberse a que las plantas importadas cuentan con protocolos de desinfección o bien son plantas mejoradas genéticamente, datos que habría que corroborar en los lugares donde se expenden las plantas. En Tocagón no se produce plantas, lo que provoca que se genere una dependencia con las haciendas o empresas que las venden.

Esta lógica de adquisición de plantas para este cultivo netamente comercial, deja ver claramente el vínculo con el mercado global, en este caso por el uso de plantas importadas, es decir que el elemento principal para la actividad económica proviene de fuera del país. Alrededor de éste cultivo se genera un sistema de relaciones locales, globales y globalizadas (Dabringer, 2011, p.418). Esta situación puede generar muchas diferencias dentro de la comunidad, que se relacionan con el acceso a determinadas plantas. Algunos frutilleros podrán adquirir las plantas importadas, otros comprarán las plantas del Quinche, y otros, utilizan los restos de las plantas que dejan los otros frutilleros que cuentan con más recursos económicos para cultivar. Al ser el factor económico crucial para la producción de frutillas, no todas las familias pueden dedicarse a este cultivo y si se dedican, no todas lo pueden hacer de la manera “más adecuada” –que tiene que ver con conseguir mayor producción-, lo que a su vez genera diferencias sociales entre quienes realizan este cultivo y quienes no lo hacen.

5.3.3 La comercialización de las frutillas.

Las frutillas que se producen en Tocagón son comercializadas dentro de la comuna. Por lo general son los intermediarios quienes visitan a los productores para comprarles la fruta en el mismo sitio donde se cultiva y desde allí distribuirla a diversos lugares del país.

Para Segundo Otavalo, la comercialización es otro beneficio de la producción de las frutillas, es otra fuente de empleo generada por este cultivo debido a que en la comercialización intervienen otras personas.

...la gente aquí, están más empeñados, hay algunos que de aquí mismo, no cultivan, pero son comerciantes. Ellos compran y van a vender en otros lados. Ya yo digo, está regado por todo el Ecuador gente otavaleña, porque tengo contactos y me dicen envíeme la fruta acá, aquí yo recibo (Segundo Otavalo)⁸³.

Las frutillas de Segundo también se venden a intermediarios, comerciantes que la llevan a Quevedo y a Manta. Sin embargo, para Miguel Tocagón⁸⁴, el precio que pagan los intermediarios a los productores no es justo, ya que en los mercados ellos venden a más del doble de lo que pagan. El comunero reconoce que el trabajo más fuerte lo realizan los productores y propone que sería mejor que varias familias de la comuna se junten y comercialicen la fruta, pero para esto considera “necesario capacitarse con el apoyo de alguna institución como el Ministerio de Agricultura”.

Estas opiniones de los productores de frutillas indican que no existe un grupo dentro de la comuna que haya planteado el trabajo colectivo en la producción de frutillas. Esto puede ser porque este cultivo implica una fuerte inversión de recursos económicos y no todas las personas interesadas cuentan con ellos, por eso la dinámica es más bien individual.

Por otro lado sería importante investigar más sobre las redes de comercialización que generan los indígenas otavaleños, pues, como dice Segundo Otavalo, “hay algunos que de aquí mismo, no cultivan, pero son comerciantes. Ellos compran y van a vender en otros lados. Ya yo digo, está regado por todo el Ecuador gente otavaleña, porque tengo contactos y me dicen envíeme la fruta acá, aquí yo recibo”. En este sentido es importante conocer cómo funcionan las redes de producción-intermediación-comercialización en los mercados internos de la comunidad, en Otavalo y en Quito.

También, retomando las palabras de Miguel Tocagón sería importante trabajar en la comercialización de manera más colectiva, este interés puede deberse a que él es uno de

⁸³ Entrevista a Segundo Otavalo. 17 de marzo de 2012.

⁸⁴ Conversación con Miguel Tocagón. 12 de diciembre del 2012. Antes de la realización del Taller con los líderes de la comuna.

los principales líderes comunitarios, persona que desde muy joven luchó por los beneficios del colectivo, mientras que entre los productores más jóvenes, esta visión no es manifiesta.

Por otra parte, Segundo Otavalo, también cree que ha surgido un nuevo imaginario en la sociedad, respecto de las frutillas: “al igual que antes se querían comprar sólo las frutas de Ambato, porque eran las mejores; ahora se quiere comprar las frutillas otavaleñas porque son las mejores”. Este comentario expresa el interés y la dedicación que este frutillero tiene por sus cultivos. Sin duda, él es uno de los más jóvenes que tiene éxito en el cultivo y además tiene una visión más empresarial, resultado de las capacitaciones recibidas por los técnicos agrónomos.

5.3.4 Un cultivo reciente, cultivo de jóvenes.

Para varios comuneros este es un cultivo reciente. Las personas iniciaron esta actividad productiva hace 20 años aproximadamente. Los más jóvenes consideran que los primeros productores de frutillas “se han quedado”, es decir, no han avanzado o no han incrementado su producción, siendo la gente más joven la que ha seguido perfeccionando las técnicas para el cultivo.

Cultivan más que todo los jóvenes, casi mayores ya no hay, solo jóvenes... Entrando a trabajar, los jóvenes piensan mejor y después hacen sus plantaciones. Cultivan jóvenes desde los 20 años en adelante hasta exagerado los 40 años (Segundo Otavalo)⁸⁵.

Esta opinión puede revelar que son principalmente los jóvenes quienes valoran este cultivo; cuando Segundo dice que “los jóvenes piensan mejor”, se refiere a que ellos están más dispuestos a producir estos cultivos que son nuevos y que requieren de un pensamiento empresarial, con el fin de “invertir” para generar ganancias.

Esta forma de pensar de los jóvenes ha sido reforzada por las instituciones educativas, los diferentes medios masivos de comunicación y en la actualidad, por las redes sociales a través de Internet. En la comuna existen tres locales que proveen el servicio de Internet; se pudo observar que por la tarde son visitados por niños y jóvenes de la comuna.

⁸⁵ Entrevista a Segundo Otavalo. 17 de marzo de 2012.

Sin embargo, otro líder de la comuna, Sebastián Caiza⁸⁶, mencionó que “a los jóvenes ya no les interesa cultivar”, prefieren las cosas más fáciles como la comercialización de ropa. Durante el trabajo con los jóvenes del Colegio de Tocagón pude observar que había mucho interés por trabajar en temas de turismo debido a la especialidad del centro educativo. Durante algunos espacios de trabajo grupal acerca de su identidad, los jóvenes mencionaron que quieren trabajar, ser profesionales, “no quedarse atrás”; esto se puede relacionar con lo expresado por Segundo Otavalo “los jóvenes piensan mejor”. Y ese “no quedarse atrás”, hace referencia a que quieren ser reconocidos, no quieren ser discriminados y aunque pareciera que tienen la influencia de lo global -que se puede evidenciar por ejemplo cuando eligen cierto tipo de música-, también quieren que se respete su identidad como indígenas, lo cual se observa cuando valoran sus raíces y la lengua kichwa. En los intereses manifestados por los jóvenes aparece el hecho de realizar actividades productivas que generen beneficios económicos; siendo el turismo uno de los rubros que provee de ingresos, ellos lo ven como una alternativa para trabajar, sobre todo porque el pueblo Otavalo ha sido visitado por turistas desde mucho tiempo atrás. Por otro lado, esta actividad también ha provocado que los jóvenes reconozcan y valoren su identidad y la compartan con las personas de otras culturas.

En conversaciones y trabajos grupales con los jóvenes⁸⁷ respecto del idioma kichwa, quienes no lo hablan, manifestaron que es importante aprenderlo para poder compartir su cultura con los turistas; mientras que los que hablan el idioma, en repetidas ocasiones comentaban que es importante mantener la lengua porque es parte de su vida, de la vida de sus abuelos.

Algunas personas indígenas ya les está haciendo perder el idioma, más hablan el español (Isabel Chaguapaz Cachimuel).

La idioma kichwa, para mí, significa algo muy importante porque es una idioma de los indígenas que viene desde hace millones de años con una cultura única en el mundo (Luis Casco).

Para mí significa que la idioma kichwa viene a ser originario de nuestros abuelos que vivían antiguamente... Yo, cuando hablo en idioma kichwa, siento que ya he vivido antes, es bueno recordar los pasados para hablar el idioma kichwa, es más difícil, pero yo intento hablar bien (José Efraín Burgo).

⁸⁶ Participante del Taller para reconstruir la historia de la comunidad de acuerdo a la memoria de los líderes.

⁸⁷ Taller sobre Identidad. Colegio Pedro Maldonado de Tocagón. 9 de mayo 2010.

Me gustaría poder aprender el kichwa, aunque mis vecinos saben el kichwa pero solo las personas mayores, aunque algunas personas de mi comunidad entienden o saben el kichwa pero más o menos. Como por ejemplo, mi mamá, mi abuelo solo entienden el kichwa pero poco.

Me gustaría poder aprender el kichwa porque es muy importante, cuando nosotros nos dicen si queremos trabajar en un lugar turístico, nos preguntan a nosotros si sabemos el kichwa u otros idiomas, para poder trabajar en ese lugar. Para mí el idioma kichwa es importante para que nosotros nos reconozcan que somos del pueblo otavaleño.

A mí me gustaría aprender porque cuando mis compañeros o profesores hablan en kichwa no les entiendo algunas cosas que dicen (Abigail Ávila Comuendo).

Estos comentarios son expresiones de la convivencia de los jóvenes en un espacio intercultural. En el colegio se ven relaciones de aprendizaje entre culturas, a la vez, como ya lo mencioné, aparecen influencias de otras culturas de fuera, por ejemplo, la preferencia por determinados géneros musicales, lo cual se puso en manifiesto durante la realización de un taller sobre identidad. En este taller, como parte de las actividades que se realizaron para comprender cómo se identifican los jóvenes, les solicité que trajeran su música preferida para escucharla mientras trabajábamos; de los jóvenes que trajeron su música, la mayoría correspondía al género reguetón romántico, esto indica una preferencia musical que es reforzada por los diferentes medios de comunicación a los cuales acceden los jóvenes. Sin embargo, cuando hablamos sobre qué sienten al hablar kichwa -los que conocen la lengua- y qué sienten los que no la conocen, resultó un diálogo interesante donde los jóvenes valoran la identidad indígena al igual que el kichwa y dicen que la lengua es importante porque es parte de su vida, de la vida de sus antepasados y porque es necesario cuando se quiere emprender proyectos turísticos.

Volviendo al comentario de Segundo, otro aspecto relacionado con el “no quedarse atrás”, hace referencia a producir más para incrementar las ganancias. Por estas razones, se podría inferir que en los cultivos comerciales se manifiestan lógicas que corresponden al sistema capitalista (por ejemplo: individualismo, acumulación de bienes). Por eso no aparecen los aspectos de la vida en colectivo, como el “*makipurashun*”, que encontramos en los cultivos destinados a la subsistencia.

5.3.5 La migración y las frutillas.

Como se mencionó en el capítulo 2, en Tocagón existe migración principalmente de los jóvenes a países como Colombia y Brasil. Los comuneros coinciden en que el cultivo de frutillas ha ayudado al retorno de los migrantes y ha favorecido la reintegración de núcleos familiares. Al respecto los comuneros comentaron:

Vea, yo le cuento una cosa. Lo de Huaycopungo..., la mayoría antes digamos hace unos cinco años atrás, lo más..., migraban a Colombia, vivían en Colombia. En ese tiempo, digamos 5 años atrás, estaba costando un balde (de frutillas), un balde de 12 kilos, costaba hasta 25 dólares, hasta 30 dólares y la gente empezó a regresar. Entonces de cinco años acá, ya comenzó a bajarse los precios solo porque ya los que venían de Colombia, como ellos tenían más plata, sembraron en volumen... de eso empezó a bajar, pero así también no me quejo, a buen precio mantenemos (Segundo Otavalo⁸⁸).

Antes andaban migrando, migrando fuera del país, migrando a España. Y en España, en tierra mismo han sabido trabajar, ahora vienen, ellos traen de España también la capacidad, y más mejor vienen a trabajar la tierra... se ponen a trabajar aquí, y de ahí dicen, chuta..., en la España sufría, sin comer... sufriendo, y aquí, en esta tierra teniendo estos productos estamos yendo a sufrir... más mejor, aquí se ponen a trabajar, más que sea cualquier centavo directamente reciben, por lo menos aquí viviendo ya se hacen casas, carros igual... Él que no le gusta mismo, no le gusta mismo, se van a plantación (floricolas) ahí también cuando uno llega en el momento de sufrir... y dicen ya no, ahora sí, se reúnen alguna platica y ellos también están ya apegados a la tierra para hacer producciones de frutillas (Bartolo Otavalo⁸⁹).

El primer comentario habla de la rentabilidad del cultivo y de que, a pesar que los precios bajan, cuando hay más personas cultivando todavía se obtienen ganancias. En el segundo comentario es interesante el valor que el comunero da al hecho de trabajar en su comuna, con su gente, porque si bien la migración a trabajar en otro país supone mayor ganancia, también significa “mayor sufrimiento”, hecho que conmueve a quienes han pasado por ese proceso, como es el caso de Bartolo Otavalo. Por esta razón, para este comunero, el cultivo de frutillas si es una alternativa para quedarse en la comuna.

Para una comuna que se ha dedicado a la agricultura y que está inmersa en el sistema capitalista, conocer una opción de cultivo como las frutillas ha significado un cambio en la estructura social de la comunidad. Estos cambios son reconocidos como positivos por muchas personas, debido a que han significado la generación de trabajo

⁸⁸ Entrevista a Segundo Otavalo. 17 de marzo de 2012

⁸⁹ Entrevista a Bartolo Otavalo. 4 de marzo de 2012.

asalariado dentro de la comuna y el regreso de muchos migrantes. Pero también, en cierto modo, ha cambiado la forma de relacionamiento entre los comuneros. Por ejemplo, en los cultivos comerciales, nunca se da un *makipurashun* o una minga.

Conclusiones

Después del trabajo realizado para responder a las preguntas que dieron lugar a la investigación: ¿cómo se relaciona la comunidad de Tocagón con el agua a través del páramo y de los cultivos?, ¿existen diferencias de relaciones y significados relativos al agua, según el tipo de cultivo?, y en estas prácticas, ¿qué lógicas o formas de pensar aparecen, occidentales o andinas?, fue posible llegar a las siguientes conclusiones:

Tocagón, como otras comunidades, tiene una intensa relación con el agua, que es el elemento fundamental para el desarrollo de su vida. En este caso esta relación se establece a través del páramo. Es posible inferir que la comuna relaciona este ecosistema con el agua, en primer lugar, porque los comuneros reconocen que allí se encuentran las lagunas y las vertientes que “alimentan” al Lago San Pablo; y, en segundo lugar, porque en este ecosistema se encuentran las tomas de agua, a las que los comuneros dan mantenimiento. Estas acciones de trabajo colectivo por el agua se encuentran en algunas zonas rurales del país, Tocagón es una de ellas.

Debido a la problemática ambiental que presenta la comuna como: la escasez de agua, los desprendimientos de la tierra en determinados lugares del páramo, las crecidas de las quebradas en época de verano, los comuneros, desde sus propias reflexiones, van incorporando ciertas alternativas y soluciones provenientes también del discurso ambiental de grupos externos como ONGs y OGs. Este discurso es resignificado por los comuneros de acuerdo con la realidad de Tocagón.

Aunque las reflexiones sobre la problemática ambiental pueden ser lideradas por comuneros que han recibido información o capacitación por organizaciones externas, las decisiones sobre el manejo del páramo se toman en las asambleas comunitarias, que son convocadas por las directivas de la Junta de Agua y del Cabildo. En estas reuniones se expresan los intereses colectivos y los compromisos que todos los comuneros deben respetar; ambas organizaciones comunales son clave para el mantenimiento de la vida de la comuna.

A pesar de que las normas relativas a la conservación del páramo tienen un carácter restrictivo e incluso su incumplimiento puede ser sancionado, los comuneros las aceptan y

las cumplen reconociendo tanto la importancia del ecosistema para la obtención de agua como la actividad que lleva a cabo la organización en ese aspecto.

Los problemas ambientales son una de las razones que motivan la reflexión en la vida de las comunidades. Los comuneros de Tocagón necesitan comprender de manera integral los problemas que giran en torno al páramo. Milton (s/f) señala que existe la necesidad de comprender las acciones humanas en los ecosistemas y sus posibles consecuencias. Para ello, invita a reflexionar acerca de crear “una imagen global del impacto ecológico humano” (p.20) para comprender las consecuencias ambientales de determinadas acciones, problematizarlas y plantear soluciones que garanticen el acceso a recursos como el agua o como suelos en buenas condiciones, necesarios para la vida de las futuras generaciones.

Con respecto de los cultivos, se pudo comprender que sí existe una diferencia en la relación de la comuna y el agua de acuerdo con los diferentes tipos, es decir, si son destinados al autoconsumo o a la venta. El agua es esencial para cualquier tipo de actividad agrícola, pero en el caso de los cultivos comerciales -las frutillas por ejemplo- el agua se torna esencial e imprescindible. Esto obliga a los responsables a buscar formas de cubrir esta necesidad en una comunidad que no cuenta con un sistema de riego.

Un aspecto relevante en la realidad de la comuna, es el hecho de no tener un sistema de riego. Esto ha provocado conflictos entre los frutilleros y los otros miembros de la comuna ajenos a esa producción, porque en épocas de sequía, no pueden parar la producción de la fruta, que se realiza continuamente, consumiendo gran cantidad del agua disponible, incluso la destinada para el consumo humano. Estos conflictos han provocado que algunos frutilleros arrienden terrenos en lugares con mayor acceso al agua para instalar su plantación; por ejemplo, en algunos casos cultivan en la comuna de Huaycopungo, cerca del Lago San Pablo.

El agua, de prioridad significativa para el desarrollo de la vida de los agricultores, varía en torno a la fisiología de las plantas, la clase de suelo, el destino del cultivo e incluso las relaciones sociales que se dan en las diferentes prácticas. Es decir, la necesidad de agua depende de al menos estos factores. En el caso de Tocagón, las frutillas son un ejemplo de la necesidad diferenciada de agua con relación a los cultivos de maíz y papas. Para el

cultivo de frutillas, que necesita más agua que el de las papas y el maíz, es necesario conocer la estructura del suelo, porque dependiendo de cómo sea esa estructura, el agua permanecerá más tiempo disponible para las plantas.

Es claro que en la actualidad la comuna de Tocagón se encuentra inmersa en el sistema capitalista, por lo cual, muchas de las relaciones que se establecen tienen como parte de sus lógicas manifestaciones que se corresponden con ese sistema. Sin embargo, también aparecen formas de relacionarse y de pensar que son parte de una vida en colectivo, que surgen del pensamiento andino, como argumentan varios autores citados en esta tesis. En la población se pudieron observar prácticas que manifiestan ambas lógicas. Es decir, existe una coexistencia de formas de pensar en la comuna que se advierten en las prácticas que giran tanto en torno al ecosistema páramo, como en los diferentes aspectos de la vida de los comuneros y en su labor como agricultores.

El sentirse parte de un colectivo es una de las formas de expresión del pensamiento andino. Otra forma se presenta en los rituales. Los rituales como el *Wakchakaray* (rogativas que realizan los niños para pedir a Dios que provea de agua lluvia) es una evidencia, sostenida por algunos líderes que creen que el rito debe rescatarse y realizarse nuevamente para solucionar los problemas de escasez de agua. A pesar de que el ritual no se practica, todavía está vivo en el pensamiento de los comuneros. Esta situación se puede relacionar con lo Bourdieu señala sobre la coherencia entre las prácticas y las representaciones rituales, que son el producto del funcionamiento de un pequeño número de principios generadores, unidos por unas relaciones de «sustituibilidad» práctica, es decir, que son capaces de producir unos resultados equivalentes desde el punto de vista de las exigencias «lógicas» de la práctica (Bourdieu, 2002, p.16). En el caso de Tocagón, por la necesidad de agua, revive en la vida de la comuna, la idea del ritual propiciatorio de la lluvia.

En las diferentes prácticas que se realizan en torno a los cultivos para la subsistencia, se pudieron identificar formas colectivas de apoyo interfamiliares. Una de las prácticas que se realizan para el cultivo de las chacras, tanto de papas como de maíz, es la del “*makipurashun*” –ayuda mutua- que fortalece el capital social de la comuna. Es decir, a través de esta práctica, se mantienen relaciones de colaboración que son parte importante de la visión comunitaria, promueven la confianza, la ayuda recíproca y la cooperación.

A pesar de que el *makipurashun* no se realiza para los cultivos de frutillas o comerciales, todos los miembros de la comuna lo ponen en práctica cuando siembran sus propias chacras con maíz. Esta práctica es clave para identificar una forma de pensamiento diferente a la occidental, en la que se ponen de manifiesto varios de los principios del pensamiento andino como los de reciprocidad, complementariedad, el sentirse parte de un todo, etc.

La mayoría de los jóvenes están interesados en fortalecer procesos de producción de frutillas o pequeñas empresas de comercialización de ropa, lo que permite inferir que son ellos quienes tienen más en cuenta formas de pensar propias del sistema capitalista. Y en estas recientes situaciones de trabajo dentro de la comuna –plantaciones de frutillas-, aparecen nuevas relaciones entre comuneros como las de empleadores y jornaleros que son reconocidas como positivas por muchos líderes porque han abierto fuentes de trabajo en su localidad y esto implica frenar los procesos migratorios que se venían dando desde hace más o menos veinte años. Sin embargo, sería interesante conocer qué cambios se dieron en la comunidad ante el hecho del trabajo de algunos integrantes para sus vecinos o familia.

Además, se puede relacionar el cultivo de frutillas con los cambios en los hábitos individuales que se vienen dando en la comuna. Estos cambios se deben a que las instituciones “externas” – educativas, empresas florícolas y frutícolas- a través de condiciones objetivas propias del sistema capitalista, generan concepciones de desarrollo, conceptos que, después, son incorporados como prácticas, expectativas y/o esperanzas en los hábitos de las personas. Sin embargo, el “éxito” del cultivo nuevo, depende de cada uno, que pone en evidencia el hábito con relación a la manera de cultivar. Eso, además de otros factores como los de clase económica, que determinan la forma de realizar - o no - esa práctica. En otras palabras, los cultivos de frutillas, como nueva actividad económica, son el resultado de un hábito que contiene un capital económico (recursos materiales) y un capital cultural (conocimientos previos y acceso a capacitación) que hace que las personas decidan realizar o no realizar esta actividad.

El pensamiento andino, al ser “práctico lógico” como lo expresa Estermann (1998), puede manifestarse en las prácticas colectivas que están presentes en la vida de Tocagón. En la comuna se evidenciaron aspectos que tienen que ver con los principios del

pensamiento andino reconocidos por este autor, siendo la reciprocidad uno de los más visibles, que ha conseguido la permanencia de la organización comunitaria y el fortalecimiento del capital social. Por otra parte, se advirtieron principios y modalidades de esta forma de pensar en los diferentes ritos como el *wakchakaray*, el *makipurashun* y las *uyanzas*, que se realizan cuando los cultivos son destinados al autoconsumo.

En Tocagón se reconoce una forma de pensar andina que coexiste con la lógica occidental. La primera se manifiesta en las diferentes relaciones y prácticas que giran en torno a lo colectivo, al trabajo apoyado en redes sociales y familiares y la segunda aparece en las diferentes prácticas relacionadas con una visión de progreso o de “avance” como manifestaron los comuneros, que se ve especialmente fortalecida en los jóvenes de la comuna. Sería interesante llegar a conocer si en el futuro, la necesidad del agua será uno de los factores que impulse a continuar el trabajo colectivo, frente a una tendencia cada vez más individualizante que podría darse en la comuna.

El tema del agua es de carácter convocante y forma parte no solo de la vida de las comunidades sino de los intereses del país. En el Ecuador en el año 2009 se presentó una propuesta de Ley de Agua que se sigue debatiendo. Los líderes de la comuna manifestaron interés por conocer más a fondo y comprender esta propuesta de Ley de Agua. Tocagón, junto con otras comunidades de la parroquia San Rafael, ha liderado manifestaciones en contra de esta Ley, pero en la comuna todavía sienten que es necesario comprender mejor todo lo que esta Ley implica. Además, los habitantes de Tocagón consideran que la comuna es un buen ejemplo de manejo adecuado de la Junta de Agua. Insistieron en el hecho de que los ingresos por el cobro del agua han servido para la inversión de obras para la misma comuna y existe el temor que, si el manejo del agua queda fuera de la Junta de Agua, los beneficios disminuyan. Esta preocupación indica parte de lo que muchas otras comunidades del país han manifestado por varias vías de comunicación en torno a la propuesta de Ley de los Recursos Hídricos. Ellas expresan su oposición principalmente porque podrían perder el manejo directo del acceso al agua.

Bibliografía

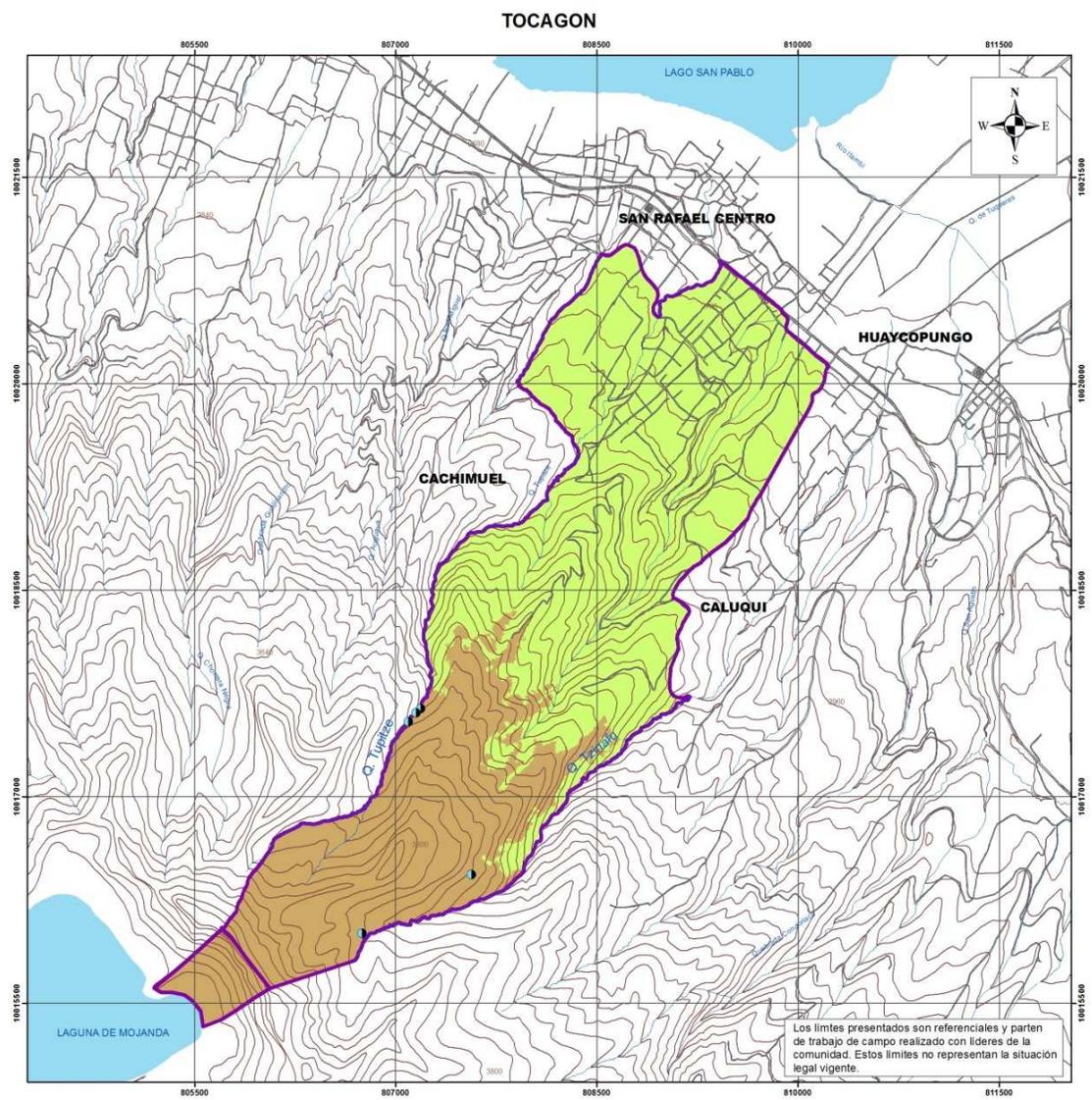
- Apaza, J. (1997). “Cosmovisión Andina de la Crianza de la papa”. En J. van Kessel y H. Larraín (Eds.), *Manos sabías para criar la vida. Tecnología andina. Simposio del 49º Congreso Internacional de Americanistas*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Armero, M. (2011). “¿Actividades agropecuarias en los páramos? Algunas alternativas sustentables”. En Proyecto Páramo Andino. *Manejo de Páramos*. Quito, Ecuador: Proyecto Páramo Andino.
- Azocar, A. y Rada, F. (2006). *Ecofisiología de las plantas de páramo*. Mérida, Venezuela: Instituto de Ciencias Ambientales y Ecológicas (ICAE). Facultad de Ciencias, Universidad de los Andes.
- Beltrán, K., Salgado, S., Cuesta, F., León-Yáñez, S., Romolerux, K., Ortiz, E., Cárdenas, A. y Velástesgui, A. (2009). *Distribución espacial, sistemas ecológicos y caracterización florística de los páramos en el Ecuador*. Quito, Ecuador: Ecociencia, Proyecto Páramo Andino y Herbario QCA Quito.
- Boelens, R. (s/f). *Derechos de Agua: Gestión Indígena y Legislación Nacional. La lucha indígena por el agua y las políticas culturales de la participación*. WALIR: Universidad de Wageningen – UN/CEPAL. 18pp
- Bourdieu, P. (2002). La lógica de la práctica. Módulo: *Aproximaciones teóricas, nociones de prácticas y representaciones, Taller Interactivo: Prácticas y Representaciones de la Nación, Estado y Ciudadanía en el Perú*. Lima, Perú: IEP - Instituto de Estudios Peruanos.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (1996). *Cosas dichas*. Barcelona, España: Editorial GEDISA SA.
- Bourdieu, P. (1993). *El sentido práctico*. Madrid, España: Taurus.
- Cáceres, E. (2000). “Contexto Mitológico y ritual de la crianza del agua en el sur andino (Musuq Llaqta y Acopía)”. En Van Kessel, J. y Larraín, H. (Eds.) *Manos sabías para criar la vida, Tecnología andina. Simposio del 49º Congreso Internacional de Americanistas*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Cachiguango, L. (1997). “Wakchakarai: una praxis de la religiosidad andina en Cotama, Otavalo, Ecuador”. En: Van Kessel, J. y Larraín, H. (Eds.), *Manos sabías para criar la vida, Tecnología andina, Aportes al Simposio: Tecnología Tradicional Andina Actual del 49º Congreso Internacional de Americanistas*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Caillavet, C. (2000). *Etnias del Norte, Etnohistoria e historia del Ecuador*. Quito, Ecuador: Abya Yala, Instituto Frances de Estudios Andinos (IFEA), Casa Velázquez (EHEH).

- Calderón, C. (1997). “Retos en la concepción del agua en el mundo”. En Van Kessel, J. y Larraín, H. (Eds.), *Manos sabias para criar la vida. Tecnología andina. Simposio del 49º Congreso Internacional de Americanistas*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- INEC. (2010). Censo de población y vivienda, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC).
- Crespo, P. (2012). *Puentes entre alturas. La Sistematización de Proyecto Páramo Andino en Venezuela, Colombia, Ecuador y Perú*. Quito, Ecuador: Proyecto Páramo Andino.
- Dabringer, M. (2011). “Consumo local/global en Quito: Tradiciones globalizadas en el contexto urbano”. En Büchges, C., et.al. (Eds), Frankfurt am Main *Culturas políticas en la región andina*. Madrid, España: Vervuert/Iberoamericana.
- Del Acebo, E. y Brie. R. (2006). *Diccionario de Sociología*. Buenos Aires, Argentina: 2da Edición, Editorial Claridad S.A.
- Descola, P. (1989). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Colección 500 años, No 17. Quito, Ecuador: Coedición Abya Yala y Movimientos Laicos para América Latina (MLAL).
- Durston, J. (2000). *¿Qué es el capital social comunitario? División de Desarrollo Social*. Santiago de Chile, Chile: Naciones Unidas CEPAL, ECLAC.
- Eguiguren, A. (2001). “Las montañas de Nanegal: percepciones, imágenes y prácticas”. En: Rhoades, R. (Ed.), *Tendiendo puentes entre los paisajes naturales y humanos: la investigación participativa y el desarrollo ecológico en una frontera agrícola andina*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Eguiguren, A. (1995). *La teoría de la práctica aplicada a la interpretación del desarrollo rural. El caso de la unión de organizaciones campesinas del norte de Cotopaxi*, (tesis de maestría), Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO – Sede Ecuador.
- Escobar, A. (s/f). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. ¿Globalización o posdesarrollo?* Departamento de Antropología. Universidad de North California.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Ferrante, C. (2008). *Corporalidad y Temporalidad: Fundamentos Fenomenológicos de la Teoría de la Práctica de Pierre Bourdieu*. Universidad Nacional de San Martín, CONICET, Nómada. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. Vol 20.
- Firth, R. (2010). “La Organización Social y el Cambio Social”. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. Año V, No. 9. Enero-Junio 2010. Dossier. Leif Korsbaek, pp. 149-184. Universidad Iberoamericana A.C., Ciudad de México. www.uia/iberoforum

- Gaybor, A. (2010). “Acumulación capitalista en el campo y despojo del agua”. En Acosta, A. y Martínez, E. (Eds.), *Agua, Un derecho fundamental*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Gentes, I. (s/f). *Agua y derecho comunitario y colectivo en los Andes, en torno a los derechos cosuetudinarios indígenas del agua*.
- Gomel Apaza, Z. (1997). “Crianza del agua en la cultura Pukará contemporánea”. En van Kessel, J. y Larraín, H (Eds.), *Manos sabías para criar la vida. Tecnología andina. Simposio del 49º Congreso Internacional de Americanistas*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Gose, P. (2004). *Aguas Mortíferas y Cerros Hambrientos, Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina: 1ra reimpresión. Editorial Paidós.
- Guerra, S. (1992). “Problemas en el estudio del pensamiento andino”. En Nuñez, J. (Ed), *La cultura en la historia*. Quito, Ecuador: Editora Nacional.
- Guevara, A. y Boelens, R. (2010). “Derechos colectivos al Agua en los países andinos”. En Bustamante, R (Ed.), *Lo colectivo y el agua: entre los derechos y las prácticas*, Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos y Concertación. Serie Agua y Sociedad, 13.
- Kaarhus, R. (1998). *Construccionismo, representaciones y medioambiente*. Quito, Ecuador: MARCA, Instituto de Historia y Antropología Andinas. Memoria 6.
- Korovkin, T. (2002). *Comunidades Indígenas, Economía del Mercado y Democracia en los Andes Ecuatorianos*. Quito, Ecuador: Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador, Instituto Frances de Estudios Andinos y Abya Yala.
- Leff, E. (2000). *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI editores, SA. De CV, en coedición con el UNAM y PNUMA.
- Llambi, L. y Soto, A. (2012). “Ecología de Páramos”. En Proyecto Páramo Andino, *Ecología, Hidrología y Suelos de páramos*, Quito, Ecuador: Proyecto Páramo Andino.
- Nazarea, V., Guitarra, R. y Rhoades R. (2006). “Atravesando un paisaje de Memorias”. En Rhoades, R. (Ed.), *Desarrollo con Identidad, Comunidad, Cultura y Sustentabilidad en los Andes*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Martínez, A. (2012). “Naturaleza y Cultura. Un debate pendiente”. En García, F. (Ed.). *II Congreso ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas, Tomo I*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

- Mejía, M. (2005). *Hacia una Filosofía Andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima, Perú.
- Milton, K. (s/f), *Ecologías: antropología, cultura y entorno*. Citado en: Módulo de ecología, control del espacio y organización social (del 1 de septiembre al 1 de octubre 2007), Maestría en Antropología y Cultura. UPS, Quito, Ecuador.
- Morresi, Z. (2005). “La Operatividad del Discurso en la Construcción de Subjetividades”. En: *La Trama de la Comunicación*, Vol. 10, Anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Rosario. Argentina: UNR Editora.
- Peña, A. (1992). “Racionalidad occidental y racionalidad andina: una comparación”. En Sobrevilla, A.T. (Ed.), *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.
- Rappaport, R. (s/f.). *Naturaleza, Cultura y Antropología ecológica*, Biblioteca en Ecología Social, RedLACES (Red Latinoamericana y Caribbean de Ecología social) www.ecologiasocial.com.
- Rengifo de la Cruz, E. (2004). “El rumor del Origen. Oralidad e identidad en la fiesta del agua de San Pedro de Casta, Huarochiri”. En: García Bedoya, C. (Ed.), *Memorias de Jalla 2004 Lima. Sextas Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Revista El Agro Ecuador. (2013/2/10). “Manejo integrado del cultivo de frutillas”. Recuperado de <http://www.revistaelagro.com/2012/01/18/manejo-integrado-del-cultivo-de-frutillas/>.
- Rhoades, R., Zapata, X. y Aragundy, J. (2006). “Climate Change in Cotacachi”. En Rhoades, R. (Ed.), *Development with Identity, Community, Culture and Sustainability in the Andes*. Quito, Ecuador: SANREM Andes Project.
- Rhoades, R. (2006). “Enlazando la Ciencia de la Sustentabilidad, Comunidad y Cultura. Una Alianza para la Investigación en Cotacachi, Ecuador”. En: Rhoades, R. (Ed.), *Desarrollo con Identidad, Comunidad, Cultura y Sustentabilidad en los Andes*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Segovia, C. (2011). Los riesgos de la reforestación de los páramos con especies exóticas: el caso de *Polylepis racemosa*, Propuestas Andinas No 4 Año 1. Quito, Ecuador: Consorcio para el Desarrollo Sostenible de la Ecorregión andina (CONDESAN).
- Yáñez del Pozo, J. (2002). *Yanantin. La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochiri*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Zapata, A. (2010). “Derechos de Agua. Estudios y particularidades en Ecuador”, En Bustamante, R. (Ed.). *Lo colectivo y el agua: entre los derechos y las prácticas*. Lima, Perú: IEP, Concertación, Serie Agua y Sociedad, 13.

Anexo 1. Mapa de la comunidad de Tocagón



Los límites presentados son referenciales y parten de trabajo de campo realizado con líderes de la comunidad. Estos límites no representan la situación legal vigente.

**MAPA : LÍMITES DE LA COMUNIDAD DE TOCAGÓN
PARROQUIA SAN RAFAEL - CANTÓN OTAVALO**

LEYENDA TEMÁTICA

- Tomas de agua
- ▭ Limite Comunidad Tocagón (904 ha)
- Zonas de cobertura de la tierra**
- Cultivos, arbustivos, otros (583 ha)
- Páramo (321 ha)

Simbología convencional

- Ríos
- Vías
- Curvas de Nivel
- Poblados
- Lago, Laguna

Escala gráfica:
0 500 1.000 2.000 Meters

COMUNIDAD TOCAGÓN	
PROYECTO TOCAGÓN	
ARCHIVO: TOCAGÓN LIMITES.mxd	SOFTWARE: ArcGis
ZONA: 17	Proyección: UTM, WGS84
REALIZADO POR: Ing. Manuel Perálvico Bto. Tania Calle	FECHA: Agosto 2012
FUENTES: IGM Cartografía base: Cartografía Temática Condesan	

UBICACIÓN A NIVEL PROVINCIAL

Anexo 2. Lista de entrevistas

Personas entrevistadas	Fecha
Jacinto Tocagón	Enero 2011
Bartolo Otavalo (primera caminata por el páramo hasta el bofedal Turupampa)	2 de febrero de 2011
Pedro Tocagón	10 de diciembre del 2011
Bartolo Otavalo	4 de marzo de 2012
Segundo Otavalo (productor de frutillas)	17 de marzo de 2012
Delia Otavalo (15 años)	17 junio de 2012
Bartolo Otavalo (caminata límites)	7 de agosto del 2012
Jacinto Tocagón (caminata límites)	7 de agosto del 2012
Antonio Tocagón (Presidente de la Junta de Agua)	5 de agosto del 2012
Delia Otavalo y Janet Criollo (jóvenes responsables de la preparación de los alimentos en un día de cosecha de papas)	5 de noviembre de 2012
Bartolo Otavalo (cosecha de papas)	5 de noviembre de 2012
Conversación con Jacinto Tocagón	18 de noviembre de 2012
Juana Tocagón (conversación en la cocina de su casa)	25 de noviembre de 2012
Bartolo Otavalo (observando la chacra de maíz)	25 de noviembre de 2012

Anexo 3. Trabajos grupales y grupos focales

Grupo de interlocutores	Fecha
Trabajos grupales con estudiantes del 4to común de Colegio Pedro Maldonado.	10 de marzo de 2010
Caminata al páramo de Imbabura con los estudiantes de 4to común del Colegio Pedro Maldonado.	9 de abril de 2010
Taller sobre identidad con estudiantes de 4to común del Colegio Pedro Maldonado.	9 de mayo de 2010
Grupo Focal con líderes comunitarios. Participantes: Miguel Tocagón, Sebastián Caiza, Nicolás Tocagón, Antonio Tocagón, José Peña, Bartolo Otavalo.	30 de noviembre de 2012
Taller para reconstruir la historia de la comunidad de acuerdo a la memoria de los líderes. Participantes: Miguel Tocagón, Sebastián Caiza, Bartolo Otavalo, José Manuel Peña Anrango, Andrés Peña Tocagón, Rosa Quilumbaquí Tocagón.	12 de diciembre de 2012

Anexo 4. Registro fotográfico



Comuneros de Tocagón en la toma de agua ubicada en la quebrada de Tupitze.



Comuneros de Tocagón recorriendo el camino para la realización de la minga para el mantenimiento de las tuberías de agua.



Casas de la comuna de Tocagón y letrero del proyecto turístico de ciclovías coordinado por el GAD de San Rafael.



Jacinto Tocagón, junto al sitio en el páramo donde ocurrió el desprendimiento de tierra en el invierno de 2011.



Bartolo Otavalo y Jacinto Tocagón en la ciénega de Turupampa.



El maíz como parte de la alimentación básica de la comuna.



Bartolo Otavalo en la cumbre del cerro Parcarrumi.



Comunera de Tocagón camino a pastar sus animales.



Una de las iglesias evangélicas de Tocagón.



Iglesia Católica de Tocagón.



Estudiantes del Colegio Pedro Maldonado, ubicado en Tocagón, con los cuales se realizaron actividades.



Estudiantes identificando los valores de la vida en comunidad.



Jóvenes durante la exposición de su trabajo sobre cómo se identifican.



Jóvenes estudiantes durante la caminata con destino al cerro Tayta Imbabura.



Juana Tocagón junto a sus ovejas.



Maíz colgado en perchas dentro de la cocina.



Abuela y su cocina de leña. Este tipo de cocina tienen la mayoría de familias de Tocagón.



Canasta de tubérculos de una familia de Tocagón.



Productos de la chacra de maíz, presentes en las fiestas de matrimonio de Tocagón.



Mujeres de Tocagón, durante la repartición de alimentos en una fiesta de matrimonio.



Comunero responsable de repartir las bebidas. Generalmente son los hombres quienes cumplen este rol durante las fiestas de los matrimonios.