

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2014-2016

Tesis para obtener el título de maestría en Antropología

Relaciones entre habitantes humanos y no humanos en los Andes ecuatorianos: el caso
de la comunidad indígena campesina de Talahua

Anna Peñuelas Peñarroya

Asesora: Alicia Torres

Lectores: Alexandra Martínez y Michael Uzendoski

Quito, marzo de 2017

A mi abuela.

... all creatures, human and non-human, are fellow passengers in the one world in which they all live, and through their activities continually create the conditions for each other's existence (Ingold 2005, 503).

No-one yet has made the crossing from nature to society, or vice versa, and no-one ever will. There is no such boundary to be crossed (Ingold 2005, 508).

Tabla de contenidos

Resumen	IX
Agradecimientos	X
Introducción.....	1
Capítulo 1	7
Cambio de perspectiva en los Andes	7
1. Líneas teóricas	7
1.1. Las dualidades del pensamiento occidental moderno	8
1.2. Dicotomías en la antropología: el estructuralismo	9
1.3. Crítica a la universalidad del pensamiento occidental moderno	10
1.4. Relaciones entre humanos y no humanos: ANT y SPIDER	12
1.5. Pensamiento relacional.....	17
1.6. Repensando la dicotomía naturaleza-cultura.....	22
1.7. Nueva aproximación en los estudios andinos	24
1.8. Conclusión.....	25
2. Contextualizando Talahua	26
2.1. Comunidades indígenas campesinas de la sierra ecuatoriana	26
2.2. Sistema de hacienda en la sierra ecuatoriana	29
2.3. Agentes de desarrollo en la sierra ecuatoriana	33
2.4. Discusiones en Talahua.....	36
2.5. Conclusión.....	39
Capítulo 2	40
La comunidad de Talahua. Hacienda y desarrollo.	40
1. Hacienda: ayer y hoy	42
1.1. Ayer	43
1.2. Hoy	49
1.3. El legado de la hacienda.....	52
2. El desarrollo y su influencia en la parroquia	52
2.1. FEPP, acciones de desarrollo en la región	53
2.2. Experiencias de desarrollo en Talahua.....	57
2.3. El legado del desarrollo.....	59
3. Conclusión	60
Capítulo 3	62

Las vacas en la constitución cotidiana de la comunidad de Talahua.....	62
1. Los animales de Talahua.....	63
2. La importancia de las vacas	67
2.1. Cambio productivo de las haciendas serranas.....	67
2.2. “De la vaca se vive”	69
3. “Ir a las vacas”	72
4. Las vacas y sus productos	76
4.1. El mercado de la leche y la elaboración de quesos	76
4.2. Suero y abono.....	80
5. Formas de tenencia de las vacas	82
5.1. Animales de propiedad.....	83
5.2. Vacas al partir.....	84
5.3. Trabajadores sin animales ni terreno.....	87
5.4. Las vacas al partir y el compadrazgo	88
6. Conclusión	89
Capítulo 4	91
Relaciones entre los campesinos y los cultivos: habitar en la comunidad	91
1. Reducción de la agricultura: tierra débil, escasez de agua y ganadería.....	92
1.1. “El agua se ha secado”	93
2. Principales cultivos en la comunidad.....	96
3. La importancia de las papas.....	97
3.1. Las papas en la dieta talahueña – “Sin papas el plato está vacío”	98
3.2. La importancia de las papas en las prácticas de los talahueños	101
4. El “crecimiento” de la papa	104
5. El destino de los productos	109
5.1. “Cultivos de dinero”	110
6. Conclusión	112
Conclusiones.....	114
1. Principales hallazgos de la investigación.....	115
1.1. Contribución de los no humanos en la constitución de la comunidad	115
1.2. Crecer en la comunidad.....	115
1.3. Romper con las dicotomías	116
2. Limitaciones del estudio	118
3. Principales aportes	118
4. Recomendaciones y futuras investigaciones.....	119

Glosario	121
Lista de siglas y acrónimos.....	123
Lista de referencias	124

Lista de figuras

- 1.1. Raíz primaria (izquierda) y rizoma (derecha)
- 1.2. Sistema arborescente (a) y sistema rizomático (b)
- 1.3. Esquema de las similitudes y diferencias de las perspectivas ANT y SPIDER.
- 1.4. “Network” de puntos interconectados (ANT) (izquierda) y “meshwork de hebras entretrejidas (SPIDER) (derecha).
- 2.1. Mapa de la región de estudio
- 3.1. Alternancia de cultivos y pasto
- 3.2. Formas de tenencia de las vacas

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Anna Peñuelas Peñarroya, autora de la tesis titulada “Relaciones entre habitantes humanos y no humanos en los Andes ecuatorianos: el caso de la comunidad indígena campesina de Talahua”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Maestría en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, marzo 2017

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'ANNA', is written over a horizontal line.

Anna Peñuelas Peñarroya

Resumen

Esta tesis plantea la incorporación de lo no humano en el estudio de las comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana. Mediante el caso de Talahua, una comunidad indígena campesina de la provincia de Bolívar, Ecuador, se analizan las relaciones que se establecen entre los habitantes, humanos y no humanos, de la comunidad.

La finalidad de la investigación fue entender cómo habitan humanos y no humanos en la comunidad y considerar la participación que tienen los segundos en su formación, observando los vínculos que se establecen entre estos y las personas. Para ello, el objetivo principal fue analizar las relaciones diarias que se tejen entre las entidades humanas y no humanas, teniendo en cuenta el contexto histórico, socio-político y económico y una perspectiva que incorpore lo no humano y que considere otra manera de entender el mundo que no sea la establecida por el pensamiento occidental moderno, donde se presuponen ciertas dicotomías como humano-no humano y naturaleza-cultura.

A partir de un análisis bibliográfico y una etnografía en la región, se observó que la comunidad de Talahua se constituye por las acciones de la vida cotidiana de ambos humanos y no humanos que interaccionando entre sí y estableciendo vínculos de hermandad y reciprocidad, crean una malla de relaciones que está en continua formación y evolución.

Por otro lado, se evidenció como este pensamiento alternativo que incluye lo no humano como parte de la comunidad, convive con la hacienda, el desarrollo y el mercado, elementos que con aproximaciones propias del pensamiento occidental moderno, están presentes actualmente en la comunidad.

En este sentido, los aportes principales de este trabajo son por un lado, demostrar la importancia de considerar e incluir lo no humano en el estudio de las comunidades indígenas andinas como Talahua para entender las relaciones y procesos que en ellas se desarrollan, y por el otro, destacar la convivencia de un pensamiento que no distingue entre humanos y no humanos con un pensamiento occidental moderno.

Agradecimientos

Agradezco inmensamente a la comunidad de Talahua, especialmente a las familias Caiza, Punina y Yumbulema que permitieron que viviera con ellos y formara parte de la comunidad, así como la Sra. Lida, Don Guillo, la Sra. Clarita, Don Guillermo, la Sra. Elvira, Don Rafico y Don Islao, entre tantos otros. Mi gratitud va para todos ellos, que me recibieron con las manos abiertas y me ayudaron con mis “deberes”, compartiendo sus conocimientos e introduciéndome en su vida cotidiana. Gracias a ellos pude *habitar* en la comunidad.

Por otro lado quiero agradecer la dedicación de mi asesora de tesis, Alicia Torres, que siempre ha estado ahí cuando se la necesitaba con sus consejos y apoyo.

Introducción

Esta tesis analiza las relaciones que se establecen entre humanos y no humanos en una comunidad campesina indígena de la sierra ecuatoriana, Talahua, de la parroquia de Simiatug, en la provincia de Bolívar, que tuvo experiencias hacendatarias y de desarrollo. El objetivo fue entender cómo habitan humanos y no humanos, conjuntamente en la comunidad, cuál es el papel de los segundos en la constitución de esta y qué tipo de vínculos se generan entre ellos. A partir de una revisión bibliográfica y una etnografía en la zona, se propone que la constitución de la comunidad de Talahua es una tarea cotidiana que se lleva a cabo a través de las acciones diarias entre los organismos humanos y no humanos que habitan en la comunidad. En este sentido, Talahua se conforma por las relaciones que entablan sus habitantes en acciones de la vida cotidiana en las cuales interactúan entre sí y entablan vínculos entre todos ellos de forma horizontal.

Por otro lado, se observa que hacienda y desarrollo, elementos con un pensamiento propio del mundo occidental moderno que establece dualidades como naturaleza-cultura y humano-no humano, siguen presentes hoy en día en la comunidad y forman parte de Talahua, es decir, están presentes en las relaciones que se establecen entre las personas y organismos no humanos que en ella habitan. Asimismo, se evidencia estrategias de mercado propias del mundo capitalista en el que está inmersa la comunidad. Así, se observa como en la comunidad convive un pensamiento occidental con un pensamiento que incluye los no humanos como parte de la comunidad.

En este sentido, el argumento principal de este trabajo es que no hay dos mundos, por un lado la comunidad con un pensamiento que no distingue entre humanos y no humanos y por el otro la hacienda, el desarrollo y el mercado con un pensamiento occidental moderno; por un lado una comunidad social y cultural con personas y por fuera un mundo natural con organismos no humanos, sino que Talahua es a la vez “natural” y “social”, comunidad, hacienda, desarrollo y mercado, y todo está presente en las relaciones que tejen los diferentes habitantes humanos y no humanos entre sí.

Antecedentes y justificación

El problema de investigación surgió al visitar la comunidad varias ocasiones antes de empezar el trabajo. Si bien al principio la propuesta iba más bien entorno a conflictos socioambientales, la reducción de la frontera agrícola y la ocupación del páramo, al

conocer el lugar de estudio, avanzar en la maestría y leer sobre el giro ontológico, se propuso estudiar si en una comunidad como Talahua, una comunidad indígena campesina de la sierra ecuatoriana, con una experiencia hacendaria e influenciada por el desarrollo, había una forma de habitar que escapaba a la preestablecida por el pensamiento occidental moderno, que entre muchas otras cosas, opone naturaleza y cultura. En este sentido, se planteó el interés de incorporar lo no humano como objeto de estudio en Talahua para tener una noción más amplia de los procesos y dinámicas que se desarrollan en la comunidad.

En primer lugar, Talahua tiene las características de ser una comunidad de hacienda donde el sistema latifundista había provocado muchos conflictos relacionados con la tierra. Si bien muchas comunidades de la región también fueron parte de la hacienda, la comunidad de Talahua en sí fue la que más se vio afectada por el sistema y la posterior reversión de tierras al Estado. Actualmente, la hacienda sigue muy presente en la comunidad, no sólo por el arco de entrada a la casa patronal de la hacienda, que sigue en pie en medio del centro poblado, después de que el resto fuera destruido por los huasiungueros una vez se acabó el sistema, sino también por los discursos que se escuchan en el día a día de la comunidad y por los conflictos surgidos durante la hacienda y con la repartición de tierras, que siguen vigentes hoy en día en la comunidad.

En segundo lugar, Talahua se encuentra al lado de un foco de desarrollo “exitoso” como es Salinas de Guaranda, que relegó comunidades aledañas. Sin embargo, las experiencias de desarrollo de la región y las intervenciones de una organización que actuó solamente en la comunidad, establecieron discursos y conflictos que siguen vigentes a día de hoy en Talahua.

Hacienda y desarrollo representaban dos elementos del mundo occidental, con ontologías naturalista, que como diría Descola, tradicionalmente han visto la naturaleza como objeto subordinado a la cultura de los humanos (Descola 2005, 288). En este sentido, me pareció interesante considerar cómo influenciaron en la vida de la comunidad, y más concretamente en las relaciones que se establecen entre humanos y no humanos y la forma en que ambos habitan en la comunidad.

Por otro lado, mientras que la mayor parte de los estudios de la región permiten conocer desde diferentes aproximaciones los procesos, conflictos y dinámicas sociopolíticas, culturales, históricas y económicas de la zona de estudio, no incorporan el estudio de lo

no humano. Así, si bien la hacienda, el desarrollo, las reformas agrarias y las comunidades indígenas campesinas en sí han sido estudiadas por varios autores como Bretón (1999, 2004, 2009, 2015a, 2015b), Chiriboga 1995, Guerrero (1975, 1983) y Martínez (1985, 2002a), y también se han realizado trabajos sobre la zona de estudio (Chiriboga 1999; North 1999, 2008) y en concreto en la misma comunidad de Talahua (Torres 1984; Toscano y Reyes 2015), estos trabajos no han tenido en cuenta lo no humano en los procesos y conflictos estudiados.

Asimismo, la mayoría de trabajos consultados que consideran el estudio de lo no humano, se refieren principalmente a grupos indígenas amazónicos, como Descola (2001, 2012), Kohn (2013) y Viveiros de Castro (2004), y solamente algunos estudios sobre comunidades andinas se han sumado a esta nueva corriente y han tenido en cuenta lo no humano en sus investigaciones (Allen 2015; De la Cadena 2009, 2010, 2014, 2015; Martínez 2015).

En este sentido, considerando la historia hacendaria y de experiencias de desarrollo de la comunidad, y el hecho de que Talahua sea una comunidad andina de la sierra ecuatoriana, donde la mayoría de estudios realizados no consideran el papel de los no humanos en los procesos y dinámicas de las comunidades, se propuso estudiar la constitución de la comunidad de Talahua considerando el papel de los no humanos y profundizar en la comprensión de las relaciones que se establecen entre estos y los humanos al habitar conjuntamente en la comunidad.

Planteamiento del problema y pregunta de investigación

La pregunta de investigación que se planteó fue: teniendo en cuenta el contexto histórico, sociopolítico y económico, ¿cómo participan los no humanos en la constitución de la comunidad de Talahua y como se relacionan humanos y no humanos en su forma de habitar la comunidad? Por tanto, el objetivo general que se propuso como guía de investigación fue analizar los vínculos que se establecen en Talahua entre personas y diferentes seres no humanos, para entender la forma de habitar conjuntamente entre todos ellos en la comunidad.

Para abordar la problemática de la investigación se planteó utilizar perspectivas que incorporaran lo no humano, que trascendieran separaciones ontológicas características del pensamiento occidental como entre naturaleza y cultura y humano y no humano y que consideraran la posible existencia de diferentes maneras de ver el mundo.

Basándose en Ingold y su argumento de que el concepto de agencia debe limitarse a los organismos vivos (2011, 94), se propuso estudiar la interacción de las personas con los animales y cultivos de la comunidad.

En este sentido, se plantearon dos objetivos secundarios para poder contestar el objetivo general:

- Estudiar las relaciones que se establecen entre los habitantes humanos con los animales mediante la observación de las prácticas de su cuidado.
- Estudiar las relaciones que se establecen entre los habitantes humanos y los diferentes cultivos de la comunidad a través del análisis de las prácticas a lo largo de todo el proceso de siembra y cosecha.

Metodología

Para responder al problema de estudio, se realizó una revisión bibliográfica detallada de los trabajos sobre la hacienda y el desarrollo en la sierra ecuatoriana para conocer el contexto histórico, sociopolítico y económico de la región. Asimismo, con el fin de considerar diferentes perspectivas para entender los procesos existentes en Talahua, se revisaron estudios que incorporaban el análisis de los no humanos en los estudios antropológicos. Si bien la mayoría estaban contextualizados en la Amazonía, se trabajó principalmente con los basados en escenarios andinos.

Por otro lado, se realizó un estudio etnográfico durante dos meses¹ en la comunidad de Talahua que posibilitó establecer relaciones e interactuar profundamente con sus habitantes. La mayor parte del tiempo viví con tres familias de campesinos, con las que compartí las actividades agropecuarias, como ir a ordeñar las vacas, llevar a pastar a los borregos, preparar el terreno para la siembra, cosechar papas, entre otras, así como de todas sus otras actividades diarias. Asimismo, entablé relaciones con muchas otras familias de la población, con las que se efectuaron conversaciones informales² y se compartieron diferentes actividades cotidianas como por ejemplo la preparación de la comida, la realización de los deberes de los niños, la venta de productos en la tienda, etc. De esta manera, la participación en la vida diaria de Talahua permitió observar

¹ La base del trabajo de campo se realizó durante los meses de febrero y marzo del 2016, aunque anteriormente y posteriormente se visitó la zona en varias ocasiones, durante varios fines de semana y feriados como Navidad, Carnaval, Semana Santa y Finados.

² Las conversaciones informales, así como entrevistas, se realizaban en español, el idioma de la mayoría de los habitantes humanos de la comunidad.

cómo conviven humanos y no humanos en la comunidad y las relaciones que se establecen entre ellos.

Además, se realizaron varias entrevistas formales³, sobre todo a adultos mayores que recordaban el funcionamiento de la hacienda, para entre otras cosas, tener más datos sobre los conflictos generados por el sistema latifundista y el desarrollo y entender la dinámica con las poblaciones vecinas.

Finalmente, se realizaron ejercicios de free listing y pile sorting para conocer la importancia de los diferentes animales y cultivos en la comunidad. Estos ejercicios consistieron en consultar a personas o grupos de personas qué animales y cultivos existen en la comunidad. Con sus aportaciones se realizaron dos listas, una para animales y otra para cultivos, y posteriormente se les solicitó que las ordenaran según la importancia que tenían los diferentes organismos para cada uno de ellos.

Estructura de la tesis

A través de una revisión bibliográfica, el primer capítulo muestra cómo en las últimas décadas han surgido varias propuestas que escapan a las dicotomías establecidas por el pensamiento occidental moderno. Propuestas como la de la ANT (Callon y Latour 1981; Callon y Law 1997; Latour 1996, 2005; Law 1992, 1999), la SPIDER y el pensamiento relacional de Ingold (2000, 2011) y las ontologías propuestas por Descola (2001a, 2001b, 2012) se analizan para poder desarrollar los argumentos de la investigación, así como las de Martínez (2015) y De la Cadena (2009, 2010, 2014, 2015) en el contexto andino. Por otro lado, también se examinan los trabajos sobre las comunidades indígenas campesinas de la sierra, del sistema de hacienda y de los procesos de desarrollo llevados a cabo, lo cual permite conocer el contexto histórico, sociopolítico y económico de la comunidad.

El Capítulo 2 introduce la comunidad de Talahua y su experiencia hacendaria y de desarrollo. En primer lugar se analiza la historia de la hacienda y los conflictos que se generaron durante el sistema y con la posterior repartición de las tierras, para argumentar que la hacienda sigue muy presente en el día a día actual de la comunidad. Por otro lado, se presentan las experiencias de desarrollo de la región y de la

³ Todas las entrevistas fueron confidenciales y los nombres de los entrevistados no se mencionarán por acuerdo mutuo.

comunidad, y se expone la influencia que tuvieron y tienen sus acciones en la vida cotidiana y en las relaciones de los habitantes de Talahua.

Los dos siguientes capítulos constituyen la parte etnográfica principal del trabajo. En ellos se presenta el trabajo realizado en la comunidad analizando las relaciones que se establecen entre las personas y los no humanos y como todos habitan conjuntamente en ella. El Capítulo 3 se centra en las relaciones que se establecen entre los humanos y los no humanos animales. A partir del ejemplo de las vacas, se argumenta que los animales forman parte de la comunidad y que con la interacción con los humanos, participan en su continua constitución. Por otro lado, el Capítulo 4 hace énfasis en la relación que se establece con los no humanos plantas, es decir los cultivos presentes en la comunidad. Se observa, mediante el ejemplo del crecimiento de la papa, que la relación entre los campesinos y los cultivos es de hermandad, y que todos habitan conjuntamente como miembros participantes en el proceso de crecimiento, formando parte de la comunidad. Asimismo, se evidencia que los campesinos usan un conocimiento práctico para hacer crecer a los cultivos, que obtienen de la experiencia y la práctica, y por el hecho de compartir el habitar con los elementos no humanos. Finalmente, se argumenta como este pensamiento alternativo al occidental moderno, que incluye a los no humanos como parte del habitar en la comunidad, convive con elementos con aproximaciones propias del pensamiento occidental moderno.

Capítulo 1

Cambio de perspectiva en los Andes

1. Líneas teóricas

Una vez planteado el problema de investigación, se propuso estudiar la relación de los habitantes⁴ humanos con los no humanos de la comunidad de Talahua mediante una perspectiva que incorporara el estudio de lo no humano, es decir, que tuviera en cuenta todas las entidades que habitan en la comunidad, ya sean humanos o no humanos.

Si bien la antropología ecológica se encarga de estudiar la relación de los humanos con la naturaleza, durante la mayor parte de su historia, esta disciplina ha considerado que los factores medioambientales determinan las características de la sociedad humana (Steward 1955). Asimismo, cuando el determinismo ambiental entró en decadencia en los años 1960-70, los trabajos de antropología ecológica seguían considerando los seres humanos como un objeto de estudio y la naturaleza como otro. Sin embargo, este estudio pretende analizar las relaciones entre humanos y no humanos yendo más allá y dejando de lado la separación ontológica entre sociedad y naturaleza que se establece en el pensamiento occidental moderno. Para ello, se consideró otra aproximación que tiene en cuenta lo no humano como parte de lo social para entender las relaciones existentes entre los humanos y los no humanos en la comunidad de Talahua.

Esta nueva perspectiva surgió a mediados de los años 80 y plantea que el modelo universal de pensamiento occidental moderno no está presente en todas las sociedades, abriendo un debate sobre la universalidad de ciertas dicotomías como naturaleza-cultura presentes en su lógica y en los primeros estudios de la antropología ecológica. Dentro de esta nueva corriente destacan la teoría actor red (Latour 1996, 2005; Law 1992, 1997 y Callon (Callon y Latour 1981; Callon y Law 1997)), las propuestas de Tim Ingold (2000, 2011), las aportaciones de los estudios de los pueblos amazónicos de Philippe Descola (2001a, 2001b, 2012), Eduardo Kohn (2013) y Eduardo Viveiros de Castro (2004) y la contribución desde la antropología andina de Marisol De la Cadena (2009, 2010, 2014, 2015), de Catherine Allen (2015) y de Alexandra Martínez (2015), que

⁴ Este trabajo considera como *habitantes* de la comunidad no sólo las personas sino a los no humanos que habitan junto a ellas.

desde diferentes acercamientos proponen la inclusión de lo no humano dentro del análisis antropológico.

A continuación, se analiza la formación de las dicotomías en el pensamiento occidental, recogidas en la antropología mediante el estructuralismo. Seguidamente se presentan las críticas a este pensamiento, para desarrollar las propuestas de varios autores, presentando los puntos esenciales de cada uno y como contribuyen a esta nueva perspectiva y al argumento de la tesis.

1.1. Las dualidades del pensamiento occidental moderno

Según Latour (2007), dualidades como naturaleza-cultura y humano-no humano fueron gestadas con la constitución del mundo moderno, ya que supuso la creación de un orden natural ontológicamente separado de lo social. Asimismo, Ingold destaca que:

Western thought, as is well known, drives an absolute division between the contrary conditions of humanity and animality, a division that is aligned with a series of others such as between subjects and objects, persons and things, morality and physicality, reason and instinct, and, above all, society and nature (Ingold 2000, 48).

Según De la Cadena, la cristiandad (2014, 257) y la libertad (2009, 144) fueron las condiciones para la formación de lo moderno, y ayudaron a que la sociedad se alejase de la naturaleza: “Tan pronto como el hombre surge como ser humano se ubica en oposición de la naturaleza y es esto solamente lo que le hace un ser humano” (Hegel 1997 [1975] en De la Cadena 2009, 8).

Por otro lado, con base al análisis de los historiadores Steven Shapin y Simon Schaffer (1985), que argumentan que la separación entre la política y la ciencia fue generada por la disputa entre Hobbes y Boyle⁵ en el siglo XVII, Latour (2007) infiere que a partir de esta ruptura se estableció el orden moderno, que separa las cosas y los humanos, creando una oposición ontológica universal. Así, este enfrentamiento significó un punto de inflexión y desde entonces se delimitaron como entidades autónomas la ciencia y la política:

A la ciencia le corresponde la representación de los no humanos pero tiene prohibida toda posibilidad de apelación a la política; a la política le corresponde la representación

⁵Según De la Cadena (2009, 145-146), Hobbes es el inventor de la política, que aparece como principal salida del estado de naturaleza. A Boyle, en cambio, se le atribuye la invención de la ciencia experimental, por su aportación en el método científico.

de los ciudadanos pero le está prohibido tener una relación cualquiera con los no humanos producidos y movilizados por la ciencia y la tecnología (Latour 2007, 28).

Este hecho hizo que los que representaban la naturaleza a través de la ciencia pudieran acceder a la política, pero los que la representaban a través de otras prácticas fueran silenciados. Sin embargo, a pesar de los impulsos civilizatorios, las representaciones de lo no humano que quedaban fuera de lo científico continuaron existiendo, y disciplinas como la antropología las relegaron al ámbito cultural, marcándolas como supersticiones, creencias, mitos, rituales, pensamiento salvaje, etc. (De la Cadena 2009, 148). En este sentido, Latour plantea que la antropología habría sido creada por los modernos para entender a los que no lo eran, de manera que como modelo de descripción del mundo se trataba de una disciplina asimétrica, “Descarta el estudio de los objetos de la naturaleza limitando el campo de sus investigaciones exclusivamente a las culturas. Continúa, por consiguiente, asimétrica” (2007, 137-138).

1.2. Dicotomías en la antropología: el estructuralismo

La asimetría en la antropología se observa en las dualidades presentes en los estudios de la antropología estructuralista o simbólica, con su principal representante Lévi-Strauss, que propuso que para entender la cultura es necesario estudiar las estructuras fundamentales de la mente humana. El estructuralismo defendía que los detalles de los mitos, cosmologías y sistemas de pensamiento indígena, podían ser analizados a partir de oposiciones que formaban las estructuras cognitivas de una cultura. En este sentido, se usaban dualidades como hombre-mujer, mente-cuerpo, naturaleza-cultura y humano-no humano entre muchas otras, para explicar el conocimiento de las sociedades.

La región andina, donde se lleva a cabo el presente estudio, fue estudiada por muchos autores desde una perspectiva estructuralista que se suscribía a las separaciones ontológicas mencionadas. Como se observa en el ensayo bibliográfico de Frank Salomon (1982), en el que hace una retrospectiva de la etnografía andina de los años 70, en esa década se hicieron muchos estudios de antropología ecológica de lo andino, que vinculaban el sistema de vida de los Andes a adaptaciones ecológicas. Estos análisis encontraban la explicación de ciertos comportamientos socioeconómicos en las características biológicas y ecológicas de la región. En este sentido, lo andino fue analizado desde una perspectiva determinista, es decir, se consideraba como afectaba la naturaleza a la sociedad y como los aspectos ambientales de la región determinaban la cultura y la sociedad andina. Por ejemplo, Salomon (1982) menciona que *Man in the*

Andes: A Multidisciplinary Study of High-Altitude Quechua (Baker y Little 1976 en Salomon 1982, 90) estableció la emergencia de estudios andinos “ecológicamente informados” que usaban métodos biológicos y teoría de sistemas ecológicos. En esta línea, destaca los estudios de etnoastronomía y etnoclimatología (Urton 1978 y Gallegos 1980 en Salomon 1982, 92), así como aproximaciones desde la geografía humana y la etnobiología (Gade 1975 en Salomon 1982, 92).

Esta aproximación determinista de lo ecológico en el mundo andino, se suscribía al discurso modernista, en el que los “recursos naturales” como la tierra, el agua y las plantas, están disponibles para la humanidad, es decir, la naturaleza y lo no humano se consideran como servicio para las personas (Martínez 2015, 12). Sin embargo, en las décadas posteriores surgieron nuevos enfoques que rechazaban el efecto de la naturaleza en la cultura y refutaban que en todas las sociedades lo no humano tuviera las características atribuidas por el pensamiento moderno.

1.3. Crítica a la universalidad del pensamiento occidental moderno

En la década de los años 80, varios autores proponen una nueva forma de entender el mundo y estudiar antropología. Esta nueva perspectiva niega la universalidad del pensamiento moderno occidental y las dicotomías que presupone, e incorpora lo no humano en el estudio de las sociedades. Varios autores adoptan este cambio de perspectiva con diferentes propuestas y argumentaciones que tienen en común el rechazo a las dicotomías generadas por el mundo moderno occidental y la incorporación de lo “natural” y lo “no humano” en el estudio antropológico.

Latour (2007) propone finalizar con la asimetría presente en la antropología para que esta disciplina pueda ser un modelo descriptivo comparativo que permita comprender tanto los modernos como los no modernos, para lo cual propone romper con la diferencia entre naturaleza y cultura. De esta manera, a partir de la propuesta de Latour (1996, 2005), junto con las de Law (1992, 1999) y Callon (Callon y Latour 1981; Callon y Law 1997), se desarrolla a mediados de los años 80 la teoría actor-red (ANT). Esta corriente rechaza las dicotomías del pensamiento occidental moderno y propone entre otras cosas que todas las entidades consiguen agencia a través de la relación con otras, creando una red heterogénea formada por entidades humanas y no humanas que da forma a la sociedad.

Tim Ingold (2000, 2011) se opone a las dualidades universales establecidas por el pensamiento occidental y argumenta que las fronteras entre el mundo social y natural son permeables y fácilmente traspasables. El autor propone un pensamiento relacional, propio de los pueblos indígenas y agrícolas, que tienen una visión diferente a la occidental de los no humanos, ya que en lugar de ser concebidos como recursos, son entidades que colaboran con y habitan en la misma tierra que los humanos.

Por otro lado, hay varios autores que a partir de la etnografía de pueblos amazónicos argumentan que las dicotomías presentes en el pensamiento occidental moderno no son universales en todas las sociedades y que es necesario considerar estas otras formas de entender la naturaleza⁶. Descola (2001a, 2001b, 2012) plantea que la concepción de la naturaleza varía en cada situación histórica y cultural ya que es construida socialmente, de manera que sugiere que la antropología debe dejar de ser dualista y convertirse en monista, lo cual significaría terminar con el paradigma epistemológico que ha sido base de la disciplina desde su inicio. Para disolver el pensamiento dualista, sugiere la existencia de cuatro ontologías: el naturalismo, el animismo, el totemismo y el analogismo. Por otro lado, el trabajo de campo con indígenas amazónicos, le permitió a Viveiros de Castro (2004) observar que en estas sociedades la cultura es lo que une a todos los seres vivos, mientras que lo que los separa son sus cuerpos, es decir, su naturaleza. En este sentido, su cosmología es opuesta al pensamiento científico occidental, que presupone la existencia de una naturaleza pero de varias culturas. Así, el autor sugiere la presencia de un multinaturalismo, opuesto al multiculturalismo occidental. Por último, Kohn (2013)⁷ propone que todas las formas de vida, no sólo la humana, están involucradas en los mismos procesos de significación, de manera que no únicamente los humanos tienen “selfhood” sino que todas las entidades que se comunican a través de los signos pueden ser considerados un “self”. Este planteamiento le lleva a una “ecology of selves” donde quedan incluidos humanos y no humanos.

⁶ “Las categorías de naturaleza y cultura, en el pensamiento amerindio, no sólo no tienen los mismos contenidos, sino que tampoco poseen el mismo estatuto que sus análogos occidentales” (Viveiros de Castro 2004, 38), “Frente a las señales cada vez más numerosas que dan cuenta de que el esquema dualista resulta tan inadecuado para pensar nuestras propias prácticas como para hacerlo con sociedades no modernas, hay que ir sin duda más lejos y abandonarlo por completo” (Descola 2001a, 31).

⁷ Mediante su trabajo etnográfico con los indígenas kichwas del Alto Amazonas, en Ávila, Ecuador, el antropólogo Eduardo Kohn explora cómo se relacionan con las lógicas de vida de los boques tropicales donde viven, para reformular asunciones básicas del pensamiento antropológico, replantear qué significa ser humano y proponer maneras de enfrentarse a la crisis ecológica global.

Finalmente, también hay trabajos en el contexto andino, como los de Marisol De la Cadena (2009, 2010, 2014, 2015), Catherine Allen (2015) y Alexandra Martínez (2015) que muestran como en los Andes peruanos y ecuatorianos existe una relación entre humanos y no humanos que no puede suscribirse a la separación ontológica de naturaleza-cultura, destacando la importancia de considerar los elementos no humanos en los estudios antropológicos andinos.

A continuación se presentan los puntos principales de las aportaciones utilizadas en este trabajo para desarrollar los diferentes argumentos y abordar las preguntas de investigación.

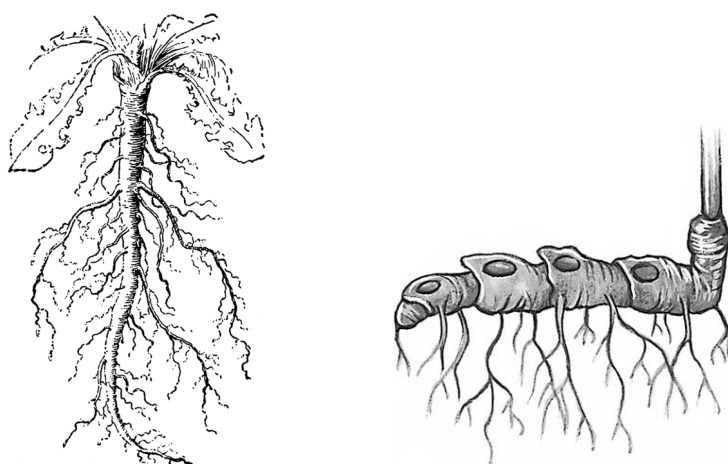
1.4. Relaciones entre humanos y no humanos: ANT y SPIDER

Para entender las relaciones que se entablan entre humanos y no humanos en la comunidad de Talahua, se analizaron dos aproximaciones, la ANT (Teoría Actor-Red) y la SPIDER (Skilled Practice Involves Developmentally Embodied Responsiveness). A continuación se presentan las dos perspectivas destacando sus divergencias.

La Teoría Actor-Red (ANT), también llamada sociología de la translación (Law 1992, 380), emerge de los estudios de la ciencia y la tecnología. Los principales autores que han contribuido a esta teoría son Latour (1996, 2005), Law (1992, 1999) y Callon (Callon y Latour 1981; Callon y Law 1997). Básicamente, la ANT propone una materialidad relacional y considera la agencia tanto de humanos como de no humanos en la formación de redes heterogéneas que constituyen la sociedad, es decir, sugiere que lo social está formado no solamente por lo humano sino también por lo no humano.

Para la ANT, la sociedad debe entenderse como una red con muchas conexiones y dimensiones, de manera que las sociedades deben ser descritas teniendo en cuenta este carácter fibroso donde cada una de las entidades se conecta con otras (Latour 1996, 3). Asimismo, la ANT manifiesta que estas redes están constituidas por materiales heterogéneos, en otras palabras, que las redes están compuestas no sólo de personas sino también de máquinas, animales, textos, dinero, etc. En este sentido, sugiere que lo social no es sólo humano sino que incorpora todo tipo de materiales no humanos. Su razonamiento es que estas redes le dan forma a lo social y que si no fueran redes heterogéneas no existiría la sociedad (Law 1992, 381). De esta manera, la ANT abre la posibilidad de reconocer tanto a los humanos como a los no humanos como parte de una red de materiales heterogéneos.

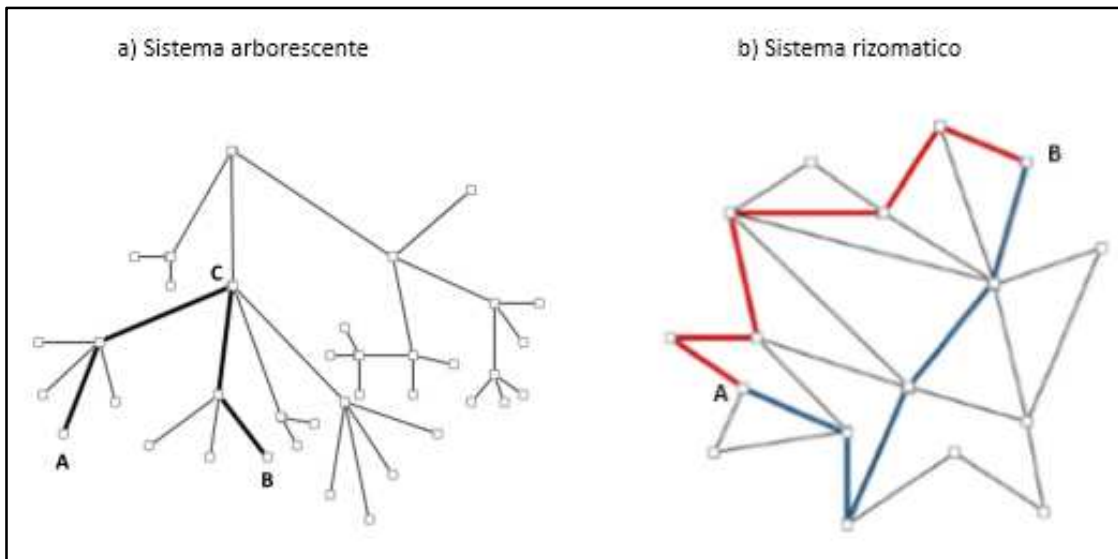
Figura 1.1.: Raíz primaria (izquierda) y rizoma (derecha)



Fuente: Google imágenes.

Para describir la naturaleza de estas redes, Latour (1996, 3) usa la metáfora del rizoma de Gilles Deleuze y Felix Guattari (1987). El rizoma es un tipo de raíz que crece bajo tierra de forma horizontal, a diferencia de una raíz primaria, que crece de forma descendente (fig.1.1); “unlike trees or their roots, the rhizome connects any point to any other point, and its traits are not necessarily linked to traits of the same nature” (Deleuze y Guattari 1987, 21). Estos autores contrastaron el concepto de conocimiento arborescente con el rizomático; el primero tiene conexiones verticales y lineares, lo cual hace que se generen jerarquías y dualidades, mientras que el segundo presenta conexiones en un sólo plano, generando igualdades y pluralidades. Los elementos del rizoma no siguen líneas de subordinación jerárquica, de manera que “any point of a rhizome can be connected to anything other, and must be. This is very different from the tree or root, which plots a point, fixes an order” (Deleuze y Guattari 1987, 7). En este sentido, las redes rizomáticas no son jerárquicas; no existe un centro predominante del que dependan todos los integrantes, y no hay elementos que se subordinen a otros, sino que se establecen relaciones horizontales y todos se relacionan entre todos sin seguir un orden de dependencia (fig.1.2).

Figura 1.2: Sistema arborescente (a) y sistema rizomático (b). En (a) las relaciones entre A y B siempre tienen que pasar por el centro C mientras que en (b) las relaciones entre A y B pueden darse por diferentes caminos, pasando por diferentes elementos, sin depender siempre del mismo centro.



Fuente: Elaboración propia

Por otro lado, las relaciones sociales establecidas entre los actores de la red deben desempeñarse constantemente, es decir, es necesaria la continuidad de acción para que las redes se mantengan, ya que “For ANT, if you stop making and remaking groups, you stop having groups” (Latour 2005, 35), de manera que los actores están involucrados en un proceso de construcción y destrucción constante (Latour 2005, 47).

Los actores que componen esta red heterogénea, llamados “actants”, son entidades de diferente naturaleza que interactúan entre sí. Estos no tienen atributos fijos a priori sino que obtienen sus características mediante la interacción con otros elementos de la red, en un proceso de involucramiento mutuo (Law 1999, 381). En este sentido,

an “actor” in AT is a semiotic definition -an actant, that is, something that acts or to which activity is granted by others. It implies no special motivation of human individual actors, nor of humans in general. An actant can literally be anything provided it is granted to be the source of an action (Latour 1996, 7).

Así, la ANT no se limita a actores humanos individuales sino que extiende el concepto de “actant” a entidades no humanas y no individuales. Esto se recoge en el Principio de Simetría Generalizada, que sostiene que lo social no sólo es humano (Law 1992, 381) y que no existen diferencias a priori entre “actants” humanos y no humanos: “ANT is not, (...) the establishment of some absurd ‘symmetry between humans and non-humans’.

To be symmetric, for us, simply means not to impose a priori some spurious asymmetry among human intentional action and a material world of causal relations” (Latour 2005, 76). En este sentido, no se puede entender completamente la sociedad sin considerar el estudio de otras entidades y su interacción con los seres humanos.

Por otro lado, Tim Ingold (2011) propone la perspectiva de SPIDER (Skilled Practice Involves Developmentally Embodied Responsiveness) para explicar las relaciones que se establecen entre humanos y no humanos. Si bien ANT y SPIDER tienen puntos en común, la red de puntos interconectados de la ANT y la malla de hebras entretejidas de la SPIDER divergen en ciertos aspectos (fig.1.3).

Figura 1.3: Esquema de las similitudes y diferencias de las perspectivas ANT y SPIDER.

	ANT Actor-Network Theory	SPIDER Skilled Practice Involves Developmentally Embodied Responsiveness
ORIGEN	Estudio sociológico de la ciencia y la tecnología	Estudio del ambiente
ACCIÓN - AGENCIA	Resultado de una agencia que se distribuye alrededor de la red.	Emerge de la interacción de fuerzas realizadas a partir de las líneas de la malla.
AGENTES	Principio de simetría generalizada: Incluye todo lo que no es humano, también la materia inerte.	Organismos vivos: movimiento percepción corporal. Habilidosa, como parte del crecimiento y desarrollo.
LINEAS	Líneas de conexión, de interacción. Tienen agencia.	Líneas de flujo a través de las cuales se vive, se percibe y se actúa. Condición de agencia: No actúan – medios materiales en que las cosas vivas se inmersan.
MUNDO	Puntos interconectados: RED-NETWORK “Ensamblaje de trozos y piezas heterogéneas.”	Hebras entretejidas: MALLA-MESHWORK “Enredo de nudos y caminos.”

Fuente: Ingold 2011, 89-94

Mientras que la ANT tiene origen en el estudio sociológico de la ciencia y la tecnología y considera que todo lo no humano, también la materia inerte, tiene agencia, es decir son “actants”, en una red de puntos interconectados, la SPIDER de Ingold, con origen en el estudio del ambiente, critica este principio de simetría generalizada y sugiere que la agencia recae en el movimiento y la percepción corporal (Ingold 2011, 94). En este

sentido, para Ingold, y como el nombre de la perspectiva indica, toda acción es habilidosa y surge como parte del crecimiento y desarrollo de los organismos en un ambiente:

But that is also to say that all action is, to varying degrees, skilled. The skilled practitioner is one who can continually attune his or her movements to perturbations in the perceived environment without ever interrupting the flow of action. But such skill does not come ready-made. Rather, it develops, as part and parcel of the organism's own growth and development in an environment. (Ingold 2011, 94).

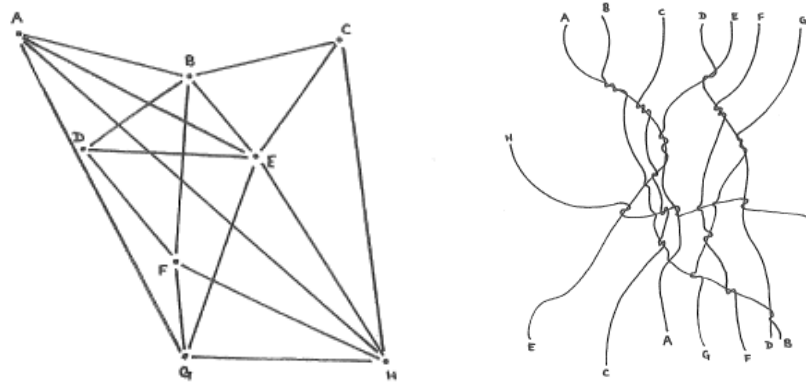
De manera que, como la agencia necesita habilidad, y la habilidad surge del desarrollo, el proceso de desarrollo es una condición sine qua non para la agencia.

Por otra parte, Ingold también utiliza el concepto de rizoma de Deleuze y Guattari (1987) para explicar las relaciones que se tejen entre humanos y no humanos, pero considera que todos los organismos se unen mediante líneas de flujo a través de las cuales viven, actúan y perciben. Así, mientras que la ANT argumenta que son líneas de conexión que unen puntos entre sí y tienen agencia, la SPIDER propone que son medios materiales en que las cosas vivas se inmersan y les dan la condición de su agencia: "The web, in short, is the very condition of my agency. But it is not, in itself, an agent" (Ingold 2011, 93). Es decir, los elementos de la malla pueden interactuar al estar dentro de un campo de fuerza generado por las corrientes del medio que las envuelve.

Sin embargo, mientras que las propuestas difieren en el tipo de conexiones que unen los actores y la naturaleza de estos, ambas concuerdan en que la agencia no recae en un individuo ni a un colectivo sino que la acción se distribuye a través de las relaciones, es decir, que emerge de la interacción de las fuerzas realizadas a partir de las relaciones que se establecen (Ingold 2011, 90).

En definitiva, en la propuesta de SPIDER Ingold cambia la "network" (red) de puntos interconectados de la ANT por una "meshwork" (malla) de hebras entrelazadas (fig.1.4), donde los actores se ven como un enredo de líneas e hilos que a medida que se mueven, interactuando entre sí y poniendo sus hebras, se involucran en la construcción continuada de la malla.

Figura 1.4: “Network” de puntos interconectados (ANT) (izquierda) y “meshwork de hebras entrelazadas (SPIDER) (derecha).



Fuente: Ingold 2007, 82

En este sentido, ambas ANT y SPIDER tratan de explicar las relaciones que se tejen en entre humanos y no humanos. Sin embargo, teniendo en cuenta el problema de estudio y lo observado en la comunidad, se considera la propuesta de Ingold (2011), ya que estudia las relaciones entre seres vivos, con movimiento y percepción, como son los humanos, animales y plantas, y a diferencia de la ANT, no incluye todos los elementos no humanos de la comunidad, es decir también materiales inertes como serían textos, dinero, objetos, etc. que esta propuesta incorpora. En este sentido, esta tesis utiliza el concepto de “meshwork” para entender Talahua como una malla de hebras entrelazadas, en que los humanos y no humanos tienen agencia a partir de su crecimiento en la comunidad.

1.5. Pensamiento relacional

Por otro lado, Tim Ingold plantea una aproximación relacional en oposición al modelo genealógico, que según el autor es propio del pensamiento occidental moderno (Ingold 2000, 134). Mientras que el modelo genealógico tradicional tiene como imagen nuclear el árbol, muy presente en la sociedad occidental moderna en la representación de jerarquías de control, divisiones taxonómicas, conexiones genealógicas, etc. (Ingold 2000, 134), Ingold argumenta que un modelo rizomático proporciona una escapatoria a la linealidad, la invariabilidad y descontextualización presentes en el modelo genealógico, y además permite entender el mundo en movimiento y la relación presente entre todas las partes (Ingold 2000, 140). De esta manera, sugiere que en una perspectiva relacional todas las entidades crecen y se conectan con las otras de manera transversal en lugar de vertical. El autor argumenta que este pensamiento relacional está

presente en las sociedades indígenas y que el modelo genealógico no puede interpretar adecuadamente sus formas de vida: “I believe that a relational model, with the rhizome rather than the tree as its core image, better conveys the sense that so-called indigenous people have of themselves and of their place in the world” (Ingold 2000, 140).

Según Ingold, en un modelo genealógico, tierra e historia aparecen mutuamente excluidas. En este sentido, o se considera que los indígenas tienen historicidad y que están desconectados de la tierra o bien que están insertos en la tierra y que no tienen historia. En el primer caso, se establece que la tierra es un objeto que se hereda a través de las generaciones y en el segundo, que los indígenas viven en una tierra inalterada por el tiempo (Ingold 2000, 139). Sin embargo, el autor expone que en el caso de los pueblos indígenas, es la relación con la tierra la que hace que su historia se desarrolle, es decir que “both land and the living beings who inhabit it are caught up in the same, ongoing historical process” (Ingold 2000, 139). En este sentido, el autor argumenta que es necesario un modelo relacional para entender estos procesos. Esta aproximación considera la tierra como un espacio de relaciones, donde todos los seres crecen y adquieren sus formas a través de los vínculos establecidos con otros, es decir, lo físico y lo cultural entran en una generación continua y existe un compromiso constante entre la tierra y los seres, humanos y no humanos, que la habitan (Ingold 2000, 133). Es mediante estas relaciones que la tierra adquiere la vida de sus habitantes animados, ya que la vida no es una propiedad interna de las personas y las cosas sino que es inherente en las relaciones entre ellas. Asimismo, al considerar que la tierra está inmersa en un proceso histórico junto a los seres vivos que viven en ella, no establece una oposición entre la tierra y sus habitantes en el eje de inanimados y animados (Ingold 2000, 149):

This perspective gives us a view of the land quite unlike the inert and timeless, two dimensional substrate of the genealogical model. It figures rather as an immense tangle of interlaced trails – an all-encompassing rhizome – which is continually raveling here, and unravelling there, as the beings of which it is composed grow, or ‘issue forth’, along the lines of their relationships. (Ingold 2000, 149-50)

Por otro lado, dentro de este pensamiento relacional, Ingold (2000) propone la perspectiva de “dwelling”⁸, que fundamentalmente sostiene que “apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling,

⁸ “Dwell” se traduce al castellano como habitar, vivir, morar. En este texto será traducido como habitar.

not of making a view of the world but of taking up a view in it” (Ingold 2000, 42). Esta aproximación considera el organismo en su ambiente en lugar del organismo independiente, en contraste con la de “building”, típica del pensamiento occidental moderno, que declara la existencia de los mundos antes de vivir en ellos, es decir, que la gente habita un mundo que ya ha adquirido su forma y significado antes de que lo hayan habitado: “the essence of the building perspective: that worlds are made before they are lived in; or in other words, that acts of dwelling are preceded by acts of worldmaking” (Ingold 2000, 179). El autor explica que esta es la visión de un arquitecto, quien primero planea y construye la casa para que después vayan personas a vivir en ella; en cambio, en la perspectiva de dwelling, el ambiente está en continua construcción, que se da mediante el involucramiento de sus actividades. En este sentido, la construcción “is a process that is continually going on, for as long as people dwell in an environment” (Ingold 2000, 188). Dentro de esta perspectiva es fundamental la tesis de que la producción de la vida implica un campo de relaciones que cortan la frontera entre lo humano y lo no humano, es decir, ambos seres humanos y no humanos habitan el planeta, y todos son sus constructores (Ingold 2005, 504).

Asimismo, argumenta que mientras que el pensamiento moderno considera la producción como una modificación de la naturaleza, es decir, como la realización de acciones sobre ella con un sentido de superioridad, la perspectiva de “dwelling” ve la producción como un proceso de crecimiento en el que la dinámica productiva es inherente al mundo natural de por sí y la naturaleza deja de ser un instrumento para el beneficio de los humanos (Ingold 2000, 81). En este sentido, la producción no se trata de “hacer”, sino de “crecer”, de manera que los campesinos no hacen plantas y animales, sino que igual que a la hora de criar a los niños, posibilitan su crecimiento y desarrollo proporcionando las condiciones ambientales adecuadas:

I have suggested that bringing up children or raising livestock, just as much as the cultivation of crops is a process in which plants, animals or people are not so much made as grown, and in which surrounding human beings play a greater or lesser part in establishing the conditions of nurture (Ingold 2000, 81).

Para poder comprender esta concepción, el autor propone un cambio de perspectiva: en lugar de pensar que las plantas son parte del ambiente natural de los humanos, se deben concebir los humanos y sus actividades como parte del ambiente de las plantas. De esta manera, si los humanos por un lado y las plantas y animales por el otro, son

alternativamente parte del ambiente de cada uno, no se puede concebir lo social sin lo no humano (Ingold 2000, 87). Así, argumenta que “both humans and the animals and plants on which they depend for a livelihood must be regarded as fellow participants in the same world, a world that is at once social and natural” (Ingold 2000, 87), y que sus formas emergen dentro del contexto de sus relaciones, en un campo de relaciones continuo.

Por otro lado, Ingold quiere alejarse de la visión naturalista de paisaje, que lo asume como neutro y ajeno a las actividades humanas, así como de la culturalista, que lo considera un orden simbólico o cognitivo concreto del espacio (Ingold 2000, 189). Para ello, propone adoptar la perspectiva de dwelling, en que el paisaje se ve como un registro de las generaciones anteriores que han vivido y trabajado, es decir, que han habitado en él, dejando parte de sí mismos. En este sentido, considera que las diferentes generaciones que han vivido en el paisaje han participado en su formación, de manera que sus vidas están contenidas en él (Ingold 2000, 189). Así, el paisaje es el mundo visto por las personas que viven en él, y forma parte de la gente, igual que la gente forma parte de él (Ingold 2000, 190-193).

En esta línea, presenta los actos del habitar, como “tasks”⁹, “defined as any practical operation, carried out by a skilled agent in an environment, as part of his or her normal business of life. In other words, tasks are the constitutive acts of dwelling” (Ingold 2000, 195). El autor destaca que las tareas adoptan su significado a partir de la posición que tienen en el conjunto de tareas realizadas, el engranaje de las cuales lo llama “taskscape”. Esta variedad de actividades relacionadas, a diferencia del trabajo, que se mide en tiempo astronómico, tiene una temporalidad social, que no es percibida como espectadores sino como participantes que realizan sus tareas y que se atienden los unos a los otros. En este sentido, la taskscape existe debido al movimiento y el involucramiento de la gente en las actividades de dwelling (Ingold 2000, 194-198). De esta manera, las formas del paisaje y del “taskscape” salen de la actividad misma y al haber actividades infinitas el paisaje nunca se completa, sino que está en continua construcción.

⁹ “Task” se puede traducir como tarea, trabajo, ocupación. En este texto usará la palabra “tarea” para referirse al concepto de “task” de Ingold.

Finalmente, Ingold (2000) propone una visión diferente a la del mundo occidental sobre el conocimiento técnico o la “skill” (habilidad) de las personas¹⁰. En el pensamiento occidental, la técnica es vista como una serie de objetos instrumentales con requerimientos operacionales, de manera que no depende de la experiencia y conocimiento de sus usuarios sino que viene dada por los principios operativos de los instrumentos en sí mismos. Así, la técnica se ubica en la herramienta, fuera del usuario. En cambio, según el autor, la técnica es una capacidad de los sujetos humanos, de manera que es inseparable de su experiencia en formar cosas concretas: “Techniques rely a lot on intuition, not so much on discursive thought. Technologies, on the other hand, are more tightly associated with the conscious articulation of rules and principles” (Mitchigan 1978, 252 en Ingold 2000, 316). De esta manera, la opone a la tecnología, que describe como conocimiento objetivo del funcionamiento mecánico, independiente a la subjetividad de los humanos que la desarrollan y del contexto en el que se aplica: “Technique thus places the subject at the centre of activity, whereas technology affirms the independence of production from human subjectivity” (Ingold 2000, 315). En este sentido, sugiere que para estudiar las habilidades se requiere de una aproximación que tenga en cuenta el ambiente donde se constituyen, es decir, situar la persona en su contexto original (Ingold 2000, 352-353). Por otro lado, argumenta que mientras el conocimiento tecnológico es explícito, objetivo, independiente del contexto y discursivo, la técnica (o habilidad) es tácita, subjetiva, dependiente del contexto y práctica. Además, si bien la tecnología se codifica en palabras o símbolos artificiales, siendo transmitida en contextos externos de donde es aplicada, Ingold afirma que el conocimiento técnico se adquiere a partir de la observación e imitación de instrucciones verbales, sin que se articule en sistemas de normas y símbolos: “[If] skilled practice cannot be reduced to a formula, then it cannot be through the transmission of formulae that skills are passed from generation to generation” (Ingold 2000, 353). De esta manera, mientras que la tecnología es indiferente a la personalidad de sus operadores, la técnica está constituida por componentes de identidad social y personal, de manera que es un aspecto de lo social (Ingold 2000, 315-318).

En definitiva, el modelo relacional propuesto por Ingold, sugiere que los diferentes organismos humanos y no humanos vivos se relacionan entre ellos de manera

¹⁰ El autor usa “technique” (técnica) para referirse a la “skill” (habilidad), capacidad de sujetos humanos concretos (Ingold 2000, 315)

horizontal. Asimismo, propone otra manera de entender el mundo presente en muchas sociedades agrícolas, donde el agua, la tierra, los cultivos, y otros elementos no humanos tienen una esencia diferente a la que se les adjudica en el pensamiento moderno, que los ve como recursos y no como entidades que cohabitan en el mismo mundo social (Ingold 2000, 132-151). Por otro lado, su modelo permite entender la relación de la gente con el paisaje que habita de manera relacional y cómo el conocimiento técnico de los pueblos es un conocimiento adquirido de la práctica y la experiencia de sus sujetos, sin códigos y normas escritas. Así, sus propuestas se usarán para entender cómo habitan los diferentes seres en Talahua y como se relacionan entre ellos, y resolver los interrogantes que se plantea este estudio.

1.6. Repensando la dicotomía naturaleza-cultura

Descola plantea que la concepción de la naturaleza varía en cada situación histórica y cultural y que es construida socialmente, de manera que la visión dualista no debería ser proyectada sobre otras culturas donde no es aplicable, ni convertirse en un paradigma ontológico universal (Descola 2011b, 101). De esta manera, y en la misma línea de Latour de acabar con la asimetría presente en la antropología, propone que esta disciplina debe dejar de ser dualista y convertirse en monista, lo cual significaría terminar con el paradigma epistemológico que ha sido base de la disciplina desde su inicio.

Mediante la etnografía, el autor empieza al tomar conciencia de que en la cosmología amazónica se incorpora en la categoría de personas a espíritus, plantas y animales, de manera que no hay diferenciación entre humanos y no humanos “It’s not only what people say; their whole way of life revolved around the fact that they didn’t make a distinction between nature and society. And this was really the starting point for everything I’ve done since” (Descola en Kohn 2009, 137). Así, denuncia la falsa universalidad de la dualidad de naturaleza y cultura y critica el naturalismo occidental como un caso de etnocentrismo, ya que a pesar de ser un caso concreto dentro de las diferentes cosmologías existentes, impide entender las otras.

Su intención es salir del dualismo occidental moderno a través de una mirada a diferentes modos de entender el mundo, dejando al lado el uso de las dicotomías para el estudio de las diferentes sociedades: “La antropología ya no puede limitarse al análisis social convencional de sus comienzos: debe replantear sus dominios y sus herramientas para abarcar no sólo el mundo de *anthropos*, sino también la parte del mundo con la que

los humanos interactúan.” (Descola y Pálsson 2001, 25, énfasis de los autores). Para ello, propone cuatro ontologías, sin que ninguna sea privilegiada, ya que significaría un etnocentrismo reverso. Para explicar las diferentes cosmologías se basa en dos modalidades de experiencia individual y colectiva: la “identificación” y la “relación”. Los diferentes modos de “identificación”, es decir de “objetivación de la naturaleza”, le llevan a las cuatro ontologías, que se caracterizan por diferentes análisis de la “interioridad”, es decir, como es el mundo interno del otro, y la “fiscalidad”, de qué substancia está hecho el otro (Descola 2001b, 2012).

Estas ontologías son: el naturalismo, propio del pensamiento occidental, que supone una separación entre naturaleza y cultura, donde todos los seres comparten la misma fiscalidad pero se separan por su interioridad; el animismo, típico de las cosmologías amazónicas en el que no se distingue entre humanos y no humanos, asumiendo que tienen interioridades similares pero fiscalidad diferente; el totemismo, perteneciente a los aborígenes de Australia, que muestra una continuidad de interioridad y de fiscalidad; y el analogismo, de algunas sociedades de México, de la India o de los Andes, en el que la interioridad y fiscalidad de las entidades está fragmentada y compuesta por varios componentes, el agrupamiento ordenado de los cuales genera entidades singulares (Descola 2012, 197-343).

Por otro lado, aparte de las cuatro formas de identificación que propone Descola, el autor plantea seis formas de “relación” que median con las cuatro modalidades de identificación: el intercambio, la predación (tomar), el don (dar), la producción, la protección y la transmisión (Descola 2012, 443-481). Sin embargo, comenta que las ontologías son discontinuas en el tiempo y el espacio, es decir que van cambiando y evolucionando, y en muchos lugares no son puras sino que se encuentran en estado de hibridación.

Para responder el problema de investigación de este trabajo, y entender las formas de pensar presentes en la comunidad, se tendrá en cuenta el esquema naturalismo/animismo desarrollado por Descola. El autor define el animismo en oposición al naturalismo propio del pensamiento occidental, destacando que “el naturalismo invierte la construcción ontológica del animismo porque, en lugar de una identidad de las almas y una diferencia de los cuerpos, presupone al contrario una discontinuidad de las interioridades y una continuidad material” (Descola 2001a, 47). Además, en la concepción naturalista, sólo los humanos tienen sociedad y cultura,

mientras que en el caso de los animistas, animales y humanos pertenecen a la sociedad. Así, mientras que en la ontología animista se atribuyen cualidades cognitivas, sociales y morales humanas a los seres naturales, incorporándose a la categoría de personas a espíritus, plantas y animales, Descola argumenta que en ámbitos donde la ontología naturalista está presente, los animales y las plantas han sido tradicionalmente definidos como desprovistos de atributos de sujeto como individuo con derechos y deberes, de manera que están relegados de la vida cívica. En este sentido, al carecer de estatus de sujeto, los no humanos no se pueden relacionar con las personas de forma política y económica y están subordinados a “los decretos de una humanidad imperial” (Descola 2012, 288).

1.7. Nueva aproximación en los estudios andinos

La incorporación de lo no humano en los estudios antropológicos también se observa en el contexto andino. Autoras como Marisol de la Cadena (2009, 2010, 2014, 2015), Catherine Allen (2015) o Alexandra Martínez (2015) exponen la importancia de incorporar los elementos no humanos en los trabajos antropológicos, debido a su importancia en la vida cotidiana de los pueblos andinos.

De la Cadena (2009, 2010, 2014, 2015) propone el concepto de “other-than-human” para describir no sólo el conjunto de plantas y animales, seres “vivos”, sino también de otros elementos del paisaje, destacando que dentro de lo no humano también se encuentran los seres “no vivos”. La autora observa como en la región donde realiza sus estudios, una comunidad cerca del Cusco, en Perú, los seres no humanos no vivos están formados por los tirakuna, traducidos por la autora como “earth-beings”, seres de la tierra, que junto a los runakuna (persona en plural en kichwa) forman el ayllu¹¹. Mediante la revisión de etnografía andina y a través de su trabajo de campo en la región, la autora describe la relación que se establece entre los runa y los tirakuna y concluye que las prácticas de la tierra no pueden enmarcarse dentro del marco ontológico dominante que separa la naturaleza de los humanos, ya que no representa la condición relacional entre los humanos y los no humanos de la vida de muchas regiones de los Andes. En palabras de un maestro de escuela, Justo Oxa, que se autodefine como indígena: “los humanos, las plantas, los animales, los cerros, los ríos, la lluvia, etc. (...) estamos unidos por vínculos de respeto, son familia” (Oxa 2005 en De la Cadena 2009,

¹¹ Familia en kichwa. El concepto se usa para designar a un grupo de familias con un antepasado común.

149). Así, la autora destaca que en la cosmología de los indígenas andinos de la región estudiada, las montañas son seres y no cosas, y mantienen una relación con los runakuna que es cultivada constantemente ya que son capaces de identificar sus requerimientos y nutrirlos (De la Cadena 2015, 18).

En la línea de De la Cadena, Catherine Allen (2015), mediante su trabajo etnográfico en una comunidad andina kichwa-hablante del sur de Perú, observa cómo para las personas de la comunidad toda materia tiene agencia y está potencialmente viva: “All material things, be they “natural” or man-made, possessed a kind of personhood [...]” (Allen 2015, 24). Así, hace referencia a las “wak’as” (también guaca, huaca), que según la autora, para los Incas podían tomar una gran variedad de formas: “strangely shaped potatoes, individuals born feet first or with cleft palates, mummies, springs, mountains, singular rocks, trees, caves, constellations of stars” (Allen 2015, 23) y denota la importancia de tener en cuenta en la cultura andina el paisaje y no sólo lo no humano vivo.

Por otro lado, Alexandra Martínez (2015), en su estudio sobre el chocho en Guayama, una comunidad indígena campesina de los Andes ecuatorianos, basándose en las propuestas de la ANT y de Ingold, argumenta que la cadena alimentaria del chocho está caracterizada por una perspectiva relacional y que se establecen relaciones rizomáticas: “its relational ontology and rhizomatic organisation boosts a form of production and consumption where humans and non-humans, besides generating income, recreate a particular way of linking themselves with a world that is different from the modernist one” (Martínez 2015, 35). En este sentido, demuestra que en la cadena del chocho no hay distinciones entre naturaleza y cultura y que las diferentes entidades humanas y no humanas tejen una red de relaciones y forman parte del mismo mundo, “and share specific ways of apprehending it and inhabiting it” (Martínez 2015, 62).

1.8. Conclusión

En este punto, una vez analizadas las diferentes aproximaciones del campo teórico en el que se inscribe este proyecto, se dispone de las herramientas necesarias para desarrollar los argumentos del problema de investigación. Si bien el problema de estudio es entender cómo se relacionan los humanos y no humanos en una comunidad de hacienda, campesina e indígena, de la sierra ecuatoriana y qué vínculos se establecen entre todos los actores humanos y no humanos, de la localidad, se tomará en cuenta principalmente la propuesta de SPIDER (2011) y la perspectiva relacional (2000) de Ingold así como las ontologías propuestas por Descola (2001a, 2001b, 2012). Por un lado la SPIDER de

Ingold (2011) permite analizar cómo se establece la trama de relaciones entre los seres humanos y no humanos de la comunidad y cómo estos adoptan su agencia al crecer y desarrollarse juntamente en ella. De igual manera, contribuye a entender la participación de los no humanos en la constitución cotidiana de la comunidad. Por otro lado, la aproximación relacional de Ingold (2000) es útil porque posibilita entender otra manera de ver el mundo, que según el autor está presente en sociedades indígenas y agrícolas, y que a lo largo del trabajo realizado, se observa en el día a día de Talahua. Finalmente, las ontologías naturalista y animista propuestas por Descola (2001a, 2001b, 2012) ayudan a entender la comunidad de Talahua al estar inmersa en un contexto occidental global que presenta formas alternativas de entender el mundo.

2. Contextualizando Talahua

El presente estudio pretende analizar las relaciones que se establecen entre humanos y no humanos en Talahua, una comunidad indígena campesina de la sierra ecuatoriana que estuvo bajo el sistema de hacienda durante muchos años. La intención de este apartado es contextualizar la zona de estudio para entender los procesos que en ella se desarrollan. En este sentido, se presentarán los trabajos realizados sobre las comunidades indígenas de la sierra, exponiendo los estudios de las comunidades andinas, para conocer qué visiones y qué investigaciones se han hecho al respecto. Asimismo, se presenta en qué consistió el sistema hacendatario y qué consecuencias dejó en las comunidades donde estuvo presente. Por otro lado, también se introducen los trabajos antropológicos sobre el desarrollo en la región andina ecuatoriana, ya que la zona de estudio está influenciada por la actuación de una las organizaciones no gubernamentales (ONG) más importantes en ámbito rural del Ecuador, el FEPP (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio). Finalmente, se exponen los estudios llevados a cabo en la comunidad de Talahua, analizando las etnografías realizadas en la comunidad sobre la hacienda y el conflicto por la tierra, así como los trabajos de antropología del desarrollo realizados sobre el FEPP.

2.1. Comunidades indígenas campesinas de la sierra ecuatoriana

Las comunidades indígenas campesinas de la región andina del Ecuador como la comunidad de estudio del presente trabajo, han sido ampliamente estudiadas en muchos aspectos y desde diferentes aproximaciones teóricas. Dentro de estos trabajos se ha analizado la influencia del capitalismo y del mercado en las comunidades y cómo el fin del sistema hacendatario propició la aparición de movimientos sociales que

reivindicaban la identidad étnica. A continuación se presentan algunos de los estudios destacados sobre las comunidades indígenas campesinas de la sierra ecuatoriana, para contextualizar la situación de Talahua como comunidad indígena campesina.

Luciano Martínez (1985) ha estudiado las comunidades en relación al mercado y al capitalismo. Mediante el estudio de caso de algunas poblaciones vinculadas al sistema de hacienda, describe cómo al finalizar el régimen se tuvieron que reactivar los canales de relación con el mercado, lo cual generó importantes cambios en la estrategia económica de las familias campesinas, demostrando la adaptabilidad de la comunidad frente a las nuevas condiciones.

En otro trabajo, Martínez (2002b) demuestra como la reacción del avance del capitalismo ha generado cambios y conflictos en la reproducción doméstica, creando un mundo heterogéneo donde los campesinos se mueven no sólo en lo rural sino también en el espacio urbano. Asimismo, analiza la “crisis de reproducción” que la mayoría de las comunidades indígenas de la sierra experimentan actualmente debido a “la escasez de sus recursos, un incremento demográfico importante, la descapitalización interna a través del flujo de la mano de obra y el cambio de los valores y la cosmovisión del mundo” (Martínez 2002b, 13).

Otros trabajos importantes en el estudio de las comunidades serranas son los que se ocupan del análisis de la creación de organizaciones y movimientos campesinos. Bretón (2009, 2015a, 2015b) argumenta que las transformaciones generadas por el fin del sistema de hacienda, como las reformas agrarias realizadas a partir de la mitad del siglo XX, provocaron una ruptura que significó la consolidación de las organizaciones sociales en el mundo rural. La generación de grupos de intelectuales indígenas posibilitó la transformación de los sectores más precarios de la hacienda a colectivos capaces de realizar sus propias demandas en el ámbito público (Bretón 2015a, 101).

En la misma línea, el argumento de Guerrero y Ospina (2003) es que el crecimiento de las organizaciones indígenas y de la identidad étnica fue resultado del proceso de globalización mundial, que se expresó en los sectores rurales ecuatorianos a través de las políticas de ajuste estructural neoliberales a finales del siglo XX. Según los autores, las políticas de modernización interactuaron con el movimiento indígena ya que fueron el contexto donde se generaron los movimientos, entrando en disputa con el Estado, y porque transformaron la estructura económica de los sectores indígenas de la sierra:

“Las políticas de ajuste (...) transforman el acceso a la tierra, la movilidad espacial de la mano de obra, la diferenciación económica interna de las comunidades y las formas de vinculación con los mercados de productos” (Guerrero y Ospina 2003, 5). Asimismo, los autores destacan la importancia de la identidad de los grupos indígenas del Ecuador, ya que tomaron su configuración étnica de indios, y no de campesinos, como la marca distintiva del movimiento social y acción colectiva¹² (Guerrero y Ospina 2003, 3).

Por último, varios trabajos destacan que las comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana, fueron consideradas, sobre todo durante el siglo XIX, como no aptas para su propia gestión. Si bien, según Mercedes Prieto (2004), desde un punto de vista liberal el concepto de ciudadanía supone una delegación y representación directas, la misma autora destaca que varios autores, entre ellos Andrés Guerrero (Guerrero 1997, 2003 citado en Prieto 2004, 125), han argumentado que las poblaciones indígenas fueron representadas por patrones ventrilocuos, es decir, que estaban sujetas a una “administración de poblaciones”¹³. Según Guerrero, la administración de poblaciones es: “el manejo, por los ciudadanos particulares y bajo regímenes republicanos, de grupos demográficos (...) que, por una razón u otra de la historia, no son considerados aptos para el trato cotidiano en igualdad, rasgo inherente a la condición ciudadana” (Guerrero 2010, 161). De esta manera, la administración estatal pública ecuatoriana fue delegada a los hacendados y terratenientes, que ejercían de intermediarios ventrilocuos y administraban a los indígenas de la sierra (Guerrero 1997, 2003 en Prieto 2004, 25). Así, “bajo esta modalidad de representación, los intermediarios políticos podían hablar en nombre de los indígenas en diferentes ámbitos sociales y apropiarse de sus voces” (Prieto 2004, 25).

En este sentido, se observa la existencia de una gran variedad de estudios sobre aspectos sociales, económicos y políticos sobre las comunidades indígenas campesinas de la sierra, que son útiles para conocer el contexto en el que se encuentra la comunidad de estudio. Por otro lado, al tratarse también de una comunidad de hacienda, a continuación se presenta el sistema hacendatario en la sierra ecuatoriana.

¹² La etnicidad es descrita por los autores como “categoría sustantiva de todos los actores sociales” que alude a “factores socioculturales, simbólicos, normas comunes, pautas de conducta, lengua, organización social, tradición histórica, entre otros, que caracterizan, en rigor, a todas las colectividades humanas” (Guerrero y Ospina 2003, 3)

¹³ La noción de “administración de poblaciones” fue propuesta por Foucault (1984, 1991a en Prieto 2004) y retomada más tarde por Andrés Guerrero (1997, 2003, 2010) y Mercedes Prieto (2004)

2.2. Sistema de hacienda en la sierra ecuatoriana

Muchas de las comunidades de la sierra fueron parte del sistema de hacienda. Este es el caso de la comunidad de estudio, Talahua, donde se estableció la hacienda Talahua, propiedad de la familia Cordovez. El desarrollo de la comunidad y la dinámica actual de la población han sido muy influenciados por el sistema latifundista, ya que definió el tipo de relaciones que se establecen entre las personas de la comunidad y sobre todo el acceso a la tierra. A continuación se presenta en que consistió el sistema de hacienda en la sierra ecuatoriana y el papel de los diferentes actores.

La hacienda fue una unidad de producción autónoma que tuvo sus orígenes en el siglo XVII y que duró hasta las reformas agrarias del 1964 y 1973. El sistema de hacienda andina ha sido estudiado ampliamente por varios autores como Bretón (2015a), De la Torre (1989), Guerrero (1975, 1983), Ibarra (1988), Trujillo (1986), entre muchos otros.

Hacia finales del siglo XVII e inicios del XVIII se dieron un conjunto de cambios en las colonias españolas¹⁴ debido a la crisis de la producción minera y a las transformaciones que ocurrieron en España¹⁵, los cuales crearon las condiciones para la posterior consolidación de la hacienda en el siglo XIX. En ese momento, debido a la concentración de la propiedad de la tierra y de la fuerza de trabajo, la hacienda se fortaleció y se convirtió en el núcleo estructurante del agro serrano ecuatoriano (Trujillo 1986, 43).

El sistema de producción hacendatario ha sido estudiado por autores como Guerrero (1975), que han analizado como éste se insertaba en el modo de producción capitalista. El autor examina los procesos de producción y reproducción del sistema de hacienda y detalla sus formas de trabajo, argumentando que las relaciones de producción tienen una naturaleza precapitalista.

La unidad de producción de la hacienda consistía en una economía con dos circuitos autónomos: la del propietario y la de las unidades campesinas formadas por los trabajadores, es decir, existía una estratificación del trabajo en dos niveles, el dominante y el dependiente (Bretón 2015a, 95; De la Torre 1989, 27). Producto de esta división

¹⁴ Las actividades agropecuarias y textiles se convirtieron en las actividades base de la economía de la sierra ecuatoriana, la crisis del feudalismo español resultó en la migración de nobles hacia las colonias, se establecieron nuevas relaciones entre la península y las colonias en base al intercambio comercial, lo cual provocó la crisis de la producción mercantil fortaleciendo la producción agropecuaria. (Trujillo 1986, 42).

¹⁵ La dinastía Habsburgo fue substituida por la Borbónica (1700-1713) (Trujillo 1986, 42).

social del trabajo, las diferentes actividades estaban altamente jerarquizadas, de manera que la estructura de poder de la hacienda se definía como una gran cadena jerárquica en la que los cargos de más poder bajo la autoridad del patrón eran el de administrador y mayordomo. Además, la jerarquía también venía determinada por el origen y lugar de procedencia de los trabajadores, es decir, que “hay una relación directa entre el cargo desempeñado y la procedencia de los individuos” (De la Torre 1989, 28). En este sentido, los blanco-mestizos acostumbraban a obtener los puestos de poder, mientras que los indígenas ocupaban los trabajos de menor rango de la hacienda.

La figura del patrón se caracterizaba por una actitud paternalista, la cual era resultado del sistema de administración de poblaciones comentado anteriormente, que se estableció en Ecuador desde los inicios de la independencia, en el cual el Estado delegaba sus poderes administrativos a los terratenientes (Bretón 2015a, 98). De esta manera, el paternalismo del patrón actuaba como modo de dominación y de control de poblaciones, ya que se establecía un sistema de economía moral en que todas las partes dependían mutuamente de las otras. Así, la hacienda dependía de los indígenas para la fuerza de trabajo y estos necesitaban la hacienda para la reproducción de sus unidades familiares, de manera que:

While it is true that the landowner guaranteed availability of labour necessary for the hacienda through the establishment of precarious relations of production with the indigenous peasantry, it is also true that this constituted one element in a much more complex moral economy in which all parts were intertwined by ties of mutual dependence (Bretón 2015a, 99).

Sin embargo, si bien la imagen del patrón era vista por los campesinos como la de una persona benevolente, también estaba la figura del juez, el cual ejercía su poder de manera implacable. Las sanciones se realizaban por dos tipos de infracciones, unas relativas a deficiencias en el cumplimiento del trabajo y las otras derivadas del sistema de concertaje, como robos cometidos por los trabajadores (De la Torre 1989, 71). Asimismo, el castigo podía ser privado o público y se usaban el látigo y el cepo como instrumentos de sanción. Si bien “cuando el castigo funciona de modo privado, permite al hacendado reafirmar su papel dominante frente a las obligaciones y normas de trabajo” (Ibarra 1988, 114), cuando el castigo se mostraba en público, realizaba la función de pena ejemplar buscando evitar nuevas faltas, así como una demostración de poder y de señalización de las víctimas (Ibarra 1988, 114).

El grupo inferior de la jerarquía hacendaria estaba constituido por los conciertos, designado como “el principal tipo de trabajador en las haciendas desde el siglo XVIII” (Ibarra 1988, 106). Los conciertos eran indígenas que establecían un contrato de concertaje, a través del cual quedaban obligados a realizar trabajos en la hacienda de por vida y de forma hereditaria a cambio de un salario mínimo y los derechos de usufructo de un lote de tierra, entre otros recursos como el acceso a pastos, agua y leña de la hacienda (De la Torre 1989, 59). Según Ibarra (1988), a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la figura de concierto designaba dos tipos de trabajadores: el huasipunguero y el peón¹⁶. El primero recibía un lote de tierra de la hacienda llamado huasipungo, y el segundo no vivía en el latifundio y sólo cumplía un número variable de días de trabajo a la semana. Por otro lado, Prieto (2004) destaca que muchas de las características del contrato de concertaje perjudicaban al jornalero y a su familia, como:

la inseguridad de la duración del contrato, la participación de la familia en el cumplimiento de los contratos, la inexistencia de un horario laboral, la incapacidad del trabajador para romper el acuerdo, la amenaza de prisión en caso de no cumplir el compromiso y la herencia de la deuda. (Prieto 2004, 48).

El salario de los conciertos se definía bajo un conjunto de retribuciones en forma de especies y dinero, y se recibía bajo las formas de socorros, suplidos y suplementos:

El socorro era una entrega mensual de productos que tenían un carácter colectivo [...]. Los adelantos y pagos en dinero tenían el nombre de suplido y se llamaban suplementos a los productos recibidos en forma individual, cuando los socorros no abastecían las necesidades de reproducción cotidiana. (Ibarra 1988, 109)

El suplido y los suplementos eran los medios por los cuales los campesinos indígenas podían pedir dinero o especies al patrón en caso de emergencias. Mediante estas peticiones, los conciertos incrementaban su deuda, de manera que debían aumentar sus servicios personales, la única manera que tenían de pagar su déficit (De la Torre 1989, 64). Así, el trabajo global de los huasipungueros se dividía entre el que se realizaba en las tierras de la hacienda, el “trabajo excedente”, y el que servía para la sustentación de los productores y sus familias, el “trabajo necesario”, que se realizaba en el lote proporcionado (Ibarra 1988, 106). De esta manera, se establecían dos formas de trabajo

¹⁶ Según Prieto (2004), en la década del 1930 aproximadamente, los conciertos se habían convertido en huasipungueros, trabajadores legítimos que recibían un salario mínimo además del acceso a otros recursos de la hacienda.

que constituían dos circuitos económicos autónomos, que no sólo se separaban temporalmente sino también espacialmente. El primero disponía de las mejores tierras de la hacienda, que generalmente eran más bajas, y disponía de técnicas modernas para la generación de cultivos mercantiles, mientras que los campesinos se encargaban de la fuerza de trabajo y de la reproducción de la otra esfera a cambio del usufructo tierras sin transformar en las partes más altas del latifundio (Bretón 2015a, 95).

Según Bretón (2015a, 97), el mantenimiento de las relaciones de producción de la hacienda tales como la de los conciertos y huasipungueros fueron un elemento de presión en el régimen de hacienda, en una situación de aumento de la población y dominio de la propiedad por pocos terratenientes, incentivó la lucha por la tierra y derivó en la reforma agraria. Asimismo, Guerrero (1983) argumenta que el factor que definitivamente llevó a la desestructuración de la hacienda fue el ascenso de la lucha popular urbana y rural que se desarrolló a principios de los años 60, lo cual indica que el proceso no se iniciaría con la Ley de Reforma Agraria sino que la acción del Estado fue a raíz de la presión ejercida por los campesinos sobre los diferentes latifundios.

Finalmente, la abolición del huasipungo como forma de trabajo con la primera ley de reforma agraria el año 1964 y la ocupación de las propiedades que se oponían al cambio mediante la segunda ley del 1973 (Bretón 2015a, 103-104), fueron los dos factores que determinaron la crisis terminal de la hacienda.

Una vez desarticulada la hacienda, las comunidades de huasipungueros pasaron a encontrarse en la misma situación que las entonces comunidades llamadas “libres” y relativamente autónomas, que según Torres (1984, 62), si bien dejaron de tener la presión del régimen hacendatario, existía una influencia por parte del mercado, de la política e ideología del Estado y de la misma expansión de la hacienda. La autora argumenta que como los elementos proporcionados por la hacienda ya no estaban presentes, los campesinos tuvieron que buscar otros mecanismos de subsistencia, que aparte de los agropecuarios y artesanales pasaron a ser el mercado de trabajo, lo cual desencadenó en un proceso de diferenciación campesina dentro de las comunidades. Esta diferenciación, que, según Guerrero, vendría dándose desde mitad de siglo, se trata de una diferenciación social resultado de la modernización de una parte de los propietarios (Guerrero 1983 en Torres 1984, 69); además se vio incrementada por los agentes externos de desarrollo, que consolidaron la creación de elites indígenas

promocionando divergencias y fisuras internas (Bretón 2015b; Guerrero y Ospina 2003) y que también influenciaron la zona de estudio de este trabajo.

De esta manera, se ha podido observar como el sistema hacendatario afectó a las dinámicas socioeconómicas de la población, ya que supuso un acceso tardío a la tierra y una diferenciación campesina. En el caso de Talahua, no sólo pasó por una situación hacendataria sino que también experimentó proyectos y acciones de desarrollo, que incrementaron la diferenciación campesina y los conflictos en la comunidad, de manera que, a continuación se analizan los agentes de desarrollo y sus principales acciones en la sierra ecuatoriana para conocer el contexto en el que se encuentra la comunidad de estudio.

2.3. Agentes de desarrollo en la sierra ecuatoriana

Como se ha comentado, Talahua se encuentra en una región donde se llevan a cabo varios proyectos de desarrollo. La principal organización que actúa en la zona es el FEPP, que tiene una sede en Guaranda, capital de la provincia, e históricamente ha actuado principalmente en la parroquia de Salinas, vecina de la comunidad de estudio. En la región, los planes de desarrollo han tenido varias consecuencias sobre la tierra y los habitantes de las comunidades, que se tratarán en los siguientes capítulos. A continuación se hace un recorrido histórico de las políticas de desarrollo en la sierra ecuatoriana, destacando sus diferentes etapas y las características de los diferentes modelos.

El origen del desarrollo se encuentra en la posguerra de la II Guerra Mundial (1939-1945). La preocupación dejó de centrarse de la guerra al bajo ingreso de los países el “tercer mundo”, que empezaron a ser descritos en relación a los estándares de riqueza de los económicamente aventajados. En este sentido, la solución pasaba a ser el crecimiento económico. El progreso sería asegurado por los países ricos, quienes tenían la capacidad financiera y tecnológica para desarrollar el mundo (Escobar 1999, 382). De esta manera, instituciones de poder, fundaciones y centros de investigación de los Estados Unidos y Europa, las oficinas del Banco Internacional y de las Naciones Unidas, así como las nuevas oficinas de planificación de las capitales del mundo subdesarrollado, promovieron el desarrollo que se fue extendiendo en todos los aspectos de la sociedad. Sin embargo, según Escobar, “behind the humanitarian concern and the positive outlook of the new strategy, new forms of power and control, more subtle and refined, were put in operation” (1999, 382).

En los Andes ecuatorianos se han hecho varios estudios de los diferentes paradigmas de desarrollo y de cómo han ido evolucionando según la coyuntura de la sociedad ecuatoriana e internacional (Bretón 1999, 2004, 2009; Chiriboga 1995; Martínez 2002a). Las primeras acciones de desarrollo rural en la sierra ecuatoriana fueron llevadas a cabo a mediados del siglo XX por la Misión Andina Ecuatoriana (MAE), iniciativa de raigambre indigenista que bajo la coordinación de varios organismos del sistema de Naciones Unidas y acuerdos gubernamentales, buscaba la integración de los indígenas en los Andes a la vida nacional (Martínez 2002a, 196, Prieto 2015, 134). Según Prieto, no sólo fue concebida como el inicio de las políticas de desarrollo sino también como un ejercicio de “ingeniería social”. La autora destaca que el programa intervenía bajo la suposición de la existencia de poblaciones indígenas que necesitaban asistencia internacional y de los estados para progresar. La MAE consideraba que estas poblaciones tenían una vida segregada, lo cual significaba que “ellas mantendrían una relación de subordinación y de inferioridad respecto a las clases locales, pero no respecto a los estados, los cuales aparecían como instancias benevolentes y desinteresadas, apartadas de los juegos de poder” (Prieto 2015, 135). Sin embargo, a pesar de sus intenciones de desarrollar los aspectos de la vida cotidiana de las comunidades indígenas, se limitó a realizaciones tecnocráticas dejando de lado aspectos sociales y económicos (Breton 2009, 74). Si bien la MAE no consiguió sus objetivos, logró implantar un buen sistema organizativo (Martínez, 2002a:195).

Aunque su proyecto no se ocupó de la problemática de la tierra, causada por la concentración de la tierra en manos de pocos terratenientes, el conflicto se intentó mitigar con las reformas agrarias del 1964 y 1973. Las reformas llevadas a cabo por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) ocasionaron la movilización del campesinado al disolverse muchas de las haciendas, la colonización de nuevas tierras y el aumento de la frontera agrícola (Bretón 2009, 82). Así, si bien parecían beneficiar económica y socialmente a los campesinos y distribuir la riqueza, significaron un desgaste de las condiciones de vida de la mayoría de los beneficiarios, ya que las oportunidades que se abrieron con la movilidad, colisionaron con la llegada de la crisis y la recesión de los años 1980, lo cual relegó a los indígenas de la sierra a grupos sociales marginados (Bretón 2009, 84).

Las ONG que se remontan a este periodo se consideraban organizaciones anti-Estado, vinculadas a los movimientos sociales ya que “contestaban la acción gubernamental,

buscando ampliar la base social de los programas públicos. [...] Se diferenciaban no tanto por el modelo de desarrollo que impulsaban sino por el énfasis dado a la organización social, a la capacitación y politización” (Chiriboga 1995,18). No obstante, a mediados de los años 80, con la entrada de los programas económicos y estructurales de corte neoliberal, el modelo de desarrollo de estas ONG entró en crisis.

En las últimas décadas del siglo XX, el paradigma de desarrollo en América Latina, así como en los Andes ecuatorianos, cambió de rumbo y pasó de una etapa reformista a una vía proyectista, que provocó el retroceso del Estado y la proliferación masiva de nuevas ONG, así como el cambio de prácticas y discursos de las existentes, privatizando las intervenciones del desarrollo. La primera propuesta que se llevó a cabo por parte del Estado fue la del Desarrollo Rural Integrado (DRI), que si bien significaba una alternativa a las reformas agrarias, abandonaba el objetivo de lograr una transformación global del sector agrario (Bretón 2004, 5; Bretón 2009, 89). El DRI no llegó muy lejos con sus resultados, y mientras que las ONG estaban empezando a vivir su auge, el Estado perdió rápidamente su supremacía en beneficio de éstas (Bretón 2004, 5).

De esta manera, la entrada en el neoliberalismo supuso varios cambios respecto a las ONG, evidenciándose “una relación directa entre el replegamiento del Estado del ámbito de las políticas de desarrollo y el incremento, en plena crisis, de ONG en activo cuya intervención ha servido para cubrir –mal que bien– el vacío dejado por aquél” (Bretón, 2004:6). Por otro lado, debido a la privatización de las intervenciones y al florecimiento de las ONG, el modelo de desarrollo que se estableció ha sido descrito por Bretón como un paradigma que consistía en “tantos modelos de actuación sobre la sociedad rural como agencias de desarrollo” (Bretón 2004, 6; Bretón 2009, 93), de manera que no se podía hablar de un modelo de desarrollo concreto.

Por otro lado, con la nueva situación de mediados de los años 80, las ONG históricas de los años 70 que se habían definido como contestatarias y rupturistas, pasaron a colaborar en los procesos sociales, a buscar el fortalecimiento de los actores y espacios de articulación; en definitiva, cambiaron de modelo para adaptarse a los nuevos paradigmas del momento. Según Bretón, este cambio se debió a la gran influencia que ejercían, y ejercen, las agencias y organismos internacionales (como el Banco Mundial) y los gobiernos del norte sobre las ONG del sur, pues éstas son financiadas por los primeros, y al depender monetariamente de ellos les imponen las temáticas y las orientaciones políticas así como los plazos de los proyectos y las formas de evaluación

(Bretón 2009, 92). Así, el conjunto de cambios contextuales implicaron cambios en las formas de intervención y el replanteamiento de sus relaciones con el mercado, el Estado y la sociedad civil que se beneficiaba. Por otro lado, si bien en los años 60 y 70 las relaciones de estas ONG con el Estado eran inexistentes y se definían como organizaciones anti-estado, la vinculación con el aparato estatal se modificó debido a la apertura de ambos actores.

En este sentido, se puede observar como los modelos de desarrollo han sido cambiantes a lo largo de su historia, y cómo, dependiendo de la coyuntura global, se han ido adaptando y diversificando. Estos cambios también se pueden observar en el caso del FEPP, que se tratará a continuación.

2.4. Discusiones en Talahua

Finalmente a continuación se exponen los trabajos realizados sobre la zona de estudio, siguiendo las temáticas de los apartados anteriores. En primer lugar se presentan los trabajos sobre la comunidad de Talahua y por último se presenta la organización FEPP, las acciones que ha realizado y realiza en la zona y sus consecuencias.

En la comunidad de Talahua se han realizado dos trabajos (Torres 1984; Toscano y Reyes 2015) sobre el conflicto de tierras y la disolución de la hacienda Talahua. Torres (1984) analiza la situación del campesinado y el avance del capitalismo en la región, centrándose en la tenencia de la tierra y las actividades económicas de la zona. La autora menciona los conflictos que llevaron a la creación de diferentes organizaciones y movimientos campesinos indígenas destacando la Fundación Runacunapac Yachana Huasi (1970-71) de Simiatug, una organización de segundo grado (OSG) de la cabecera de la parroquia, y sus implicaciones en la lucha por el acceso a la tierra¹⁷. Asimismo, la autora relata la toma de la hacienda por parte de los huasipungueros en 1981 (Torres 1984).

Por otro lado, Toscano y Reyes (2015) hacen una etnografía de la comunidad teniendo en cuenta temas como la etnicidad, los conflictos generados por el repartimiento de las tierras una vez disuelta la hacienda, las actividades económicas principales de la comunidad y la relación con los agentes de desarrollo que actúan en la zona. De esta

¹⁷ La FRY se creó bajo los objetivos de romper las relaciones con la Iglesia que les explotaba con el cobro de primicias, de enfrentar la discriminación racial, de aportar soluciones para el gran analfabetismo presente en la región y para crear fuentes de trabajo con el intento de disminuir la migración hacia las ciudades (<http://www.simiatug.com/es/parroquia/fund-runacunapac-yachana-huasi,-en-1985>).

manera, este último trabajo da cuenta de cómo la hacienda fue un factor condicionante en la conformación de la comunidad, marcando un antes y un después en sus habitantes humanos, y en este sentido, cómo la repartición desigual de tierras y los “robos” por parte de gente externa a la comunidad, ocasionaron problemas y divisiones que siguen vigentes hoy en día (Toscano y Reyes 2015, 10). Por otro lado, el trabajo también describe la vida cotidiana de la hacienda, los trabajos y las diferentes actividades que se realizaban, los productos que se cultivaban, etc., así como la situación actual, mencionando las diferentes actividades diarias, la dinámica familiar y los aspectos religiosos, entre otras cosas.

A parte de los trabajos realizados en la misma comunidad, la región ha sido muy estudiada en relación con las actividades desplegadas por el FEPP, que realiza proyectos de desarrollo en la vecina parroquia de Salinas. Debido a la importancia de esta ONG y a su conocido “éxito” en Salinas, se han realizado varios trabajos que analizan la actuación de la organización en esta zona (Bebbington et al. 1992; Chiriboga 1999; North 1999, 2008). Si bien algunos le atribuyen grandes méritos y destacan sus puntos fuertes (Bebbington et al. 1992), otros son más críticos con su proyecto (North 2008).

El FEPP fue fundado el 1970 por Monseñor Cándido Rada resultado de la convergencia de tres procesos: la implicación de la Iglesia en el desarrollo, el ambiente desarrollista que se estableció en el país y la iniciativa de muchas ONG en el desarrollo rural (Chiriboga 1999, 11). Manuel Chiriboga (1999) establece cinco grandes periodos por los que ha pasado la organización; el periodo fundacional (1970-75), el periodo donde se establece como fondo de crédito (1975-80), la etapa en que apoya al movimiento campesino (80-89), la etapa en que apoya al programa de tierras (90-94) y el último periodo, del 1995 en adelante, donde se moderniza y da apoyo al mercado y al Estado. En el trabajo de este autor, se presentan las diferentes actividades desarrolladas por el FEPP analizándolas cuantitativamente y por su evolución y resultados. Las principales a destacar son: la construcción de vivienda y de infraestructura social y productiva, los programas agropecuarios, de forestación y manejo sustentable de los recursos naturales, la promoción de la organización campesina, el fortalecimiento de instituciones para el desarrollo rural, así como el programa de tierras (Chiriboga 1999, 20-28).

Los programas de desarrollo llegaron en Salinas, la parroquia vecina de la comunidad de estudio, en los años 60, con un programa de distribución de tierras de la Iglesia católica, y ya en los años 70 hasta la actualidad han sido asistidos por la Misión

Salesiana y el FEPP. Liisa North (1999, 2008) hace un estudio de la experiencia de Salinas, analizando las características iniciales de la parroquia, anteriores a la llegada de los agentes de desarrollo y las diferentes actividades realizadas por la Misión Salesiana y el FEPP, así como sus impactos en la localidad. El principal argumento de la autora es que Salinas no presentaba las condiciones favorables para una transformación endógena. Esto se debía a la existencia de extrema pobreza y al haber estado sujetos a un régimen opresivo de hacienda (Hacienda Talahua), que generó la presencia de relaciones serviles, lo cual “suprime la capacidad para la iniciativa individual y la toma de riesgos, reduce la autoestima y limita las posibilidades de acción colectiva” (North 2008, 233), así como a el aislamiento de las redes comerciales y falta de infraestructura de transporte y comunicación por causa de su situación geográfica.

La transformación empezó con la distribución de tierras y siguió con la llegada de la Misión Salesiana y del FEPP en 1971, con el carismático líder Padre Antonio Polo y la ayuda de voluntarios italianos de la organización Matto Grosso, que establecieron en 1972 una cooperativa de ahorro y crédito, la cual instauró el principio de “redistribución comunitaria” de las utilidades, promovieron la educación y la diversificación económica (North 1999, 158; 2008, 238-239). Es importante destacar la labor del FEPP en aspectos ambientales, ya que realizaron proyectos de reforestación en la zona con pinos para restaurar los árboles perdidos en talas de árboles anteriores y a los problemas generados por el aumento del ganado (North 2008, 238).

Finalmente, es necesario cuestionar la labor de las ONG en la parroquia. Si bien muchos autores realzan el éxito de la organización como agente de desarrollo que ha mejorado las condiciones de vida de la población rural de Ecuador (Bebbington et al. 1992; Bretón 2001; Chiriboga 1999; North 2008) también se plantean en qué medida se alcanzaron los objetivos (North 2008) y el porqué del cambio en el tipo de acción a lo largo de la historia del FEPP (Bretón 2001; Martínez 2002a). North destaca que Salinas no es un sistema comunitario perfecto como algunos se imaginan y presentan y que unos más que otros se beneficiaron de los programas implementados por las agencias de desarrollo. Si bien una razón de esta desigualdad fue la situación geográfica y las infraestructuras pertenecientes a algunas familias, el factor principal se debió a la elección de las organizaciones de trabajar con la élite local, es decir, con miembros de las familias mestizas que tenían mayor vínculo con la economía de trueque anterior a la llegada de los salesianos, ya que argumentaban que tenían más probabilidades de éxito

al tener más experiencia comercial (North 2008, 243). Por otro lado, el cambio en la actuación del FEPP, que pasó de actuar a favor de la Reforma Agraria en su primera década de funcionamiento, apoyando como agente de crédito para la obtención de tierras, a una etapa organizacional con la creación de OSG, buscando el fortalecimiento de los sujetos y una última etapa capitalista y empresarial para enfrentarse al mercado y la globalización, permite ver la influencia en la organización de la entrada del neoliberalismo en el contexto nacional e internacional.

...hemos tenido ocasión de poner de relieve cómo una institución de esta naturaleza, nacida al calor de las luchas agrarias de los setentas y con un contenido militante en favor del encauzamiento del movimiento campesino de la época (...), asume como propias dos décadas después algunos de los presupuestos liberales de lo que debe ser el desarrollo rural: fomento de microempresas, consolidación de explotaciones viables y competitivas en los nuevos escenarios de la globalización, capacitación empresarial de los campesinos indígenas, etc. (Bretón 2001, 31).

Si bien Chiriboga (1999, 243) comenta que es una organización demasiado exitosa e importante como para ser influenciada por agentes externos¹⁸, los ejemplos anteriores muestran como el FEPP fue cambiando según el contexto y circunstancias en las que se encontraba, y como finalmente “El discurso neoliberal ha calado profundamente en la orientación de esta ONG” (Martínez 2002a, 206).

2.5. Conclusión

Como se ha podido observar, la mayoría de trabajos hechos sobre las comunidades indígenas campesinas de la sierra ecuatoriana, sirven para comprender el escenario de las comunidades indígenas campesinas de hacienda y para entender la historia de la región, así como los efectos que hayan podido tener las acciones de desarrollo por parte de agentes externos. En este sentido, los trabajos mencionados permiten ubicar los procesos socioculturales, políticos, económicos e históricos que ha vivido la comunidad de Talahua y reparar en el contexto en el que los campesinos habitan y desarrollan sus actividades diarias.

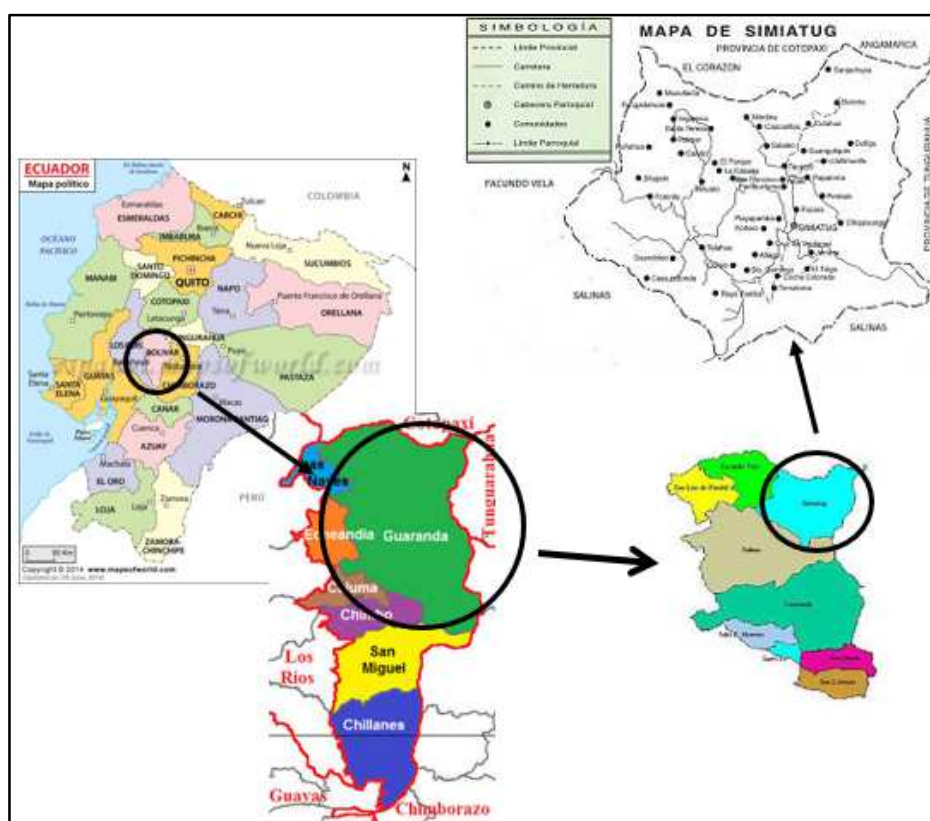
¹⁸*Cambiar se puede: experiencias del FEPP en el desarrollo rural del Ecuador* (1999) libro escrito por Chiriboga en 1999 fue financiado y publicado por el FEPP.

Capítulo 2

La comunidad de Talahua. Hacienda y desarrollo

Este estudio se realizó en Talahua, una comunidad indígena campesina que pasó por un sistema hacendatario y que ha tenido varias experiencias de desarrollo. La comunidad se encuentra en la parroquia de Simiatug, cantón Guaranda, de la provincia de Bolívar, limitando con la provincia de Cotopaxi por el norte, la de Tungurahua por el este y con las parroquias de Salinas por el sur y de Facundo Vela por el oeste (Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) de la Parroquia de Simiatug 2015, 7) (fig.2.1).

Figura 2.1. Mapa de la región de estudio



Fuente: Google imágenes, Wikipedia y página web de Simiatug

(<http://www.simiatug.com/es/region/simiatug-2002>)

La comunidad está situada a unos 3500msnm y presenta un clima frío y un ecosistema de páramo andino¹⁹. La mayor parte de su población es indígena de nacionalidad

¹⁹ El páramo es un ecosistema de montaña que se encuentra en altitudes que van de los 3000 a los 5000 msnm aproximadamente (Luteyn 1999) y que se caracteriza por las bajas temperaturas, las precipitaciones moderadas y frecuentes, una alta humedad y radiación solar, un suelo poco fértil y esponjoso que tiene alta capacidad de retención de agua y una alta diversidad ecológica. Permite el

kichwa, sin embargo sólo algunos adultos mayores conservan el idioma kichwa y lo pueden entender, mientras que el resto de la población habla únicamente el español. Las principales actividades económicas son las prácticas agropecuarias y la elaboración de productos derivados, de manera que la mayor parte del territorio está destinada a los cultivos agrícolas y al uso ganadero.

Por otro lado, en Talahua hay dos organizaciones, el Comité Promejoras de la comunidad de Talahua y la Asociación de Desarrollo Social e Integral de la comunidad de Talahua, conocidas como “el Comité” y “la Asociación”. El primero tiene el doble de personas asociadas que la segunda y normalmente no se relacionan y no llegan a acuerdos conjuntos. Si bien la mayor parte de la población no tiene acceso a todos los servicios básicos, la comunidad de Talahua tiene un subcentro de salud para la atención primaria. Asimismo, mientras que el analfabetismo de la población es elevado, actualmente casi todos los niños en edad escolar asisten al centro educativo de la comunidad, la escuela Simón Rodríguez de Talahua.

Talahua es una comunidad de hacienda²⁰ y la experiencia latifundista vivida se mantiene en la memoria de la población de más edad, generando diferentes opiniones, lo cual hace que exista una disparidad en los discursos en torno a la hacienda por parte de diferentes grupos de la población. Además, actualmente aún siguen vigentes conflictos generados por el sistema latifundista y por la posterior repartición de las tierras. Si bien el régimen hacendatario dividió a mestizos e indígenas debido a su papel dentro del sistema, cuando la hacienda llegó a su fin, la repartición de tierras, que según testimonios fue injusta y con engaños, provocó un enfrentamiento entre las familias llegadas durante la reversión de las tierras al Estado y las que habían luchado por la tierra. Estos conflictos generados a partir de la hacienda, y el hecho de que la experiencia latifundista sea tan reciente, hacen que la hacienda esté presente en el día a día de la comunidad, es decir, se observa en los discursos, en los conflictos actuales y en las relaciones que se establecen entre diferentes familias de Talahua.

abastecimiento de agua en cantidad y calidad y la prevención de erosión del suelo, la regulación del calentamiento global y la conservación de una gran biodiversidad (Mena 2008, 5-10).

²⁰ Este tipo de comunidades son formadas a partir de la parcelación de las haciendas, ya sea por iniciativa de los propietarios, por la reforma agraria o por la presión de los campesinos, y constan de familias de distinto origen que engloban a las aglutinadas en torno a la hacienda y a las que vinieron durante la desintegración mediante la adquisición de las tierras (Torres 1984, 118).

Por otro lado, Talahua se encuentra al lado de un foco de desarrollo “exitoso” como es el caso de la parroquia de Salinas, que si bien marginó las poblaciones aledañas, influenció a la región con sus experiencias de desarrollo. En este sentido, las actividades del FEPP, la ONG que actúa en Salinas, y que entre otras cosas tratan de mejorar la línea de producción agropecuaria y la gestión del medio ambiente, y las intervenciones de una organización que actuó solamente en Talahua, dejaron sus discursos, conflictos y elementos en la comunidad.

La hacienda por un lado, fue un sistema de explotación capitalista (Guerrero 1975) y el desarrollo por el otro, ha sido tachado por varios autores como influenciado por el neoliberalismo (Bretón 2004), de manera que tradicionalmente ambos se han vinculado a una ontología naturalista propia del mundo occidental. El objetivo de este capítulo es analizar la presencia de estos dos elementos en la comunidad, y observar su papel en las formas de relacionarse entre los habitantes de Talahua, es decir, en la forma de habitar de la comunidad.

En este sentido, en primer lugar se analiza la historia hacendaria de la comunidad, los conflictos que se generaron durante la hacienda y con la posterior repartición de tierras, y cómo esto influenció en el día a día actual de Talahua; y en segundo lugar, se examinan las diferentes experiencias de desarrollo por parte del FEPP y de la organización Licliñan, para entender de qué manera han participado en las formas que trabajan, viven y se relacionan entre sí sus habitantes.

1. Hacienda: ayer y hoy

En la región existió hasta finales del siglo XX la hacienda como sistema de producción. La actual comunidad de Talahua formó parte de la hacienda Talahua, propiedad de la familia Cordovez, y una de las más grandes de la zona, con 30.000 hectáreas que abarcaban diferentes pisos ecológicos. La hacienda representó un elemento muy importante en la comunidad, ya que determinó las formas de producción y reproducción de la comunidad, influenció en las relaciones interpersonales de sus habitantes humanos y tiene un papel crucial en los procesos y dinámicas sociales que existen hoy en día en la comunidad. Asimismo, el reparto de las tierras una vez finalizada la hacienda provocó discusiones y enfrentamientos entre diferentes grupos de la comunidad, lo cual generó un conflicto entre algunas familias que sigue presente actualmente en Talahua. A continuación se analiza el régimen hacendaria y su participación en las relaciones actuales entre los habitantes de Talahua.

1.1. Ayer

El señor Domingo Cordovez, originario de Colombia, se constituyó como propietario de la Hacienda Talahua en 1861 por compra al general Juan José Flores y su esposa Mercedes Jijón (Torres 1984, 79) y su familia, llamada “Los Cordoveses” por los campesinos de la zona, fue la propietaria hasta su reversión al Estado. Los terrenos del hacendado ocupaban 30000 hectáreas que iban desde las zonas altas de páramo hasta el subtrópico, y si bien a principios de siglo XIX la hacienda fue dividida administrativamente en cinco partes: El Porvenir, La Delicia, La Envidia, La Eugenia y Talahua, siguió siendo una sola a efectos prácticos (Torres 1984, 79).

La época de mayor plenitud de la hacienda fue en la década de 1930, cuando Alfredo Cordovez tomó el mando y empezó su modernización. En ese momento la hacienda tenía más de 5000 cabezas de ganado y toda la maquinaria requerida para la industrialización de los productos lácteos, de manera que pasó a ser una empresa agropecuaria que abastecía los mercados de las grandes ciudades del país. Además, debido a su gran extensión, la propiedad abarcaba diferentes climas, de manera que permitía la producción de una gran variedad de productos (Torres 1984, 79-80). Los talahueños recuerdan que en esa época había mucho ganado y granos, no como en la actualidad, que comentan que la tierra produce muy poco. También destacan que en aquel entonces se usaba tractor para preparar los terrenos de la hacienda, mientras que los indígenas trabajaban las suyas con azadón (Toscano y Reyes 2015, 60).

Los trabajadores de la hacienda eran los indígenas de la zona. Trabajaban de lunes a jueves para el hacendado y el viernes y el sábado para ellos, dejando el domingo para descansar e ir a buscar leña. Exhuasipungueros que actualmente viven en la comunidad describen su situación como “esclavos” y a los hacendados y administradores de la hacienda como “bravos”: “Eran bravos los Cordoveses, esclavos, empleados, nos daban fuetes si no estábamos al día del trabajo. Llevaban nuestros ganados, o cualquier animal a la hacienda, ponían fierros y ya se adueñaban” (Entrevista con el dirigente de la toma de la Hacienda Talahua, 26 de febrero 2016). Las mujeres trabajaban ordeñando vacas y los niños se quedaban solos en casa y a la edad de 7 años ya empezaban a trabajar, separados de sus padres en diferentes ocupaciones. En 1958 se creó una escuela pero sólo asistían 7 personas ya que todos tenían que dedicarse a trabajar (Entrevista con el dirigente de la toma de la Hacienda Talahua, 26 de febrero 2016).

Según Toscano y Reyes (2015, 31), en los años 50 llegaron a la comunidad un grupo de campesinos mestizos de origen colombiano para buscar trabajo en la hacienda. Los descendientes de estos campesinos son los actuales mestizos de la comunidad, muchas veces llamados “blancos” por los mismos talahueños, de apellidos Jaramillo, Erazo y Calderón. Los miembros de estas familias mestizas trabajaron en la hacienda en calidad de administradores y mayordomos, lo cual les convirtió en protegidos del patrón (Toscano y Reyes 2015, 31). Los testimonios explican que los dueños de la hacienda casi nunca estaban en la región, sino que sólo iban de vez en cuando, dejando la administración y cuidado a cargo de los administradores y mayordomos. Estos nunca eran indígenas sino que sólo se designaban estos cargos a los mestizos que venían de otras partes:

venían empleados, administradores, a controlar la hacienda en vez de los señores Cordoveses, porque ellos venían... ellos venían, yo que sé, al año dos veces, así no más ya. Administradores había más antes. (...) blancos, venían de Quito mismo. (...) bueno decían de Quito que venían (Entrevista con el dirigente de la toma de la Hacienda Talahua, 26 de febrero de 2016).

Generalmente los administradores y mayordomos no eran muy queridos por el campesinado debido a sus duras exigencias y represalias hacia los trabajadores, y destacan la presencia de un administrador “muy malo” a quien llamaban “el gringo” y que debido a sus maltratos muchos trabajadores huyeron de la hacienda.

Esta situación acentuó la división entre los talahueños; mientras que a los mestizos se les adjudicaban los cargos de poder y recibían el buen trato de los dueños, los indígenas eran huasipungueros que trabajaban duramente bajo las órdenes del hacendado, que además eran implementadas por los administradores mestizos, es decir, como indica De la Torre (1989, 28) la jerarquía venía determinada por el origen y lugar de procedencia. Así, por un lado los mestizos estaban a favor de los propietarios y de seguir con el sistema, y por el otro, los indígenas se cansaron de la situación de explotación en la que vivían y empezaron a reclamar la propiedad de las tierras.

En esa misma década de los 50, cuando ya estaba en discusión el proyecto de reforma agraria, Alfredo Cordovez planteó la adjudicación de los huasipungos y de 2000 hectáreas, pero tal entrega nunca se realizó, de manera que en 1968 los campesinos trabajadores de la hacienda se organizaron en la Cooperativa Talahua para seguir un juicio contra el propietario. Si bien la sentencia fue favorable a los campesinos y dictó la

reversión de la hacienda al Estado, años más tarde se firmaron dos actas transaccionales entre los dueños y el IERAC y la hacienda siguió siendo de la familia (Torres 1984, 81). Sin embargo, Alfredo Cordovez murió en un accidente de avión, con su hijo José en 1976 (Toscano y Reyes 2015, 94), y al no haber en la familia nadie que se hiciera cargo, la producción de la hacienda empezó a decaer, contribuyendo a la desarticulación del sistema (Torres 1984, 81).

A mitades de los años 70, el IERAC empezó a visitar la zona y a analizar la situación. Los funcionarios hablaban con los campesinos y preguntaban su opinión sobre la hacienda, al mismo tiempo que daban a conocer las leyes de la reforma agraria y las opciones que tenían los trabajadores:

nos hacían preguntas: como trabajan, como viven, como les portan los hacendados, eh, cuanto les pagan, por qué viven así, y después de que ya hay reforma agraria que ustedes nosotros podemos ayudar... se reúnan, únense, nosotros estamos para ayudarles, para dar trámite. Entonces reunimos unos algunos (Entrevista con el dirigente de la toma de la Hacienda Talahua, 26 de febrero de 2016)

De esta manera, en 1980, los dirigentes de las organizaciones de la zona: la Fundación Runacunapac Yachana Huasi, la Cooperativa San Pedro de Quillоторo y la Cooperativa Talahua, con la Fundación a la cabeza por ser la única que conseguía una gran movilización, empezaron a conversar con la gente de las comunidades, y al cabo de meses de consultas y negociaciones decidieron invadir los predios de la hacienda el 20 de abril de 1981. La invasión se hizo efectiva el día acordado con el apoyo del recién conformado Frente Unido de Lucha Campesina del Norte de Bolívar y las tres organizaciones mencionadas, que recibieron el apoyo de muchos indígenas de la zona de Simiatug (Torres 1984, 138-139). Las reivindicaciones planteadas fueron:

que se aplique la reversión de las 33.000 ha del predio, que fuera dictada en 20 de noviembre de 1968 y que se sancione a quienes han vendido ilegalmente las tierras del Estado; que se proceda a liquidar los huasipungos y demás relaciones precarias que aún existen en la hacienda; que se proceda a entregar los títulos de propiedad a los campesinos que compraron la tierra antes de la reversión y que están organizados en la cooperativa Talahua, así como también de los actuales posesionarios de terrenos, y que en un plazo breve se haga entrega de la tierra a innumerables familias de comunidades que rodean la hacienda (Torres 1984, 139)

A partir de ahí, mientras los dirigentes viajaban a Quito para negociar, los campesinos tomaron las viviendas, establos, etc. de la hacienda y destruyeron la casa patronal. En Quito, los dirigentes consiguieron un informe del asesor jurídico del Presidente de la República, Jaime Roldós, en el que se ordenaba la reversión total de la hacienda al Estado. Sin embargo, los trámites se paralizaron en el IERAC y mientras tanto la familia Cordovez contrató abogados para defender su propiedad. Asimismo, los otros hacendados de la zona, con el apoyo de los habitantes mestizos de la misma región, presionaron a las autoridades locales. Esta situación causó grandes disputas entre los partidarios de la hacienda y los contrarios a seguir con el sistema, con ataques verbales y físicos, lo cual acentuó la división entre mestizos e indígenas. Según el dirigente de la rebelión, un trabajador indígena de la comunidad, hubo enfrentamientos físicos graves y él fue perseguido por los partidarios de los hacendados, entre ellos los mismos Jaramillo de la comunidad:

Ellos [los Jaramillo] afrentaron poco, eran al lado de los Cordoveses, desde luego a mi persona me querían desaparecerse. Había digamos, allá abajito, yo montado hasta me botaron del caballo. Me querían no sé qué hacerle, pero yo ese tiempo yo no tenía miedo, yo bajaba a él, le cogía por las orejas, les cogía... puta yo les arrastraba también (Entrevista con el dirigente de la toma de la Hacienda Talahua, 26 de febrero de 2016)

De acuerdo al mismo testimonio, los trabajadores estaban cansados de ser esclavos del régimen hacendatario, mientras que según la opinión de uno de los mestizos, de la familia Jaramillo, en la hacienda se vivía mejor y la gente tenía más ganado:

La gente vivía pues, vivía mejor que ahora pues, mejor que ahora, tenían buen ganado. (...) Contentos en ese tiempo ellos cogiendo 15 hectáreas, y nada menos que más bien era en contra. Se dieron con la piedra en la boca se puede decir. No les sirvió de nada porque cogieron muy poco (Entrevista con campesino mestizo de Talahua, 16 de febrero de 2016).

Asimismo, según otro testimonio mestizo de la comunidad, los indígenas no invadieron la casa de la hacienda por enojo y para hacer justicia, sino porque vieron la oportunidad de apropiarse de cualquier cosa que encontraran en la casa patronal (Toscano y Reyes 2015, 36).

En esas circunstancias, el párroco de Salinas, el Padre Polo, de gran aceptación en la zona, intentó convencer a los campesinos de dejar la violencia y buscar soluciones a través de medidas legales. De esta manera, los campesinos abandonaron la hacienda por

resolución de los dirigentes, empezó la desarticulación del movimiento indígena y el conflicto llegó a un punto muerto (Torres 1984, 141).

Sin embargo, cuando los exhuasipungueros de la hacienda conformados en la Cooperativa Talahua asumieron el liderazgo bajo el dirigente indígena trabajador de la hacienda, se retomaron las negociaciones con el IERAC y se consiguió otra sentencia de reversión de la hacienda al Estado en agosto de 1981. Aunque no fue hasta febrero del siguiente año, cuando el mismo director del IERAC en persona fue a la hacienda y firmó el acta de traspaso de los terrenos al Estado, que se iniciaron los procesos de repartición de tierras. Los títulos de propiedad se entregaron un año después, en febrero de 1983 (Torres 1984, 141) y con financiación del Estado y mano de obra de los campesinos de la comunidad se construyeron unas oficinas donde había estado la casa patronal, para que el IERAC pudiera hacer los trámites de entrega de títulos.

Los campesinos de las comunidades que conformaban la hacienda y que habían formado parte del proceso de lucha por la tierra obtuvieron sus lotes en las antiguas tierras de la hacienda. Esta división de la propiedad significó la desaparición de tierras de usufructo o comunales, ya que cada individuo pasó a ser el único titular de su parcela. Asimismo, la repartición de las tierras provocó la generación de un conflicto entre varias familias de la zona, causando la separación de la comunidad en dos grupos, que aún existen en la actualidad. Unos son llamados “los de abajo”, porque según ellos la mayoría viven en la parte baja de la comunidad, donde estaba la casa patronal de la hacienda, y los otros “los de arriba”²¹. Las opiniones de ambos grupos difieren bastante y cada cual tiene su versión de cómo se generó el conflicto.

Según testimonios de “los de arriba”, durante la repartición de las tierras llegaron familias que venían a comprar tierras y a empezar una nueva vida en la comunidad. Se trataba de personas de otras zonas de Simiatug y alrededores que no habían trabajado en la hacienda y no habían participado en la lucha contra los hacendados. Aun así, obtuvieron tierras en los terrenos de la ex hacienda, donde estaban ubicadas las antiguas oficinas del IERAC y la vieja escuela de la hacienda, a pesar de que al ser propiedad del Estado, habían quedado para el beneficio de toda la comunidad. Según los mismos testimonios, la despreocupación de los jóvenes de la localidad que pasaron a hacerse

²¹ A pesar de ser llamados “los de abajo” y “los de arriba” los mismos habitantes reconocen que actualmente están todos mezclados y que “los de abajo” también viven por la parte central de Talahua.

cargo de la organización de la comunidad, permitió que los recién llegados ocuparan ese espacio. Esto no gustó a las familias de exhuasipungueros, que deslegitimaban su propiedad y consideraban que esas tierras no les correspondían por no haber participado en la lucha contra los hacendados y porque además esas oficinas habían sido construidas por todos los campesinos locales (Entrevista con el dirigente de la toma de la Hacienda Talahua, 26 de febrero de 2016).

Sin embargo, la versión de algunos miembros del otro grupo de familias es muy diferente. Según ellos, siempre han sido de Talahua, nacidos en la comunidad y trabajadores de la hacienda. Sin embargo, uno de los testimonios que afirma que es de Talahua, también comenta que lleva 35 años viviendo allí, argumentando que vino a casarse con su esposa que es nativa de la comunidad (Entrevista con campesino del grupo de “los de abajo”, 15 de marzo de 2016). Por otro lado exponen que más bien son los otros los que se aprovecharon de la situación y entraron a la casa de la hacienda para coger todo lo que era del patrón, mientras que ellos no cogieron nada y sin embargo fueron los más sufridos durante el régimen de hacienda.

En los terrenos en disputa se construyó una quesera²², que se ubicó en las antiguas oficinas del IERAC, y el centro educativo de la comunidad, que se estableció donde había estado la vieja escuela. Según la versión de “los de arriba”, como la gente “propia de Talahua” no se reunía ni se organizaba, los recién llegados aprovecharon para unirse y crearon una organización llamada “la Asociación” (Asociación de Desarrollo Social e Integral de la comunidad de Talahua) y empezaron a trabajar en la quesera, lo cual no gustó al resto. Asimismo, también relatan cómo se apropiaron de la vieja escuela. Si bien comentan que al principio todos estudiaban en el mismo lugar, un testimonio de “los de arriba” explica como el presidente de los padres de familia de ese entonces, con engaños de que iba a reformar la escuela, consiguió las firmas de todos y se apropió de ella (Entrevista en Toscano y Reyes 2015, 66-67).

Así, durante un tiempo, sólo los hijos de ese grupo de familias iban a la escuela de abajo, y los otros empezaron a asistir al nuevo centro educativo que se ubicó más arriba en la comunidad. Sin embargo, el gobierno acabó instaurando la unión de las escuelas y se estableció un sólo centro educativo en la comunidad, que adoptó el nombre de la

²² La quesera se construyó como parte de un proyecto del PRODEPINE (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador) en colaboración con la Fundación Runacunapac Yachana Huasi de Simiatug.

escuela de arriba al ser la más grande en ese entonces (Entrevista con profesora de la escuela de Talahua, 26 de febrero de 2016).

El conflicto se agravó cuando al cabo de unos años llegó a la comunidad una organización llamada “la Fundación”²³. Ambos grupos están de acuerdo en que la llegada de los miembros de esta organización promovió aún más la separación existente, ya que crearon una nueva organización llamada “el Comité” (Comité Promejoras de la comunidad de Talahua), tomando como socios a los que hasta entonces eran “libres”²⁴ y no formaban parte de la Asociación. Además, la Fundación intentó recuperar la quesera para que fuera de toda la comunidad, lo cual no gustó a las familias de la Asociación. Así, los dos grupos se distanciaron aún más y “los de arriba” dejaron de dar la leche a la quesera de la Asociación y construyeron sus propias queseras.

1.2. Hoy

Actualmente, la comunidad está conformada por las familias que habían estado vinculadas históricamente a la hacienda, por los mestizos que llegaron a ésta en busca de trabajo, y por las familias llegadas en el momento de su reversión. Si bien ya no existe enfrentamiento entre indígenas y mestizos, las disputas ocurridas permanecen en la memoria de las personas y se observan diferencias entre los dos grupos. Por otro lado, mientras que ha disminuido el conflicto entre las familias pertenecientes a las diferentes organizaciones, continúa existiendo una parte de adultos mayores que quiere recuperar los terrenos que aseguran que fueron apropiados, para que sean de beneficio de toda la comunidad.

No existe a día de hoy un enfrentamiento aparente entre indígenas y mestizos, que han dejado atrás las divisiones y disputas ocurridas durante la hacienda: “Ah sí, amigos. Sí, ahora ya no. Ya hemos dicho: bueno, la lucha ya ha sido, ha servido para todos. Hemos conversado más después. Y como ha sido de aquí, pues que vamos a hacerles” (Entrevista con el dirigente de la toma de la Hacienda Talahua, 26 de febrero 2016).

Sin embargo, existen diferencias entre mestizos e indígenas, no sólo étnicas sino también de clase, que tienen su origen en el poder que ostentaban los mestizos en la hacienda y que permitió que se posicionaran mejor en la sociedad talahueña. Por un

²³ Fundación Licliñan, de la cual se hablará más adelante.

²⁴ El uso del término “libres” en este contexto lo usan para decir que no formaba parte de ninguna organización y que eran independientes.

lado, las familias mestizas de la comunidad suelen tener mayores recursos económicos que las indígenas: son propietarios de algunas de las tiendas y de una de las queseras, tienen más terreno, acostumbran a tener trabajadores para que les ayuden en sus actividades y tienen más posesiones que los indígenas. Por otro lado, algunas familias de mestizos viven fuera de la comunidad y contratan a indígenas del pueblo que no tienen terrenos o que no tienen animales para el cuidado de los suyos, visitando sólo de vez en cuando a la comunidad. Asimismo, el estudio de Toscano y Reyes (2015) refleja esta situación, y constata que las familias de mestizos “usualmente poseen mayores propiedades, animales e inmuebles que los indígenas, esto se debe, según testimonios, a que durante la época de la hacienda, éstos ostentaban puestos de mando (como mayordomos), posición que les permitió la mayor acumulación de bienes” (Toscano y Reyes 2015, 6). De esta manera, la herencia de la hacienda ha generado diferencias de clase motivadas por las diferencias étnicas.

Además, a diferencia de otras localidades como la misma cabecera parroquial, y de los movimientos indígenas sociales de acción colectiva donde se ha considerado la etnia como base de la lucha indígena (Guerrero y Ospina 2003, 3), en Talahua las reivindicaciones no han sido tanto de tipo étnico sino más bien se han centrado en el acceso a la tierra. Así, se observa como la disputa por la tierra no ha ido acompañada de un empoderamiento y reivindicación étnica, es decir, no se observan en la comunidad movimientos sociales u organizaciones que reclamen por ejemplo una educación bilingüe, una sanidad intercultural o una justicia propia.

Por otro lado, el conflicto entre las familias que se inició durante la repartición de terrenos de la antigua hacienda continúa vigente. Si bien los jóvenes de ambas partes dicen no estar enterados de la problemática y afirman que ellos no tienen problemas con nadie, existe una inconformidad por parte de algunas personas, sobre todo adultos mayores que vivieron el inicio del conflicto.

Mientras que los descendientes de las familias de “los de abajo”, siguen en los terrenos obtenidos en ese momento, donde permanece funcionando la quesera comunitaria administrada por unos cuantos de ese grupo, algunas familias de “los de arriba” continúan argumentando que esas tierras deben ser devueltas a la comunidad, así como la quesera ubicada en ellas, para el uso de todos sus integrantes y no para un grupo, ya que así fue establecido por el Estado. En este sentido, siguen intentando recuperarlos por medio de la ley, y a través de abogados. Sin embargo, la versión de “los de abajo”

es que esos terrenos son de la Asociación, y si bien dicen que están dispuestos a compartirlo con el resto de la comunidad, la condición es que se unan a la Asociación (Entrevista con campesino del grupo de “los de abajo”, 15 de marzo de 2016).

Asimismo, se puede observar en algunos aspectos de la vida cotidiana que aún hay familias que no están cómodas con la situación porque por ejemplo, algunos miembros de “los de arriba” no dejan la leche en la quesera comunitaria de la Asociación: “No, porque ese es de ese grupo de abajo, pues entonces nosotros no nos acercamos”

(Entrevista con el dirigente de la toma de la Hacienda Talahua, 26 de febrero de 2016).

Así, si bien muchos jóvenes afirman que actualmente todos se relacionan con todos, hay algunos adultos mayores que declaran que no hay mucho trato entre los dos grupos de familias, y que sólo se reúnen para tratar temas que necesariamente implican toda la comunidad, como la cuestión del agua.

Toscano y Reyes (2015) también observaron que en la comunidad existen varias opiniones sobre cómo debería tratarse la disputa de los terrenos. Argumentan que mientras que por un lado hay quienes exigen que el conflicto sea dejado en manos de abogados para que se evidencie la estafa ocurrida y poder expropiar los terrenos a los actuales propietarios y devolverlos a la comunidad para beneficio de todos, otros defienden un camino más pacífico y piden que el Comité negocie con la Asociación para llegar a un acuerdo “en donde ambas partes queden satisfechas asegurando que tanto la quesera como la escuela deben ser de uso comunitario, independientemente de quien sea el propietario legal” (Toscano y Reyes 2015, 21).

En este sentido, la existencia del antiguo sistema de hacienda en la región ha influenciado en la dinámica actual de la población, manteniendo una separación económica y social entre los diferentes grupos generados por el régimen de hacienda y su posterior reversión. La base de ambos conflictos radica en el acceso a la tierra. En el caso de los mestizos e indígenas, la condición étnica y el papel que tuvieron en la hacienda influenciaron a sus posesiones de terreno y recursos agropecuarios actuales, los cuales marcan las diferencias entre los dos grupos. Asimismo, la disputa entre las familias de hacienda y las llegadas con su reversión, es en base a la propiedad de unos terrenos y al repartimiento “injusto” de tierras de la ex hacienda.

1.3. El legado de la hacienda

Como se ha podido observar, el régimen de hacienda en Talahua consistió en un sistema de producción capitalista, convirtiéndose en una de las mayores empresas agropecuarias de la región, entrando en los procesos de modernización y globalización del mundo occidental. En este sentido, la hacienda veía elementos de la naturaleza como las vacas y los cultivos como objetos de explotación para la producción y el acceso al mercado, presentando características de un pensamiento naturalista (Descola 2012), que separa la visión de naturaleza de la cultura de los humanos, y ve los organismos no humanos como objetos para la explotación y uso de las personas. Por otro lado, se trataba de un sistema jerárquico que promovía relaciones verticales entre patronos y campesinos, típicas del modelo genealógico presente en el pensamiento occidental moderno (Ingold 2000, 134).

Las relaciones de desigualdad y subordinación que se establecieron durante el régimen crearon una serie de conflictos que siguen hoy en día presentes en la comunidad. Asimismo las discusiones generadas con la repartición de tierras posterior siguen afectando a las familias de Talahua. En este sentido, la hacienda sigue muy presente en la vida cotidiana de la comunidad, en las formas de relacionarse existentes entre las personas, en los discursos y en los conflictos entre diferentes grupos.

2. El desarrollo y su influencia en la parroquia

Otro elemento que sigue presente hoy en día en la comunidad de Talahua y que ha influenciado en la forma de habitar de Talahua es el desarrollo. Como se explicó en el capítulo anterior²⁵, la región de los Andes ecuatorianos ha sido sujeta a varios modelos de desarrollo rural mediante proyectos impartidos tanto por instituciones estatales como por organizaciones privadas. Así es que en la parroquia de Simiatug se han realizado y se realizan varios proyectos para el desarrollo de la zona. Dentro de estos, se encuentran los que estimulan las actividades de producción, los cuales han intervenido en las prácticas agropecuarias de los habitantes para que sean más productivas. Asimismo, también hay programas de gestión ambiental, que se encargan de promover la preservación del medio ambiente a cambio de incentivos para los campesinos de la zona. De esta manera, varios de los proyectos que se llevan a cabo en la región están relacionados con el vínculo que se establece entre los habitantes, la tierra y las prácticas

²⁵ Ver Capítulo 1: 2.3. Agentes de desarrollo en la sierra ecuatoriana

que realizan en ella, lo cual implica que están involucrados en las relaciones entre humanos y no humanos. En las siguientes líneas se expone el trabajo del FEPP²⁶ en la zona, así como algunos de los proyectos realizados por esta misma organización junto a otros agentes estatales y privados. Además, se presenta la experiencia de Talahua con el FEPP y con la Fundación Licliñan, la cual ha trabajado solamente en esta comunidad. Finalmente, se analiza como los proyectos de desarrollo de estas organizaciones han cohabitado en la región con sus habitantes, humanos y no humanos, exponiendo el papel que han tenido en su vida cotidiana y en la relación que se establece entre ellos.

2.1. FEPP, acciones de desarrollo en la región

Muchas comunidades de la parroquia han recibido ayuda del FEPP, que desde su regional en Guaranda ha llevado a cabo varios proyectos en la región. Sus ejes de trabajo son: talento humano, que incluye proyectos de formación y capacitación de la población; desarrollo económico, dentro del cual se encuentran los proyectos relacionados con la línea de producción; comercialización; economía popular y solidaria; y finalmente el eje ambiental (Entrevista con el coordinador de producción del FEPP Guaranda, 3 de febrero 2016). Principalmente obtienen sus fondos a través de cooperación internacional pero últimamente también se financian ofreciendo servicios a entidades públicas. De esta manera, la mayoría de proyectos son realizados por convenios y conjuntamente con instituciones privadas y entidades estatales como el Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP) y el Ministerio del Ambiente (MAE). A continuación se detallan los más relevantes para este estudio, como son los relacionados con aspectos ambientales y de manejo de las actividades agropecuarias, ya que juegan un papel en la relación de las personas con los animales, las plantas y los cultivos.

Dentro de la línea ambiental, actualmente se están llevando a cabo varios proyectos en la región. Uno de ellos, que es únicamente realizado por el FEPP, es la conservación de zonas de páramo y zonas de amortiguamiento. La intención es frenar el avance de la frontera agrícola y evitar la práctica de actividades agropecuarias en las zonas más altas. El proyecto consiste en dejar una franja donde no se puedan realizar actividades agropecuarias y que sirva como zona de reserva para la recarga hídrica (Entrevista con coordinador de producción del FEPP Guaranda, 3 de febrero de 2016). Sin embargo,

²⁶ Ver Capítulo 1: 2.4. Discusiones en Talahua

esto implica que los campesinos de la región deben abandonar esas tierras y dejar de usarlas para sus actividades económicas, cambiando sus hábitos respecto a ellas.

Para obtener potreros²⁷ y campos de cultivo, los campesinos acostumbran a quemar los pajonales del páramo, “les viran con azadón, para sembrar las papas, las habas, la cebada. (...) En la paja, en el monte, le rozan, le queman y le siembran” (Entrevista con campesina de Talahua, 2 de febrero de 2016). Este proceso implica por un lado una ganancia de fertilidad y alimento, ya que salen brotes jóvenes y frescos que son supuestamente más codiciados por el ganado (Mena and Hofstede 2006, 95), pero por el otro contribuye a la generación de un estado de infertilidad a largo plazo, a la disminución de vegetación y de materia orgánica del suelo, y a la reducción de la biodiversidad del ecosistema, que implica la pérdida de la capacidad de retención de agua (Hofstede 2001, 173). Asimismo, la entrada de ganadería exótica en esos terrenos, es decir, de especies introducidas como las vacas y los caballos, altera las características del suelo, ya que, al ser más pesados y tener las pezuñas amplias, destruyen su estructura y su capacidad de retener agua, generando también más erosión. Si bien los camélidos andinos como las llamas, alpacas y vicuñas, no compactan tanto el suelo al poseer almohadillas suaves en sus pezuñas, el sobrepastoreo existente en la zona por falta de grandes extensiones, sea de cualquier animal nativo o no nativo, reduce la biodiversidad y productividad de la tierra, con una consecuente desertificación y erosión de los suelos (Hofstede 2001, 173).

Los trabajadores del FEPP negociaron con la gente de las comunidades, proponiéndoles que dejaran esas tierras libres a cambio de recibir apoyos de la misma organización en las partes bajas, con el sistema de riego, la producción agropecuaria, el mejoramiento de la quesera, etc. La mayoría de comunidades de Simiatug que tienen zonas de reserva firmaron convenios comunales internos para que los campesinos no usaran esas tierras y si bien no se ha logrado alcanzar la frontera determinada por el MAE, se ha conseguido establecer un límite donde no se puede avanzar más. Como el FEPP no es partidario de que se compense estas acciones económicamente porque con la experiencia de otros proyectos no han tenido buenos resultados (Entrevista con el coordinador de producción del FEPP Guaranda, 3 de febrero de 2016), las comunidades de la zona baja que reciben

²⁷ Aquí se usa el significado de potrero que se refiere a extensión de terreno donde se tiene a los animales.

los recursos hídricos de las de más altura, salen a las mingas²⁸ de conservación en ayuda a sus vecinos de arriba.

Además, con el mismo objetivo de mantener el ecosistema de páramo, la institución ha reforestado con árboles nativos las partes donde no había pajonal para crear un microclima y repoblar el páramo. Para eso han implementado en algunas familias de la parroquia, viveros de árboles nativos como el yagual y el piquil, especies con una difícil propagación y un lento crecimiento. De esta manera la gente de la región se encarga del manejo y cuidado de los árboles y a largo plazo obtiene un beneficio vendiéndolas al propio FEPP y a los gobiernos parroquiales para que se usen en los linderos como cortina para el fuerte viento de verano (Entrevista con el coordinador de producción del FEPP Guaranda, 3 de febrero de 2016).

Por otro lado, en los años 80, el FEPP promovió la siembra de árboles exóticos como el pino y el eucalipto en la región, para proveer de leña a las familias y evitar el uso de pajonal como combustible, con la intención de preservar el páramo. Mientras que la plantación de árboles exóticos generó al cabo de unos años una abundante cosecha de madera para el consumo propio o para la venta, significó una alteración del páramo y una posterior deforestación con las consecuencias ecológicas negativas que eso comporta, lo cual ha sido duramente criticado por los ecologistas. Las acusaciones son diversas, como su efecto adverso sobre el suelo, su alteración de los recursos hídricos y el pobre hábitat que proporcionan para las especies nativas (Poore y Fries 1987, 1). Muchos campesinos de Talahua también critican las plantaciones y ya no quieren sembrar más especies exóticas, ya que argumentan que “el pino ha sabido secar el agua, ha sabido chupar mucho el pino” (Entrevista con campesino de Talahua, 1 de noviembre de 2015).

La elección de estas especies se debió, según Hofstede, Segarra y Vásquez (2003, 28), a “la falta de experiencia técnica con especies nativas andinas y por la coyuntura desarrollista de los años 60-70”. En este sentido, las plantaciones de pinos anteriores siguen siendo justificadas por algunos trabajadores actuales del FEPP, que defienden el beneficio generado a nivel social:

alguien hizo una crítica a los pinos, a la institución, al FEPP como tal y claro, digo, una cosa es criticar de afuera pero a nivel social cual fue ese cambio. Ahora se ve árboles,

²⁸ Trabajo comunitario

antes es un desierto. Fue un desierto. Entonces, la gente le echaba mano a las chircas²⁹, le echaba mano al páramo, cargaba pajonal para bajar a quemar y ahora tiene por lo menos leña. Que algunos están mal ubicados, obviamente, pero creer que las plantaciones exóticas son malas, no. No, no es así, o sea no hay que ser extremistas, hay gente que es muy extremista, ambientales muy extremistas. Entonces, no es así. Hay que ver en qué ayudó a las familias. (Entrevista con el coordinador de producción del FEPP Guaranda, 3 de febrero de 2016)

Asimismo, algunos habitantes de la comunidad siguen apoyando las especies exóticas que proporcionan madera: no les atribuyen la sequedad de sus terrenos y volverían a plantarlas en lugar de las nativas actualmente ofrecidas por las organizaciones, para así obtener recursos maderables:

Yo pedí pino, pero dijeron que no, que sólo son nativas. (...) Dicen [que el pino seca el agua] pero nadie se ha tratado de eso. Porque el cambio del clima... antes este tiempo era un invierno cerradito que llovía bien, bastante, bastante; pero ahora no llueve. Entonces no es fuerza que estese con pinos, ni que sembrado pinos o que no haiga pinos (Entrevista con campesino mestizo de Talahua, 16 de febrero de 2016).

Así, mientras que actualmente no se están plantando más bosques de pino y eucalipto, sigue presente el proceso de deforestación y por los propios campesinos, que siguen cosechando los árboles de las últimas siembras para el consumo propio o para la creación de carbón en hornos artesanales.

Aparte de la venta de madera, estos bosques han generado otra actividad económica en la zona, como es la recolección de hongos que crecen en el sotobosque de estos árboles. Hay varias familias de la comunidad de Talahua que han conservado sus bosques sin explotar, y actualmente los usan para la colecta y posterior comercialización de estos productos. En este sentido, el proyecto de conservación de las especies nativas de páramo mediante la siembra de especies exóticas para recursos maderables, ha influido no sólo en cambios en el ecosistema, sino en las ocupaciones económicas de la población, introduciendo nuevas actividades agropecuarias e interviniendo en la relación con plantas, cultivos y animales de sus habitantes.

Por otro lado, dentro de la línea de producción, el FEPP propone la metodología de los “SIPA”, es decir Sistema Integral de Producción Agropecuaria. Según el coordinador de

²⁹ Árbol de la familia euforbiáceas

producción del FEPP en Guaranda, se basa en integrar diferentes componentes en la producción agropecuaria:

la parte ambiental, la parte pecuaria, la parte agrícola, la parte de agua y la parte de valor agregado. [...] Entonces esta es la forma de concepto donde que el uso de pesticidas no está. Está la elaboración de abonos, la elaboración de bioles³⁰, la utilización de abonos orgánicos, y evitar la utilización de herbicida para la preparación del terreno (Entrevista con el coordinador de producción del FEPP Guaranda, 3 de febrero de 2016)

Sin embargo, el mismo coordinador reconoce que algunos proyectos establecidos por el Estado o la cooperación tienen incluidos el uso de pesticidas, lo cual argumenta que es debido a que algunas propuestas estatales y de la cooperación no tienen en cuenta la realidad del terreno. De esta manera, se observa como algunos proyectos introducen nuevas técnicas de cultivo, que modifican las tierras y la manera en que los campesinos realizan su trabajo diario en ellas.

Un proyecto a destacar dentro de la línea de producción es la comercialización de hierbas medicinales. En la cabecera parroquial, la organización Simiatug Samai posee una procesadora de plantas, donde algunas personas de la cabecera y de otras comunidades entregan su cosecha y se comercializa. Recientemente se ha tramitado el registro sanitario de cuatro mixturas, cada una para una dolencia concreta, aparte del Herbasal³¹ Los campesinos de algunas comunidades se dedican a la recolección y a la siembra de estas plantas, ya que muchas se cultivan en sus propias parcelas. Este proyecto fue incentivado por una voluntaria suiza y también recibe el apoyo del FEPP.

2.2. Experiencias de desarrollo en Talahua

Respecto a los proyectos realizados específicamente en la comunidad de Talahua, el FEPP destaca que no se han podido realizar muchos procesos, ya que por un lado, a pesar de ser una comunidad grande existen dos organizaciones que no colaboran entre sí, el Comité y la Asociación, lo cual hace que sea difícil trabajar en la comunidad; y por el otro, la gente no se abre a proyectos de agentes externos. Según Toscano y Reyes (2015, 20), este alejamiento de los agentes de desarrollo existe en algunas de las familias de la comunidad, ya que debido a las dificultades presentadas durante la repartición de las tierras de la hacienda para legalizar sus terrenos, y la “apropiación” de

³⁰ Tipo de fertilizante orgánico

³¹ Condimento para comidas

algunos terrenos por parte de gente externa a la comunidad, hay una cierta desconfianza con la gente de fuera de la región.

Con el apoyo de la cooperación italiana, el FEPP realizó en Talahua un proyecto con el grupo de familias de la Asociación, que según los trabajadores de la ONG, son los que más captan los proyectos planteados. El proyecto consistía en el fomento de pastizales para aumentar el alimento del ganado y promocionar la producción de leche y de la quesera comunitaria, así como la creación de huertos familiares para la seguridad alimentaria. Sin embargo, cuando la institución propuso la creación de un registro sanitario para los productos de la quesera, los habitantes se negaron. Según la opinión de los trabajadores del FEPP, los socios de la quesera no ven la necesidad de crearlo debido a su fuerte vinculación con Salinas, el único lugar donde entregan los quesos y en donde no se les exige que estén registrados (Entrevista con el coordinador de producción del FEPP Guaranda, 3 de febrero de 2016).

Por otro lado, en el año 2008, la comunidad de Talahua empezó a recibir el apoyo de una nueva organización llamada Fundación para el Codesarrollo Licliñan, fundada por un grupo de emigrantes ecuatorianos, y financiada desde España. Toscano y Reyes (2015, 2) argumentan que la presencia de una persona, miembro de la organización, quiteña descendiente de talahueños que emigró a España, fue lo que permitió la intervención de agentes externos en la comunidad.

El trabajo de la Fundación estaba enfocado en “la libertad religiosa, acceso a educación y salud, la prevención para eliminar el trabajo infantil, igualdad de género, etc. además de la implementación de una serie de proyectos de desarrollo económico” (Toscano y Reyes 2015, 1). Mientras que la organización planteó varios proyectos como la construcción de una casa comunal, una quesera administrada por el Comité que daría trabajo a la gente de la comunidad, la realización de talleres para el aprendizaje de la confección de artesanías, entre otras cosas, nunca se llevaron a cabo, lo cual provocó el descontento de la población (Toscano y Reyes 2015, 18). Asimismo, mostraron cierto enfado cuando Licliñan apoyó la construcción de una quesera en la comunidad vecina de Rayopamba en lugar de Talahua (Toscano y Reyes 2015, 19). Si bien la Fundación cumplió su compromiso de adjudicar becas a estudiantes adolescentes para acceder a la educación secundaria y las familias muestran un gran agradecimiento por la ayuda recibida, comentan que les hubiera gustado que el programa de becas continuara para poder financiar el estudio de los siguientes hijos (Toscano y Reyes 2015, 19).

Muchos de los habitantes manifiestan que los retrasos en los pagos, las inasistencias y los incumplimientos de los miembros de la Fundación eran frecuentes, de manera que cada vez más personas de la comunidad confiaban menos en las propuestas y ofrecimientos de la organización (Toscano y Reyes 2015, 19). Actualmente, muchas familias están desilusionadas con la organización por sus “falsas promesas” y otras están hasta enojadas, porque según ellos, la Fundación debe mucho dinero a la comunidad. En este sentido, además de la división promovida por la Fundación entre “los de abajo” y “los de arriba” con la creación del “Comité” y la intención de recuperar la quesera de la Asociación, sus acciones y su alejamiento actual de la comunidad³² han hecho que se generen nuevas disputas entre familias del mismo grupo de “los de arriba”. Mientras que algunas continúan siendo partidarias de la organización y siguen estimando a sus miembros, otras están enfadadas por sus incumplimientos y reclaman su presencia en la comunidad para recuperar el dinero que les deben, de manera que se crean roces entre ellas y se evitan en la vida cotidiana de la comunidad.

2.3. El legado del desarrollo

De esta manera, se puede advertir como las acciones de instituciones y organizaciones de desarrollo, que en general han buscado mejorar la producción de la región, integrándola a las estrategias de mercado, dentro de una visión occidental moderna naturalista, han tenido y tienen una gran influencia en la zona, no sólo económica y ecológica sino también social. Asimismo, a pesar de que al principio se cerrara a proyectos de organizaciones externas, en Talahua, los agentes de desarrollo, sobre todo Licliñan, también han participado en las relaciones que se establecen entre las personas y en los procesos de la comunidad. Muchas de las acciones realizadas han tenido un importante papel en la vida cotidiana de los campesinos, en la práctica actual de sus actividades agropecuarias y otras actividades económicas, así como en la dinámica social de la población.

La gestión ambiental promovida ha significado que los campesinos ya no pueden utilizar sus terrenos con tal de conservar el páramo, cuando antes tenían ahí sus animales, y esas tierras y lo que hay en ellas formaban parte de su vida cotidiana. Asimismo, los antiguos proyectos de conservación del páramo, como fue la siembra de especies exóticas, transformaron no sólo la tierra donde viven los campesinos sino

³² Los miembros de la Fundación hace más de un año que no van a Talahua y raras veces contestan el teléfono para las peticiones y reclamaciones de sus habitantes.

también sus actividades económicas. Por un lado, los campesinos consiguieron madera y algunas familias tuvieron una nueva fuente de ingresos mediante la recolección y distribución de hongos, y por el otro también se vieron afectados por la sequía que ocasionaban los bosques de estos árboles en los cultivos cercanos.

Del mismo modo, los proyectos de la línea de producción han influenciado sus actividades económicas y la manera de realizar las prácticas agropecuarias. En algunos casos se ha introducido el uso de insumos químicos, de semillas mejoradas y de sistemas de producción más rentables. Asimismo ocurre en la comercialización de productos derivados de sus actividades diarias, como la recolección de plantas medicinales y de hongos. De esta manera, el desarrollo, con sus discursos e influencias, está presente en las relaciones que se establecen con estos organismos no humanos. Finalmente, la acción de la Fundación en la comunidad, ha influenciado en la forma de relacionarse entre las familias de la comunidad, generando divisiones internas.

En este sentido, se observa como las experiencias de desarrollo en la región como en las acciones concretas en Talahua están presentes hoy en día en la comunidad, y participan en dinámicas sociales, económicas y agropecuarias, de manera que influyen en la forma en que se relacionan las personas y estas con organismos no humanos como plantas, cultivos y animales.

3. Conclusión

Hacienda y desarrollo, dos elementos con visiones naturalistas, es decir con un pensamiento propio del mundo occidental moderno que opone la naturaleza a la cultura de los humanos y ve la primera como beneficio para los segundos, siguen muy presentes hoy en día en la comunidad de Talahua.

En el caso de la hacienda siguen los discursos y son visibles los conflictos que se generaron durante el sistema y la posterior repartición de tierras, los cuales han participado en las relaciones existentes entre las familias de la comunidad. De la misma manera, las experiencias de desarrollo de la región y de la comunidad participan en las dinámicas socioeconómicas de Talahua y están presentes en las relaciones que se establecen entre sus habitantes.

En este sentido, la historia hacendaria y de desarrollo de la comunidad es útil para entender los procesos existentes hoy en día en Talahua y se evidencia como estos

elementos forman una parte importante de la vida cotidiana sus habitantes, es decir, del habitar tanto de los humanos como de los no humanos.

Capítulo 3

Las vacas en la constitución cotidiana de la comunidad de Talahua

El objetivo de este capítulo es analizar las relaciones entre los humanos y no humanos animales a través de los discursos y las prácticas cotidianas de la comunidad. Para ello, se estudian los vínculos que se tejen entre las personas y ciertos animales clave como son las vacas, y cómo estos participan en la constitución cotidiana de Talahua.

Este trabajo escogió las vacas en representación de los organismos no humanos animales por varias razones. La primera fue que en los ejercicios de free listing y pile sorting realizados con varias personas y grupos de la comunidad, estos los describían como los más importantes y representativos para ellos y sus familias, ya que como argumentaba un campesino “de la leche se vive”. En este sentido, según las personas de Talahua, son animales trascendentes para sus hogares, ya que constituyen un recurso económico y proporcionan productos cuya venta les permite ganar dinero en efectivo regularmente. El otro motivo fue que aparte de evidenciar su trascendencia económica para los hogares, durante el trabajo de campo en la comunidad se observó que eran los animales con mayor vínculo afectivo con las familias, en el sentido que eran a los que más tiempo dedicaban y asistían.

Casi todas las familias de Talahua tienen ganado vacuno o están relacionadas con estos animales de alguna manera y la mayor parte de sus tareas diarias están destinadas a su cuidado, durante el cual, los campesinos establecen un vínculo con los animales. Por otro lado, los productos que se obtienen de las vacas son muy importantes económicamente para los campesinos, y además, a través de ellos estos animales establecen conexiones entre diferentes familias. Asimismo, las vacas también generan alianzas entre familias a través de las formas de tenencia de los animales existentes en la comunidad.

Este capítulo, en primer lugar, presenta la vida cotidiana entre las personas y los animales que habitan en la comunidad, describiendo cuáles son sus cuidados, quién se encarga de ellos, y cuáles son sus utilidades. A continuación se presenta la importancia de las vacas, justificando su elección como representación de los organismos no humanos animales. Para empezar, se expone el origen de la producción ganadera-lechera en la región y cómo las vacas pasaron a tener importancia en la comunidad.

Seguidamente se presenta su significación en la comunidad, siendo las vacas el animal con el que casi todas las familias están relacionadas y al que le dedican su mayor parte del tiempo y esfuerzos económicos.

En un tercer apartado, se describen las actividades diarias que se llevan a cabo en la comunidad entre personas y vacas evidenciando el vínculo que se establece entre humanos y no humanos en la comunidad. Asimismo, se analiza la implicación de estos animales en la constitución de la comunidad para argumentar que los no humanos animales forman parte de Talahua, que se construye con la participación conjunta de todos sus habitantes, humanos y no humanos.

A continuación se expone la importancia de los productos generados por las vacas y cómo a través de estos las vacas tejen vínculos entre diferentes personas de la comunidad. En la misma línea, en la siguiente sección se presentan las formas de tenencia de los animales y como a través de ellas las vacas también establecen relaciones entre distintas familias de Talahua. En este sentido, se llega a la conclusión de que en la comunidad de Talahua existe una malla de relaciones formada por humanos y no humanos, de manera que todos participan en la constitución cotidiana de la comunidad.

1. Los animales de Talahua

Como se ha mencionado, Talahua tiene como principales actividades económicas la agricultura y la ganadería. La mayoría de familias poseen terrenos³³ fuera de la zona habitada de la comunidad, repartidos alrededor de la población. Si bien algunas tienen que desplazarse hasta dos horas caminando, otras disponen de tierras más cercanas. En ellas cultivan diferentes vegetales y tienen animales que se alimentan de los pastos. A continuación se introducen las dinámicas cotidianas entre los campesinos y los animales de la comunidad.

Todas las familias tienen uno que otro animal. La mayor parte de ellas tienen o cuidan un grupo de vacas, que puede variar entre 1-10. Si bien algunas familias mestizas tienen más de 10 cabezas, no es lo más habitual. Las vacas son muy apreciadas por su provisión de leche, que les permite ganar dinero asiduamente. Los propietarios del ganado van cada mañana a ordeñar las vacas; en general la leche se vende a una de las

³³ La cantidad de hectáreas por familia varía mucho, de algunas que no tienen terreno propio a algunas que tienen hasta 50 hectáreas.

tres queseras de la comunidad, dos privadas y una comunitaria, y hay algunas familias que hacen queso artesanal para luego venderlo. En este sentido, las vacas no son destinadas a la carne para la alimentación, sino que sólo se come su carne cuando el animal muere. Estos animales son de gran importancia en la vida de las personas y en las relaciones que se tejen en la comunidad, de manera que se tratarán los vínculos que se establecen entre ambos más detenidamente en los siguientes apartados.

A parte de las vacas, las familias también suelen tener cerdos (chanchos) y ovejas (borregos), que consumen en ocasiones especiales e igual que las vacas, representan un importante recurso económico. Los chanchos son amarrados en el patio de la casa o llevados a los terrenos, donde las familias se desplazan para hacerse cargo de las vacas y aprovechan para cuidarlos. Cada familia acostumbra a tener como mínimo un chanco. Si bien a veces, en alguna festividad del calendario o celebración familiar (graduación, matrimonio, etc.) se matan para consumo propio, normalmente se conservan como una fuente de financiación para el futuro. Las familias compran lechones que son alimentados con los restos de comida orgánica que se generan en los hogares, junto con suero³⁴ que reciben después de entregar la leche a las queseras. Una vez engordados, se venden en la feria de Simiatug. Asimismo, en una crisis inesperada, la venta del animal les permite obtener efectivo fácilmente. Mary Weismantel (1994), que realizó un trabajo sobre la dieta y alimentación en Zumbahua, en la provincia de Cotopaxi, destaca que en esa localidad los puercos también son criados como reserva financiera. Explica que la muerte de un chanco es una desgracia para la familia porque significa la pérdida de una inversión inicial y de uno de los principales activos económicos de la familia (Weismantel 1994, 155). La autora expone que en la localidad no es nada habitual el consumo de carne de chanco por su elevado costo; sin embargo, en Talahua, no solamente se consume en las fiestas y celebraciones con la matanza de animales propios, sino que también se compra carne a otras localidades o a gente de la comunidad que de vez en cuando mata un puercito para vender su carne. Asimismo, cuando en ocasiones especiales una familia mata un animal, lo reparte entre la familia ampliada y es habitual que inviten a los vecinos y compadres a alguna cena. La carne que sobra se guarda colgada en una habitación aparte, y con el frío se conserva un tiempo. El cuidado de los chanchos suele estar a cargo de los más pequeños. En muchas familias, los niños

³⁴ El suero es la fracción líquida que se obtiene cuando la leche se coagula durante la elaboración de queso.

por sí solos son los encargados de ir a buscar el suero a la quesera, de ir a recoger los restos de comida orgánica de otras familias y de dar de comer al puerco.

Por otro lado, la mayoría de las familias tienen borregos, pero a diferencia de los chanchos, que suelen tener máximo 3, hay familias que tienen rebaños de hasta 10-15. Una vez al año los esquilan y venden la lana, normalmente a la hilandería de Salinas, obteniendo una módica ganancia: de cada borrego se obtienen alrededor de 1-5 libras de lana y la libra es pagada a 0.4 centavos. Por otro lado, igual que los chanchos, su venta sirve como solución a una crisis financiera puntual, y en muchos casos crían ovejas para venderlas y obtener una vaca. La carne de oveja también se come en la comunidad, sobre todo en las fiestas y celebraciones importantes, pero no es tan habitual como la del puerco, que se pelan con más frecuencia. De igual manera, son los niños quienes normalmente se encargan del cuidado de los rebaños, aunque la dinámica es diferente. Cada mañana se llevan a los terrenos apartados que tienen las familias de la comunidad, para que pasen el día pastando, y se los va a buscar alrededor de las 4 de la tarde. Muy pocas familias los dejan en el patio de la casa, porque no hay mucho espacio ni suficiente hierba.

Otros animales que poseen los talahueños son cuyes, conejos y gallinas. Estos animales viven con las familias en el hogar, junto con los perros y los gatos. En el caso de los cuyes y los conejos, muchos campesinos se quejan de que al no haber hierba suficiente, se mueren, sobre todo los conejos, que son muy sensibles a la falta de comida: “Los conejos comen bastante, y si no se bota la hierba se mueren. Los cuyes están nomás. Llorando sé botar ya” (Entrevista con campesina de Talahua, 27 de febrero del 2016). De esta manera, muchas familias prefieren tener cuyes, ya que además, comentan que siempre se han tenido, y que así no se está “vacío” en casa: “Por afición a veces. Por no vivir vacío. Por no dejar de tener... porque toda la vida se ha tenido los cuyes” (Entrevista con campesina de Talahua, 2 de febrero del 2016).³⁵ En muchos casos viven en la cocina de la familia, ya que como dicen los lugareños, necesitan el calor de la casa, porque en las jaulas a veces se mueren. Su cuidado requiere solamente de alimentarles con hierba una o dos veces al día, lo cual hacen entre todos los miembros de la familia.

³⁵ Eduardo Archetti hace un trabajo sobre el mundo social y simbólico del cuy y presenta el rol de este animal en el contexto cultural del campesino andino. El autor explica que si bien en Estados Unidos y en Europa el cuy es un animal doméstico, en el mundo andino se lo ve como comida y por lo tanto es sacrificable. Sin embargo, a pesar de que en el segundo caso, el animal vive dentro de las casas y convive con las familias, su muerte no es trágica como la de otros animales domésticos como gatos o perros, sino que se trata de una celebración o un ritual (Archetti 1992, 14).

Sin embargo, como señalan los propietarios, cada vez les cuesta más encontrar hierba. Esta la obtienen de sus terrenos y cuando no disponen de tierra o de hierba en ella, piden a sus vecinos. Los cuyes y los conejos se comen en ocasiones especiales o a veces cuando el consumo de carne ha sido escaso.

Sin embargo, la carne más consumida en la comunidad es la de pollo. En muchos casos las familias tienen jaulas pero las gallinas pasan el día sueltas correteando por los alrededores de la casa, donde se les da de comer morocho. En la noche acostumbran a regresar a sus jaulas, donde acuden también para poner los huevos. Si bien casi todas las familias poseen gallos y/o gallinas, la mayor parte de carne avícola consumida proviene de la compra-venta. Las gallinas propias les dan huevos y nuevas crías, y para complementar el consumo de carne de pollo, las familias compran pollos enteros o por partes a vendedores ambulantes que pasan regularmente por la comunidad. Suelen venir de Ambato y además de pollos venden hortalizas y frutas³⁶. Cabe destacar que lo que más se consume son los cuellos y las patas, las partes menos costosas del animal. Hay un par de mujeres que asan cuellos junto a plátanos maduros en frente de la escuela en horario académico, y un par más que venden en la carretera principal todas las tardes.

Por otro lado, también hay en la comunidad burros y caballos. Casi nadie tiene llamas, sino que prefieren los burros, que son más baratos e igual sirven para cargar. Muchas familias poseen un burro que usan para cargar la leche, la leña, o como transporte cuando van muy lejos. No hay una gran presencia de caballos en la comunidad y los poseen solamente las familias con mayores recursos económicos, entre ellos los mestizos. Los usan para cargar y sobre todo para desplazarse. Los dueños de los burros comentan que es más fácil tener un burro porque a más de ser más asequible económicamente, no se lo tiene que cuidar tanto, en el sentido de que come cualquier hierba, y en cambio, el caballo necesita de un tipo de hierba concreta y de más cantidad. Finalmente, están los perros y los gatos. Las familias suelen tener un gato para que “asee la casa”, es decir, para que no haya ratones, aunque algunos prefieren tener trampas. No es así con los perros, que son irremplazables en muchos de los hogares. Casi todas las familias de la comunidad tienen al menos un perro, mientras que hay

³⁶ Estos intermediarios son mestizos y algunos de ellos establecen un sistema de pago con algunas tiendas de Talahua que consiste en que la familia no paga lo que compra ese día, y le abona la deuda la semana siguiente, cuando la familia ya ha podido vender esos productos y conseguir el dinero. De esta manera, cada semana compran lo que pagarán la semana siguiente y pagan lo adquirido la anterior.

algunas que tienen hasta 8-10. Estos animales son muy importantes para los talahueños, ya que no sólo protegen la casa sino que los protegen a ellos, ya que les acompañan a todos los lados, incluyendo a los paseos para cuidar el ganado.

Como se observó, los campesinos de Talahua poseen una gran variedad de animales; sin embargo, a partir de ejercicios de free listing y pile sorting y de la observación de la vida cotidiana con los diferentes animales en la comunidad, se escogió estudiar las vacas para entender más profundamente las relaciones entre los humanos y los no humanos animales, ya que se evidenció que son los más importantes en la región y para las familias. A continuación se expone la trascendencia de este animal en la comunidad.

2. La importancia de las vacas

La mayoría de los campesinos están relacionados de alguna u otra manera con las vacas y dedican mucho tiempo y esfuerzo a su cuidado. Es tanta la trascendencia que tiene hoy en día la producción lechera en las familias de la comunidad, que según testimonios, cada vez se cultiva menos y los terrenos se usan solamente como potreros. Si bien comentan que antes la gente sembraba y cosechaba más, ahora la tierra ya no “da tanto” y la actividad principal es la ganadería, con sus productos principales la leche y el queso. Este cambio de producción en el Ecuador rural, tiene que ver con la historia de las haciendas y cómo se adaptó a los cambios del mercado en el país.

El objetivo de esta sección es demostrar la importancia de las vacas en la comunidad, argumentando su elección como animales clave en Talahua para entender las relaciones entre humanos y no humanos. Para ello, en primer lugar se expone cómo la actividad ganadera bovina pasó de ser una ocupación secundaria a ser el trabajo principal de las haciendas, ganando un importante papel en las actividades agropecuarias actuales de la región. En segundo lugar, se presenta la trascendencia actual de las vacas en la comunidad de estudio, que se refleja en sus discursos, en las actividades de su vida cotidiana y en los productos que obtienen de estos animales.

2.1. Cambio productivo de las haciendas serranas

Las haciendas ecuatorianas no siempre se dedicaron al ganado bovino, sino que al principio eran predominantemente agrícolas. La historia ganadera de las haciendas ecuatorianas se remonta al siglo XVII, cuando se especializan en la cría de borregos para la producción de lana como materia prima y de animales de carga y transporte para movilizarse. Sin embargo, a finales del siglo XVII y principios del XVIII, la producción

de lana y por lo tanto de ganado ovino fue afectada por una crisis textil, de manera que las actividades hacendatarias se centraron principalmente en la agricultura (Barsky y Cosse 1981, 41). En ese periodo la producción lechera de las haciendas era una actividad secundaria que estaba subordinada a un reducido mercado interno y a la falta de medios de comunicación con las poblaciones más grandes del país. Es por eso que el desarrollo del mercado interno y la creación de infraestructuras de transporte promovieron la expansión de la producción lechera de las haciendas (Barsky y Cosse 1981, 41).

Kim Clark (2004) y Barsky y Cosse (1981) coinciden en destacar la importancia de la llegada del ferrocarril en el país en 1900 como el responsable de estimular el mercado interno a través del mejoramiento del transporte. Clark destaca que permitió mayor rapidez en el transporte, lo cual benefició la comercialización de productos frescos como la leche y sus derivados, el transporte de productos pesados y grandes, y la reducción del coste de transporte, lo cual generó mayores ganancias para ciertos productos, destacando el ganado y los productos lácteos (Clark 2004, 113).

Con el ferrocarril, los hacendados de la sierra iniciaron su vocación ganadera-lechera, abriéndose a nuevas perspectivas productivas. Así, la conexión entre la sierra y la costa permitió que la producción agropecuaria de los Andes llegara al mercado costero y accediera a las exportaciones (Barsky et al. 1980, 58). De esta manera, a finales de los años 1910 y 1920, las actividades agrícolas y ganaderas serranas sufrieron una gran expansión vinculada al progresivo acceso a los mercados y a la exportación. Clark (2004, 124) señala que además de la influencia del ferrocarril, estos cambios también fueron resultado de las luchas políticas. La autora explica que en ese momento se importaron semillas de mejor calidad, así como nuevas razas de ganado, que se cruzaba con el ganado local, dándole mayor importancia a la cría selectiva de animales, lo cual mejoró la cantidad de leche producida y la expansión de la industria de productos lácteos.

Según Barsky y Cosse (1981) fue entonces cuando empezaron los primeros procesos industriales y se dio un cambio tecnológico. Los autores exponen que la producción de ganadería bovina en las haciendas era muy primitiva: baja calidad genética, técnicas de producción muy básicas con ordeño manual una vez al día, indisponibilidad de establos, entre otras cosas (Barsky y Cosse 1981, 42), lo cual llevaba a una baja producción de leche, que no podía abastecer el creciente mercado interno (Clark 2004, 127). En este

sentido, se impulsó la mejora genética de los animales y se destinó el ganado de leche a las tierras más próximas a la hacienda, que solían ser más bajas y con mejor calidad del pasto (Barsky y Cosse 1981, 42) y empezó el interés de controlar las tierras ecológicamente favorables y los recursos naturales, y de asegurar la proximidad a los mercados (Clark 2004, 127).

Ya casi a mediados de siglo, la mejora genética continuaba siendo el principal avance tecnológico del sector lechero y se importaban animales de Canadá y Estados Unidos. Asimismo, empezó la inseminación artificial y la separación de las crías de las madres, lo cual aumentaba la cantidad de leche producida (Barsky y Cosse 1981, 44). Los autores destacan cómo a mediados de la década de los años 60, debido a razones económicas pero también políticas y sociales³⁷, el cambio de estrategia productiva de la sierra se acentuó y la actividad ganadera, con su producción de leche, relegó progresivamente a la actividad agrícola: “En resumen, este período se caracteriza por el paso paulatino pero constante de la hacienda mixta agrícola-ganadera, a la empresa esencialmente lechera, a través de una fuerte inversión de capital” (Barsky y Cosse 1981, 46). De esta manera, el sector rural de la sierra ecuatoriana dejó de especializarse en la agricultura y empezó a desarrollarse como zona ganadera, actividad que sigue siendo muy importante actualmente en la región de estudio.

La hacienda Talahua, igual que las otras haciendas de la sierra, pasó a tener gran cantidad de ganado bovino durante las primeras décadas del siglo XX. En los años 1930, la hacienda tenía más de 5000 cabezas y había entrado en un proceso de modernización, con infraestructuras necesarias para la industria de productos lácteos (Torres 1984, 79). Cuando terminó el sistema de hacienda y la tierra fue entregada a los campesinos, estos empezaron a generar su propia manada, comprando animales, teniendo animales “al partir”³⁸, o trabajando para otras familias.

2.2. “De la vaca se vive”

Actualmente, en la comunidad de Talahua la mayoría de familias tienen entre un mínimo de un par de vacas, hasta manadas de más de 10. Algunas no poseen vacas propias, porque no disponen de terreno o porque no tienen de suficiente dinero como para adquirirlas. Sin embargo, tienen vacas al partir o trabajan para personas que tienen

³⁷ Ver Murmis, Bengoa y Barsky 1978

³⁸ Forma de tenencia de las vacas que se tratará detalladamente más adelante.

ganado pero no pueden encargarse, de manera que casi toda la población de Talahua tiene alguna relación con estos animales.

Durante los ejercicios de free listing y pile sorting, los campesinos y campesinas consultados situaban las vacas por encima de todos los otros animales, considerándolo el animal más importante para ellos. Justificaban su elección diciendo que las vacas les proporcionan leche diariamente, que “es para mantener a nosotros”. Así, comentaban que “vivimos de la leche” ya que la leche y el queso son su forma de obtener dinero de manera regular. En esta línea, se observó que las familias guardan muy poca cantidad de leche para el consumo doméstico, ya que prefieren entregarla y tener ingresos. De esta manera, se advierte como el ganado bovino, con sus principales productos la leche y el queso, tiene una gran importancia económica para las familias de Talahua, que consideran las vacas como su patrimonio máspreciado.

Pero la trascendencia de las vacas no sólo se observa en los discursos y en el hecho de que constituyan su principal fuente económica, sino que también se percibe en las prácticas de su vida cotidiana. Para empezar, si bien el cuidado de los otros animales muchas veces está a cargo de los niños y niñas, la atención de las vacas recae en los adultos, y aunque los pequeños acompañan a los padres en la realización de las tareas de cuidado de las vacas, casi nunca van solos. Esto se debe a que son labores más complejas, y a que las vacas a veces están en terrenos alejados del centro poblado. Sin embargo, la razón principal es que los adultos se encargan ellos mismos de las vacas para poder asegurarse de que todo el proceso de la extracción de leche y cuidado del animal se realice adecuadamente.

Asimismo, en el trato hacia ellas y el esmero de su cuidado también se advierte la importancia de estos animales. Si bien en las industrias lecheras los terneros son apartados de las madres y alimentados artificialmente desde el primer día, en Talahua los tres primeros meses se dejan con sus madres durante el día, y sólo los separan por la tarde-noche para que las vacas tengan leche para el ordeño de la siguiente madrugada. Esto significa que durante los tres primeros meses de vida de la cría, los campesinos tienen que volver a los terrenos de tarde para amarrarlas lejos de las madres, en lugar de hacerlo directamente después del ordeño en la mañana. A partir de los tres meses, aunque pasen el día separados, los terneros siguen alimentándose de leche materna, ya que los liberan durante el ordeño para que al mamar ayuden a “soltar la leche” de las ubres, y porque los propietarios quieren asegurarse de que crezcan sanos y

adecuadamente. Además, las vacas no siempre están preñadas o con leche³⁹. En la industria lechera los ciclos son constantes y las vacas siempre están encinta o en periodo de lactancia, mientras que en Talahua en muchos casos las vacas descansan entre amamantar una cría y estar preñadas de la siguiente. Estas vacas en descanso se las llama “secas”, y pastan en los terrenos hasta que las monta un toro de manera natural.

Por otro lado, muchos hacen grandes inversiones para la compra de una vaca y su cuidado. Mientras que lo habitual es que sólo se alimenten de la hierba que pastan en los terrenos, algunas familias les dan alimento extra, que consiste en una mezcla de sales minerales y de balanceado⁴⁰. Su argumento es que últimamente no hay suficiente hierba en la tierra debido a la sequía y con este suplemento engordan más y crecen más sanas. Sin embargo, muchas familias no disponen de los recursos necesarios para adquirir estos productos, de manera que algunos compran hierba, arriendan terrenos que en ese momento tienen más pasto que los suyos, o compran otros productos más baratos⁴¹. Si bien alimentarlas supone un sacrificio monetario para las familias, ya que deben destinar un monto importante de su economía, creen que es mejor porque así posteriormente obtienen más leche.

Además, los propietarios también hacen un gran esfuerzo económico para mantener la salud de los animales. Explican que cuando están enfermas se las vacuna, se las desparasita, y se les da vitaminas y calcio, entre otros cuidados: “se les inyecta, cuando están flacas se va donde el veterinario, se consulta, ahí manda inyecciones, (...) que les desparasite, que no han de tener bichos, así. A los animales también se les cuida” (Entrevista con campesina de Talahua, 10 de febrero de 2016). Las vacunas son contra la fiebre aftosa, de la cual hay campañas del MAGAP para prevenir tal enfermedad, y las familias pagan 0.6 centavos por vaca cuando vienen funcionarios a administrarlas. Otras inyecciones son complementos nutricionales que algunas familias deciden aplicar y otras no pueden permitírselo.

Finalmente, la repercusión de este animal en la comunidad también se debe a su papel en otras actividades agropecuarias. Al elaborar queso a partir de la leche, se obtiene el suero, que sirve para el alimento de los animales. Además, las vacas proporcionan

³⁹ Las vacas tienen leche durante los primeros seis meses después de tener una cría.

⁴⁰ Mezcla de harinas de diferentes productos que aportan la cantidad de proteínas, grasas, nutrientes adecuada para los animales.

⁴¹ Por ejemplo plátanos verdes que la industria bananera no quiere por no tener el tamaño establecido.

abono orgánico para poder cultivar y representan una manera de ahorrar y obtener dinero con su venta cuando les es necesario. Este hecho es destacado por Roberto Santana (1983), que argumenta que el ganado tiene un papel de apoyo primordial en el conjunto de actividades campesinas:

Como en muchas partes del mundo, también en la sierra los animales juegan funciones múltiples: proveedores de fertilizante orgánico, fuente de tracción para las labores y el transporte; pero igualmente fuerte rol financiero puesto que aparece como caja de ahorros, como parachoque frente a la inflación y/o como sustituto del sistema de crédito, al cual el pequeño productor indígena no tiene acceso (Santana 1983, 37).

En este sentido, se puede observar la trascendencia del ganado vacuno en Talahua, que no sólo proporciona el principal producto de su economía, sino que también participa en otras actividades agropecuarias. Asimismo, su importancia se evidencia con el cuidado que le proporcionan los campesinos, que dedican un gran esmero a que esté sano, crezca y se alimente adecuadamente.

3. “Ir a las vacas”

Casi todas las familias de Talahua que tienen vacas o están relacionadas con estos animales de alguna manera, dedican la mayor parte de sus actividades diarias al cuidado de estos animales. Durante estas tareas, los campesinos interactúan con las vacas y se establecen vínculos afectivos que permiten a los primeros conocer las necesidades de los animales para su crecimiento y desarrollo adecuados. En este sentido, el objetivo de esta sección es argumentar que animales y humanos participan conjuntamente en la formación de la comunidad que ambos habitan a través de los vínculos que se establecen entre ellos. Para ello se presenta cómo se relacionan las personas de la comunidad diariamente con las vacas y cómo se realizan los trabajos de ordeño y cuidado de estos animales actualmente. Así, se argumenta que “ir a las vacas”⁴² es la principal actividad del día, a través de la cual gira la vida familiar, y se presentan los vínculos que se tejen entre estos sujetos no humanos y las personas de la comunidad.

Si bien se ha comentado que la hacienda Talahua se modernizó y pasó a utilizar técnicas de manejo menos “rudimentarias”, al desaparecer la hacienda se perdieron las mejoras tecnológicas conseguidas. La infraestructura fue destruida y al pasar a tener pequeñas

⁴² “Ir a las vacas” es la expresión utilizada por los campesinos para referirse a la realización de los cuidados de estos animales en los terrenos donde se encuentran.

propiedades, las familias no pudieron permitirse estos equipamientos que además dejaron de ser rentables para la poca cantidad de animales que poseían.

Actualmente, la acción de “ir a las vacas” en la comunidad ocupa gran parte de las actividades familiares. Normalmente son los adultos de la familia los que se desplazan a los terrenos para el cuidado de los animales, y en muchos casos se llevan a alguno o a todos los hijos pequeños. Cuando los adultos ya son mayores y no pueden realizar las actividades, se encargan los hijos solteros que se han quedado en la casa. En el caso de que no tengan hijos ni nadie que pueda cuidar el ganado, pagan un peón o dan las vacas al partir.

En cualquiera de los casos, la vida diaria de la mayoría de personas gira alrededor de estos animales. Los encargados de su cuidado se levantan entre las 4-6 de la mañana para desplazarse hasta los terrenos donde pastan las vacas, y ordeñarlas. Dependiendo de la distancia llegan a los terrenos entre 30 minutos y 2 horas, y ahí se disponen a sacar la leche de las vacas que están en periodo de lactancia. Casi siempre son las mujeres las que se encargan del ordeño, que es hecho manualmente, una por una. El hombre se encarga de ir a buscar y arrear las vacas para que vayan donde la mujer se pone a ordeñar, y de desatar a los terneros correspondientes para que vayan a mamar. Para ordeñar la vaca, primero se suelta su ternero⁴³ y se le deja mamar para que “suelte la leche”. A continuación, la mujer extrae la leche de la vaca con la mano y la pone en un balde. Algunas familias la filtran antes de pasarla a otro recipiente cerrado, que en muchos casos son botellas o garrafas recicladas. La ordeñadora saca la mayor parte de la leche, pero deja un poco para la alimentación del ternero, que cuando acaba, si tiene más de tres meses vuelven a amarrarlo en ese momento. Al principio, cuando no están acostumbrados a estar separados durante el día, los terneros se quejan y los dueños cuentan que “lloran” porque se les aparta de su madre.

Cada vaca tiene su nombre, que es puesto por los propietarios, los cuales distinguen sus animales de los de otros campesinos sin tener que marcarlos. Asimismo, saben quién es quién dentro de su manada: los lazos familiares entre ellos y el estado de cada animal: si está preñada, si está en periodo de lactancia o si está “seca”. De igual manera, los niños saben los nombres y el estado del animal, y cuando acompañan a los adultos, que

⁴³ Las vacas no dejan que otros terneros mamen su leche, los reconocen y si otro intenta mamar, les patean y se enfadan.

acostumbra a ser todos los fines de semana y en algunos casos también entre semana antes de ir a la escuela⁴⁴, se encargan de ayudar con soltar y amarrar los terneros, llevar los baldes y pasar la leche de un balde a otro, entre otras cosas.

Una vez están amarrados los terneros correspondientes, la familia regresa a la comunidad con la leche en los recipientes cerrados, muchas veces ayudados por un burro o un caballo, pero otras, cargada en la espalda. En la comunidad, o bien entregan la leche a las queseras, donde se anotan los litros entregados cada día en un registro para poder pagarles lo pertinente cada dos semanas, o se elabora queso fresco.

El cuidado de las vacas no se acaba aquí. Durante el día las familias realizan otras tareas domésticas, en la época de siembra y cosecha regresan a los terrenos para cultivar, o descansan en la casa, pero en la tarde vuelven a salir a ocuparse de las vacas. Alrededor de las 4, van a amarrar los terneros que han pasado el día con la madre. Si bien sólo se hace con los terneros de hasta 3 meses, casi nunca coinciden todos los partos, de manera que casi siempre tienen que ir a la tarde. En algunos casos este viaje también sirve para guardar los terneros en pequeñas chozas de las que disponen algunas familias en los terrenos, para que pasen la noche a cubierto.

Esta es la dinámica diaria con estos animales, no obstante, hay días que requieren de más atención, pues se les ha de dar vacunas y tratar con medicamentos cuando se “enferman”. Por otro lado, cuando la vaca queda “seca”, tienen que encargarse de conseguir un toro y desplazarla donde este se encuentre. Asimismo, al final del embarazo tienen que estar pendientes de si hay alguna complicación, porque si bien lo habitual es que paran solas, hay veces que se complica y tienen que ir a ayudarla para no perder a ninguno de los animales.

Finalmente, se da otro proceso vinculado a estos animales. La leche entregada a las queseras genera suero, que es desperdiciado en el proceso de la producción del queso. Este producto se devuelve a las familias que han entregado leche, y con él, junto a los restos de la comida orgánica, se alimenta a los chanchos y a los perros.

Todas estas actividades cotidianas hacen que se establezca un vínculo entre las familias y las vacas. Este vínculo, aunque no tan fuerte debido a su menor importancia para las familias, también se establece con los otros animales que tienen a su cargo. Los

⁴⁴ Algunas veces los niños se saltan la escuela o llegan tarde para ir a ayudar a sus padres en el cuidado de las vacas.

campesinos los tratan como a humanos, ya que entre otras cosas consideran que se “enferman”, “lloran” y “tienen sed”. De igual manera, para explicar la reproducción de la vaca la asimilan a la de las personas: “Igual que cristiano mismo” (Entrevista con campesina de Talahua, 5 de febrero de 2016). Además, aparte de ponerles nombre y reconocerlos fácilmente, recalcan que a los animales se les tiene que cuidar como a las personas. Esta atribución de cualidades humanas a organismos no humanos permite observar una forma de pensar alternativa, que entraría dentro de la ontología animista propuesta por Descola (2001a, 2001b, 2012).

Esta relación hace que los campesinos y los animales estén compenetrados y que los primeros conozcan cómo establecer las condiciones necesarias para que los segundos puedan crecer y desarrollarse. Por ejemplo, una campesina explica que ella sabe cuándo las vacas tienen sed, por la manera que éstas tienen de actuar: se quedan quietas y dejan de pastar. Estos saberes son una habilidad técnica que adquieren a partir de la observación, la experiencia, la convivencia con los animales y con generaciones anteriores, es decir, al habitar todos juntos en la comunidad durante mucho tiempo (Ingold 2000, 315).

Por otro lado, “ir a las vacas”, así como el cuidado de todos los otros animales, no se percibe como el sentido occidental de “trabajo”. Para ellos “ir a las vacas” es una ocupación familiar que hacen para obtener leche y vivir de ella; en otras palabras, a diferencia de otras actividades remuneradas que se realizan fuera y en la comunidad, el cuidado de los animales no es considerado como “trabajo”, sino como tareas (“tasks”) necesarias para su mantenimiento. De esta manera, los campesinos establecen las condiciones necesarias para que los animales crezcan adecuadamente; es decir, los “asisten” en su crecimiento (Ingold 2000, 86) y mediante el involucramiento de las actividades de ambos, construyen el mundo en el que ambos habitan.

En este sentido, el ejemplo de la vaca evidencia una manera de relacionarse con los animales que se aleja de la ontología occidental naturalista (Descola 2001a), ya que no se percibe la naturaleza como algo separado y opuesto a la cultura, es decir, que la relación que se establece es de igual a igual entre todas las entidades, ya sean humanas o no humanas. Se observa entonces un pensamiento alternativo, en el que humanos y no humanos no se ven como entidades diferentes, sino que todos forman parte de la comunidad y con sus actividades cotidianas participan en su configuración. Así, en Talahua humanos y no humanos son miembros participantes del mismo mundo, que es a

la vez social y natural (Ingold 2000, 87) y los animales también *habitan* en la comunidad junto a las personas y a otros no humanos (Ingold 2004, 504), es decir, son *habitantes* de Talahua, y todos, con sus antepasados y actividades que realizan conjuntamente, están implicados en la constitución de la comunidad de la que forman parte.

En las siguientes secciones, se argumenta que las vacas no solamente tienen un vínculo con los humanos sino que también tejen vínculos entre diferentes familias a través de sus productos y de las formas de tenencia de estos animales.

4. Las vacas y sus productos

Como explican los campesinos, la importancia económica de las vacas recae principalmente en los productos que estas generan, ya que a diferencia de otros animales, les proporcionan un ingreso monetario habitual. Los productos principales son la leche y el queso; sin embargo también les proporcionan suero, que lo utilizan para la alimentación de sus otros animales y abono, que es utilizado para fertilizar a los cultivos. En este apartado se presentan las actividades cotidianas en la comunidad con estos productos, y cómo a través de ellos las vacas no sólo establecen relaciones con las personas sino que vinculan a diferentes familias de la comunidad.

4.1. El mercado de la leche y la elaboración de quesos

La leche y el queso son los principales productos que se obtienen de las vacas, sin embargo, no son muy consumidos en Talahua. Si bien las familias algunos días conservan uno o dos litros de leche para consumo propio, normalmente la entregan toda a la quesera. De igual manera pasa con el queso; las familias que lo producen, sólo de vez en cuando se lo quedan para su alimentación. En este sentido, son considerados productos generadores de dinero (Martínez 2015, 47)⁴⁵, ya que representan un importante recurso económico para las familias, así como la principal fuente de ingresos en la mayoría de los casos, y son la manera más rápida de obtener dinero en efectivo.

Al entregar la leche a la quesera, se anota en un registro los litros que cada familia ha ido entregando a diario, y se les paga cada quincena. Por otro lado, todas las tardes el quesero devuelve el suero correspondiente a cada familia, es decir, proporcional a la

⁴⁵ En el siguiente capítulo se analizarán más profundamente los productos generadores de dinero.

cantidad de leche entregada en la mañana. Si no entregan la leche a esa quesera, cuando quieren suero para sus animales, deben comprarlo.

Las familias escogen en que quesera dejar la leche. Si bien ellos no dan ninguna razón que justifique su elección⁴⁶, se puede observar que la selección no es al azar. La evidencia es que los miembros de la Asociación dejan la leche a la quesera comunitaria que ellos tienen, junto con otra parte de la población que vive cerca o tiene lazos familiares (dentro de los cuales entra el compadrazgo). Asimismo pasa en las otras queseras, donde dejan la leche vecinos, amigos y familiares, que escogen crear un vínculo más fuerte con el propietario de esa quesera, del que se hablará a continuación.

Ferraro (2004) describe el mercado de la leche en la comunidad de Pesillo y la importancia que tienen en esa localidad los lecheros. Esta categoría es muy heterogénea, pues se trata de comerciantes de la leche que pueden ser desde dueños de queseras hasta intermediarios que compran la leche para venderla a las fábricas de queso o a otros intermediarios (Ferraro 2004, 96). La autora argumenta que la condición primordial para ser lechero es adaptarse al sistema de “suplidos”⁴⁷, un adelanto de dinero a cuenta de la leche; en otras palabras, los productores piden un anticipo de dinero a los lecheros que después se descuenta de las ventas posteriores. Esta modalidad de crédito es fundamental en la estrategia económica de las familias de la comunidad, y determina la elección del lechero: “Por esta razón, se puede decir que el suplido determina el flujo de la leche, y por lo tanto el movimiento del mercado” (Ferraro 2004, 96)

Por otro lado, Ferraro destaca que mientras la leche y el dinero fluyen entre el lechero y los productores, se dan conversaciones, risas y bromas que hacen que el lechero entre en contacto con las vidas diarias de sus vendedores, de manera que conoce sus historias económicas, sociales y personales (Ferraro 2004, 199-100). En este sentido, argumenta que se establece una relación “personalizada” que es imposible de trasladar a otras personas: “se establece una relación de mutua pertenencia, de confianza y afecto; el lechero cuida de sus proveedores, de sus vidas y sus familias (...)” (Ferraro 2004, 100). Esta protección sólo es ofrecida a sus vendedores, y sus “favores” son en realidad obligaciones a las que deben responder por su estatus en la comunidad:

⁴⁶ En general todas las queseras pagan lo mismo por el litro de leche.

⁴⁷ Sistema de retribución salarial que existía durante el régimen de hacienda (Ver Capítulo 1, Ibarra 1988, 109).

El proveedor de leche tiene el derecho de demandar su suplido, aquellos pequeños favores, la “preocupación” del lechero, si éste quiere que la transacción continúe. En retorno, los vendedores dan su leche y su lealtad de acuerdo a un código que debe su fortaleza y permanencia. (Ferraro 2004, 100).

En Talahua también se establece un vínculo entre las familias productoras de leche y las queseras, sobre todo con sus dueños, pero también con los trabajadores y en el caso de la comunitaria los diferentes socios. Igual que en Pesillo, esta conexión se constituye a partir del contacto diario entre ellos y de las conversaciones que se desarrollan.

Asimismo, se da por supuesto un acuerdo de lealtad que ambas partes cumplen: los productores venden la leche siempre a la misma quesera y los queseros muestran un trato especial con sus vendedores.

Este acuerdo permite que los productores reciban la atención y ayuda del quesero, y que este se asegure de recibir su leche. En el caso de la quesera comunitaria, los que entregan la leche consiguen ser parte de las redes de la Asociación, que como organización, tiene los medios para apoyar los campesinos en ciertos aspectos. Y respecto a las privadas, establecen un vínculo con el propietario, que al tener su propio negocio tiene un estatus de persona importante y acomodada en la comunidad, y recibir sus favores. Si bien en Talahua el sistema de suplidos no es nombrado como tal, existe una práctica que consiste en la adjudicación de pequeños préstamos por parte de los queseros a los productores, que después serán descontados de la leche. Estos anticipos son normalmente en forma de alimentos o animales, sin embargo en algunos casos también puede tratarse de dinero en efectivo. El quesero explica que “como ya son míos” les ayuda cuando lo necesitan.

Sin embargo, de igual manera que los intermediarios de la red alimentaria del chocho estudiada por Alexandra Martínez en Guayama (2015, 51-55), los queseros no controlan el flujo de la leche, ya que los productores de leche pueden cambiar de quesera cuando les conviene, por diferencias de dinero, de método de pago, de trato recibido o simplemente para establecer otras redes. Además, aunque es poco habitual, hay familias que prefieren hacer queso en sus hogares y venderlos posteriormente.

En Talahua coexisten dos formas de elaboración de quesos, los que se realizan artesanalmente en los hogares y los que se realizan en las tres queseras de la comunidad. Los primeros son producidos por algunas familias de la comunidad al llegar a la casa

después del ordeño de las vacas. El proceso empieza con la adición de cuajo⁴⁸ a la leche y de ahí lo dejan reposar unas horas, hasta que se coagula. A continuación separan el coágulo con las manos y lo ponen en aros metálicos o de plástico, presionándolo para que salga todo el suero. De esta manera se moldea el queso, que se sala manteniéndolo por un tiempo en agua con sal. El queso obtenido se vende y el suero restante lo usan para alimentar a los chanchos y los perros. Los quesos que se obtienen son quesos frescos, sin ningún tipo de procesamiento posterior.

Estos quesos los venden a personas de la comunidad que los exportan a otras poblaciones vecinas, o en la feria de Simiatug. Si bien estas familias no establecen vínculos con las queseras, las que los venden en la comunidad, entablan relación con las familias de intermediarios, ya que cada semana van a dejar sus quesos y como en el caso de la quesera, se constituye una relación de confianza y lealtad, de la misma manera que ocurre con los que lo venden a los comerciantes de Simiatug.

En un estudio sobre el sector lácteo de Cayambe en los años 70, Muyzert comenta que en la región hay tres niveles de producción de quesos: el sistema artesanal, pequeñas fábricas de quesos y una empresa nacional de productos lácteos. Como la elaboración de quesos artesanales hoy en día en la comunidad de Talahua, el autor expone que en Cayambe se realizaban con un equipo muy simple, que en su caso solía incluir una descremadora manual además de los aros metálicos y de plástico, y que con tal de ahorrar, las familias realizaban cuajo a partir de intestinos de animales. Asimismo, expone que la leche provenía de sus animales y que disponían en promedio de 20/30 litros diarios. Finalmente comenta que la higiene era muy baja y que no se adoptaban medidas sanitarias (Muyzert 1997 en Barsky et al. 1980, 211-218).

Las tres queseras de Talahua pueden considerarse dentro de la categoría de fábricas medianas de quesos que establece Muyzert. El autor argumenta que la tecnología de estas fábricas, aunque disponían de mayores medios que en la elaboración artesanal, también era muy rudimentaria (Muyzert 1977 en Barsky et al. 1980, 212). Estas fábricas producían entre 500-600 quesos semanales y poseían ollas y calderas mayores de un metro de diámetro, usando leña para su pasteurización. En Talahua la quesera más grande produce unos 700-800 quesos semanales, lo que significa el procesamiento de

⁴⁸ Usan cuajo químico, que compran a las tiendas en sobres de unos 10g y que sirven para 75L de leche. Cuestan 25 centavos en Simiatug y 30 en Talahua.

unos 800 litros de leche al día. Por otro lado, en Talahua ninguna quesera tiene registro sanitario, ya que los quesos son entregados al centro de acopio de Salinas, o a restaurantes y tiendas específicas de Ambato, Guaranda y Riobamba, donde no les piden estar registrados. Las queseras producen queso fresco y otras variedades como mozzarella y andino. Además, recientemente empezaron a elaborar quesos andinos con orégano y ají. Estas variedades ya son producidas en la quesera de Salinas, de manera que los queseros de Talahua las han adoptado para seguir compitiendo en el mercado de los quesos.

Por otro lado, Muyzert señala que en la región estudiada los quesos que se elaboraban artesanalmente se llamaban “quesos de comida”, mientras que los que se producían en las fábricas se llamaban “quesos de mesa”, ya que los primeros eran quesos sin estacionamiento que se añadían a la comida diaria junto a otros alimentos (Muyzert 1977 en Barsky et al. 1980, 211). En Talahua, si bien no se escucharon estos nombres para caracterizar a los quesos, se observó algo similar. El queso elaborado artesanalmente es consumido por las familias *incorporado* a sus alimentos, normalmente en ciertas sopas. Sin embargo, en ciertas ocasiones especiales, cuando las familias que se lo pueden permitir, compran queso de las queseras, lo consumen como un alimento especial que se come *separado* y acompaña la comida, sobre todo en el café.

De esta manera, una vez analizado el mercado de la leche y la elaboración de quesos, se llega a la conclusión de que la leche y el queso son dos productos que se obtienen de las vacas que están muy presentes en la vida cotidiana de la comunidad y son muy importantes económicamente para las familias, ya que les permiten conseguir ingresos habituales con su venta. Asimismo, se evidencia como las vacas establecen vínculos entre ciertas personas mediante los productos que generan, ya que tanto la leche como el queso unen familias de productores de leche y de queseros y de productores e intermediarios, respectivamente. La entrega diaria de estos productos después de obtenerlos de la vaca asegura la continuidad de estas relaciones.

4.2. Suero y abono

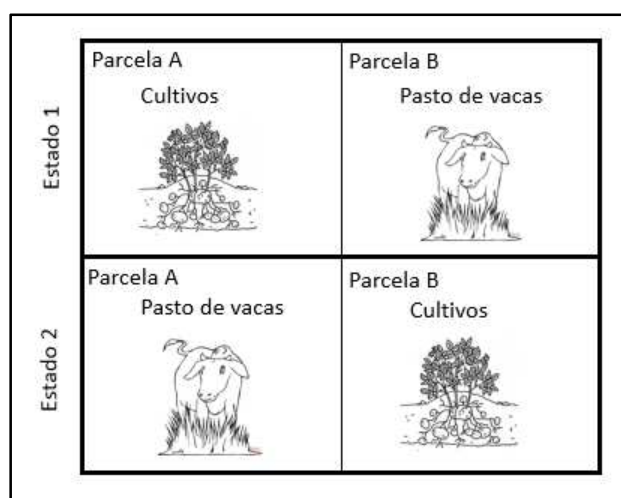
Otros productos que se obtienen de las vacas son suero y abono. El suero que se obtiene de la leche de las vacas una vez elaborado el queso se utiliza como alimento, junto restos de comida, para otros animales como los perros y los chanchos. Si en alguna ocasión sobra suero y/o restos de comida, se entrega a otras familias. Estas acciones

entran dentro de la cadena de favores de las familias que tienen relaciones de parentesco, entre ellas el compadrazgo. La entrega de suero y de los restos de comida, hacen que diariamente las familias entren en contacto y los favores fluyan continuamente entre ambas partes.

Por otro lado, las vacas también proporcionan otro producto que es usado por los campesinos. Se trata del abono. Sus excrementos, repartidos en la tierra donde pastan, sirven como fertilizante natural para los cultivos. Asimismo pasa con los excrementos de los otros animales, como los puercos, borregos, gallinas, cuyes y conejos. Sin embargo, mientras que los del ganado vacuno ya se encuentran en el terreno, los de los otros animales tienen que ser trasladados manualmente al campo de cultivo: “de donde duermen se coge. Seco ya, se coge nomás. La mierda del cuy y de las borregas (...). Eso cogimos y ponemos en cada mata de papa, con la mano” (Entrevista con campesino de Talahua, 13 de marzo de 2016). El sistema que utilizan muchos de los campesinos que tienen vacas y siguen cultivando, es la alternancia de actividades pecuarias y agrícolas (fig.3.1). En un primer estado, las vacas pastan en una parte del terreno, mientras que en la otra se cultiva. Además, dentro de las actividades agrícolas también existen rotaciones, que se analizan en el siguiente capítulo. Una vez realizada la última cosecha, dejan crecer la hierba para que vuelvan a pastar las vacas: “Cuando sale el granito ya vuelven las vaquitas allá (...). Cuando está la hierba verde entra el ganadito a comer ya. No ve que va reponiendo la hierba” (Entrevista con campesina de Talahua, 13 de marzo de 2016). Por otro lado, en la zona donde estaban las vacas realizan los cultivos con sus respectivas rotaciones. De esta manera tienen el terreno abonado por sus excrementos, a los cuales añaden el de los otros animales y en algunos casos de abono químico. A partir de ahí, el ciclo se repite.

En algunos casos, el abono se comparte o se presta entre diferentes familias cuando no tienen suficiente o no necesitan porque tienen animales pero no cultivos, lo cual, igual que la entrega de suero, entra en la cadena de favores entre varias familias. De esta manera, mediante el abono, la vaca también establece vínculos entre familias de la comunidad.

Figura 3.1: Alternancia de cultivos y pasto



Fuente: Elaboración propia

En este sentido, se observa la importancia de los productos obtenidos de las vacas, no solamente de los dos principales como son la leche y el queso, al proporcionarles ingresos económicos, sino también del suero y del abono, que permiten un desarrollo integral de sus actividades agropecuarias. Además, se constata que mediante sus productos las vacas tejen relaciones entre diferentes familias de la comunidad, de manera que junto a los humanos, forman parte de una malla de relaciones que constituye Talahua. El siguiente apartado argumenta que a través de las formas de tenencia presentes en la comunidad las vacas también vinculan distintas familias de Talahua, evidenciando la pertenencia de los animales en la malla de relaciones de la comunidad y su participación en su constitución cotidiana.

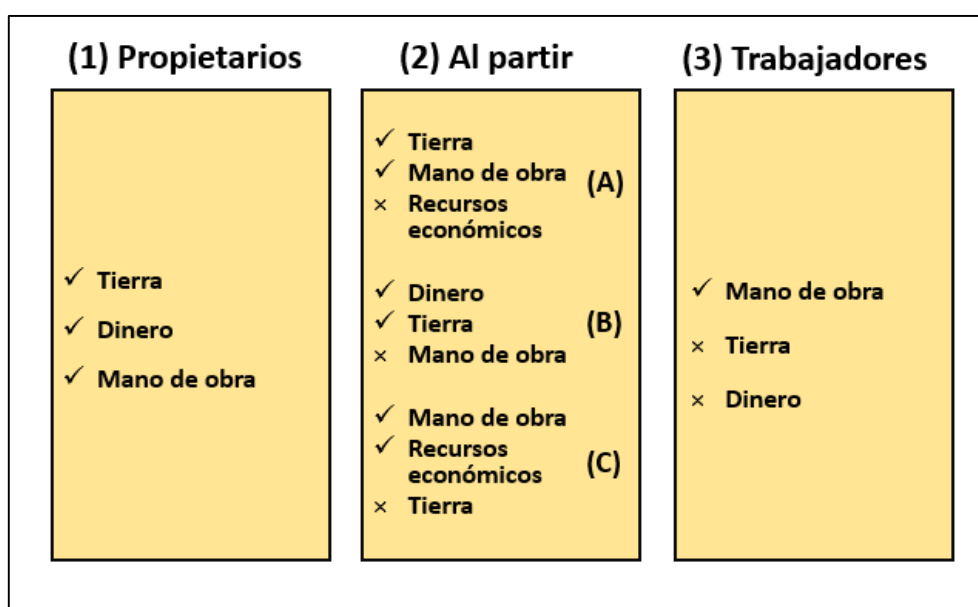
5. Formas de tenencia de las vacas

Como se ha observado, las personas de la comunidad tienen una fuerte relación con las vacas. A parte de ser su principal fuente de dinero, dedican la mayor parte de las actividades diarias a su cuidado y las tratan con atributos humanos. Debido a la importancia que tienen en la población, existen diferentes formas de tenencia de estos animales, lo cual hace que no solamente se establezcan vínculos entre las vacas y las personas sino que, igual que en el caso de los productos que estas generan, también entre diferentes personas de la comunidad.

En este apartado se argumenta que existen tres factores imprescindibles para la tenencia de las vacas, que son la tierra, la mano de obra y el dinero, y que el acceso o falta de

ellos determina las diferentes maneras de tenencia de estos animales en la comunidad (fig.3.2). Si bien la forma principal de tenencia es ser propietario único de los animales, existe otra forma de posesión a la que llaman “al partir”, o tener vacas “a medias”, que se da en el caso de las familias que no tienen acceso a uno de los tres elementos. Hay un tercer caso, que se trata de familias que no tienen dos de los tres elementos, ni dinero ni terreno, que trabajan como “peones” para otras familias que tienen animales pero no pueden encargarse. En este caso, las vacas no son suyas, pero sí realizan todas las tareas que implica tener vacas.

Figura 3.2: Formas de tenencia de las vacas



Fuente: Elaboración propia

Finalmente se argumenta que a través de la forma de tenencia de las vacas al partir, se establecen relaciones entre diferentes familias de la comunidad, es decir, que las vacas no sólo se relacionan con las personas sino que son responsables de crear vínculos entre diferentes humanos.

5.1. Animales de propiedad

Muchas de las familias de Talahua poseen vacas “propias”. Esto significa que compraron los animales con su dinero, y que se encargan de su cuidado en sus propios terrenos (fig.3.2, 1). En este sentido, ellos mismos realizan todas las actividades asociadas a las vacas, con todo lo que conlleva: alimentación, salud y ordeño. Una persona que tiene vacas propias destaca que le gusta hacerlo todo él mismo, ya que si bien en la hacienda no tenía nada propio, ahora que puede prefiere no compartir: “yo he

sido, me ha gustado, trabajarme solo, cuidar mis animales y tengo mi terrenito. Bueno, he conseguido terreno, antes no tenía nada por esta hacienda que había. Tengo mis ganaditos, vamos a sacar la leche (...)" (Entrevista con campesino de Talahua, 14 de marzo de 2016).

5.2. Vacas al partir

Sin embargo, en la comunidad de Talahua existe otra forma de tenencia de los animales llamada "al partir". Esta estrategia ha sido analizada por algunos autores (Ferraro 2004; Santana 1983; Ramón 1981; Albó y Ramón 1994), pero haciendo referencia a la siembra y no al ganado. Sin embargo, si bien en Talahua también se dan algunos casos de siembra al partir, es mucho más habitual en el caso de los animales. A continuación, en primer lugar se explica qué es el sistema de siembra al partir y cómo se desarrolla en la comunidad, y en segundo lugar, cómo las familias utilizan esta estrategia para la tenencia de los animales, sobre todo del ganado vacuno.

A pesar de que los campesinos de Talahua son muy claros y destacan que todos los terrenos son propios, que no hay nada comunal y que cada uno tiene sus escrituras que obtuvieron después de la reversión de la hacienda, se establece la siembra al partir. Esta estrategia en la comunidad se constituye entre familias de campesinos independientemente de su membresía étnica. Lo más habitual es que una familia que no tiene terreno proporcione la semilla y la otra ponga la tierra. Ambas contribuyen con la fuerza de trabajo y después se parten la cosecha entre las dos.

Esta forma de cultivar la tierra es recogida en el trabajo de Emilia Ferraro (2004) sobre la comunidad de Pesillo, en el cantón Cayambe de la provincia de Pichincha. La autora expone cómo en la comunidad se realiza la siembra al partir, un sistema en que las dos partes deciden trabajar conjuntamente una parcela y repartirse la cosecha:

"Generalmente, A contribuye con su trabajo más los productos químicos -fertilizantes, pesticidas y otros-; B contribuye con la tierra y los dos comparten el 50% del total de la cosecha" (Ferraro 2004, 84). Ferraro explica que este acuerdo se establecía antiguamente entre campesinos pobres y mestizos adinerados. Si bien expone que aún existen casos de siembra al partir entre indígenas y mestizos de fuera de la comunidad, explica que actualmente lo habitual es que se den este tipo de arreglos entre los mismos indígenas de la población, ya sea porque no tienen o tienen muy poca tierra o porque a pesar de tener dinero no les basta con la mano de obra de la familia (Ferraro 2004, 85).

Asimismo, el sistema de “partidarios” es mencionado por Roberto Santana, que argumenta que de cierta manera fue heredado por los pueblos una vez desvinculados de la hacienda (Santana 1983, 54). El autor hace referencia al artículo de Galo Ramón en el que explica este sistema en la región de Cayambe: los hacendados proporcionaban las semillas y dinero complementario mientras que los campesinos ponían la tierra, el trabajo, las herramientas y los insumos y al final de la cosecha se dividían la producción (Galo Ramón 1981 en Santana 1983, 24). El mismo autor, junto a Xavier Albó, (Albó y Ramón 1994) explica que los pobladores de una de las comunidades de la región siguen utilizando la estrategia de siembra al partir. A diferencia de lo que pasa en Pesillo y en Talahua, esta relación se establece entre los comuneros y los intermediarios de la comercialización de la leche. Los primeros ponen las tierras y la mano de obra y los segundos la semilla. Los autores destacan que los intermediarios obtienen ganancias sustanciales mientras que los campesinos aceptan esta relación desigual porque es su única opción para conseguir semillas, préstamos y beneficios de servicios como el transporte, por parte de los intermediarios (Albó y Ramón 1994, 43).

En la comunidad de Talahua, además de la siembra al partir, tiene lugar el sistema de animales al partir⁴⁹. Las vacas, debido a su importancia y al deseo de las personas de poder tener estos animales, son con las que más se usa esta estrategia. Esta manera de tenencia implica dos partes. Si bien la relación de “partido” es muy compleja y en cada caso puede establecerse un acuerdo específico, en general, ocurre lo siguiente: una parte pone la vaca (que ya tenía o la compra) y la otra se encarga de su cuidado: alimentación, espacio donde pastar, salud y ordeño. Ambas partes se benefician, pues se parten las crías: la primera cría pasa a ser propiedad de los cuidadores, y la segunda de los propietarios, y así sucesivamente. Por otro lado, la leche de las vacas se la queda el cuidador para su propio beneficio, aunque hay casos que los propietarios piden que también se la reparta semanalmente entre cuidadores y propietarios.

A pesar de que la forma de tenencia de animales al partir es más habitual en las vacas, también hay familias de la comunidad que tienen otros animales de esta manera: los chanchos y los borregos también pueden tenerse a medias. En el caso del primero, una familia lo compra y la otra se encarga de su cuidado y alimentación, partiéndose el

⁴⁹ Es importante destacar que esta estrategia de al partir sólo se establece entre familias diferentes. Dentro de una misma familia pueden haber distintos propietarios: el hermano, la nieta, el cuñado, etc. pero siempre se hace una manada única de vacas, de la cual se encargan siempre los mismos: los miembros de la familia asignados a las tareas de las vacas.

número de crías cuando nacen. Si no hay ninguna emergencia, nunca se vende el animal, sino que se espera a que tenga descendencia para dividírsela. Si el animal muere, se parten la carne entre las dos partes. Lo mismo pasa con los borregos, unos los compran y los otros los llevan a pastar en sus terrenos. La lana se reparte entre las dos familias, al igual que las crías y la carne en caso de fatalidad.

A partir de los casos estudiados más a fondo de algunas familias de la comunidad, se pueden establecer varias razones por las que se tienen animales al partir, determinadas por la falta de uno de tres los factores que permiten la tenencia de las vacas: la tierra, el dinero y la mano de obra (fig.3.2, 2). A continuación se presentan los diferentes casos y situaciones en las que se encuentran las familias para recurrir a esta táctica, centrándose en el caso de las vacas, debido su importante papel en la comunidad.

Un primer caso (fig.3.2, 2A) son las familias que tienen animales al partir porque no pueden costear su compra⁵⁰. Es el caso de las familias que tienen terrenos y mano de obra pero no suficiente dinero como para adquirir animales propios. Esto hace que se vean obligadas a tener vacas al partir, como única forma de acceder a estos animales. Explican que al ser “pobres”, no pueden adquirir ganado, de manera que piden a sus vecinos, compadres, familiares que les den vacas al partir: “yo como soy pobre, a medias tengo, que más he de hacer” (Entrevista con campesina de Talahua, 13 de marzo de 2016). Sin embargo, estas familias disponen de terreno y de mano de obra suficiente para encargarse del ganado, de manera que pueden dar su tierra y trabajo a cambio de la entrega del animal. Normalmente obtienen toda la leche y una de cada dos crías de la vaca. De esta manera, con el tiempo pueden tener vacas de propiedad.

Otro caso (fig.3.2, 2B) es el de las familias que tienen dinero, de manera que pueden comprar animales, y a pesar de poseer terrenos donde pastarlos, no tienen suficiente mano de obra. Esto puede ser por dos motivos, uno, porque no viven en la comunidad y no pueden dedicarse al cuidado de los animales (se trata de migrantes o de familiares de las personas de la comunidad). El otro, es el caso de gente mayor que ya no puede cuidar a los animales y que nadie de la familia puede ocuparse de ellos: “Son solos, no hay quien les ayude a ellos. Son veteranos y no hay quien les de la mano. Le dan al partir y dicen: ya no puedo tenerme yo” (Entrevista con campesino de Talahua, 14 de

⁵⁰ En el caso de las vacas, depende del animal y de si va con su ternero, el costo que deben asumir los campesinos va entre \$300-600. Sólo algunas familias más adineradas, sobre todo las mestizas, pueden permitirse pagar más por mejores animales.

marzo de 2016). En estos dos casos, las familias dan las vacas al partir para que gente de la comunidad que no tiene animales se encargue. Como dice Ferrarro en el caso de la siembra al partir, se trata de las familias que “no cuentan con suficiente mano de obra familiar y que, por lo tanto, necesitan socios” (Ferrarro 2004, 85). En general, este caso se trata de familias mestizas, que viven fuera de la comunidad pero mantienen sus terrenos, o que sus hijos han migrado y sólo los adultos mayores que ya no pueden trabajar se quedan en Talahua.

Finalmente existe un tercer caso (fig.3.2, 2C), que es el de las familias que no tienen terreno pero sí tienen suficiente dinero como para comprar las vacas, así como mano de obra para encargarse. En este caso llevan el ganado a pastar al terreno de la otra familia que tiene terreno y vacas pero no suficiente mano de obra (fig.3.2, 2B) y a cambio cuidan y ordeñan sus vacas. La leche de cada vaca va al dueño correspondiente y no se dividen las crías porque cada vaca es propia.

Como se ha observado, las características de las dos partes que entran en acuerdo son muy heterogéneas y el mismo pacto que se establece puede variar en cada uno de los casos. Sin embargo, todos se basan en lo mismo, y es tener vacas compartidas, es decir, repartirse las responsabilidades de tener y cuidar a los animales, así como los beneficios que proporcionan.

5.3. Trabajadores sin animales ni terreno

Finalmente, hay un reducido número de familias que no tienen ni vacas propias ni al partir, ya que no tienen ni terreno, ni dinero para adquirirlos⁵¹ (fig.3.2, 3). Algunas de estas buscan trabajo en otras familias que tienen bastante ganado y pueden permitirse pagar un peón. Estas últimas casi siempre son familias de mestizos, acomodadas y con bastante terreno, pero con falta de mano de obra por ser mayores o por vivir fuera, y que prefieren pagar a un trabajador que tener los animales al partir.

Los trabajadores, a cambio de un salario, hacen todas las tareas relacionadas con el ganado, exactamente como si fuera de ellos, sólo que lo hacen para los animales que oficialmente son de otra familia. Se encargan de su cuidado completo: les llevan a pastar, sacan la leche, llevan la leche a la quesera, retiran el suero, etc. Mientras que la leche es de beneficio de los propietarios, en algunos casos, si estos no tienen chanchos,

⁵¹ A pesar de no tener ganado vacuno, estas familias normalmente poseen otros animales como borregos o chanchos propios o al partir.

les regalan el suero a los trabajadores, para que puedan dar de comer a los perros y chanchos que poseen en la casa.

Llegados a este punto, podemos concluir que existen tres maneras principales de poseer vacas y que dependen del acceso a tres factores: la tierra, la mano de obra y el dinero. Los propietarios únicos tienen disponibilidad de los tres, los que tienen vacas al partir no disponen de uno de ellos y los trabajadores son los que no tienen dos. Asimismo, se ha podido observar que las familias quedan vinculadas y que las características de estos vínculos dependen de la forma de tenencia de estos animales. A continuación se analizan que tipo de relaciones se establecen y sus características.

5.4. Las vacas al partir y el compadrazgo

En el caso de las familias que tienen vacas al partir, las vacas establecen relaciones con otras familias que participan en esta estrategia. Los animales son el vínculo que las une cotidianamente en las tareas de su cuidado, la compra de sus alimentos y cuidados, la entrega de la leche, el parto y los problemas que puedan surgir con el animal. En estas tareas se establecen lazos entre las familias, que quedan unidas por relaciones de hermandad y reciprocidad y pasan a cooperar entre ellas en otras cuestiones de la vida en la comunidad.

Asimismo, se constató que entre las dos familias que llegan a acuerdos de tenencia al partir, son muy comunes las relaciones de compadrazgo⁵². Si bien hay casos en que es anterior a la estrategia de tenencia de las vacas, en algunas ocasiones es el acuerdo es el que fortalece la amistad y conduce al compadrazgo. Esta relación de parentesco se genera cuando una familia hace padrino y madrina de su hijo a una pareja durante el bautizo del niño, que pasa a ser su ahijado. A partir de ahí la madrina y el padrino pasan a ser compadres con los padres del niño y se establece un parentesco ritual a partir del cual se crean relaciones sociales entre grupos o individuos. Los compadres quedan unidos en obligaciones sociales y morales y existe el intercambio recíproco de bienes y servicios entre ellos. Ambos se deben respeto, ayuda y favores, de manera que se crean vínculos consistentes que pasan a ser obligaciones e implican reciprocidad⁵³ (Ferraro

⁵² De la misma manera pasa con las familias que tienen borregos o chanchos al partir, aunque las relaciones no son tan estrechas, ya que la importancia y cuidado de los animales es menor.

⁵³ Según Ferraro, la reciprocidad se entiende como el “intercambio de sacrificios mutuos y equivalentes en beneficio del otro” (Ferraro 2004, 78). La autora argumenta que en las comunidades indígenas es la norma de intercambio entre sus miembros, y se aplica tanto en los intercambios que implican dinero, como en los que involucran bienes y servicios (Ferraro 2004, 77).

2004, 65); “They have a duty to reciprocate; this is a non-verbal way of guaranteeing that the actants gain mutual benefits” (Martínez 2015, 55). En Talahua, las familias de compadres pasan a ayudarse mutuamente, por ejemplo: se asisten con el cuidado de los niños, con las tareas domésticas, con las actividades agrícolas, se dan la comida para los chanchos, se prestan el toro para que fecunde a las vacas⁵⁴, entre otras cosas. Ferraro argumenta que la existencia de este parentesco depende del cumplimiento de las expectativas que tienen ambas partes, de manera que la relación puede romperse si una no cumple lo esperado (Ferraro 2004, 66).

La selección del compadre se hace según varios criterios, como de amistad y posición social, pero normalmente el más importante es el económico. De esta manera, el compadrazgo pasa a ser “un mecanismo social que permite acceder y optimizar relaciones de producción como el trabajo individual y comunitario” (Ferraro 2004, 66). En este sentido, si bien las relaciones de compadrazgo en Talahua, muchas veces son entre familias indígenas y con el mismo nivel de recursos económicos, a veces estas buscan compadres en familias mestizas más acomodadas o que viven fuera de la comunidad, estableciendo lazos que podrán servirles de apoyo económico, así como para tener contactos al exterior. Así es como se establecen las relaciones A-B y B-C de vacas al partir que se mencionaban antes.

En este sentido, se observa que a través de sus formas de tenencia, las vacas entablan relaciones entre diferentes familias, de manera que forman parte de una malla de relaciones que se establece entre humanos y no humanos en Talahua y contribuyen a la constitución de la comunidad.

6. Conclusión

Mediante el ejemplo de la vaca, el animal con más importancia de Talahua al representar un importante ingreso económico para las familias, se observó que las personas de la comunidad tienen un vínculo con los animales, a quienes cuidan y proporcionan las condiciones necesarias para su crecimiento. Los saberes y conocimientos necesarios para asistirlos lo adquieren de la observación, la experiencia, y de haber convivido humanos y no humanos durante generaciones en la comunidad.

⁵⁴ En el caso de los toros, las familias que no poseen este animal lo piden prestado a otras familias con quienes tienen una relación previa, dentro de la cadena de favores que se establece entre ellas. Normalmente van a dejar las vacas en sus terrenos y ahí se da la fecundación. Cuando no tienen nadie que se lo preste, alquilan el animal.

Asimismo, el vínculo que se establece se consigue mediante las actividades diarias que realizan conjuntamente, a través de las cuales se constituye la comunidad. En este sentido, se observa una ontología alternativa que no diferencia humanos y no humanos y que los considera ambos participantes del mismo mundo.

Por otro lado, en este capítulo se ha observado cómo los productos que generan las vacas son muy importantes económicamente y cómo les permiten crear vínculos entre diferentes personas. Asimismo, se ha evidenciado cómo los campesinos de Talahua utilizan diferentes estrategias de tenencia de las vacas, quedando unidos entre diferentes familias, muchas veces mediante relaciones de compadrazgo, que significa el intercambio de diferentes tipos de favores basados en la reciprocidad. En este sentido, no sólo existe un vínculo entre campesinos y animales sino que se observa como las vacas tejen relaciones entre diferentes familias. Estas relaciones se mantienen con las actividades diarias que se desarrollan en la comunidad entre las vacas y los campesinos, es decir entre humanos y no humanos.

De esta manera, a través de acciones cotidianas, como el cuidado de las vacas, la tenencia de animales al partir y el manejo de los productos que las vacas generan, humanos y no humanos interactúan diariamente formando vínculos y tejiendo una malla de relaciones que constituye la comunidad de Talahua. Esta malla consiste en uniones rizomáticas ya que los vínculos se establecen de forma horizontal sin subordinaciones, e incluye humanos y no humanos, todos formando parte Talahua. Como propone Ingold en la perspectiva de SPIDER, los actores de la malla se ven como un enredo de hilos que a medida que se mueven, interactúan entre sí y ponen sus hebras, se involucran en la constitución continuada de la malla (Ingold 2011, 89-94). En este sentido, las vacas son actores no humanos que a través de la interacción con los humanos en las acciones de la vida cotidiana contribuyen a la continua formación de la comunidad. De manera que, ambos personas y animales son miembros de la comunidad, que se construye por la acción continuada de todos sus habitantes, humanos y no humanos, a través de las relaciones que se tejen entre ellos.

Capítulo 4

Relaciones entre los campesinos y los cultivos: habitar en la comunidad

Las papas son el cultivo por excelencia en Talahua. Todos los campesinos que se dedican a la agricultura cultivan este tubérculo. Asimismo, las papas son el alimento principal de la dieta de la comunidad; no hay un plato que no contenga este producto y sin él sus comensales tienen la sensación de que “comen vacío”. Igual que otros vegetales, se cultivan a través de un conjunto de saberes que los campesinos adquieren con la práctica, la experiencia, y al convivir junto a ellos en la misma tierra.

Muchas familias destinan parte de sus tierras y los patios de las casas al cultivo de los principales alimentos de su dieta; de esta manera consiguen parte de sus alimentos y no tienen que acceder tanto al mercado. Sin embargo, las actividades pecuarias han desplazado la agricultura de la cual actualmente se obtiene una baja producción, que según los campesinos se debe a que la tierra está “débil” y el “agua se ha secado”. Son dos de los conflictos con que se encuentran los campesinos a la hora de cultivar. No obstante, a pesar de que deban dedicar esfuerzos económicos y de mano de obra, las familias continúan cultivando.

El objetivo de este capítulo es analizar la relación entre los humanos y los no humanos vegetales, a través de los vínculos que se establecen entre los campesinos y los cultivos presentes en la comunidad durante el proceso de crecimiento, centrándose en el cultivo de la papa debido a su trascendencia para las familias de Talahua.

En primer lugar, se exponen los diferentes problemas que los campesinos deben enfrentar para cultivar, como la baja calidad de los terrenos y el cambio de clima, y que contribuyen a que las familias prefieran dedicarse a la ganadería. A continuación, se presentan los diferentes cultivos presentes en la comunidad y se destaca la importancia de las papas, basada en la relevancia que tienen en la dieta de los talahueños, observada en el día a día y mediante ejercicios de free listing y pile sorting realizados con varias personas de la comunidad, y en sus prácticas en torno al tubérculo. En este sentido se utiliza el caso de la papa y su crecimiento para estudiar la relación que se establece entre los campesinos y los cultivos, argumentando que los no humanos son junto a los humanos entidades participantes en el mundo en que ambos habitan. Finalmente, se estudia cual es el destino de los diferentes productos, el consumo o el mercado,

observando la coexistencia de un pensamiento alternativo que no establece dicotomías e incluye los no humanos en el habitar cotidiano de la comunidad, con un pensamiento occidental moderno.

1. Reducción de la agricultura: tierra débil, escasez de agua y ganadería

Como se comentó en el capítulo anterior⁵⁵, con la llegada del ferrocarril a principios del siglo XX, junto con la expansión del mercado interno del país, se desarrolló la producción lechera, hasta ese momento una actividad secundaria. Así, las haciendas dejaron de ser principalmente agrícolas y se pasó de un modelo mixto agrícola-ganadero a una industria principalmente lechera (Barsky y Cosse 1981, 41-46). Este cambio de esquema productivo también se observa en la comunidad de Talahua, donde las actividades pecuarias, principalmente la ganadería bovina, son actualmente preponderantes. A continuación se presentan los inconvenientes que tienen los campesinos actualmente para cultivar, como son la baja calidad de la tierra y la escasez de agua; y cómo contribuyen al desplazamiento de la agricultura por la ganadería.

A pesar de que muchas de las familias siguen dedicando una fracción de sus terrenos a los cultivos, cada vez hay más que destinan la mayor parte de sus tierras al pasto del ganado, dejando de lado la producción agrícola. “Ahora que hicieron la gente más bien, se dedicaron a la ganadería, entonces pocos siembran ya el producto de granos. (...) Así, se cosecha la leche, porque como le digo [la tierra] ya no producía” (Entrevista con campesino de Talahua, 26 de febrero de 2016). Los campesinos comentan que no siempre había sido así; en tiempos de la hacienda la agricultura era muy importante y se obtenían abundantes cosechas.

Este empobrecimiento de las actividades agrícolas es analizado por Santana (1983), que argumenta que el sistema agrícola tradicional de la sierra ecuatoriana, que se caracterizaba por una gran diversidad de especies que permitían un sistema equilibrado de producción y consumo, dejó de existir. De igual manera, expone que la chacra, un sistema de asociación múltiple en el que se cultivaba una gran variedad de especies vegetales, desapareció junto con muchas especies de papas y otros cultivos (Santana 1983, 21-22). Esta degeneración de los sistemas agrícolas tradicionales la atribuye a la relocalización de los indígenas en las tierras altas, a la disminución de las rotaciones y

⁵⁵ Ver Capítulo 3: 2.1 Cambio productivo en las haciendas serranas

tiempos de descanso, a la reducción de las asociaciones complejas de diferentes cultivos en una misma parcela y a la falta de transformación tecnológica (Santana 1983, 19-30).

Asimismo, los campesinos de Talahua vinculan la baja producción actual a la baja calidad de la tierra. Argumentan que la tierra ya no es tan “buena”: “hay terrenos que nosotros llamamos débiles, que sin abonos, nada” (Entrevista con campesina de Talahua, 10 de febrero de 2016), y que a pesar de que siguen trabajando el suelo y sembrando, a menudo las cosechas se secan y se pierde el trabajo y las semillas invertidas. En este sentido, explican que ahora sólo se obtiene una buena cosecha si se añade abono, ya que la tierra por si sola ya no “da”: “antes el terreno era más bueno, más cultivador, ahora sin abono no se cosecha” (Entrevista con campesina de Talahua, 29 de febrero de 2016). De igual manera, las familias no tienen suficiente con la variedad y cantidad de productos que obtienen en sus tierras, de manera que no existe una estrategia de autosuficiencia, es decir que todas necesitan participar en el mercado.

Como argumenta Enrique Mayer (1979) en un estudio sobre los usos de la tierra en el Valle Mantaro de Perú, los campesinos de su zona de estudio no pueden vivir sin un ingreso regular en efectivo, de manera que la estrategia de autosuficiencia sólo se puede dar en el caso de que existan otras fuentes de ingresos en la familia. En este sentido, el trabajo destinado a la agricultura se ve limitado por el tiempo que la familia debe dedicar a otras tareas fuera de la agricultura para obtener ingresos (Mayer 1979, 89-90). En el caso de Talahua, estos ingresos provienen principalmente del ganado vacuno, de manera que la cantidad de trabajo y las tierras destinadas a la agricultura se ven limitados por las dedicadas a la ganadería.

1.1. “El agua se ha secado”

Otra de las razones importantes que los campesinos dan para la disminución de la producción de los cultivos en la región, es que no hay tanta disponibilidad de agua y la sequía hace que los cultivos no crezcan. Muchos están de acuerdo en que el tiempo ha cambiado y a diferencia de años anteriores, actualmente llueve mucho menos. Al ser un elemento importante, la escasez de agua ha generado cambios en ciertas prácticas y originado algunos conflictos.

Una gran variedad de estudios han demostrado que nos encontramos mundialmente en una grave crisis de agua y de gestión de recursos hídricos (World Water Assessment Programme (WWAP) 2013, 4). Es evidente que existen diferentes presiones sobre el

sistema hidrológico continental que están aumentando con el crecimiento demográfico y desarrollo económico de los países. De esta manera, actividades humanas como el cambio de uso del suelo, la deforestación, el uso de agua para actividades agropecuarias e industriales y la contaminación, entre otras, contribuyen al impacto negativo de disponibilidad y calidad de agua (World Water Development Report (WWDR) 2015, 65). Asimismo, se estima que la escasez de agua global empeorará por el cambio climático, que al promover la variación de distribución y disponibilidad del agua y cambiar los patrones de precipitación, produce efectos directos e indirectos en el ciclo hidrológico (WWDR 2015, 10-13).

En Talahua hay una red de agua entubada, habilitada por la comunidad en mingas. Esta agua solamente está destinada al uso doméstico y los campesinos destacan que no existe ningún sistema de riego para los cultivos, que crecen únicamente con el agua de la lluvia: “con la lluvia nomás. No ponemos regadero, no tenemos. [El agua entubada es] sólo para comer. No tenemos para regadero, para el consumo propio nada más” (Entrevista con campesino de Talahua, 24 de febrero de 2016). No obstante, los campesinos proveen de agua a los animales. Es común la canalización del agua con mangueras hacia los campos donde se encuentran, en los que se disponen pequeñas pozas o bebederos.

La crisis del agua en la comunidad se evidencia en la disminución del caudal de las vertientes y la variación en el patrón de las precipitaciones. Los campesinos comentan que “el agua se ha secado”: “No hay agua, no hay agua, no es como antes que llovía demasiado [...], había buena agua, ahora no hay” (Entrevista con campesino de Talahua, 16 de febrero de 2016). Este testimonio relaciona el nombre de Talahua con la abundancia de agua que había antes en la comunidad, ya que según él, antes llovía tanto que decían “tal-agua”: “en Talahua antes llovía, llovía fuerte, fuerte, no como ahora que estamos seco. Entonces de ahí le han sabido decir Talahua, porque golpeaba el agua” (Entrevista con campesino de Talahua, 16 de febrero de 2016). Actualmente mucha gente se queja de que hay días que no recibe agua en las casas, ya que el tanque que se llena de noche “se seca” con el consumo de la mañana y de tarde ya no llega agua. El “aguatero”, un miembro de la comunidad encargado del “cuidado del agua”, confirma que el agua es limitada “Ya no hay pues, ya no hay por más que piense a traer agua ya no hay como. En las vertientes está poquito viniendo. Guagua chorritos... ¡esto para cuanto va a alcanzar!” (Entrevista con el aguatero de Talahua, 16 de febrero de 2016).

Las razones que la población da a la carencia de agua son muy variadas. Por un lado, algunos afirman que principalmente es por el cambio del clima, aunque dicen que ellos no lo entienden y no saben porque está cambiando tanto el tiempo. Sin embargo, afirman que antes había dos estaciones marcadas, un invierno con lluvia y un verano seco, pero que ahora no saben cuándo lloverá porque no hay un patrón estable.

Antes hubo más lluvia, más agua, sí, antes sí. Como se llama en el campo pues a tronidos, que en los cerros sonaban. Tronaba, llovía “fuertesisimo”, había una temporada, de un mes al otro, seis meses del invierno, seis meses de verano, había antes, cuando era muchacho (...). Ahora ya no, ahora no sabemos cuándo es verano y cuando es el invierno (Entrevista con campesino de Talahua, 26 de febrero de 2016).

Otras razones que dan para la disminución del agua son los pinos que se plantaron durante la década de los 80 promovidos por el FEPP⁵⁶. Como se comentó, la mayoría de campesinos creen que estos árboles “chuparon” el agua y secaron la región: “No han valido vea, se jode el terreno. Ya no queremos plantar más. El agua ¿dónde?, el agua chupa y seca. Antes había agua demasiado, ahora ya no hay” (Entrevista con campesino de Talahua, 24 de febrero de 2016). Finalmente, uno de los campesinos afirmó que ahora no hay tanta agua porque la población ha aumentado y con ella el consumo doméstico de agua “Aquí tenemos un poco escasez de agua por aumento de la generación de humano, porque antes era poco” (Entrevista con campesino de Talahua, 26 de febrero de 2016).

Los campesinos afirman que la escasez de agua hace que las actividades agropecuarias se vean afectadas y explican que ahora les cuesta mucho saber cuál es el mejor momento para sembrar algunos de los cultivos, porque los ciclos de lluvia están cambiando. En este sentido, se les hace más difícil asegurar el crecimiento adecuado de sus cultivos: “ahora no hay fechas, ahora tenemos... si está, por decir, que ha llovido un poco, sembramos, pero ya, aspirándole solamente a Dios que nos dé, nada más, no asegurando que tenemos fecha segura de siembra” (Entrevista con campesino de Talahua, 26 de febrero de 2016).

Esta inestabilidad en la obtención de cultivos debido a la sequía es uno de los motivos del cambio productivo hacia la ganadería. Como explica el testimonio anterior, al no haber agua suficiente se pierden las cosechas, “no hay lluvia, entonces no se crea el

⁵⁶ Ver Capítulo 2: 3. El desarrollo y su influencia en la parroquia

grano y ahí se queda, se seca y entonces se pierde el trabajo, se pierde la semilla, y nada se ha hecho (...)” (Entrevista con campesino de Talahua, 26 de febrero de 2016), de manera que la gente prefiere la ganadería, a partir de la cual obtienen leche regularmente, aunque sea en poca cantidad. En el caso del ganado que tienen en los terrenos, pueden suministrarles el agua de las vertientes que tienen en sus terrenos, o en los terrenos de sus vecinos: “Se lo pide al vecino si es que hay agua o sino así se saca acequia y se lleva al terreno que uno tiene. Con mangueras. Ahí se pone tanque, ahí se pone llave, entonces la agüita damos al ganadito” (Entrevista con campesino de Talahua, 19 de mayo de 2016), y en el caso de los animales que se encuentran en la casa, la misma agua entubada que usan para el consumo humano.

En este sentido, se observa como el agua está muy presente en la vida cotidiana de Talahua y como su escasez ha generado cambios en las actividades de sus habitantes; los campesinos dejan de cultivar por recelo a la sequía y dudan del momento idóneo para la siembra, haciendo que se decanten por las actividades pecuarias.

De esta manera, la baja calidad del suelo, la escasez del agua y las ventajas económicas de la ganadería hacen que los campesinos de la comunidad prefieran dedicarse al cuidado de los animales y las prácticas agrícolas queden en un segundo plano. Sin embargo, muchos aún destinan parte de sus tierras a la plantación de varios cultivos. A continuación se presentan los diferentes tipos con los que trabajan los campesinos de Talahua, introduciendo las actividades que se realizan para su crecimiento.

2. Principales cultivos en la comunidad

Los principales cultivos en la comunidad son: papas, habas, cebada, arveja, ocas, mellocos, cebolla blanca, trigo y chochos. Cada tipo de cultivo tiene sus fechas de siembra y de cosecha. Weismantel (1994, 179), expone que el calendario de trabajo de las familias de su comunidad de estudio, Zumbahua, está constituido por el ciclo agrícola, de manera que el manejo de su tiempo se relaciona con los periodos de siembra y cosecha. De igual manera, en Talahua, las actividades giran alrededor de las etapas agrícolas. Si bien en el capítulo anterior se observó que la actividad cotidiana principal de las familias era el cuidado de los animales, sobre todo el ganado vacuno, durante los periodos de siembra y cosecha las labores necesarias en las tierras se acentúan y los campesinos destinan el resto de su día al trabajo agrícola. Además, como no todos los tipos de cultivo tienen los mismos tiempos, y teniendo en cuenta que no

sólo se trata de sembrar y cosechar sino también de preparar el terreno, se deben realizar actividades agrícolas muy a menudo.

Aparte de designar una parte de las tierras que tienen alrededor de la población a las actividades agrícolas, algunas familias tienen en el patio de la casa o en pequeñas parcelas colindantes, un huerto, es decir, un espacio reducido donde cultivan algunos productos necesarios para el consumo diario.

Generalmente los campesinos cultivan papas. Como se verá más adelante, es el principal alimento en la dieta de los talahueños, de manera que necesitan abastecerse de grandes cantidades del tubérculo. Otros cultivos con gran presencia en la comunidad son la arveja, la cebada y las habas. Si los campesinos disponen de mayores cantidades de tierra, también siembran trigo, cebolla, oca, melloco y chochos. Sin embargo, al ser suplementarios en la dieta de las familias, estos productos también son complementarios a la hora de cultivarse. No es así con las familias que destinan sus productos al mercado, que, como se verá más adelante, dedican mayores recursos a su cultivo para poder venderlos.

Las principales actividades para el cultivo son la preparación del terreno o labranza, que los campesinos llaman “zaumar”, la siembra y la cosecha. Estas tareas son realizadas esencialmente por los adultos de la comunidad. Si bien es muy habitual que los niños acompañen a sus familias a los terrenos durante la realización de estas actividades, no llevan a cabo los trabajos, que acostumbran a ser muy demandantes físicamente, de manera directa. Los niños pueden ayudar a sacar las malas hierbas, botar las semillas, o cosechar ciertos productos, pero nunca son los principales encargados de estas labores. Cuando los adultos llegan a una cierta edad, dejan de realizar estos trabajos, ya que la demanda física es demasiado grande para su condición. Si bien en algunos casos los hijos toman el relevo, hay otros que o bien porque tienen que migrar o bien porque prefieren dedicarse a la ganadería o a otras actividades, dejan cada vez más de lado las actividades agrícolas, contribuyendo a la reducción de la agricultura en la comunidad.

3. La importancia de las papas

Como se comentó en los apartados anteriores, en Talahua se cultivan una gran variedad de productos; sin embargo, a partir de la relevancia que tienen en la dieta de Talahua, evidenciada en la vida cotidiana y mediante ejercicios de free listing y pile sorting, y del análisis de las prácticas que se realizan en torno a su cultivo, se escogió analizar este

tubérculo para entender las relaciones entre los humanos y los no humanos vegetales. A continuación se introducen los alimentos de la dieta de Talahua, analizando cómo y cuándo se consumen y de donde se obtienen y destacando la importancia de la papa en la dieta andina y talahueña. Asimismo, se destaca su trascendencia para las familias exponiendo las prácticas especiales entorno al cultivo y los esfuerzos realizados para su cuidado.

3.1. Las papas en la dieta talahueña – “Sin papas el plato está vacío”

En Talahua normalmente todas las familias hacen tres comidas diarias grandes: desayuno, almuerzo y merienda. La hora del desayuno puede variar entre desde cuando se levantan a la madrugada para ir a los animales, hasta cuando regresan ya a media mañana, dependiendo de si tienen algo que sobró de la noche anterior o si tienen que prepararlo. El almuerzo siempre se come en la tarde, dependiendo de las ocupaciones del día, entre la 1-3, después de que salgan los niños de la escuela. Si bien en el almuerzo muchas veces cada miembro de la familia come por separado, al ser difícil con las tareas y los estudios reunirse todos a la misma hora, en la merienda es muy común que la familia se junte en la cocina para comer todos juntos. Esta se realiza entre las 7 y las 8.

Los alimentos consumidos pueden ser “de dulce” o “de sal”. Normalmente siempre hay un plato de sal, que es el principal, y puede ser una sopa o un seco, y uno de dulce, que se trata de coladas para acompañar la comida. Estas son de avena, machica, arroz de cebada, entre otros, y habitualmente se les añade panela y en algunos casos azúcar para endulzar. Siempre se comen muy calientes y normalmente después del plato principal. Estos muchas veces tienen carne o pescado, aunque en cantidades bajas. Las sopas suelen tener pequeñas presas de pollo, siempre tienen papas y a veces fideo o arroz. Además añaden en pequeñas cantidades algunos vegetales de los que disponen en ese momento, principalmente cebolla y zanahoria, y en algunos casos arvejas y otros granos como lenteja, fríjol y chocho. Muchas sopas contienen leche y en algunos casos huevos o queso. Las otras carnes, igual que el pescado, que llega todos los viernes a la comunidad por un intermediario, se comen fritas, con arroz, papas y a veces ensalada de tomate, cebolla y lechuga, y otros complementos como aguacate. Otras veces se consumen otros tubérculos como la yuca, ocas y mellocos, pero no son tan habituales. Entre comidas, algunos días toman “café”, una pequeña comida que consta de aguas

aromáticas o café con algún “bocadito”, que puede ser pan⁵⁷, fruta o galletas. Aparte de eso es habitual el consumo entre horas de comida de cuellos de pollo y plátanos maduros asados, chochos con tostado, chifles y habas.

Muchos de los alimentos, como las papas, la oca, los mellocos, la cebada y los principales granos los obtienen de sus propios cultivos. Sin embargo, cuando se acaban o no alcanzan para toda la familia deben adquirir más en la tienda o en el mercado de otras poblaciones, principalmente en la feria de Simiatug. La leche, el queso, la carne y los huevos, en la mayoría de casos también se consiguen de sus actividades pecuarias. La leche se separa de la obtenida de las vacas y cuando se quiere queso se hace artesanalmente en la misma casa. Los huevos se obtienen de las gallinas, aunque muchas veces no hay suficientes para la familia y deben comprarse. Igual pasa con la carne, menos cuando se matan animales de la familia. Otros productos como el arroz, el trigo y sus derivados, las verduras, las frutas y los complementos (aceite, manteca, aliños, etc.) siempre deben comprarse. Se obtienen normalmente en la feria de Simiatug o en pequeñas cantidades en las tiendas de la comunidad. También pueden conseguirse de los intermediarios que pasan regularmente por la comunidad. Finalmente, los bocaditos se adquieren en las tiendas de la comunidad, y las hierbas para las aguas aromáticas se recogen de los patios de las casas, donde las tienen plantadas, o del páramo.

En su trabajo sobre la alimentación en Zumbahua, Mary Weismantel (1994) hace un análisis detallado de los alimentos que se consumen en la comunidad clasificándolos a partir de sus aportes nutritivos, y entre otras cosas destaca la importancia de los carbohidratos en su dieta y de la papa como su alimento principal (Weismantel 1994, 142-143). Asimismo, la autora propone que los alimentos ingeridos por las familias de Zumbahua se organizan bajo un sistema de signos. Esta afirmación implica que

sus elementos constitutivos deben existir en relaciones establecidas entre uno y otro, de manera que sus significados deriven, en parte, de sus posiciones relativas con respecto al otro. Por otro lado, la aseveración de que un sistema alimenticio es un sistema de signos, implica que cada alimento es un signo en si (Weismantel 1994, 21).

⁵⁷ El pan se come entre comidas y depende de los ingresos económicos de las familias. Así mismo se usa como regalo cuando se va de visita a una casa.

De esta manera, explica que las diferencias de significado entre las “papas” de una ciudad de Estados Unidos y las “papas” de Zumbahua, no sólo se deben a sus distintas connotaciones sino también a la función que desempeñan en distintos sistemas semióticos y para ejemplificarlo expone el caso de las papas en la dieta británica y andina. Mientras que en la comida británica y de Estados Unidos la papa es un factor secundario ya que está caracterizada por una estructura básica de A+2B, es decir, un elemento básico (A) como la carne, y dos complementarios (B) como los carbohidratos y los vegetales (Douglas 1971 en Weismantel 1994, 24), en Zumbahua los carbohidratos y principalmente la papa son un alimento notoriamente dominante, es decir el factor A, y la carne y los vegetales son complementos (Weismantel 1994, 24-25). En este sentido, la autora concluye que las comidas en la comunidad son nutricionalmente inadecuadas, porque a pesar de que nunca falta alimento, algunas veces el complemento nutricional es insuficiente (Weismantel 1994, 145).

En la comunidad de Talahua, las comidas también suelen ser abundantes, pero en muchos casos tampoco aportan la variedad y cantidad suficiente de todos los nutrientes. De igual manera, también dominan los platos con alto contenido en carbohidratos, principalmente la papa, que igual que en Zumbahua, es el alimento principal de la dieta talahueña. De acuerdo con Weismantel, tanto actualmente como en el pasado, la dieta basada en carbohidratos es característica de la mayoría de las sociedades campesinas y horticultoras. Asimismo, la autora destaca la importancia de la papa como el producto principal de la dieta indígena andina, considerada en la comunidad que ella estudia como “el rey de los alimentos, el producto principal, lo característico” (Weismantel 1994, 142-143). En esta línea, Ignacio Llovet (1980) en su estudio sobre los campesinos que producen papa y las condiciones en que lo hacen en la provincia del Carchi, en el norte de Ecuador, argumenta que la importancia que tienen las papas en la dieta campesina, no sólo se debe a la tradición y a la preferencia de sabor, sino también juega un papel importante el hecho de que tengan un alto nivel nutricional (Llovet 1980, 88).

En esta línea, durante los ejercicios de free listing y pile sorting, las personas de la comunidad afirman que las papas son un alimento indispensable porque “llenan la olla”, de manera que siempre disponen de este producto en sus casas: “cualquier legumbre puede faltar: zanahoria, granos, pero las papas no” y no conciben un plato que no tenga este producto ya que “cuando no hay papas, se come vacío” (Entrevista con campesina de Talahua, 16 de marzo de 2016). Así, las papas se comen en casi todos los platos de

sal de todas las comidas, como base de su alimentación. Durante los meses en que se llevó a cabo el trabajo de campo, hubo dos semanas en que la feria de Simiatug no se pudo realizar por cuestiones políticas, y al ser un importante abastecedor de papas para muchas familias cuando no disponen de sus propias cosechas, significó un gran problema para ellas, ya que tuvieron que buscar otras fuentes menos frecuentes de alimento para sustituirlas. En los extraños casos en que no disponen de este tubérculo, se reemplaza por yuca, fideo, o diferentes tipos de plátanos (verde, maduro o guineo): “Si no hay papas se fríe un plátano o yuca cuando hay, pero las papitas nunca faltan” (Entrevista con campesina de Talahua, 18 de marzo de 2016). Sin embargo destacan que la yuca es menos “comible” ya que a veces sale dura y no queda bien en muchas sopas, y que sin papas, el plato está “vacío”. Otras veces, para suplir la escasez de papas simplemente se añaden más complementos: coles, zanahorias, carne, granos, entre otros.

3.2. La importancia de las papas en las prácticas de los talahueños

La importancia de las papas en Talahua no sólo se observa en la predominancia que tienen en la dieta sino también en las prácticas que se desarrollan entorno a su plantación. Las papas son un cultivo que en general siempre recibe cuidados especiales para su buena cosecha; los campesinos les dedican una gran parte de sus tierras destinadas a la agricultura y hacen grandes esfuerzos económicos y de trabajo para su adecuado crecimiento. En este sentido, algunas familias destinan una parte importante de su economía a la compra de fertilizantes y pesticidas químicos para que las papas no “enfermen” y crezcan “sanas”. Según los campesinos de la comunidad, antes (en tiempos de la hacienda) no se aplicaban químicos sino que “todo se hacía natural” con abono de animales: “más antes si, sin curación hemos cosechado grandes papas (...) pero ahora no sé qué se cambió del tiempo, no sé qué será que ya no produce papas” (Entrevista con campesina de Talahua, 2 de febrero de 2016).

Actualmente, siguen realizando la fertilización natural con el abono del ganado que había estado anteriormente en el lugar y en muchas ocasiones añadiendo también abono de oveja, gallina, cuy y conejo que trasladan desde donde viven los animales al campo de cultivo y lo añaden manualmente. Sin embargo, cuentan que ahora a las papas también se las “cura” con “remedio”, refiriéndose a la aplicación de pesticidas, y que a parte del abono animal se les aplica abono químico: “las papas se siembra con abono

químico y después se compra remedio para curar porque viene a lancha⁵⁸, viene ese mosco y viene a amarillar. Entonces eso se cura con el remedio que se compra” (Entrevista con campesino de Talahua, 24 de febrero de 2016). Los campesinos argumentan que hoy en día necesitan estas curaciones, porque, al venir de otros lugares donde se usan estos insumos, ya están “enseñadas” al abono y a los remedios, refiriéndose a que se acostumbran a crecer con ellos. De esta manera, los campesinos se ven obligados a utilizarlos para que las papas crezcan “hermosas”. Sin embargo, estos cuidados no se tienen con otros cultivos, que “se siembran así nomás”.

Según un trabajador del FEPP, la región no usa fertilizantes ni pesticidas químicos para los cultivos, y hay certificados de producción orgánica de hortalizas. Sin embargo, comenta que en el caso de las papas, debido a la humedad relativa que tiene el territorio, se necesita pesticida para evitar enfermedades como la lancha. Asimismo, comenta que anteriormente las papas nativas eran más resistentes pero que con la introducción de semillas mejoradas de mayor producción por parte del INIAP⁵⁹, llegaron las enfermedades y las variedades nativas pasaron a ser susceptibles. En ese sentido, es partidario de que los campesinos usen sus propias semillas y no las compren “mejoradas” en otros lugares, porque pueden no ser adecuadas para las condiciones de la zona y favorecer la generación de enfermedades (Entrevista con coordinador del FEPP Guaranda, 3 de febrero de 2016).

Sin embargo, a veces los campesinos necesitan comprar nuevas semillas, ya que si bien acostumbran a usar parte de sus propias cosechas, no siempre pueden guardar suficiente para la siembra o han pasado unos años sin cultivar. “Ahí viene otra semilla ya enseñada con abono” (Entrevista con campesino de Talahua, 26 de febrero de 2016); “por Ambato, por ahí, ya ponían abono, y al traer acá ya no criaba” (Entrevista con campesina de Talahua, 18 de marzo de 2016). De esta manera, los campesinos justifican el uso de fertilizantes y pesticidas porque las papas, igual que los humanos y los animales, también se enferman y se acostumbran a ciertas condiciones de vida.

⁵⁸ La lancha es una enfermedad causada por el hongo fitóctona (*Phytophthora infestans*)

⁵⁹ Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias. Este instituto fue creado en 1959, y según su Reporte Anual de 1964 (INIAP 1965, 5), su objetivo era conseguir un incremento en la producción agrícola a partir de un aumento en el desempeño de los cultivos. De esta manera, buscaban mejorar las semillas, crear especies más resistentes, incorporar fertilizantes en el suelo, entre otras medidas, para mejorar el rendimiento con fines comerciales. En este sentido, realizaron muchos estudios en patología vegetal, suelos y entomología, y se realizaron programas de investigación de cultivos como la papa (Martínez 2015, 67).

Por otro lado, como se ha comentado anteriormente, a pesar de que las áreas destinadas a la agricultura han disminuido en la comunidad, dentro de ellas el producto predominante es la papa. Este hecho es recogido por varios autores, entre ellos Santana (1983), que destaca que mientras que han desaparecido muchas variedades de papa y la importancia de este tubérculo es menor en la actualidad, a diferencia de otros tipos de cultivo, su área de plantación no había disminuido en los años 80 (Santana 1983, 21-22,30). Asimismo, en las explotaciones analizadas por Llovet (1980), el uso del suelo se divide entre los pastos y el cultivo de papa, mientras que los restantes cultivos se establecen en superficies más reducidas (Llovet 1980, 74)⁶⁰. En esta línea, Mayer (2002, 206) argumenta que las papas y otros cultivos principales en la dieta andina reciben una mayor inversión de tiempo y recursos que otros productos, y concuerda con los testimonios de Guayama en el estudio de Martínez (2015, 47)

Sin embargo, no todas las familias disponen de tierra, mano de obra y dinero para cultivar papas, y las que lo hacen, muchas veces no tienen suficiente como para alimentar a toda la familia a lo largo del año. De este modo, tienen que comprarlas en el mercado, para lo cual reservan un fondo importante dentro de la economía familiar. Weismantel también observa esta situación en Zumbahua, y comenta que las familias separan una parte de sus ingresos para adquirir las papas cuando los precios son razonables (Weismantel 1994, 143). Durante el periodo que no hubo feria en Simiatug, se pudo observar una gran preocupación entre los locales, y en sus conversaciones diarias aparecía frecuentemente el tema de la falta de papas en las casas.

En este sentido, se puede observar la gran presencia de las papas en la dieta de la comunidad y como no pueden faltar en las casas, lo cual hace que dediquen mucho empeño en el cuidado del cultivo, que destinen una parte importante de sus tierras y que dediquen una parte sustancial de su economía en la compra de semillas, pesticidas y abonos químicos, o en su adquisición en el mercado. De esta manera, considerando su trascendencia y presencia en la comunidad, este trabajo se centró en el estudio de las papas para entender las relaciones que se establecen entre los humanos y los no humanos vegetales, presentadas a continuación.

⁶⁰ En el 2011 en el Ecuador se destinaban 43.605 hectáreas al cultivo de la papa, lo que supone una tasa media de decrecimiento del 1,62% durante la década anterior (2002-2011). Sin embargo, en la provincia de Bolívar, donde se encuentra Talahua, la superficie destinada a la papa pasó de 917 ha en el 2002 a 1325 ha en el 2011, lo cual supone un aumento de 408 hectáreas (INEC 2011).

4. El “crecimiento” de la papa

La relación que se establece en la comunidad entre los cultivos y los humanos no se puede entender desde una aproximación occidental moderna, en la que la producción es entendida como una alteración de la naturaleza, y se asume que la producción “consists in carrying out action upon nature, issuing from an (assumed) superior source in society” (Ingold 2000, 81). Por el contrario, en Talahua, ambos humanos y no humanos forman parte del mismo mundo, donde se relacionan en hermandad. En este sentido, mi argumento es que durante la preparación del terreno, la siembra, el crecimiento y la cosecha de los cultivos, se establece una relación de cooperación entre humanos y no humanos al compartir la misma tierra y coexistir y convivir en ella. Este vínculo permite que los campesinos conozcan cómo cuidar a las plantas para su correcto desarrollo y, como ya se comentó, cuál es el mejor tiempo para su siembra. A continuación se detalla el proceso de crecimiento de la papa para entender cómo se constituye esta relación entre los campesinos y los cultivos, la cual se enmarca en una perspectiva alternativa a la occidental moderna.

Las papas pueden crecer en cualquier época del año. Según los campesinos pueden plantarse en cualquier momento que “la papa siempre se da” y de ahí tardan 6-7 meses para que estén listas para la cosecha. El cultivo se realiza en los terrenos que acaban de ser ocupados por el ganado, es decir, se benefician de la cadena de rotaciones y son las que primero se plantan después de que un terreno haya sido fertilizado. Este aspecto coincide con el estudio de Mayer (1979), que expone que en su zona de estudio las mejores tierras se destinan a las papas y los otros cultivos siempre van después, porque como dice uno de sus informantes “potatoes take the juice of the soil” (Mayer 1979, 70), de manera que los otros dependen de una fertilidad residual. Asimismo, Peter Gose, en su estudio sobre el pueblo campesino indígena de Huaquirca, una localidad del sur de Perú, destaca que las papas siempre se siembran en terrenos que habían estado en barbecho⁶¹ (Gose 2004, 200). Los campesinos de Talahua también comentan que sólo se pone abono a las papas, los restos de las cuales fertilizan los siguientes cultivos del ciclo de rotaciones: “eso pudre y hace abono”. Los cultivos sembrados después de las papas son en este orden: cebada, habas y a veces “si está bueno” arveja. A partir de ahí

⁶¹ Tierra que se ha dejado sin sembrar durante uno o varios ciclos vegetativos, para que se reponga la materia orgánica y el suelo “descanse”. En algunos casos, como en el de Talahua, se usa para el pastoreo de ganado.

se deja crecer hierba y se destina a potrero para que vuelva el ganado y, sin pausa, empiece otra vez el ciclo (fig.3.1).

La preparación del terreno para el cultivo (o arado) después de la pastura del ganado, consiste en romper la costra superior del suelo para mejorar la calidad del terreno. Esto se consigue porque con la labranza se destruyen las malas hierbas y se incorporan restos vegetales al suelo, se favorece la circulación de agua evitando las inundaciones durante largos periodos de lluvia intensa, y se mejora la textura y estructura de la tierra, disminuyendo la compactación del suelo (Llovet 1980, 86). Los campesinos exponen que el arado es para que la tierra quede “suave” y “se pudra”. Para eso, después de trabajar el terreno lo dejan descansar un tiempo antes de sembrar:

eso dejando unos 15 días o máximo un mes, para que venga a podrir. No ve que trabajado, está fresquito la tierra, y si no está podrido, no hace tan grande. Ya dejando bastante tiempo, ahí está bien podrido, de ahí se viene y se siembra (Entrevista con campesino de Talahua, 19 de mayo de 2016)

Debido a los bajos recursos económicos de la población y a la topografía accidentada de los terrenos, a pesar de que es una actividad muy fatigosa, a veces realizada bajo condiciones climáticas muy duras, la mayoría de las familias realizan estos trabajos a mano con un azadón. Si bien no existe el sistema de yunta⁶², algunos campesinos que pueden permitírselo y que tienen terrenos adecuados, contratan un tractor junto a su conductor.

A continuación se realiza la siembra. Como se ha mencionado, la semilla normalmente se consigue de las cosechas anteriores. La misma papa, “cuando está haciendo ojito, cuando ya está naciendo” se usa como semilla. Sea comprada o de cosechas anteriores, se deja secar “para que no pudra” y se guarda en lonas hasta que “haga ojo”, momento en que se pone en la tierra. Sin embargo, no todas las papas sirven para semilla; antes de ponerlas a secar y dejar que “maduren”, hay un proceso de selección. Los campesinos reconocen dos tipos de papas, las gruesas, que destinan al consumo o a la venta, y las pequeñas, que usan como semillas. Durante la siembra, generalmente los hombres hacen un surco con el azadón, donde las mujeres dejan una papa y cubren el hueco con tierra. Los campesinos conocen cual es la profundidad y distancia adecuada entre los surcos, que varía según el cultivo y las condiciones del suelo y del terreno. Algunos campesinos

⁶² Sistema de labranza con uso de animales como bueyes o mulas.

mencionan que no se puede sembrar cuando es luna llena sino unos días más tarde, ya que sino no crecen los cultivos. La importancia del calendario lunar para las tareas agrícolas también es observada por Gose (2004, 200), que destaca como los campesinos sólo siembran cuando la luna es creciente, y dejan de hacerlo cuando empieza a menguar, ya que relacionan el crecimiento de la luna con el de los cultivos.

Algunos campesinos aplican abono químico durante la siembra para la fertilización del suelo. Sin embargo, como se ha comentado, la mayoría sólo lo aplican en el caso de las papas, al considerar que ya están “enseñadas” (acostumbradas) a crecer con insumos. A éstas también se les administran pesticidas, que se aplican una vez han crecido las matas: “Las papitas saliendo se pone remedio” (Entrevista con campesina de Talahua, 10 de febrero de 2016). Durante su crecimiento, también se asisten los cultivos regularmente para quitar las malas hierbas que van creciendo alrededor.

Finalmente, pasado el tiempo necesario para el crecimiento, más o menos según el cultivo en cuestión, se realiza la cosecha. Esta tarea también es manual y con los tubérculos como la papa se usa el azadón para sacarlos del interior de la tierra. El proceso de cosecha vuelve a unir humanos y plantas y también consiste en una actividad de cooperación entre los dos. En el caso de las papas, los campesinos saben cuándo están listas según el estado de las matas, a qué profundidad se tiene que cavar para no dañarlas en el proceso y donde están situadas respecto a las matas. Es habitual que algunas familias dejen las papas bajo la tierra y las saquen paulatinamente, no toda la plantación a la vez, sino a medida que van necesitando, ya que así “se mantienen frescas”. Una vez extraídas, el resto de planta se deja en el terreno, como abono orgánico para la siguiente siembra.

De esta manera, se puede observar como los campesinos van continuamente a sus terrenos, a preparar la tierra, a sembrar, a comprobar el estado de los cultivos y a la cosecha, estableciendo las condiciones necesarias para su crecimiento. Es habitual que vayan varios miembros de la familia y pasen unas horas ahí. Mientras los adultos se encargan de los cultivos, los pequeños les ayudan y juegan por la parcela. Asimismo, se hacen varios descansos y pasan juntos conversando, a veces uniéndose a otras familias que tienen terrenos vecinos. Comentan que les gusta estar ahí, pasando el tiempo antes de regresar a la comunidad. Es como su segundo hogar y en algunos casos las familias se construyen una pequeña cabaña para poder pasar la noche cuando se hace tarde para regresar. En este sentido, los campesinos comparten tiempo con la tierra y los cultivos y

animales que ahí se encuentran, creando vínculos con ellos. Este habitar conjuntamente, hace que los conozcan y que se establezcan relaciones entre ellos; son sus compañeros del vivir, “fellow participants” del mismo mundo (Ingold 2000, 87).

Así, y de la misma manera que en la relación mantenida entre las montañas y los runakuna presentada por De la Cadena (2015, 18), en la cual al ser atendida continuamente, los segundos son capaces de reconocer los requerimientos de las primeras para poder sustentarlas, los campesinos de Talahua identifican las características climáticas adecuadas para la siembra, la calidad de la semilla, la cantidad de semilla necesaria en cada surco, la distancia entre ellos y su profundidad adecuada, entre muchas otras cosas, al cohabitar con los no humanos de la comunidad. En este sentido, más que actuar sobre la tierra y los cultivos, aplicando fuerza mecánica, se trata de conocer las condiciones que garanticen su crecimiento.

En esta línea, los campesinos comentan que tienen este conocimiento gracias a la convivencia con los mayores, con los que han realizado las actividades conjuntamente, y a llevar mucho tiempo viviendo y trabajando en la comunidad, es decir, lo atribuyen a la práctica y a la experiencia, así como a las relaciones que se establecen entre las familias de la comunidad y con la tierra y los elementos no humanos a lo largo de la historia. En este sentido, el crecimiento de los cultivos puede considerarse una habilidad que establece relaciones de cooperación entre humanos y no humanos (Martínez 2015, 44). Como dice Ingold (2000, 316) se trata de “skills”, habilidades técnicas que se encuentran dentro del sujeto y dependen de la relación establecida entre los elementos del contexto en el que se desarrolla, es decir, se adquieren a través de la relación que se establece entre los humanos y los cultivos durante las prácticas agrícolas debido a su coexistencia en el mismo lugar y su desarrollo y adaptación conjunta a lo largo del tiempo. Así, estas habilidades técnicas dependen de la experiencia y del conocimiento de los sujetos, el cual es “tacit, subjective, context-dependent, practical ‘knowledge how’, typically acquired through observation and imitation rather than formal verbal instruction” (Ingold 2000, 316). En este sentido, no está recogido en reglas y fórmulas de manera escrita, sino que requiere de práctica, es decir que los que quieren aprenderlo deben poner atención a las actividades diarias, y se pasa de generación en generación a través de la experiencia y de habitar y trabajar en la comunidad. De este modo, no se observa una separación entre “conocimiento” y “práctica” (Martínez 2015, 46).

Por otro lado, en Talahua, las papas y otros cultivos, así como los animales, son tratados como personas, evidenciando la presencia de un pensamiento animista, que como argumenta Descola (2001a, 2001b, 2012) asigna cualidades humanas a los seres no humanos. A través del lenguaje que utilizan para referirse a ellas, como por ejemplo “enfermar”, “curar” o “nacer”, se observa como les otorgan atributos humanos. Asimismo, exponen la importancia de “cuidar” a las papas y otros cultivos, porque de la misma manera que las personas y los animales, necesitan ayuda para crecer⁶³. En este sentido, Ingold sugiere que no hay diferencia entre cultivar y criar animales, y criar a los niños, ya que a todos se les asiste y se les mimar, ayudándoles en su crecimiento (Ingold 2000, 86). Martínez, también observa esta forma de tratar a los cultivos, y argumenta que en ella, “One can discern in this elements of the original (alternative) ontology, not yet fully colonised by the modernist” (Martínez 2015, 48). Por lo tanto, se puede observar la presencia de una forma de pensar, en que las plantas y animales, son parte del ambiente de los humanos y viceversa, todos participando en la constitución de Talahua y formando parte de la comunidad como “fellow participants” (Ingold 2000, 87).

Finalmente, se observa como en la comunidad, la labor de cultivar, así como la del cuidado de los animales, no se percibe como la idea occidental de “trabajo”, es decir, no se considera una obligación sino una actividad familiar a la que dedican el día, para la obtención de sus alimentos. En la misma línea, Martínez argumenta que en Guayama el trabajo no se ve como un esfuerzo físico, sino que es una práctica íntima en la que se establece una conexión entre el ciclo de las familias y de los cultivos de chocho (Martínez 2015, 42). En este sentido, se observa un pensamiento relacional, ya que el trabajo es visto como una “task”, un acto del habitar de su vida cotidiana (Ingold 2000, 195). Los campesinos no van a “trabajar” cada día sino que van a establecer las condiciones necesarias para poder cosechar sus alimentos, como dice Ingold, “they [plants and animals] are “mothered”, nurtured, assisted” (Ingold 2000, 86).

De esta manera, se observa como la relación que se entabla entre los campesinos y los cultivos no establece dicotomías entre humano-no humano y práctica-conocimiento, y se aleja del pensamiento naturalista occidental en el que los no humanos están sujetos a la voluntad de las personas (Descola 2012, 288). Por el contrario, en Talahua, los

⁶³ En este línea, Gose (2004, 205) expone como en Huaquirca la papa se considera una alma humana y asumen que existe una transformación de la vida humana a la vida de la papa.

campesinos no “actúan” sobre las plantas sino que disponen de lo necesario para su crecimiento (Ingold 2000, 81-88), y las diferentes entidades, humanas y no humanas, participan conjuntamente en la formación de la comunidad y son *habitantes* de Talahua.

5. El destino de los productos

Por otro lado, en Talahua también se presencian estrategias de mercado, es decir, en muchos casos se establece la venta de los productos obtenidos en los procesos de crecimiento asistido por los humanos, para su supervivencia en el mundo capitalista en el que se encuentran. A continuación se analizan las situaciones que llevan a las familias a la comercialización de sus cosechas, relacionándolo con los tipos de productos que se cultivan.

Una vez cosechados, los diferentes tipos de cultivos tienen tres destinos principales: el consumo propio de la familia, la venta, y la adquisición de nuevas semillas. Todas las familias destinan la mayor parte de su producción a su alimentación, y reservan una parte para no tener que comprar semillas para la siguiente siembra. Si bien muchas familias destinan la totalidad de sus cultivos al consumo familiar, obteniendo ingresos en efectivo a partir de la comercialización de productos ganaderos, hay algunas que venden parte de su cosecha, principalmente en la feria de Simiatug que se celebra todos los miércoles. En muy pocos casos, cuando se pueden vender grandes cantidades, se viaja a localidades más grandes y lejanas como Ambato o Guaranda para su comercialización. Como argumenta Mayer (1979), hay dos situaciones en que la gente vende los productos agrícolas: o bien debido a que las fuentes de ingreso alternativas a la agricultura no son suficientes o bien porque pueden generar un ingreso igual o mayor que en las fuentes alternativas. En el primer caso se suele poseer mucha menos tierra que en el segundo. Según Mayer, que se de una u otra situación depende de si se puede ganar más con actividades no agrícolas o con la agricultura, así como de la mano de obra disponible en la familia y las necesidades de consumo (Mayer 1979, 91).

En Talahua, por un lado hay familias que consiguen cantidades muy bajas de ingresos con el cuidado de los animales, de manera que se ven forzados a vender parte de su cosecha para tener más entradas de efectivo: “The family is forced to devote its meager land resources to generate both food and cash” (Mayer 1979, 90). Si bien tienen menos para el consumo propio, pueden acceder a dinero, que les permite obtener otros productos necesarios para su día a día, así como aumentar la variedad de su dieta. En este sentido, Santana argumenta que si bien la comercialización permite tener dinero en

efectivo para la diversificación de su alimentación “el pequeño productor llega al extremo de sacrificar cantidades destinadas al autoconsumo en beneficio de mínimas entradas monetarias” (Santana 1983, 32). Sin embargo, muchas familias de Talahua afirman que sólo venden cuando hay un excedente “cuando cogemos bastante, vendemos la mitad y la mitad para nosotros comer. Y cuando es poco, vuelta para sembrar nosotros mismos y para uso de nosotros para comer, ya no se vende” (Entrevista con campesino de Talahua, 24 de febrero de 2016).

Por otro lado, las familias que disponen de grandes terrenos y obtienen cosechas abundantes, pueden obtener una fuente de ingresos importante a partir de su venta, que en algunos casos es mayor que los ingresos obtenidos en la ganadería. Sin embargo, para que sea rentable, necesitan cultivar productos que tengan un costo elevado en el mercado y que no necesiten mucha mano de obra ni insumos para su cultivo. Mayer argumenta que estos campesinos utilizan una “estrategia mixta”: mantienen los cultivos para la subsistencia pero dedican las mejores tierras a los “cash crops” (Mayer 1979, 90), es decir, productos que les permiten obtener más beneficios.

5.1. “Cultivos de dinero”

Si bien a lo largo de este capítulo se ha demostrado la importancia de las papas en la comunidad, este producto no es considerado un cultivo generador de dinero. El tubérculo es destinado al autoconsumo y hay pocas familias que se dedican a sembrar grandes extensiones que superen las necesidades familiares y puedan venderse. De la misma manera que en el caso expuesto por Mayer (1979, 90), los campesinos que tienen suficiente terreno como para vender sus cosechas dedican sus tierras al cultivo de productos más provechosos y que supongan un riesgo menor que las papas. Por ejemplo, otros cultivos de la comunidad, como el chocho, las habas y las arvejas, tienen un mayor costo en el mercado y no necesitan tantos insumos como las papas, de manera que se gana más dinero cultivando y vendiendo estos productos.

Martínez también hace referencia a estos cultivos generadores de dinero. La autora argumenta que en Guayama el chocho es visto como una fuente de dinero y no de comida y lo clasifica dentro de los “crops as generators of money”⁶⁴ (2015, 47). En el

⁶⁴ Asimismo, Martínez menciona que Olivia Harris (1995) analiza los cultivos como generadores de dinero y el estatus que obtienen en las comunidades (Harris 1995 en Martínez 2015, 47)

caso de Talahua, la leche, el queso y los hongos son los principales productos vistos como origen de dinero.

Como se ha observado en el capítulo anterior, la leche y el queso son productos muy importantes en la comunidad, que dan continuidad a las relaciones entre familias y a partir de los cuales muchas obtienen sus principales ingresos económicos. Sin embargo, no están presentes en su dieta en cantidades importantes. En este sentido, como el caso de los campesinos de Guayama con el chocho: “We prefer to sell the *chocho*. Yes, we eat it but not much” (Martínez 2015, 47), los productores prefieren vender que consumir.

Lo mismo ocurre con los hongos que recolectan en los bosques de pino. Algunas familias se dedican a la recolección y procesamiento de estos hongos de la variedad *Suillus luteus*⁶⁵ que crecen en los suelos de los bosques de pino que aún quedan en la comunidad. El procesamiento consiste en limpiarlos, cortarlos en rebanadas y secarlos. El secado se realiza al sol y si bien un par de familias poseen una “secadora de hongos”, que es un horno a gas muy simple, que usan algunas veces de noche o cuando llueve, la mayoría sólo usa el calor del sol como principal fuente de energía. Los hongos secos son comercializados en Salinas, donde llegan de diferentes comunidades y los juntan con su producción para venderlos en otras localidades. Para las familias que se dedican a este trabajo, los hongos son productos generadores de dinero. A diferencia de la leche y el queso, que si son consumidos algunas veces, los hongos son únicamente considerados como fuentes de efectivo y nunca se consumen.

Esta asociación con el dinero, hace que algunos campesinos cambien sus prácticas e incorporen el uso de insumos químicos en los cultivos destinados a la venta, la alimentación adicional del ganado con balanceado, o en el caso de los hongos, usen tecnología para conseguir un procesamiento más rápido. Su argumento es que las plantas crecen más grandes y hermosas, que las vacas dan mucha más leche y que los hongos se secan mucho más rápido sin depender de las condiciones climáticas, de manera que en todos los casos les permite acceder al mercado con mayores cantidades de producto. Sin embargo, el cambio de las prácticas no significa necesariamente un cambio en su perspectiva respecto a los cultivos y en la relación que se establece con

⁶⁵ “Guía Micológica. Ficha de especies: *Suillus luteus*”, José Cuesta y Jorge Jiménez, acceso el 9 de Marzo del 2016, <http://www.amanitacesarea.com/suillus-luteus.html>

ellos. Por ejemplo, una de las razones que dan a usar insumos en los cultivos es la importancia de su cuidado para que crezcan mejor, igual que alimentar a las vacas con suplementos para conseguir su mejor salud y bienestar, de manera que se establecen alianzas entre los humanos y los cultivos y, como dice Martínez, se crea una “confianza mutua” entre ellos, estableciéndose una relación de “fellowship” entre los dos elementos (Martínez 2015, 48).

En este sentido, en Talahua se observa por un lado un pensamiento alternativo, en el que los humanos establecen relaciones de hermandad con los no humanos y juntos colaboran en los procesos de crecimiento, y por el otro, se evidencian estrategias de mercado como la venta de cultivos y productos ganaderos, así como la elección de cultivos que les permiten obtener más dinero, como parte de vivir en el mundo capitalista occidental en el que se encuentran. Estas dos formas de entender el mundo coexisten en la comunidad y conviven en el día a día de Talahua.

6. Conclusión

Este capítulo expone como a pesar de la reducción de las actividades agrícolas, el cultivo de ciertos vegetales sigue estando presente en la comunidad. Una de las principales razones por las que los campesinos han dejado la agricultura en una posición secundaria es que prefieren dedicarse a la ganadería, que en general les da mayores ingresos económicos y de manera más regular. Los campesinos argumentan que su cambio de sistema productivo se debe a que los cultivos ya no crecen tan adecuadamente porque la tierra está débil, porque el clima ha cambiado y porque vienen semillas “enseñadas” a otras condiciones. Exponen que mientras que antes los cultivos crecían “hermosos” y en abundancia sin necesidad de insumos, ahora es necesario el uso de abono y pesticidas químicos para su buen crecimiento y muchas veces la cosecha se pierde debido a mal clima y a enfermedades. Sin embargo, los talahueños siguen destinando una gran parte de sus tierras, recursos económicos y fuerza de trabajo a los cultivos, sobre todo a la papa, el alimento más importante de la dieta de la comunidad al ser el fundamento de todas las comidas.

Por otro lado, mediante el ejemplo de la papa, en la comunidad se observa una manera de pensar que se aleja del pensamiento occidental moderno, en el que los productos se consideran como objetos que permiten que los humanos lleven a cabo sus objetivos (Martínez 2015, 62). En contraste, esta perspectiva alternativa, considera que la producción es el resultado de la colaboración de humanos y no humanos en el mismo

espacio. En esta línea, los campesinos buscan establecer las condiciones necesarias para el crecimiento, es decir, ayudar y asistir los cultivos, y en lugar de modificar la naturaleza para obtener algo a cambio como ocurre en la visión naturalista, entre humanos y no humanos se establecen relaciones de hermandad y cooperación y se da un proceso de crecimiento en el que ambos colaboran “We are dealing, in a word, with the process of growth” (Ingold 2000, 77).

El conocimiento y habilidades técnicas necesarias para la asistencia de los cultivos, son adquiridas por los campesinos al co-habitar y aprehender el mundo de la misma manera: “this knowledge is the result of a life shared with plants, animals, mountains and people” (Martínez 2015, 63). En este sentido, se trata de un conocimiento práctico que se desarrolla en las prácticas cotidianas y que depende de la experiencia de los sujetos y del contexto en el que se desarrolla.

Por otro lado, las papas son tratadas con atributos humanos, de la misma manera que se comentó que tratan a los animales, y se les adjudican conceptos que también se usan para las personas, evidenciándose una forma de pensamiento animista. En este sentido, las papas se “curan”, están “sanas” o se “enferman” y se “enseñan” al abono. En estos elementos se puede discernir una forma de pensamiento animista (Descola 2001a, 2001b, 2012), una aproximación que no distingue entre seres naturales y sociales. Si bien hay algunos cultivos que están destinados a la venta y junto a la leche y el queso, se consideran cultivos de dinero, la relación que se establece entre ellos sigue siendo de hermandad y no de un acto de una entidad superior sobre la naturaleza sino de un proceso de crecimiento en el que ambos colaboran. En este sentido, mientras que las relaciones que se establecen entre los campesinos y los cultivos se alejan del pensamiento occidental moderno y sus dicotomías, al mismo tiempo se observan estrategias de mercado como la elección de productos que dan más beneficios, dentro de una lógica occidental capitalista.

De esta manera, a partir del análisis de las relaciones entre los campesinos y los cultivos presentes en la comunidad se llega a la conclusión de que todos ellos forman parte del ambiente de los otros, de manera que todos participan en la constitución de la comunidad y habitan en ella. Asimismo se observa como en Talahua coexiste esta forma de ver el mundo alternativa, con un pensamiento propio del mundo occidental capitalista en el que pertenece la comunidad en la actualidad.

Conclusiones

Este proyecto ha explorado las relaciones que se establecen entre los habitantes de la comunidad, considerando estos no sólo los humanos sino también las entidades no humanas que viven conjuntamente en la comunidad de Talahua. Por un lado, como parte del estudio del contexto e historia de la zona, se ha podido observar que la hacienda y el desarrollo son dos elementos que con visiones propias del pensamiento occidental, siguen muy presentes en la comunidad y en el día a día de sus habitantes. Asimismo, se ha analizado como los animales y los cultivos participan en la formación cotidiana de la comunidad y cómo se tejen relaciones de hermandad y cooperación entre los campesinos y estos no humanos. Por el otro lado, se ha evidenciado que los no humanos como los animales y los cultivos son tratados como personas que habitan y colaboran con los humanos en el proceso de crecimiento.

El objetivo principal de la investigación fue entender cómo habitan en la comunidad las diferentes entidades, humanas y no humanas, analizando las relaciones que se establecen entre ellas y considerando la participación de los segundos en la constitución de la comunidad. Para ello, se analizaron los vínculos entre los campesinos y los animales y cultivos presentes en la comunidad, utilizando representantes claves de cada grupo como son las vacas y las papas respectivamente.

A efectos de contestar al problema de investigación sin preestablecer dicotomías e incorporando lo no humano en el estudio, se utilizaron teorías que evitan la objetivación de la naturaleza y permiten entender otras formas de relacionarse con el mundo, es decir, formas de conocimiento que posibilitan abrirse a nuevas ontologías y alejarse de la esencialización y de las dicotomías establecidas por el pensamiento occidental moderno.

A continuación se presentan los principales hallazgos de este proyecto, mencionando las limitaciones encontradas durante la investigación. Asimismo, se destacan los principales aportes de la investigación y finalmente se proponen recomendaciones para futuras investigaciones.

1. Principales hallazgos de la investigación

1.1. Contribución de los no humanos en la constitución de la comunidad

Mediante el estudio detallado realizado en Talahua de las actividades cotidianas de las personas con las vacas y las papas, en representación a los no humanos animales y vegetales respectivamente, se observó que personas, animales y cultivos habitan en la comunidad interactuando diariamente a través de acciones cotidianas y formando vínculos de manera rizomática. De esta manera, humanos y no humanos tejen una malla de relaciones que se sustenta por su interacción diaria y su habitar conjuntamente en la comunidad.

Por un lado, las vacas, a través de sus formas de tenencia y de sus productos, entablan relaciones entre diferentes familias y personas de la comunidad. Asimismo, las papas interaccionan con las personas durante su crecimiento, estableciendo vínculos de reciprocidad y cooperación. Estas relaciones se mantienen con las actividades diarias que se desarrollan en la comunidad entre humanos y no humanos, de manera que vacas y papas son actores no humanos que a través de la interacción con los humanos en las acciones de la vida cotidiana, tejen hilos que conectan los habitantes de Talahua, formando una malla de hebras entreteljadas (Ingold 2011, 89-94) y participando en la constitución de la comunidad. Cada uno de estos teje hebras en la malla y haciéndolo, contribuye a la continua formación y desarrollo de la comunidad.

En este sentido, la constitución de la comunidad de Talahua es una tarea cotidiana que se lleva a cabo a través de la acción continuada de todos sus habitantes, humanos y no humanos, mediante actividades diarias como ir a las vacas, tener animales al partir, el cultivo de la papa, etc., en las que los diferentes organismos entablan relaciones formando una malla que conecta todos sus habitantes y que se sostiene a través de las relaciones que se establecen entre ellos. De esta manera, los no humanos forman parte de la comunidad y junto con los humanos, participan en su continua constitución y desarrollo.

1.2. Crecer en la comunidad

Por otro lado, mediante el ejemplo de las vacas y las papas, se observó que en Talahua los campesinos establecen una relación recíproca con estos elementos: los primeros los “cuidan” y los asisten en su crecimiento (Ingold 2000, 86), mientras que los segundos al desarrollarse les proporcionan alimento para su supervivencia. Así, las familias dedican

muchos esfuerzos al cuidado de los animales, alimentándoles correctamente, y encargándose de que no enfermen, así como al cuidado de los cultivos, sembrando cuando hay las mejores condiciones climáticas para su crecimiento y añadiendo insumos al suelo para que sea más fértil, entre otras acciones. En este sentido, la relación que se establece entre los campesinos y los animales y cultivos se aleja del pensamiento occidental moderno, que asume que la producción consiste en realizar una acción sobre la naturaleza. Por el contrario, los campesinos de Talahua no actúan sobre los animales y cultivos, sino que establecen las condiciones necesarias para su desarrollo, es decir, los asisten en su crecimiento: “plants, animals or people are not so much made as grown” (Ingold 2000, 81), lo cual se consigue al habitar conjuntamente en el mismo mundo. Así, el crecimiento resulta de la colaboración entre humanos y no humanos en la comunidad.

Esta relación con los no humanos, se establece de forma continua, ya que los campesinos pasan mucho tiempo con los animales y las plantas en sus tierras, lo cual hace que tengan conocimiento de cómo tratarlos para su buen desarrollo. En este sentido, el conocimiento y saberes necesarios para asistirlos es adquirido a partir de la observación, práctica, experiencia y convivencia entre generaciones de animales, plantas y humanos, que han habitado conjuntamente en la comunidad. Es decir, al cohabitar y aprehender el mundo de la misma manera. De esta manera, el crecimiento de los cultivos y el cuidado de los animales se basa en una habilidad técnica (Ingold 2000, 316), un conocimiento práctico que se desarrolla en las actividades cotidianas, que depende de la experiencia de los sujetos y que establece relaciones de cooperación entre humanos y no humanos.

1.3. Romper con las dicotomías

Como se ha observado, esta tesis rompe con las dicotomías naturaleza-cultura y humano-no humano ya que considera que todos los seres de la comunidad de Talahua, incluyendo los no humanos, se relacionan y habitan conjuntamente en la comunidad. Asimismo, se observa una forma de pensar animista, en la que a los animales y los cultivos se les atribuyen cualidades humanas y categorías sociales y en la que humanos y no humanos establecen relaciones de hermandad, reciprocidad y cooperación, es decir, en la que el mundo natural se define por categorías sociales del mundo humano. En este sentido, no se distingue entre seres naturales y sociales, y ambos humanos y no humanos forman parte de la comunidad.

Sin embargo, a lo largo del trabajo realizado, se evidenció que la comunidad está inmersa en el mundo capitalista occidental actual y la presencia de elementos como la hacienda y el desarrollo, que de la misma manera responden a pensamientos naturalistas. Mientras que la relación que existe entre los campesinos y los no humanos no se puede entender desde una aproximación occidental moderna, en la comunidad este pensamiento convive con el naturalismo presente en la hacienda, el desarrollo y el mercado.

Como se observó, hacienda y desarrollo siguen muy presentes hoy en día en la comunidad. Estos introdujeron elementos como las vacas y sus procesos de modernización, ciertos cuidados de las papas, las plantaciones de pinos y la comercialización de hongos. Sin embargo, estos elementos fueron incorporados a la forma de habitar presente en la comunidad, es decir, los campesinos se apropiaron y pasaron a cuidarles y asistirles en su crecimiento, y a relacionarse con ellos creando vínculos de hermandad y reciprocidad.

En este sentido, si bien siempre se ha asociado la hacienda y el desarrollo a un pensamiento naturalista en oposición a un pensamiento animista de la comunidad, esta tesis propone romper con la dicotomía hacienda/desarrollo-comunidad y sugiere que la hacienda y el desarrollo no son contrarios a la comunidad, sino que están presentes en las relaciones de la malla que constituye Talahua, de manera que los organismos habitan en ella con la presencia de los conflictos y discursos que la hacienda y el desarrollo generan.

Por otro lado, se observó cómo los campesinos viven dentro de una dinámica de mercado, en la que venden sus cultivos y los productos que obtienen de los animales (así como a veces los propios animales) para conseguir dinero en efectivo para comprar otros productos necesarios para su día a día. Sin embargo, los mismos productos generadores de dinero no son una mercancía pura y también son considerados, dentro de su pensamiento alternativo, como seres sociales a quien asisten y cuidan en su crecimiento. En este sentido, no se observa es una forma de naturalismo puro, pero tampoco de animismo en sí, sino que más bien es una forma mixta, en la que ambas visiones conviven en la comunidad.

De esta manera, esta tesis sugiere que en Talahua coexisten y conviven en la vida cotidiana un contexto naturalista que supone la separación naturaleza-cultura y humano-

no humano, con elementos como la hacienda, el desarrollo y el mercado, con un pensamiento alternativo, animista, en el que los no humanos se consideran como parte de la comunidad y participan en su constitución. En este sentido, propone romper con las dicotomías occidentales y con las formas puras, es decir, plantea la existencia de formas mixtas en que los no humanos son vistos como mercancías pero también como elementos vivos que forman parte de la comunidad.

2. Limitaciones del estudio

La elección de la pregunta de investigación y de las aproximaciones teóricas para responderla, tuvo sus limitaciones. Fue un reto intentar estudiar la comunidad sin presuponer distinciones entre humanos y no humanos, ni categorizaciones occidentales, para poder entender las relaciones presentes desde otra manera de ver el mundo. De esta manera, durante la etnografía, así como en la sistematización de la información, fue difícil comprender las formas de cohabitar con lo no humano. Por ejemplo, cuando los campesinos explicaban el ciclo agrario de los cultivos, era complejo de entender verbalmente, y para comprenderlo era necesario convivir con ellos y participar en las actividades diarias de la comunidad, es decir, su conocimiento se transmitía a través de la práctica y la experiencia.

Asimismo, en el momento de redactar el trabajo, fue difícil expresarse, ya que al estar tratando con un conocimiento no verbal y una ontología alternativa a la occidental, en la cual se basa nuestro vocabulario, fue un desafío describir algunos procesos o situaciones y no preestablecer dicotomías en la forma de argumentar.

Por otro lado, la duración del trabajo de campo fue limitada, de manera que no se pudieron observar detalladamente ciertos aspectos que requieren de más tiempo, como observar ciclos agrarios completos y de todos los cultivos, el parto de los animales, fenómenos de sequía continuada, entre otros. Sin embargo, mediante las conversaciones con los campesinos y el tiempo pasado en la comunidad, se logró un profundo nivel de relación y comunicación con sus habitantes, lo cual permitió entender también cómo conviven a lo largo del año con las entidades no humanas.

3. Principales aportes

En definitiva, esta investigación manifiesta que para una mejor comprensión de las dinámicas y relaciones que se establecen en la comunidad de Talahua deben considerarse no sólo los humanos sino también los organismos no humanos que

cohabitan y conviven con las personas, ya que también son actores que tejen sus propios caminos en la malla y haciéndolo contribuyen, junto a los humanos, en la continua formación y evolución de Talahua. En este sentido, propone la incorporación de los no humanos en los estudios de las poblaciones indígenas campesinas para poder entender mejor los procesos y dinámicas de las comunidades.

Por otro lado, sugiere que en la comunidad de Talahua coexisten diferentes formas de pensamiento, que tradicionalmente han sido opuestas, no sólo dicotomías preestablecidas por el pensamiento occidental moderno como naturaleza-cultura, humano-no humano sino también hacienda/desarrollo-comunidad y naturalismo-animismo (Descola 2001a, 2001b, 2012). En este sentido, hace una crítica a las formas puras y propone que en Talahua conviven diferentes maneras de ver el mundo.

4. Recomendaciones y futuras investigaciones

Las relaciones que se establecen entre humanos y no humanos y cómo todos habitan en la comunidad, deberían ser estudiadas en comunidades indígenas que no hayan pasado por el proceso de hacienda, para ver si se establecen diferentes vínculos con los no humanos. Si bien el desarrollo acostumbra a estar presente en muchas de las comunidades de la sierra en alguna de sus formas, sería interesante ver qué papel tiene en las relaciones entre personas y no humanos en otras comunidades donde haya incidido más o en zonas que no haya llegado.

En el caso de la comunidad de Talahua, sería oportuno realizar una etnografía más extensa y convivir un periodo más largo con los habitantes, humanos y no humanos, con tal de observar más detalladamente los conflictos en torno a la tierra y las redes que se establecen entre todas las entidades no humanas. Con un trabajo más prolongado se podrían superar las limitaciones y observar y vivir los aspectos mencionados anteriormente, que en este estudio sólo pudieron entenderse a través de las explicaciones de los testimonios humanos. En este sentido, se podría adentrar más en el tipo de pensamiento presente en la comunidad, y entender más precisamente las redes de relaciones existentes. Asimismo, sería interesante analizar la constitución de la comunidad de manera histórica, es decir, las relaciones de humanos y no humanos a lo largo del tiempo.

Finalmente, se recomienda tener en cuenta lo no humano en futuros estudios sobre las comunidades indígenas campesinas de la sierra, no sólo antropológicos sino también

otros tipos de análisis, como investigaciones agrarias o de conflictos ambientales, ya que el presente trabajo demuestra como la incorporación de todas los elementos presentes en la comunidad permite tener una visión más amplia y completa de sus procesos y dinámicas.

Glosario

- actants:** actores de naturaleza humana y no humana, que componen las redes heterogéneas de la sociedad. Los actants tienen agencia y consiguen sus características a través de la interacción con otros elementos de la red.
- andinismo:** corriente antropológica que esencializa la vida andina colocando los indígenas andinos próximos a la naturaleza y fuera el mundo civilizado y la historia moderna.
- ayllu:** Familia en kichwa. El concepto se usa para designar a un grupo de familias con un antepasado común.
- balanceado:** Mezcla de harinas de diferentes productos que aportan la cantidad de proteínas, grasas, nutrientes adecuada para los animales.
- barbecho:** Tierra que se ha dejado sin sembrar durante uno o varios ciclos vegetativos, para que se reponga la materia orgánica y el suelo descanse.
- compadrazgo:** relación de parentesco que se establece con el padrino/a de los hijos. Los compadres tienen obligaciones morales y sociales y ambos se deben respeto y ayuda, creando vínculos que implican reciprocidad.
- concierto:** indígena que establece contrato de concertaje con el patrón de la hacienda a través del cual debe realizar trabajos en la hacienda de por vida a cambio del usufructo de una parcela de tierra y un salario mínimo.
- dwel:** Ingold (2000) propone la perspectiva de dwelling, en la que el mundo está en continua construcción por parte de todos sus dwellers, humanos y no humanos, en el que ambos se comprometen en el proceso de crecimiento. En el texto la palabra dwell se traduce como habitar, y dwellers como habitantes.
- earth-beings:** ver tirakuna
- growth:** Según Ingold (2000), proceso que se lleva a cabo por la colaboración entre entidades humanas y no humanas al habitar juntamente en el mismo mundo.
- habitantes:** Ver dwell.
- hacienda:** unidad de producción autónoma que existió en la región andina entre el siglo XVII y medianos del siglo XX bajo un sistema de explotación latifundista.
- huasipunguero:** trabajador de la hacienda que recibía un lote de tierra llamado huasipungo y un módico salario a cambio de su fuerza de trabajo.
- minga:** trabajo comunitario
- other-than-human:** concepto propuesto por De la Cadena (2009, 2010, 2014, 2015) que aparte de los seres vivos no humanos, incluye los seres no vivos.
- páramo:** ecosistema de montaña que se encuentra en altitudes de entre 3000 y 5500msnm, caracterizado por temperaturas bajas, precipitaciones moderadas y frecuentes, alta humedad y radiación solar, y suelo poco fértil. Tiene una gran capacidad de retención de agua y una alta diversidad ecológica.
- rizoma:** a diferencia de las raíces primarias, los rizomas son raíces que crecen de forma horizontal. El rizoma es utilizado como metáfora para definir la naturaleza de las

redes heterogéneas de la sociedad (Deleuze y Guattari 1987; Ingold 2000; Latour 1996)

runakuna: Personas en kichwa. En la cosmología de comunidades indígenas andinas del Cusco, Perú, los runakuna, junto con los tirakuna, hacen el ayllu (De la Cadena 2009).

shigra: Bolsa hecha a mano a partir de una fibra natural llamada cabuya, utilizada por las mujeres indígenas andinas y que se ha introducido en la vestimenta de los mestizos

skill: (habilidad). Capacidad técnica de sujetos humanos concretos. Se trata de una habilidad que se adquiere con la práctica y la experiencia, de manera que es dependiente del contexto y de los sujetos humanos (Ingold 2000, 315).

suero: fracción líquida que se obtiene cuando la leche se coagula durante la elaboración de queso.

***Suillus luteus*:** variedad de hongos que crecen en el sotobosque de los bosques de pinos de la región. Algunas familias de la comunidad de Talahua se encargan de su recolección y comercialización en Salinas.

suplido: adelanto de dinero que se descuenta de ventas posteriores

tasks: actos del habitar que tienen una temporalidad social y que adoptan su significado según la posición que tienen en el taskscape (Ingold 2000, 195). En el texto es traducido como tarea.

taskscape: conjunto de tasks (Ingold 2000, 195).

tirakuna: seres de tierra. Así llaman las personas de una comunidad del Cusco, Perú, a los elementos no humanos no vivos, traducidos por De la Cadena (2009, 2020, 2014, 2015) como “earth-beings”.

Lista de siglas y acrónimos

ANT: Actor-Network Theory (Teoría Actor-Red)

DRI. Desarrollo Rural Integrado

FEPP Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio

IERAC. Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

INEC. Instituto Nacional de Estadística y Censos

MAE. Ministerio del Ambiente

MAE. Misión Andina Ecuatoriana

MAGAP. Ministerio de Agricultura, ganadería, Acuacultura y Pesca

NBI: Necesidades Básicas Insatisfechas

ONG. Organización no gubernamental

OSG. Organización de Segundo Grado

PEA: Población Económicamente Activa

PDOT. Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial

PRODEPINE. Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador

SIPA: Sistema Integral de Producción Agropecuaria

WWAP World Water Assesment Programme

WWDR World Water Development Report

Lista de referencias

- Albó, Xavier y Galo Ramón. 1994. *Comunidades Andinas desde dentro: dinámicas organizativas y asistencia técnica*. Quito: CECI.
- Allen, Catherine. 2015. "The whole world is watching: new perspectives on andean animism". En *The Archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por Tamara L. Bray, 23-46. Boulder, Colorado: University Press of Colorado.
- Baker, Paul y Michael Little. 1976. *Man in the Andes: A Multidisciplinary Study of High-Altitude Quechua*. Stroudsburg, Penn.: Dowden, Hutchinson, and Ross Inc.
- Barsky, Osvaldo y Gustavo Cosse. 1981. *Tecnología y cambio social: las haciendas lecheras del Ecuador*. Quito: FLACSO, Sede ECUADOR.
- Barsky, Osvaldo, Alex Barril, Gustavo Cosse, Morandi Jorge y Humberto Vinuesa. 1980. *El proceso de transformación de la producción lechera serrana y el aparato de generación transferencia en Ecuador*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Bebbington, Anthony, Galo Ramón (coord.), Hernán Carrasco, Víctor Hugo Torres, Lourdes Peralvo y Jorge Trujillo. 1992. "Salinas y el protagonismo comunitario Andino". En *Actores de una década Ganada: Tribus, Comunidades y Campesinos en la Modernidad*, 29-62. Quito: COMUNIDEC.
- Bretón, Víctor. 1999. "Del reparto agrario a la modernización excluyente: los límites del desarrollo rural en América Latina" En *Los límites del desarrollo: modelos "rotos" y modelos "por construir" en América Latina y África*, editado por Víctor Bretón, Francisco García y Alberto Roca, 269-338. Barcelona: Icaria.
- _____. 2001. "Experiencias en Desarrollo rural en Chimborazo: La trayectoria de la regional Riobamba del Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio" En *Cooperación al Desarrollo y Demandas Étnicas en los Andes Ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, 87-122. Quito: FLACSO SEDE ECUADOR/ Universitat de Lleida: GIEDEM
- _____. 2004. "Las organizaciones no gubernamentales y la privatización del desarrollo rural en América Latina" En *Entre las Gracias y el Molino Satánico: Lecturas de Antropología Económica*, coordinado por Paz Moreno, 463-48. Madrid: Ediciones de la Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- _____. 2009. "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia". En *Repensando los Movimientos indígenas*, editado por Carmen Martínez, 69-122. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- _____. 2015a. "Tempest in the Andes? Part 1: Agrarian Reform and Peasant Differentiation in Cotopaxi (Ecuador)". *Journal of Agrarian Change*. 15 (1): 179-200.
- _____. 2015b. "Tempest in the Andes? Part 2: Peasant Organization and Development Agencies in Cotopaxi (Ecuador)". *Journal of Agrarian Change* 15 (2): 89-115.
- Callon, Michael y Bruno Latour. 1981. "Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologist help them to do so". En *Advances in social theory and methodology: toward an integration of micro-macro Sociologies*, editado por Karol Knorr-Cetina and Ariana Cicourel, 277-303. Boston: Routledge.

- Callon, Michael y John Law. 1997. "After Individual in Society: Lessons on Collectivity from Science, Technology and Society". *Canadian Journal of Sociology* 22 (2): 165-182.
- Chiriboga, Manuel. 1995. "Las ONGs y el desarrollo rural en los países andinos: Dilemas y desafíos" En *Desarrollo rural en los Andes*. San José: Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción (ALOP).
- _____. 1999. *Cambiar se puede. Experiencias del FEPP en el desarrollo rural del Ecuador*. Quito: FEPP, ABYA YALA.
- Clark, Kim. 2004. *La obra redentora: el ferrocarril y la nación en Ecuador, 1895 – 1930*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- De la Cadena, Marisol. 2009. "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'". *Red de Antropologías del Mundo (RAM)* (4): 139-171.
- _____. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond 'politics'". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.
- _____. 2014. "Runa. Human but not only". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* (4): 253-259.
- _____. 2015. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham, NC: Duke University Press.
- De la Torre, Patricia. 1989. Quito: Corporación Editorial Nacional, Abya-Yala.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Descola, Philippe. 2001a. *Antropología de la naturaleza*. Lima: IFEA.
- _____. 2001b. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social" en *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 101-123. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- _____. 2012. *Más allá de la naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson, 2001. "Introducción" en *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, coordinado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 11-33. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Escobar, Arturo. 1999. "The invention of development". *Current History*. 98 (631): 382-387.
- Ferrano, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos. La Comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- GAD (Gobierno Autónomo Descentralizado) de la Parroquia de Simiatug. 2015. *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial de la parroquia de Simiatug 2015-2020*. https://issuu.com/elcieloenlatierra/docs/pdot_de_simiatug
- Gade, Daniel. 1975. *Plants, Man and the Land in the Vilcanota Valley of Peru*. The Hague: W. Junk.
- Gallegos, Luis. 1980. "Previsión del clima entre los aymaras." *AI* 40(1):135-41.
- Gose, Peter. 2004. *Aguas Mortíferas, cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clase en un pueblo andino*. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, Andrés. 1975. *La hacienda precapitalista y la clase terrateniente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista: el caso ecuatoriano*. Quito: Escuela de Sociología, Universidad Central.
- _____. 1997. "The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse on the 'Miserable Indian Race' in Late 19th-century Ecuador". *Journal of Latin American Studies* 29 (III): 1-36.

- _____. 1983. *Haciendas, capital y lucha de clases andina: disolución de la hacienda serrana y lucha política en los años 1960-64*. Quito: Ediciones El Conejo.
- _____. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura. Análisis históricos: estudios teóricos*. Lima-Quito: Instituto de Estudios Peruanos, FLACSO-Ecuador.
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina. 2003. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hofstede, Robert. 2001. "El impacto de actividades humanas en el páramo". En *Los páramos del Ecuador. Particularidades, problemas y perspectivas*, editado por Patricio Mena Vásconez, Galo Medina y Robert Hofstede, 161-185. Quito: Abya Yala.
- Hofstede, Robert, Pool Segarra y Patricio Mena Vásconez. 2003. *Los páramos del mundo. Proyecto Atlas Mundial de los Páramos*. Quito: Global Peatland Initiative/NC-IUCN/EcoCiencia.
- Ibarra, Hernán. 1988. "Concertaje, jornaleo y haciendas (1850-1920)" En *Población, Migración y Empleo en el Ecuador*, editado por Santiago Escobar. Quito: ILDIS.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Taylor & Francis.
- _____. 2005. "Epilogue: Towards a Politics of Dwelling". *Conservation and Society*. 3 (2) 501-508.
- _____. 2007. *Lines: A brief story*. NY: Routledge
- _____. 2011. *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno. 1996. "On actor network theory. A few clarifications plus more than a few complications" *Soziale Welt*. 47: 369-381
- _____. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2007. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores
- Law, John. 1992. "Notes on Theory of the Actor Network: Ordering, Strategy and Heterogeneity". *Systems Practice* 5 (4): 379-393.
- _____. 1999. "After ANT: Complexity, naming and topology". En *Actor Network Theory and After*, editado por John Law and John Hassard, 1-14. Oxford: Blackwell Publishing Oxford.
- Llovet, Ignacio. 1980. *Procesos agrarios e innovaciones tecnológicas: el caso de la producción de papa en la sierra ecuatoriana*. Quito: FLACSO.
- Luteyn, James. 1999. "Paramos: A checklist of plant diversity, geographic distribution, and botanical literature". *Memoirs of the New York Botanical Garden* 84: 1-278.
- Martínez, Alexandra. 2015. "Seeds, Food Networks and Politics: Different Ontologies in Relation to Food Sovereignty in Ecuador". Tesis de Doctorado, Universidad de Wageningen.
- Martínez, Luciano. 1985. "Articulación Mercantil de las comunidades indígenas en la sierra ecuatoriana". En *La economía política del Ecuador. Campo, Región, Nación*, editado por Louis Lefebvre. 133-178. Quito: Corporación Editora Nacional.
- _____. 2002a. "Desarrollo rural y pueblos Indígenas: las limitaciones de la praxis estatal y de las ONG en el caso ecuatoriano". En *Ecuador Debate*, 195-212. Quito: CAPP.

- _____. 2002b. *Economía Política de las comunidades indígenas*. Quito: ILDIS, Abya-Yala, OXFAM, FLACSO.
- Mayer, Enrique. 1979. *Land use in the Andes: Ecology and agricultura in the Mantaro village of Perú with special reference to potatoes*. Lima: International Potato Center (CIP)
- _____. 2002. *The articulated peasant*. Boulder, CO: Westview Press.
- Mena, Patricio, ed. 2008. *Páramo. Órgano de Difusión del Grupo de Trabajo en Páramos del Ecuador (GTP). Servicios ambientales*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Mena, Patricio y Robert Hofstede. 2006. "Los páramos ecuatorianos" en *Botánica Económica de los Andes Centrales*, editado por M. Moraes R., B. Ollgaard, L. P. Kvist, F. Borchsenius y H. Balslev, 91-109. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Murmis, Miguel, José Bengoa y Osvaldo Barsky. 1978. *Terratenientes y desarrollo capitalista en el agro*. CEPLAES, Quito
- North, Liisa. 1999. "El Programa de Salinas. Una experiencia de desarrollo microregional" En *Cambiar se puede. Experiencias del FEPP en el desarrollo rural del Ecuador*, editado por Manuel Chiriboga y colaboradores, 151-184 Quito: FEPP, ABYA YALA.
- _____. 2008. "Diversificación rural inducida desde el exterior." En *Desarrollo rural y neoliberalismo: Ecuador desde una perspectiva comparativa*, editado por Liisa North y John Cameron, 231-253. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Prieto, Mercedes. 2004. "Debates políticos sobre la representación y administración de las comunidades de indios, c. 1925-1945". En *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950*, 123-164. Quito: Abya-Yala.
- Poore, M.E.D y C. Fries. 1987. *Efectos ecológicos de los eucaliptus*. Roma: FAO.
- Salomon, Frank. 1982. "Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective". *Latin American research Review*. 17(2): 75-128.
- Santana, Roberto. 1983. *Campesinado indígena y desafío de la modernidad*. Quito, Ecuador: CAAP.
- Torres, Alicia. 1984. "Organización campesina y movilización política: El caso de los campesinos del norte de la región de Chimbo". Disertación previa a la obtención del título de Licenciatura en Antropología. PUCE, Departamento de Antropología.
- Toscano, Darío y Nina Reyes. 2015. "Diagnóstico general de la realidad cultural de los habitantes de la comunidad de Talahua desde una perspectiva etnohistórica". Presentación de informe de proyectos de Vinculación. PUCE.
- Trujillo, Jorge. 1986. *La hacienda serrana, 1900-1930*. Quito: Abya-Yala.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 137-162. Lima: Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- Weismantel, Mary. 1994. *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- World Water Assesment Programme (WWAP). 2003. *Agua para todos, agua para la vida. Informe de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo de los Recursos Hídricos en el Mundo*. Ediciones UNESCO/Mundi-Prensa Libros.

World Water Development Report (WWDR). 2015. *Water for a sustainable world*.
UNESCO/WWAP.

Páginas web

<http://www.amanitacesarea.com/suillus-luteus.html>

<http://www.simiatug.com/es/parroquia/fund-runacunapac-yachana-huasi,-en-1985>

<http://www.simiatug.com/es/region/simiatug-2002>