

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

PROGRAMA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES

INFORME FINAL

**LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO DE DIÁLOGO ENTRE CIENCIA Y
SABIDURÍA EN EL ECUADOR. LOS CASOS DE LA EDUCACIÓN, LA
PRODUCCIÓN AGRÍCOLA Y LA SALUD**

AGOSTO, 2013

Equipo de trabajo

Responsable de la investigación: Anita Krainer

Investigadora: Martha Guerra

Becarios investigadores: Verónica Barroso, Byron Jiménez, Miguel Durango

Con la colaboración de: Christina Korak, Eli Melcher, María Fernanda Mora, Julia Weilharter

Resumen

La Constitución Ecuatoriana del 2008 así como el marco legal que se construye en el Ecuador llaman a la creación de espacios de diálogo que aporten a la consolidación de una sociedad intercultural y un Estado plurinacional para conseguir el Buen Vivir, el Sumak Kawsay. Sin embargo, instituciones creadas para un Estado monocultural, así como una sociedad mayoritariamente formada en un sistema hegemónico, dificultan la concreción de estrategias y mecanismos para establecer un diálogo entre ciencia y sabiduría.

La presente investigación tiene como objetivo analizar la forma en que se construyen espacios de diálogo entre ciencia y sabiduría en los campos de educación, producción agrícola y la salud que puedan aportar a la consolidación de una sociedad intercultural y el Estado plurinacional. Se propone una metodología que tiene en cuenta los permanentes cambios dinámicos en el estado plurinacional, un enfoque interdisciplinario e intercultural así como estrategias alternativas de difusión para aportar al debate y a la concientización de un público más amplio.

El presente informe incluye los avances de la investigación: *La construcción de un espacio de diálogo entre ciencia y sabiduría en el Ecuador. Los casos de la educación, la producción agrícola y la salud.*

Se presentan los primeros resultados de las entrevistas y salidas de campo desarrolladas en el trimestre comprendido entre diciembre de 2012 y febrero de 2013. Que han contribuido a la construcción de un marco contextual de cada uno de los componentes de la investigación.

Se ha realizado un acercamiento al territorio de la parroquia La Esperanza en el cantón Pedro Moncayo, provincia de Pichincha, para conocer la experiencia de producción agroecológica y las implicaciones socioculturales y organizativas que se han desarrollado alrededor de esta práctica productiva.

Para el componente de educación se han realizado entrevistas en la Facultad de Ciencias Agrícolas de la Universidad Central del Ecuador y la Universidad Intercultural

Amawtay Wasi, lo que ha permitido conocer su experiencia educativa y las diferentes formas de comprender la naturaleza, la ciencia y sabiduría.

En el componente de salud se han realizado entrevistas con funcionarios del Ministerio de Salud y la academia, que han brindado elementos de reflexión y las diferentes formas de entender la medicina ancestral y su relación con la interculturalidad como espacio que pretende poner en interacción a la biomedicina, medicina ancestral y medicina alternativa para brindar servicios culturalmente adecuados, como es el caso del parto.

El presente informe incluye los avances de la investigación: *La construcción de un espacio de diálogo entre ciencia y sabiduría en el Ecuador. Los casos de la educación, la producción agrícola y la salud.*

Se presentan los resultados de las entrevistas y salidas de campo desarrolladas en el trimestre comprendido entre febrero de 2013 y abril de 2013, que han contribuido a la comprensión particular de los casos previstos en la investigación, es decir, educación, salud y producción agrícola.

Se ha profundizado el trabajo en el territorio de la parroquia La Esperanza en el cantón Pedro Moncayo, provincia de Pichincha, y en Cotacachi, Provincia de Imbabura.

En estos lugares se han conocido las interrelaciones entre los componentes de educación, salud y producción agrícola.

En La Esperanza, la perspectiva agroecológica desarrollada a nivel parroquial tiene importantes enlaces con la propuesta educativa de la Universidad Amawtay Wasi a través de su trabajo con la comunidad y prácticas desarrolladas en el territorio local.

En el plano productivo, se ha logrado visibilizar las implicaciones del cambio de perspectiva productiva de formas convencionales a agroecológicas, así como evidenciar el valor de la chacra en la visión integral de salud de los pueblos andinos. Así también, las formas alternativas de comercialización que han surgido, desde una perspectiva de soberanía alimentaria puesta en práctica en las ferias agroecológicas, cumplen funciones para la conservación de la salud, el mejoramiento de la nutrición de la población y han logrado consolidarse y llamar la atención institucional como una forma de fortalecer los procesos de desarrollo alternativo desde lo local.

En Cotacachi se analiza el estado de la articulación existente entre la medicina occidental y la medicina ancestral de las comunidades, ambos sistemas se supone (ancestral y occidental) deberían generar espacios de salud intercultural que se fortalecerían utilizados en conjunto. Los espacios de encuentro que se desarrollan en

este cantón giran en torno al trabajo que realizan las parteras y su relación con el parto culturalmente adecuado institucionalizado en el Hospital de Cotacachi. Si bien hay avances, también son evidentes los problemas relacionados con la falta de valoración y reconocimiento del trabajo de las parteras, tanto a nivel del hospital como en las mismas comunidades donde desarrollan sus labores.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO DE DIÁLOGO ENTRE CIENCIA Y SABIDURÍA EN EL ECUADOR. LOS CASOS DE LA EDUCACIÓN, LA PRODUCCIÓN AGRÍCOLA Y LA SALUD

Introducción

La Constitución del Ecuador del 2008, declara al país como un Estado plurinacional e intercultural, como marco para la alcanzar “el buen vivir, el *sumak kawsay*” y para ello apela a “la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad”, en congruencia con estos enunciados los marcos legales que se han establecido y otros que están en proceso, mencionan la necesidad de establecer un diálogo de sabidurías que permita llegar a acuerdos para conseguirlo.

Sin embargo, la consolidación de estos espacios de diálogo se produce en un campo de conflicto y en medio de una crisis climática, económica, política y civilizatoria que Leff (2006) llama más bien una crisis de conocimiento, pues la ciencia ya no alcanza dar respuestas y obliga a las sociedades a repensar en sus modos de vida y replantear la validez de la sabiduría de los pueblos originarios (Leff, 2006: 3) que ha permitido su sobrevivencia a pesar de las limitaciones sociales, económicas e incluso climáticas.

La persistencia de la discriminación, el etnocentrismo, una matriz de formación occidental así como estructuras institucionales creadas para un Estado monocultural, entre otros, dificultan el acercamiento real entre ciencia y sabiduría, provocando por ejemplo la desvalorización de la oralidad, el idioma, los procesos alternativos de educación e incluso la diversidad. Estos problemas se han evidenciado a través de la investigación “Construyendo interculturalidad desde el sector educativo en el Ecuador. La importancia de la formación docente” desarrollada entre junio del 2011 y mayo del 2012.

Por ello es urgente un cambio profundo de conciencia y pensamiento a nivel individual y colectivo que logre “abrir nuevas vías del saber en el sentido de la reconstrucción y la reapropiación del mundo y de la naturaleza” (Leff, 2006: 3), el acercamiento para un enriquecimiento recíproco (López, 2007:154) y el encuentro de alternativas inéditas, *otras*, en el seno de la diversidad cultural de nuestros pueblos.

Desde esta perspectiva son visibles también esfuerzos para acercarse y establecer espacios de diálogo entre ciencia y sabiduría en diferentes campos, siendo de interés

particular por su vinculación con la construcción de una sociedad intercultural más justa y equitativa los de la educación, la producción agrícola y la salud. Pero ¿De qué manera se establecen estos espacios?, ¿Cuáles son las condiciones que se han dado para entablar relaciones?, ¿Cuáles son sus características?, ¿De qué manera las poblaciones o comunidades en contacto participan en su desarrollo y mantenimiento?, ¿Cuál es el rol del Estado?, ¿Qué se origina o cuál es el resultado de este acercamiento o diálogo entre sabiduría y ciencia en estos espacios? y ¿Cuál es la forma más adecuada para conocer lo que acontece? son interrogantes que desde la propuesta de investigación que presenta se quieren responder.

Para el desarrollo de una investigación que busca respuestas en las *fronteras* también se hace necesaria otra forma de conocer, por lo que se propone un acercamiento desde una visión intercultural, transdisciplinaria y colectiva, capaz de acercarnos a la realidad sin prejuicios, con una actitud no solo de investigadores, sino, de seres humanos sensibles y al mismo tiempo conservar la rigurosidad de un verdadero trabajo académico.

Los aportes cognoscitivos provenientes de la diversidad de posiciones y miradas de estudiantes, maestros y comunidad frente a la realidad, producen diferentes interpretaciones, que pueden representar contradicciones y complementariedades en el intercambio hermenéutico comunitario (Pérez y Alfonso, 2008), y provocar a nivel de investigación también un verdadero diálogo de sabidurías que lleve a construir explicaciones que transforman.

Objetivos generales y específicos

Objetivo general

Analizar la forma en que se construyen espacios de diálogo entre ciencia y sabiduría en los campos de educación, producción agrícola y la salud que puedan aportar a la consolidación de una sociedad intercultural y el Estado plurinacional.

Objetivos específicos

- Identificar espacios de diálogo entre sabiduría y ciencia en los campos de la educación, producción agrícola y la salud.
- Identificar cuáles son las características de los espacios de diálogo entre ciencia y sabiduría en los campos de la educación, producción agrícola y la salud.

- Comprender cómo se transmite la sabiduría en los campos de educación, producción agrícola y la salud.
- Distinguir las formas en que desde el sector público se aporta o no al fortalecimiento de espacios de diálogo entre sabiduría y conocimiento.
- Aportar a la sensibilización en diferentes sectores de la sociedad respecto a la importancia de un diálogo entre ciencia y sabiduría.
- Contribuir, desde nuestro Laboratorio, a la formación de investigadores sensibles a temas interculturales a través de la aplicación de metodologías interdisciplinarias y la valorización de estrategias cualitativas de investigación de campo.

Hipótesis

La Constitución Ecuatoriana del 2008 así como el marco legal que se construye en el Ecuador llama a la creación de espacios de diálogo que aporten a la consolidación de una sociedad intercultural y un Estado plurinacional para conseguir el Buen Vivir, el Sumak Kawsay. Sin embargo, instituciones creadas para un Estado monocultural, así como una sociedad mayoritariamente formada en un sistema hegemónico, dificultan la concreción de estrategias y mecanismos para establecer un diálogo entre ciencia y sabiduría.

Metodología

La investigación que se plantea tendrá una duración de 12 meses y será de carácter cualitativo, ya que busca comprender cómo se estructuran espacios de diálogo entre ciencia y sabiduría en los campos de la educación, salud y producción agrícola y de qué forma desde estos se contribuye a la consolidación de una sociedad intercultural y el Estado plurinacional. Además se utilizará como marco metodológico el proceso utilizado por el sistema de educación intercultural bilingüe “Metodología del sistema de conocimiento” y sus cuatro fases: dominio, aplicación, creación y socialización del conocimiento (UNICEF, 2007), ya que consideramos que la investigación y análisis desde una visión intercultural y holística, que es la que utiliza esta metodología, puede contribuir de manera adecuada a la comprensión de la complejidad del problema planteado, pues como menciona Enrique Leff (2006) es indispensable una redefinición de principios teóricos y metodológicos que permitan entender la diversidad de formas

de apropiación del mundo y la naturaleza y, se abra paso a una racionalidad que conjuga identidades, culturas y admita el diálogo de saberes pues “ni el ser es uno, ni el saber es uno”(Leff, 2006:7).

Para comprender la multiplicidad de relaciones entre los conceptos de ciencia y sabiduría y cómo actúan los involucrados dentro de ese contexto, se recurrirá a la “Teoría del Actor-Red” (Latour, 2008) que no busca encontrar un marco estable para la descripción del diálogo entre la ciencia y la sabiduría sino que parte de que “es posible rastrear relaciones más robustas y descubrir patrones más reveladores al encontrar la manera de registrar los vínculos entre marcos de referencia inestables y cambiantes” (Latour, 2008:43). Ello nos permite aplicar las reflexiones sobre el Tercer Espacio como un lugar en el medio mediante una metodología que tiene en cuenta las referentes siempre cambiantes para analizar la construcción del estado plurinacional ecuatoriano y el diálogo entre ciencia y sabiduría. Los métodos y herramientas que se utilizarán son los siguientes:

Estudio de casos

Dentro del marco de la investigación “*La construcción de un espacio de diálogo entre ciencia y sabiduría en el Ecuador*” se establecieron tres componentes de estudio: la producción agrícola, salud intercultural y educación.

Para conocer y tratar de explicar qué es lo que ocurre en los campos mencionados se planteó la estrategia de estudio de casos ya que a través de ellos se puede hacer un acercamiento a la particularidad y complejidad (Stake, 2007) de cada uno de ellos.

Luego de una revisión de fuentes secundarias y los acercamientos a los territorios y actores de los diferentes campos se establecieron los siguientes casos:

Componente Producción

Después de una revisión de fuentes y entrevistas con académicos y actores clave sobre el tema de agroecología se decidió establecer el campo de investigación en la parroquia La Esperanza del Cantón Pedro Moncayo que cuenta con un camino recorrido a nivel organizativo y productivo alrededor de la agroecología a pesar de hallarse en un terreno conflictivo relacionado con la producción de flores para la exportación y una problemática ligada al tema del riego y la contaminación.

Componente Educación

Se eligieron dos instituciones educativas representativas: Universidad Central del Ecuador (UCE) y Universidad Intercultural de los Pueblos Indígenas *Amawtay Wasi*¹ (UIAW) en Ecuador. Estas instituciones fueron seleccionadas bajo los siguientes criterios e interés investigativo: (i) la importancia de comparar a dos establecimientos de educación superior formal y otra alternativa, una bajo la gestión estatal: UCE y otra privada: UIAW-; (ii) y que las instituciones seleccionadas contaran con la oferta académica de ciencias agrarias, agroecología y salud.

Estos dos criterios permitieron ver cómo se plantea el enfoque intercultural en las universidades, para identificar si existe o no un diálogo entre ciencia y saberes tradicionales en las diferentes áreas de educación y formación ofertadas en estas instituciones.

Para lograr el objetivo investigativo, se recurrió a la revisión de fuentes bibliográficas, estableciendo que existe un amplio estudio sobre la educación intercultural, son pocos los trabajos realizados acerca de la educación superior intercultural en Ecuador. Si bien Cuji (2012), Mato (2008), Mendoza (2008), Sarango (2009) y otros investigadores trabajaron el tema, no establecen los intereses que movilizan a la realización de la presente investigación.

Por otra parte, la metodología empleada fue la realización de entrevistas a profundidad, a informantes claves de las respectivas universidades. Para el caso de la UCE se realizaron entrevistas al decano, profesores y estudiantes de la Facultad de Ciencias Agronómicas (FCA). Mientras que en la UIAW se lograron realizar dos entrevistas al responsable de la traza de Agroecología y a un estudiante de la universidad y presidente de la junta Parroquial de La Esperanza. Se espera en un futuro lograr establecer contacto con las autoridades pertinentes.

Componente salud

El caso de estudio sobre salud se realizará en la provincia de Imbabura, donde se ha desarrollado un trabajo alrededor de las parteras como mujeres de sabiduría estableciendo un espacio alternativo de atención para la salud y que supone uno de los lugares que deberían ser fortalecidos por el Ministerio de Salud Pública. Además se plantea un acercamiento en las provincias de Cotopaxi y Azuay para visitas puntuales,

¹ *Amawtay Wasi*, es una frase Kichwa que traducida es “la casa de la sabiduría”

en la primera para conocer la experiencia de un grupo de mujeres y el procesamiento de plantas medicinales y en la segunda para acercarse al diálogo establecido entre un médico oncólogo y un taita cañari.

Levantamiento de la información cualitativa

Se propone el desarrollo de entrevistas semiestructuradas y a profundidad con los diferentes actores involucrados tanto a nivel institucional como con líderes comunitarios, yachaks, pequeños productores agropecuarios, profesores y estudiantes según el caso. Otras formas de levantamiento de la información serán, la observación participante y el desarrollo de grupos focales, etc. A lo largo de la investigación los investigadores llevarán sus diarios de campo en los que se registrarán las impresiones personales.

Análisis de documentos

Análisis del Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013, Constitución y legislación relacionada con los casos de estudio, propuestas de SENESCYT sobre el diálogo de saberes a nivel académico, propuestas de salud intercultural del Ministerio de Salud, propuestas del Ministerio de Educación en materia de interculturalidad y de manera específica en cuanto a Etnoeducación, etc.

Análisis e interpretación de información

El análisis de la información cualitativa requiere que ésta haya sido manejada de manera organizada y metódica por lo que al inicio de la investigación se creará un sistema de archivo adecuado en medios físicos y virtuales y se irán creando las categorías más adecuadas para cada caso de estudio.

Estas categorías guiarán también el desarrollo de herramientas específicas para el levantamiento de información documental y verbal, que una vez completa será tratada por medio de matrices en el caso de documentos y través del programa ATLAS.ti en el caso de las transcripciones de entrevistas, ya que permite la sistematización de la información por ejes temáticos.

Una vez organizada la información se procederá a su interpretación enfrentándola con el marco teórico desarrollado a lo largo de la investigación.

Estrategias de difusión

Aparte de las medidas convencionales de difusión de resultados investigativos, a través de talleres, seminarios en las provincias de los estudios de caso, prevemos la elaboración de un artículo académico para una publicación arbitrada. Adicionalmente planteamos para la difusión, recurrir a métodos más alternativos y creativos inspirados en el concepto de *Science to Public* para garantizar que los resultados realmente lleguen a un público amplio y no solamente queden a puertas cerradas dentro del ámbito científico. Entre otros, quisiéramos

- Publicar los resultados más llamativos en espacios públicos colgando hojas con preguntas relacionadas a la investigación en lugares concurridos como parques, plazas y ministerios.
- Hacer obras de teatro callejeras con pasantes que quieren participar enfocando las temáticas de la investigación en lugares públicos
- Organizar talleres públicos y gratuitos para concientizar los interesados sobre las problemáticas que han surgido a lo largo del proceso investigativo

Conocimiento, ciencia y sabiduría, precisiones conceptuales

En primer lugar es oportuno proceder a definir los conceptos básicos que se van a abordar en la presente investigación.

La Real Academia Española (2001) define “diálogo” como “discusión o trato en busca de avenencia.” Acercándonos al concepto del diálogo intercultural, retomamos la definición de interculturalidad de Walsh (2006) para quien:

[...] la interculturalidad significa “entre culturas”, pero no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales (Walsh, 2006:24).

Por ende, un diálogo intercultural entre diferentes sabidurías se puede entender como “un proyecto de reconstrucción social”, como un “diálogo entre seres” (Leff, 2006:4).

En su ponencia en el panel “Ciencia, innovación y saberes” Samanamud (2012) recalca la importancia de distinguir claramente entre conocimiento, saber, ciencia y sabiduría dado que el conocimiento puede ocurrir en diversas formas y no solamente es sinónimo a la ciencia. Los saberes nacen desde una visión hegemónica-científica hacia las culturas ancestrales y son subordinados al conocimiento científico occidental-moderno². Varios autores como (Coronil, 2000:88); (Leff, 2006:3); (Toledo, 2003:109) aparentan atribuir el concepto de *conocimiento* a la cultura occidental como algo que se aprende mediante la ciencia mientras que el *saber* se suele referir a las prácticas de los pueblos originarios. Lander (2000) por su parte relaciona los conocimientos modernos con una visión eurocéntrica, colonial e imperial (Lander, 2000:23). Con una mirada aún más crítica, es posible analizar la relación entre ciencia y sabiduría también como un diálogo entre la colonialidad y la modernidad donde, una vez erradicado este legado

² Para evitar la reproducción de esta jerarquía en la presente investigación el uso del término “sabiduría” se refiere a las culturas originarias mientras que utilizaremos “ciencia” para referirnos a las culturas occidentales y se evitará el uso de “saberes” tal como lo sugiere Samanamud (2012).

histórico, es posible construir un otro mundo siguiendo el espíritu de los Foros Sociales Mundiales (Escobar, 2003:53).

Lander (2000:12) nos hace recordar estas desigualdades cuando critica al pensamiento neoliberalista de ser capaz de “presentar su propia narrativa histórica como el conocimiento objetivo, científico y universal y a su visión de la sociedad moderna como la forma más avanzada -pero igualmente normal- de la experiencia humana”. En el caso ideal de un verdadero diálogo entre ciencia y sabiduría se lleva a cabo no un enriquecimiento unilateral donde la sabiduría indígena es aculturada por el conocimiento occidental, sino un beneficio mutuo “al permitirle a la universidad entrar en contacto con un mundo de gran riqueza cognitiva y organizativa, y al ofrecerle al mundo indígena un espacio para pensarse en relación con el Otro” (López, 2007:154) e ir con ello elevando su autodeterminación.

Por último, la investigación cuestiona cómo se articula el encuentro entre dos conceptos diferentes, uno occidental (la ciencia) y el otro proveniente de los pueblos originarios (la sabiduría), y cómo después se trasmite lo que surge a través de este intercambio.

Algunas teorías relacionadas al poscolonialismo se plantean la pregunta de cómo y dónde se puede localizar a estos nuevos conceptos que surgen a través de un encuentro de diferentes culturas (Gupta y Ferguson, 2008:236). Según Bhabha (1994:216) lo nuevo que surge cuando dos culturas (o, como en el caso presente, sus sabidurías) se enfrentan ya no es una fusión de dos conceptos posiblemente opuestos y la creación de un conjunto nuevo. Más bien la diferencia entre ellos hace que lo nuevo no pertenezca ni al uno ni al otro, resulta imposible de representar porque es “inscribed in the in-between” (Bhabha, 1994:217) y con ello rompe con la concepción de que una cultura tiene que ser lo uno o lo otro y se permite que pueda ser híbrida (Gugenberger, 2011:19). Retomando estos pensamientos de la hibridación, la investigación presente hace hincapié en la dificultad de localizar este encuentro de ciencia y sabidurías situándolo en el llamado “Third Space” (Bhabha, 1994), dentro de lo que Dussel (2004:18) en su concepto “trans-moderno” llama “el otro lugar” y lo que De Sousa (2011b) describe como un lugar liminal-fronterizo cuando trata la construcción del estado plurinacional en Ecuador y Bolivia. Es en este espacio donde se expresan experiencias culturales radicalmente diferentes a una perspectiva europea-norteamericana (Dussel, 2004:18), donde se articulan las diferencias culturales entre ciencia y sabiduría y del cual van a salir para transmitirse. Para describir qué es lo que

está pasando en este Tercer Espacio y cómo luego se transmite lo que sale de este espacio “en-el-medio” utilizamos el concepto de la “traducción cultural” (Bery, 2007); (Buden, 2003); (Buden/Nowotny, 2009); (Pratt, 2010), un entendimiento más amplio de la transmisión de aspectos culturales que nos permite percibir la generación y transmisión de sabidurías más allá de una perspectiva simplemente lingüística:

[...][T]rata de la relación entre las condiciones de producción de conocimiento en una cultura dada y como un saber procedente de un contexto cultural diferente se relocaliza y se reinterpreta según las condiciones en las que tiene lugar todo conocimiento. Éstas están íntimamente ligadas a la política, las estrategias de poder y la mitología productora de estereotipos [...] (Carbonell i Cortés, 1997:48).

En este sentido la traducción cultural, la transmisión de conceptos y sabidurías culturales a examinar en el marco de esta investigación se lleva a cabo dentro de una red compleja y hegemónica de tensiones, de reformulación de identidades en un espacio no claramente definido.

La agroecología como espacio de diálogo

La producción de alimentos, tiene larga historia y amplios períodos de adaptación y transformación. Los primeros agricultores - aquellos que domesticaron las plantas silvestres y nativas de sus regiones- lograron establecerse en un solo lugar y así producir la cantidad adecuada de alimentos que requerían. Los conocimientos generados por medio de abstracción, experiencia y transmisión de generación en generación, incrementaron la calidad de los mismos. Dichos conocimientos “se construyen en el lugar, están localizados o territorializados porque dependen de culturas profundamente arraigadas en los contextos simbólicos, cognitivos y naturales de su propio entorno”. (Toledo 2009: 32-33).

Empero, un extremado determinismo de modernidad produjo la imposición de un modelo de conocimiento, el científico (occidental). Todo lo considerado como tradicional, ancestral, antiguo, vernáculo, etc., representaba un problema a la maquinaria desarrollista. Curiosamente, desde la década de los ochentas y el discurso del desarrollo sostenible (Bruntland 1987), se produjo un giro a *revalorizar* y *reutilizar* aquel otro conocimiento ambientalmente amigable que se había conservado, especialmente, en las comunidades indígenas.

Uno de los mayores impactos en el mundo académico occidental, fue generado por el etnólogo Claude Lévi-Strauss que postuló que “el origen de la ciencia moderna se remonte solamente a algunos siglos” (Lévi-Strauss, 1964: 31). En la misma línea, Víctor Toledo (2009: 28) acotó que el período de tiempo de existencia del conocimiento moderno, comparado con el período de conocimiento acumulado del “neolítico” y “paleolítico” es demasiado corto. Para Lévi-Strauss (1964: 31) “Es en el neolítico cuando se confirma el dominio, por parte del hombre, de las grandes artes de la civilización: cerámica, tejido, agricultura y domesticación de animales”.

Lévi-Strauss (1964: 33) indicó que “[e]l hombre del neolítico o de la protohistoria, es pues el heredero de una larga tradición científica”. Altieri (1991) añade que esa herencia se extrae del medio ambiente “a través de sistemas especiales de cognición y percepción que seleccionan la información más útil y adaptable, y después las adaptaciones exitosas son preservadas y transmitidas de generación en generación por medios orales y experienciales”, (Altieri, 1991: 17). Toledo (2009) explica, por otra parte, cómo el proceso modernista de la ciencia occidental relegó los *otros conocimientos*, para ese autor:

La ciencia, decente y prestigiada, padece con inusitada frecuencia de un sesgo: tiende a concentrarse en los eventos más recientes, de los cuales exagera su importancia o trascendencia, y tiende a ignorar, soslayar o menospreciar todo aquello de lo ocurrido de manera previa a la era moderna. [...] [L]a mirada científica soslayó, minimizó o ignoró las experiencias, saberes, conocimientos y aprendizajes de las sociedades tradicionales, (Toledo, 2009: 28).

En América Latina, la modernidad y los varios procesos que le atañen a la producción de alimentos, como las invasiones y conquistas incaicas y preincaicas, los períodos de la colonia española, la formación de las grandes haciendas, las reformas agrarias del siglo XX, la imposición de las *tecnologías agrícolas* de la revolución verde (agroquímicos), y las políticas públicas neoliberales implementadas en toda América Latina, marginaron aquellas formas de producción agroalimentaria. Víctor Toledo (2009) señala que:

[L]a ciencia soslayó, hasta muy recientemente, esta experiencia acumulada por la especie humana a través de sus sociedades preindustriales. Esto ha tenido un costo enorme y ha sido una de las causas de la creación de tecnologías y formas de producción ecológicamente destructivas (Toledo, 2009: 38).

Paralelamente, las últimas investigaciones sobre la ‘Sociología del Conocimiento’ planteadas por Norman Long (2007) apuntan a una “perspectiva de constructivismo

social que proporciona visiones frescas sobre cómo se interrelacionan en el proceso las formas de conocimiento “experto” y de la vida cotidiana”, (Long, 2007: 312-313). Long añade que:

Es así como una perspectiva orientada al actor sobre el conocimiento y los encuentros de conocimiento puede ayudar a trascender las representaciones dicotómicas de formas de conocimiento diferentes (es decir, en términos de “ciencia moderna” contra “la ciencia de la gente”, conocimiento “externo” contra conocimiento “local”), (Long, 2007: 314).

La perspectiva orientada al actor “se rehúsa a trazar distinciones tajantes entre distintos tipos de conocimiento con base en su origen, pedigrí o lo que se concibe como autoridad”, (Long, 2007: 314-315). Sus planteamientos afirman que el mismo calificativo de *científico* versus *ancestral* produce la denigración de aquel otro conocimiento. De esta manera el conocimiento según Long (2007):

No se da por compromisos institucionales simples o por supuestas fuerzas de poder y autoridad, sino que es un resultado de interacciones, negociaciones, interfaces y acomodaciones que tienen lugar entre los actores diferentes y sus mundos de vida, (Long, 2007: 314-315).

Estas batallas del conocimiento (Long 2007) han ubicado a sus distintas formas como “dos polos opuestos, como los dos extremos de un solo conjunto, la parte tradicional y moderna de la especie humana [que] escenifican actualmente una batalla esencial” (Toledo, 2009: 38).

Altieri y Toledo (2011) postulan que el mecanismo que vincula esas dos *ciencias*, moderna y ancestral, es la propuesta agroecológica. Para estos autores, la agroecología “enfatisa la capacidad de las comunidades locales para experimentar, evaluar y ampliar su aptitud de innovación mediante la investigación de agricultor a agricultor y utilizando herramientas del extensionismo horizontal” (Altieri y Toledo, 2011: 6). Dicho proceso de vinculación entre ciencia moderna y sabiduría, se denomina ‘hibridación’ por Sevilla (2004), para quien:

Las múltiples experiencias productivas, que están surgiendo en las últimas décadas, parecen mostrar la emergencia de un nuevo modelo de manejo de los recursos naturales, basándose en el conocimiento local y su hibridación con tecnologías modernas, (Sevilla, 2004: 17).

La agroecología, puede plantearse como una interfaz o puente entre *conocimiento* de la ciencia y de la sabiduría, la misma que según Long (2007: 314) “una perspectiva

orientada al actor sobre el conocimiento y los encuentros de conocimiento puede ayudar a trascender las representaciones dicotómicas de formas de conocimiento diferentes”, (Long, 2007: 314). En la agroecología confluyen esas dos visiones, la ciencia y la sabiduría, las cuales según Long (2007), “convergen para enfatizar que en lugar de explorar la naturaleza y la epistemología del conocimiento de una manera abstracta y formalista, debemos abrir el camino a una reevaluación de la ciencia en su proceso de construcción” (Long, 2007: 313). De igual manera, Toledo (2009: 36) apunta a una nueva comprensión de los conocimientos tradicionales, los mismos que “deben analizarse en sus relaciones tanto con las actividades prácticas como con el sistema de creencias del grupo cultural al que pertenecen”. Toledo concluye que “el conocimiento tradicional debe ser contemplado en su íntima aleación con su sistema de creencias y sus prácticas productivas” (Toledo, 2009: 36).

Es importante además, señalar postulados locales generados en el marco de una perspectiva indígena. De la Cruz (2005: 3) indica que “todos aquellos saberes que poseen los pueblos indígenas y comunidades locales sobre las relaciones con su entorno son transmitidos de generación en generación, habitualmente de manera oral”. Este proceso, supone un largo período de experimentación y adaptación, relevante para el campo agroalimentario.

Marco normativo e institucional en el Ecuador

Las reformas dadas en las constituciones políticas de 1998 y 2008 han consolidado un Estado de derechos. Esto se manifiesta en la declaración del Estado plurinacional y multicultural ya en la Constitución de 1998 y se consolida en la Constitución de 2008, que en un sentido amplio visibiliza la diversidad cultural y procura como derechos:

“[m]antener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad (Constitución del Ecuador 2008, artículo 57).”

En la Constitución vigente aparece el *Sumak Kawsay* como un nuevo paradigma revitalizador de los conocimientos locales (tradicionales y ancestrales) y agrícolas, en particular. Sin embargo, en contradicción a este nuevo paradigma las políticas públicas en la producción agropecuaria se han orientado a la producción agroindustrial y a la lógica mercantilista, y a lo que Van der Ploeg (2010:310) denomina “economías virtuales” respondiendo a la idealización del campesinado por parte de las personas que

toman las decisiones políticas. Estos actores poseen una noción del campesinado que invisibiliza otros modos de producción y reproducción social de las diversas poblaciones de productores agrícolas. La asignación de recursos apuntala un modo de producción modelo (mediana y gran producción) que responde a las exigencias económicas de la globalización, dejando en un plano secundario a otras realidades de la producción agrícola ecuatoriana:

Las familias campesinas de pequeños productores, en el marco de las políticas de fomento agropecuario, no son reconocidas como agentes que aportan productivamente al país, sino, que deben ser apoyadas por el Estado para mínimamente sobrevivir. No se valora el potencial productivo de la economía familiar campesina (...) (Carrión y Herrera, 2012: 71).

Los diversos modos de producción se encuentran asociados a conocimientos colectivos (tradicionales o ancestrales) y a los científicos (tecnológicos occidentales). Los programas agropecuarios donde se aplican las políticas benefician a un modo productivo sobre otros. Existe la normativa legislativa para regular los modos productivos; pero las políticas públicas aplicadas no son coherentes.

Este comportamiento de los programas estatales continúa invisibilizando a los productores agrícolas familiares que en porcentaje son los que más aportan a la provisión de productos frescos para el mercado interno y la soberanía alimentaria nacional. Según el análisis de Carrión y Herrera (2012: 42) “el Ecuador es un país casi autosuficiente en el abastecimiento a su mercado interno. (...) [L]a mayor parte de la demanda de alimentos es cubierta con la oferta nacional”; aunque existen muchos rubros cotidianos básicos, como algunos cereales, de los que la población ecuatoriana es importadora dependiente. Dentro del mismo documento se recalca que “[l]a economía familiar campesina representa entre el 60 y 80% de unidades de producción agrícolas a nivel nacional” (Carrión y Herrera, 2012: 163). Estos productores familiares se organizan en parte mediante sistemas de conocimiento tradicional. Lastimosamente, la economía familiar campesina se encuentra sistemáticamente relegada dentro de la política agraria nacional, evidenciado por:

1) La alta presencia de la agricultura tradicional (42%) como signo del control ineficiente de la tierra, 2) la poca presencia de la agricultura empresarial (4,6 %), eje central de políticas de desarrollo agropecuario desde 1960, signo de los límites de la modernización, y 3) la importante presencia de la agricultura de subsistencia sinónimo de la economía familiar, signo de su vitalidad e importancia en la economía nacional (Carrión y Herrera, 2012: 152).

Para lograr regular este escenario en el contexto de la producción agropecuaria varios movimientos sociales y políticos relacionados aportaron en normar las políticas públicas. Los movimientos como Vía Campesina, FENOCIN, FENACLE³, entre otros, apoyaron proyectos de ley para instaurar a la soberanía alimentaria como un eje normativo imprescindible para complementar los puntos trazados desde varios acuerdos internacionales de los que el Ecuador es parte⁴.

Las organizaciones campesinas nacionales buscan consolidar su ubicación frente al Estado y organizaciones internacionales. La agroindustria, a mediana y gran escala, se ha afianzado dentro de la regulación y la política pública del Estado. Las poblaciones campesinas (productores agrícolas) se encuentran en la búsqueda de alternativas frente a su posición de proletarios en la agroindustria para establecer buenas relaciones de trabajo basadas “en el cumplimiento de la ley [como] una alternativa de apoyo para superar el desequilibrio que genera la agroindustria” (Rivero, 2011: 18).

La Constitución de 2008 dedica el tercer capítulo a la construcción de la Soberanía Alimentaria en el Ecuador, de allí se desprenden muchas estrategias de los movimientos sociales en resistencia que dieron lugar a “La Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria” (LORSA, 2009). La LORSA se basa en el artículo 281, numeral 6, de la Constitución que dicta “promover la preservación y recuperación de la agrobiodiversidad y de los saberes ancestrales vinculados a ella; así como el uso, la conservación e intercambio libre de semillas”. La LORSA pone en escena la necesidad de establecer mecanismos para el cambio de modelo productivo de uno convencional a uno agroecológico.

La LORSA en su preámbulo retoma el “objetivo estratégico” de la Constitución de velar por los derechos de alimentación de las poblaciones de preferencia basada en una producción local, agroecológica y orgánica, y “culturalmente apropiadas”. También se resalta, con del artículo 400 de la Constitución, el valor de la agrobiodiversidad como patrimonio cultural para garantizar el abastecimiento de suficientes alimentos sanos nutritivos en concordancia con las personas y comunidades de diferentes culturas. Esta

3 FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras); FENACLE (Federación Nacional de Trabajadores Agroindustriales Campesinos e Indígenas Libres del Ecuador)

4“El derecho a la alimentación está reconocido en la Constitución y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, así como en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Carta Interamericana de Derechos Humanos y el Protocolo de San Salvador sobre Derechos Económicos Sociales y Culturales” (LORSA, 2009).

ley se encuentra atravesada por la noción de investigar los conocimientos ancestrales mediante el diálogo de saberes.

Para complementar el régimen de Soberanía Alimentaria en el Ecuador, es imprescindible regular y fomentar las prácticas sobre un manejo adecuado de la agrobiodiversidad con enfoque agroecológico, por ello se conformó una comisión encargada de preparar y presentar la propuesta de “Ley Orgánica de Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento Agroecológico”, que está en debate actualmente en la Asamblea Nacional. Esta propuesta pretende “recuperar, conservar y promover la agrobiodiversidad y fomentar la Agroecología para alcanzar la Soberanía Alimentaria y el *Sumak Kawsay*” (COPISA, 2011). La reglamentación sobre este tema aporta a estos procesos políticos para que reflejen las diversas realidades de la producción agrícola nacional.

El fomento de la Agroecología en Ecuador surge desde las bases de la producción agrícola. Varios proyectos resaltan el esquema de producción agroecológica en Ecuador y son llevados a cabo por diversas organizaciones sociales y políticas campesinas; entre algunas de las principales encontramos a la FENOCIN, la UROCAL, PACAT, UNOCANC, UNOPAC⁵, y el programa estatal de las Escuelas de la Revolución Agraria (ERA) cuyo objetivo general indica:

Contribuir a la Soberanía Alimentaria en base al incremento de la productividad de los principales cultivos dentro de un diálogo de saberes de los pequeños y medianos productores/as agropecuarios y técnicos, mediante la innovación de tecnologías participativas a implementarse por medio de las Escuelas de la Revolución Agraria a nivel nacional (MAGAP, 2011).

Para las organizaciones campesinas antes citadas, y el programa de ERAs, la innovación tecnológica en diálogo con los saberes tradicionales y ancestrales son claves en el establecimiento de nuevas herramientas de producción agrícola. Para lograrlo, el estado ecuatoriano mediante la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Investigación (SENESCYT), procura “[e]jercer la rectoría de la política pública de educación superior, ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales...”. Para extender esfuerzos el último punto temático se estableció la subsecretaría de Coordinación de Saberes Ancestrales en torno a:

⁵ UROCAL (Unión Regional de Organizaciones Campesinas del Litoral), PACAT (Productores Agroecológicos y Comercio Asociativo de Tungurahua), UNOCANC (Unión de Organizaciones campesinas del Norte de Cotopaxi), UNOPAC (Federación de Organizaciones Populares de Ayora Cayambe).

[F]ortalecer y potenciar la recuperación de los saberes ancestrales en coexistencia con el conocimiento científico. Fundamentar científicamente la investigación de los saberes ancestrales e incorporarlos a la cultura científica en el marco del respeto al ambiente, la naturaleza, la vida, las culturas y la soberanía para la consecución del Buen Vivir (SENESCYT, 2012).

Las organizaciones y actores campesinos en el Ecuador mantienen a la Agroecología como un movimiento político, en cuanto define sistemas de conocimiento, líneas de investigación y prácticas efectivas (Wezel et al., 2009). Según el Taller Andino de Agroecología –realizado por la Fundación Heifer Ecuador en 2004, “se compartió y se enriqueció información para utilizarla como mecanismo de resistencia cultural y tecnológica (...) a la agricultura industrial” (HEIFER, 2005:10-11). En el taller y la publicación subsecuente se realizó un esfuerzo de sistematización del trabajo de las organizaciones campesinas participantes como: UPOCAM⁶, UNOPAC y UNOCANC, entre otras; que buscan traducir a la Agroecología en práctica cotidiana (HEIFER, 2005).

Para el Sistema de Información sobre la Problemática Agraria en Ecuador (SIPAE) la nueva ruralidad ecuatoriana debe construirse en el contexto de una ley que democratice los modos de producción del campesinado. Las leyes vigentes (como LORSA) velan por “preservar” a las economías (familiares) campesinas; sin embargo, continúan los proyectos para la normativa en materia del conocimiento y las prácticas en la producción agrícola y su integración a las políticas públicas nacionales (SIPAE, 2011).

Salud intercultural

El pensamiento sobre salud es diverso y producto de una construcción social que han ido marcando tendencias y formas de establecer relaciones, currículos, políticas públicas, programas y proyectos destinados a enfrentar la enfermedad. Sin embargo este pensamiento ha acompañado al ser humano desde sus inicios, ya que “[L]a enfermedad, sufrimiento y muerte, así como la motivación para conservar la salud, son considerados hechos biológicos universales” (Alarcón, *et.al.*, 2003:1062) y en palabras de Breilh (2012) “la vida en cualquier sociedad se desarrolla dinámicamente bajo la determinación de un gran movimiento metabólico que vincula a la sociedad humana con

6 Unión Provincial de Organizaciones Campesinas de Manabí

la naturaleza; (...) proceso que estuvo regido por la necesidad del sujeto social”, sin embargo, un proceso tan esencial de mantenimiento de la vida se fue subordinando a una lógica de acumulación de capital “donde el centro no era ya la producción del sujeto vivo sino la producción de mercancías” (Breilh, 2012:107).

A la par de este pensamiento desarrollista, también se consolidó una forma hegemónica de entender la salud, donde la biomedicina -sistema médico⁷ occidental- ha establecido una relación de poder frente a las medicinas tradicionales, a las que ha subordinado o estigmatizado porque no cuentan con los medios que le dan validez y legitimidad científica, provocando tensiones entre las diferentes formas de comprender la salud, como lo manifiesta Alarcón (2003) al señalar que:

...todos los procesos de interacción social y cultural que involucren la existencia de diferentes y, a veces, antagónicos sistemas de creencias están sujetos a importantes fricciones.
Sin embargo, los conflictos entre diferentes sistemas médicos no emergen sólo de las diferencias en los modelos explicativos que los sustentan, sino también de la dominación social de un modelo de salud sobre otro (Alarcón, *et.al.*, 2003: 1065).

Pero en América Latina y de manera particular en el Ecuador el llamado constitucional de establecer espacios de diálogo que fortalezcan el derecho humano a la salud individual y colectiva y sobre todo que reconozcan la complejidad de las formas socioculturales, así como las profundas inequidades y exclusiones en el acceso a salud que se han dado por cuestiones de clase, género, generación y pertenencia étnica (MSP, 2009:11), ha obligado a repensar la concepción misma de salud. Por ello a continuación se hace un breve recorrido por las diversas posiciones y formas de entender la salud y la enfermedad, ya que como menciona Darras (2010) “la claridad en los conceptos permite la certeza en las acciones” (Darras, 2010: Presentación), además de que se hace urgente dar respuesta a las temas relacionados con los modelos de vida que se han convertido en formas de reproducción de la enfermedad:

Vivimos en definitiva expuestos a modos de vida malsanos que son procesos estructurados por un modelo de civilización que nos induce a trabajar, consumir y pensar mal, un modelo civilizatorio estructurado para ventaja de los negocios de escala, que opera como una maquinaria de producción y reproducción de enfermedad (Breilh, 2012:107).

⁷ Desde la antropología sociocultural un sistema médico se concibe como un conjunto organizado, coherente y estratificado de agentes terapéuticos, modelos explicativos de salud-enfermedad, prácticas y tecnologías al servicio de las salud individual y colectiva (Alarcón *et.al.*, 2003:1063)

Se propone también un acercamiento a las propuestas constitucionales de salud intercultural y se reflexiona sobre los avances y retos que esta propuesta tiene en América Latina y Ecuador.

Compresiones sobre la salud y la enfermedad

Como se ha mencionado el pensamiento sobre salud ha acompañado al ser humano desde sus inicios, todas las culturas han desarrollado alguna forma de hacer frente a las condiciones cambiantes del ambiente, lo que Canhilmen llamará *infidelidades* (Canguilhem, en Caponi, 1997), es decir la concepción de salud se ha construido en contraposición a lo que se entiende por enfermedad.

Esta noción está al alcance de todos, cualquier persona puede emitir un criterio de lo que considera que es salud, y ha acogido “las diferentes expectativas, intereses y aspiraciones que los grupos tenían en mayor estima, en su momento como: la longevidad, la capacidad de trabajar, la capacidad de funcionar, la autonomía, la plenitud de las necesidades básicas” (Gómez, 2003:2), por esta razón muchos estudiosos de las ciencias médicas (Canguilhem, Caponi, 1997; Gómez, 2003; Alarcón, 2003), consideran al concepto de salud como vulgar o popular, sin embargo las reflexiones filosóficas sobre este tema también se han desarrollado a lo largo de la historia humana. Reflexiones sobre el tema en occidente se remontan a la época clásica, y autores como Descartes, Leibniz, Diderot, Kant y Nietzsche trabajaron alrededor del tema (Caponi, 1997). Para principios del siglo XVIII, una noción más técnica sobre la salud es requerida para consolidar el Estado moderno, ya que este necesita “garantizar la producción de los cuerpos y controlar la enfermedad (...) [de tal forma que] una noción técnica de la salud que le permitiera soportar sus intervenciones (Gómez, 2003:2).

Para el siglo XX la conceptualización de salud se verá influenciada por diferentes pensamientos y paradigmas. Así por ejemplo bajo la influencia del modelo keynesiano, el paradigma era el *bienestar*, a cargo del Estado que impulsaba soluciones a las necesidades básicas de salud y consideraba una noción integral de la que formaban parte el sistema de prestación de servicios estatales (Gómez, 2003: 3). En este contexto nace la Organización Mundial de la Salud OMS, la misma que considera la salud como “un estado completo de bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (OMS, 1946:1).

Para 1980 el modelo de salud del Estado de bienestar fue criticado por considerarlo paternalista, ineficiente e ineficaz. El capitalismo propuso el desarrollo como el nuevo modelo explicativo de la dinámica social y en la salud subyace la carga ideológica y política del modelo liberal (Gómez, 2003: 4).

Otro de los paradigmas que incidirá sobre la forma de concebir la salud será el que aparece alrededor de la noción de calidad de vida en torno a las discusiones sobre el deterioro ambiental especialmente durante la década de los años sesenta, pensamiento que irá enriqueciéndose de perspectivas sobre la condiciones económicas, del ambiente, el acceso a recursos económicos, acceso a servicios y distribución de la riqueza (Gómez, 2003:4).

Todas estas nociones han sido causa de diversa reflexiones y críticas, basadas sobre el enfrentamiento de posiciones ideológicas, la apreciación desde el individuo y su subjetividad y la complejidad de los sistemas estatales, desde quienes entiende la salud desde una noción medicalizada hasta “quienes proponen por una comprensión de la salud desde enfoques más amplios, integrales y dinámicos, donde entran en juego otras necesidades y aspiraciones de los individuos y de los grupos (Gómez, 2003:5).

Además hay quienes de forma más radical dicen que “la salud no pertenece al orden de los cálculos, no es el resultado de tablas comparativas, leyes o promedios estadísticos y, por lo tanto, no pertenece al ámbito de los iniciados. Es, por el contrario, un concepto que puede estar al alcance de todos, que puede ser enunciado por cualquier ser humano vivo” (Caponi, 1997: 289), por lo tanto se hace urgente otras formas de acercarse y tomar en cuenta la complejidad y diversidad de comprensiones que se tienen en torno a la salud, con la finalidad de dar respuesta efectivas y contextualizadas a quienes padecen y sufren. Caponi (1997) también hace énfasis en que “la aceptación de determinado concepto implica mucho más que un enunciado, implica el direccionamiento de ciertas intervenciones efectivas sobre el cuerpo y la vida de los sujetos, implica la redefinición de ese espacio donde se ejerce el control administrativo de la salud de los individuos” (Caponi, 1997: 291).

En este punto es necesario evidenciar los vínculos que existen entre sociedad y salud:

Por un lado, existen condiciones de vida impuestas, convivencia en un medio con determinadas características que no son ni podrían ser escogidas: alimentación deficiente, analfabetismo o escolaridad precaria, distribución perversa de la riqueza, condiciones de trabajo desfavorables, etc. Todas estas características, sumadas a las diferencias existentes en relación a las condiciones de saneamiento

básico, constituyen ese conjunto de elementos que precisa ser considerado a la hora de programar políticas públicas e intervenciones tendientes a crear estrategias de transformación de las desigualdades que se definen como causas predisponentes para diversas enfermedades (Caponi, 1997: 293).

La complejidad que envuelve al tema de salud nos lleva a reflexionar sobre la realidad en que se desarrolla un tema que pasa desde lo subjetivo hasta la más estructurada práctica médica. Desde quien se considera enfermo hasta el médico o curandero que aplica sus conocimientos o sabiduría para el cuerpo y el alma que quienes lo buscan.

Sistemas médicos

El sistema biomédico es producto de una construcción ilustrada que separó el cuerpo y la mente “concibiéndolos como entidades autónomas, desvinculando de este modo lo fisiológico de lo psicológico (...) y que considera a la enfermedad como algo ajeno a la cultura, como algo real y objetivo, pero nunca como una construcción portadora de significación” (Ricco, 2010: 1), lo que lo ha llevado a concebir la vida desde un punto meramente biológico, que toma en cuenta signos y síntomas que se clasifican y que terminan en la elaboración de una receta que es portadora de la cura.

Medicina Tradicional

En la concepción tradicional la enfermedad es de carácter psicosomático, moral, religioso, social y cultural, en este ámbito la frontera entre lo natural y lo sobre natural es permeable. Por ejemplo en la concepción andina, la vida está afectada por *fuerzas o synchy* que la atraviesan, estas fuerzas son de carácter mágico, orgánicas y físicas (Ruiz Saona, 2006:54) e influyen en la salud de manera decisiva pero que no pueden ser explicadas desde la lógica de lo racional.

Los procesos de salud y enfermedad no se encuentran en lo individual, ni la enfermedad significa somatización, sino que se encuentra inscrito en lo socio cultural y está fuertemente influido y relacionado con factores del medio ecológico (Sánchez Parga, 1997:197). La salud es el estado de bienestar del equilibrio del individuo con el y con su entorno, la buena salud para los Kichwas implica tener buenas relaciones con la comunidad (Ruiz Saona, 2006:51) En el sistema de salud tradicional el nacimiento, la enfermedad, la cura y la muerte son parte de un ciclo vital, que involucra al grupo familiar, no es un hecho aislado (Ruiz Saona, 2006:193). En la sociedad andina la

enfermedad es parte de la vida, el hombre nunca esta completamente sano, no hay ruptura entra la vida y la muerte, entre la salud y la enfermedad, la noción de vida no se limita a lo orgánico, sino que involucra múltiples aspectos, un ejemplo claro es que el termino Kichwa para referirse a la enfermedad “onkoi” no se refiere solo a la dolencia del hombre sino también a las plantas y los animales.

Otros sistemas médicos

Para Susana Ramírez, es importante visibilizar otras formas de entender la salud, que no contemplen solo los sistemas biomédico y tradicional, generalmente relacionado solo con lo andino, invisibilizando otras formas de acercamiento a la salud y enfermedad de otros pueblos y regiones como la costa o amazonía. Además según Ramírez es fundamental comprender las relaciones que se han establecido con la religión, ya que éstas han marcado la forma en que la gente se acerca a los diversos sistemas o construye alternativas. En este punto se refiere a la relación de la religión evangélica y la salud.

La autosanación, es otro de los sistemas que esta investigadora considera importantes para comprender la problemática y complejidad de la salud.

Marco jurídico nacional

El Estado ecuatoriano aporta con un marco constitucional y legal que garantiza la promoción de las prácticas de medicina tradicional definida en el Art. 259 de la Ley Orgánica de Salud como:

[...] [E]l conjunto de conocimientos y prácticas ancestrales de las nacionalidades, pueblos, comunidades indígenas, mestizas y afro descendientes que a lo largo del tiempo han constituido un saber específico, mantenido y difundido en un contexto cultural, de interrelación de elementos naturales, éticos, espirituales, mentales, psicológicos y afectivos y que se explica y funciona en ese mismo universo cultural. Sus prácticas se corresponden con saberes, técnicas y procedimientos propios de su cosmovisión y son ejercidas por sanadores de las medicinas tradicionales, reconocidos por sus comunidades y registrados por la autoridad sanitaria nacional.

En la Constitución está garantizado que se promoverá complementar la medicina occidental con la medicina tradicional de las comunidades, los pueblos y las nacionalidades. En el capítulo cuarto numeral 12 sobre los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades se establece que es necesario:

[m]antener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora.

El Estado es responsable de garantizar “las prácticas de salud ancestral y alternativa mediante el reconocimiento, respeto y promoción del uso de sus conocimientos, medicinas e instrumentos.” (Art. 363)

La Ley Orgánica de Salud afirma que es responsabilidad del Ministerio de Salud Pública “[e]stablecer políticas para desarrollar, promover y potenciar la práctica de la medicina tradicional, ancestral y alternativa; así como la investigación, para su buena práctica” (Art.6 - 26). El Art. 189 estipula que:

[l]os integrantes del Sistema Nacional de Salud respetarán y promoverán el desarrollo de las medicinas tradicionales, incorporarán el enfoque intercultural en las políticas, planes, programas, proyectos y modelos de atención de salud, e integrarán los conocimientos de las medicinas tradicionales y alternativas en los procesos de enseñanza – aprendizaje.

En el margen legal del Ecuador se considera que la sabiduría ancestral y la medicina occidental son ambos modelos aplicables y complementarios para la salud pública. Pero no se habla de un diálogo sino solamente de integrar la sabiduría y medicina tradicional en el sistema de salud.

Espacios de acercamiento entre la ciencia y la sabiduría en la práctica

En la práctica formas de incluir y valorizar las prácticas de medicina ancestral no son comunes en el sistema de salud público. Eso se refleja por ejemplo en el hecho de que los médicos reciben una formación occidental en las universidades, aunque según la Constitución todas las carreras de educación superior deberían incluir el tema de sabidurías. Por el otro lado Cachiguango dice que la medicina de los Andes “no se aprende con parámetros intelectuales académicos de la Universidad, sino con la vivencia consciente del pasado y presente de la cotidianidad” (Cachiguango, 2010:65) y además recalca que “ninguna medicina resuelve todos los problemas de la humanidad,

todas son válidas, porque responden a distintas realidades culturales” (Cachiguango, 2010:66).

Si se han identificado algunos ejemplos de acercamientos entre ciencia y sabiduría en el campo de salud y medicina; son espacios, donde la sabiduría medicinal de comunidades es valorada y por ejemplo integrada por universidades en sus currículos de carreras medicinales o por hospitales en su modo de trabajo.

Educación: Ciencia, saber o conocimiento

La educación desde su inicio representó un instrumento de diferenciación social, control religioso, político y es considerada como uno de los fenómenos culturales que se ha dado en todos los pueblos y en todas las épocas. Pero fue en el Siglo XVI cuando la educación se formaliza en espacios educativos como la escuela o las universidades con el objetivo de formar hombres completos para poder salir así del atraso y la irracionalidad, a través de pensamientos y conocimientos de tipo cartesianos (Luzuriaga, 2012).

Bourdieu y Passeron (1996); Téllez (2002), Freire (1976) – como otros académicos- analizaron el rol de la educación en nuestras sociedades. Dichos autores, reflexionan acerca de la educación tradicional y occidental y concuerdan que son un espacio donde se ejerce poder y violencia simbólica; así también, cuestionan la educación colonizante, cartesiana, científica y occidentalizada en espacios legitimados para la formación como son las escuelas o la universidad. Dichos espacios -durante siglos- fueron reconocidos como objetivamente válidos y aceptables a una realidad social, económica, cultural y política que no se ajustaba a la realidad de las sociedades, sino más bien, ésta cumplía una función política de dominio y control. La educación colonizante y colonizadora negó por siglos los saberes y conocimientos tradicionales, calificándolos como folklóricos, populares y porque no decirlo, no científicos.

La escuela como otros espacios formales de educación -que han contribuido a formar y proporcionar saberes cartesianos y científicos- utilizaron métodos “domesticadores, casi siempre alienados y, además, alienantes” (Barrero citado en Freire, 1976:13) y donde “la escuela, como institución por excelencia de la vida cultural, basa su trabajo en el ejercicio del poder simbólico y, por lo tanto, en el poder de violencia simbólica que juega un papel central en la legitimación de las relaciones sociales” (Téllez, 2002: 103).

De esta manera la educación formal ha impuesto una “visión del mundo, en la medida misma en que frenan su creatividad, inhibiendo su expansión” (Freire 1976:195). Bourdieu y Passeron, en su trabajo analizan como se hizo propia la cultura dominante y legítima. Las reflexiones realizadas por dichos autores enfatizan en que esta “enmascara su naturaleza social y la presenta como cultura objetiva, indiscutible rechazando al mismo tiempo las culturas de los otros grupos sociales” (Bourdieu y Passeron, 1996: 18). Estos espacios fueron donde los dominados ejercen dominio hacia él. Freire por su parte, propone que esto debería cambiar y que “[...] el YO oprimido rompa esta casi ‘adherencia’ al TU opresor, ‘separándose’ de él para objetivarlo. Al hacerlo, ‘ad-mira’ la estructura en la que ha vivido oprimido, como una realidad deshumanizante” (Freire 1976:197).

Téllez, Ovejero y Martín - quienes parafrasean a Foucault- centran sus reflexiones en cómo el saber y el poder van constituyendo al individuo.

El saber y la verdad son árbitros de distintas luchas políticas, esto es, el saber es un recurso que por su naturaleza es objeto de lucha política, pero el saber no es sólo objeto del poder... es también instrumento de éste. No se trata sólo de que el saber sea voluntad de poder, esto es, envoltorio retórico que esconde sospechosas motivaciones ocultas; es que el saber, el conocer... es ya dominar. No es posible ejercer poder sin haberse apropiado previamente un saber. Y es que el saber no es sólo un objeto de deseo (una joya preciosa), ni si quiera es sólo una justificación del poder (una exótica máscara)... sino que es uno de sus instrumentos de dominación más potentes: una lanza afilada, afiladísima. No se trata de que el saber produzca efectos de poder, como de que el saber es intrínsecamente poder. Podemos separar el saber de una institución concreta de poder... pero no de su carácter intrínseco de poder. Poder y saber son las dos caras de la misma moneda: todo poder genera saber y todo saber proviene de un poder (Ovejero y Martín 2001: 100).

En este sentido, el saber se da de manera imperceptible e incluso casi natural, se encuentra en constante lucha con el fin de distinguirse, visibilizarse y hacer uso de poder. De esta manera el saber para su existencia requiere del poder, es decir, no hay saber sin poder, y no hay poder sin saber, por tanto no “hay relaciones de poder que no utilicen el saber, ni saber al margen de la lucha por el poder, no es posible desligar ambos aspectos” y por tanto “no existe saber independientemente del poder, pues el saber produce y mantiene poder, pero también el poder produce saber” (Ovejero y Martín, 2001: 1001). Esta interdependencia existente entre el poder y el saber permite su coexistencia.

Tanto las escuelas básicas como las superiores, llegarían a ser los espacios donde se logra “homogeneizar las diferencias en virtud de producir individuos acordes con las normas, dóciles y domesticados” (Valladares, 2010:23) y donde el poder - de acuerdo a Foucault - impone la verdad, la crea o la interpreta, que para el caso de la escuela, los educados son el

(...) objeto de manipulación de los educadores que responden a su vez, a las estructuras de dominación de la sociedad actual. Educar, entonces, es todo lo contrario a “hacer pensar”, y mucho más aún es la negación de todas las posibilidades transformadoras del individuo vueltas hacia el ambiente natural y social en el cual le tocara vivir (Barrero citado en Freire, 1976:13).

Freire (1976) por otra parte, invita a pensar no en la educación tradicional cartesiana, sino en una donde se pueda discutir sobre su realidad y se ajusta a su entorno, permitiendo una

(...) educación que posibilite al hombre para la discusión valiente de su problemática, de su inserción en esta problemática, que lo advierta de los peligros de su tiempo para que, consciente de ellos, gane la fuerza y el valor para luchar, en lugar de ser arrastrado a la perdición de su propio ‘yo’, sometido a las prescripciones ajenas. Educación que lo coloque en diálogo constante con el otro, que lo predisponga a constantes revisiones, a análisis críticos de sus ‘descubrimientos’, a una cierta rebeldía, en el sentido más humano de la expresión (Freire 1976: 85).

Como se mencionó la educación significó el “disciplina[miento] no solo a los cuerpos, sino también las conductas” para ello se requiere un cambio como el que nos propone Freire. De-construir lo aprendido permitiría el cambio, salir de las lógicas de disciplinamiento y homogenización. Para este cambio se requiere de una transformación profunda no solo de los individuos, sino de los instrumentos políticos del Estado.

Un primer paso a este cambio fue dado por el Estado Ecuatoriano y las reformas realizadas. Los procesos de transformación se iniciaron en los instrumentos políticos donde se introdujeron elementos significativos que permitirán una deconstrucción de los conocimientos colonizantes. Por primera vez se habla y se reconoce un espacio de diálogo entre ellos y los otros, reconociendo, valorizando y reconstruyendo no solo la historia, la cultura o la identidad, sino el crear nuevos espacios donde se generen nuevos imaginarios, representaciones sociales, nuevas formas de entendimiento y diálogo intercultural. Este cambio permitiría repensar no en la educación que por años no ha permitido el diálogo entre ciencia y sabiduría.

Librarse de esta estructura de poder naturalizada requiere de una “construcción individual del conocimiento en la medida en que hay procesos de construcción sociocultural” (Téllez, 2002: 122) y por tanto una educación para y de diálogo anularía todo lo que representó el “período de vida colonial: presionados siempre, casi siempre imposibilitados de hablar” (Freire 1976: 69) y donde constantemente se deslegitimó la sabiduría de los pueblos indígenas:

[l]as formas de ser, las otras formas de organizarse de las sociedad, las otras formas de saber, son transformadas no solo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Sin ubicarlas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. Existiendo una forma “natural” del ser de la sociedad y del ser humano, las otras expresiones culturales diferentes son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a “superarse” y llegar a ser modernas (debido principalmente a la inferioridad racial) (Lander, 2000:23- 24).

La colonización del pensamiento fue tan grande que se desvaloró los saberes y conocimientos no occidentales. No se consideró –como menciona Boaventura- “la inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo” ya que siempre se sobre puso “las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor” (Sousa Santos Boaventura, 2011: 35). Ante ello se requiere como menciona Walsh (2003: 3) de una pedagogía de- coloniales, como opción que permitan releer, repensar y dialogar con aquellas alternativas que por siglos se las anuló e invisibilizó.

Entonces, hablar de pedagogía o pedagogías de-coloniales es apuntalar no solo las fuerzas, iniciativas y agencias sociopolíticas, epistémicas y ético-morales que hacen cuestionar, trastornar, desplazar e incidir en esta estructuración social-racial-colonial, sino también la negación ontológica-identitaria-existencial, epistémica y cosmológica-espiritual que ha promovido. Es alentar la conciencia, el análisis crítico, la insurgencia e intervención, como también la refundación y creación de condiciones de poder, saber, ser y vivir radicalmente distintas (Walsh, 2009: 3).

Estas propuestas nos invitan a pensar en una nueva pedagogía, aquella que permita de-construir y construir a una nueva humanidad, sabiendo que implica un trabajo externo como interno, en espacios individuales como públicos, “[e]s, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que

lo sufren. Para esta vertiente de la tradición crítica la lucha anti-capitalista tiene que ser conducida de modo paralelo a la lucha anti-colonialista” (Sousa Santos Boaventura, 2011: 24) o como Mignolo propuso un *pensamiento otro* aquel pensamiento de frontera.

Ecuador inicia una de las propuestas educativas más interesantes hace ya veinte años atrás, la “Educación Intercultural Bilingüe” (EIB), que pese a su inclusión, reformas y tiempo no logró el reconocimiento de los conocimientos tradicionales, como así lo expresa Prada: “los conocimientos [locales o tradicionales] no han sido considerados históricamente por el sistema formal de educación y los estados nacionales, produciéndose así una forma de exclusión sociocultural de los indígenas y un consiguiente proceso de homogenización y construcción de hegemonías por medio de la escuela” (Prada s/f: 1).

Instrumentos políticos en el campo educativo en Ecuador

Históricamente Ecuador desde los años 50 ha sufrido una serie de reformas educativas, pero fue en los años 90s cuando estas se hacen más profundas. En los años 40, 60 y 70 los instrumentos políticos estuvieron dirigidos a la consolidación de un Estado moderno y sobre todo a un “Estado nacional viable, que pudiera enfrentar la amenaza que implicaba el conflicto con el Perú, que en el año 1941 había puesto en riesgo la existencia del Ecuador como Estado soberano” (Arcos, 2008: 33). Esta constante preocupación e incertidumbre orientó cambios estructurales significativos como fue las reformas educativas. Dichas reformas tuvieron varias etapas, cada una de ellas, respondieron a programas políticos, contextos sociales y económicos diferentes, que por razones investigativas no serán profundizados en el presente documento.

Los diversos instrumentos legales con los cuales actualmente cuenta Ecuador, representan un largo proceso de cambios y ajustes, pero fue a partir de la Constitución Política del Ecuador de 1998 que se reconoce la pluriculturalidad y la multiétnicidad del país (Art 1), como también la necesidad de propiciar la interculturalidad. En referencia específica a la educación se dice que esta “impulsará la interculturalidad, la solidaridad y la paz” (Yáñez, Krainer y Haboud s/f: 20).

La nueva Constitución del Ecuador de 2008, por otra parte, no solo representó un giro epistémico, sino también un cambio político, social y cultural. Es a partir de estos lineamientos en los cuales se orienta un país, se planteó construir una Nación o Estado *Intercultural y Plurinacional*, dejando de lado al *Estado Nación Monocultural*, homogenizante y colonizante. La Constitución de 2008 de Ecuador (CRE), la Ley

Organiza de Educación Superior (LOES) y Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI), mencionan la importancia, de manera reiterativa la necesidad de crear espacios propicios para el diálogo entre conocimientos y saberes tradicionales. Tal es el caso del Art. 343 de la Constitución de la República del Ecuador menciona que:

El sistema nacional de educación tendrá como finalidad el desarrollo de capacidades y potencialidades individuales y colectivas de la población, que posibiliten el aprendizaje, y la generación y utilización de conocimientos, técnicas, saberes, artes y cultura. El sistema tendrá como centro al sujeto que aprende, y funcionará de manera flexible y dinámica, incluyente, eficaz y eficiente. El sistema nacional de educación integrará una visión intercultural acorde con la diversidad geográfica, cultural y lingüística del país, y el respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades (CRE, 2008).

El citado artículo reconoce los conocimientos y saberes, así mismo, establece que la educación nacional va en correspondencia con uno de los principios más significativos de la Constitución que son la construcción de un nuevo Estado intercultural y plurinacional que asegure el *Sumak Kausay* o buen vivir.

Por otra parte, la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI) -en concordancia con la CRE, convenios y tratados internacionales - en el Art. 27 “reconoce y garantiza el desarrollo del sistema de educación intercultural bilingüe, de acuerdo a la diversidad cultural de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas” (LOEI:2009).

Cabe mencionar que las leyes de educación están a su vez en con concordancia con los convenios internacionales como es el caso de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989 enfatiza en su Art. 27 acerca del cuidado y preservación de las identidades en que permitan la implementación y aplicación de metodologías de enseñanza y aprendizajes acorde con los pueblos indígenas. Uno de los tres puntos señala que:

Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales (Convenio N° 169 OIT, 1989).

Por otra parte, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007, expresa que:

Los pueblos indígenas tiene derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar sus patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y cultura, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el reconocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales, Y adicionalmente dice que conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos (De la Cruz, 2009: 229).

Todos los instrumentos políticos con los cuales cuenta el Estado Ecuatoriano, en particular aquellos orientados a la educación han sido el “resultado de un largo proceso histórico que combina modernización y secularización” (Arcos, 2008: 30). La construcción de una nueva nación implica irrumpir con una propuesta educativa sustentada en la diversidad donde se dé un diálogo, se logre participar y se respete las diferencias del otro

(...) desde el reconocimiento de la mismidad, desde la otredad, enfrentando los comportamientos de tipo discriminatorio, de silenciamientos y estereotipos como resultados de los modos de apropiación de la realidad heredados de las metrópolis y que aún persisten en nuestros sistemas de valores. Una visión equitativa de género propiciará la transformación del individuo en persona (UNICEF, 2009: 25).

La nueva figura de “Estados Interculturales y Plurinacionales” ha permitido garantizar que las minorías étnicas tengan derechos y el reconocimiento de su identidad. Fue en este marco institucional que la educación llega a ser un camino político, social y cultural que permite identificarse, valorarse y realizar una propuesta alternativa, donde el conocimiento se adquiere con la participación activa del sujeto.

La sabiduría local y la Cooperación al Desarrollo

Breve historia de la sabiduría local dentro de la cooperación al Desarrollo:

La sabiduría local no tenía espacio ni en la teoría de la modernización ni en la teoría de la dependencia. Tampoco era un concurso importante dentro de la cooperación al desarrollo. Esa situación cambió con el aparecer de una vista a la cooperación al

desarrollo más participativa. En los finales de los años 1980 y los inicios de los años 1990 empezó un cambio dentro de la cooperación al desarrollo. Empezó un concurso en cuanto a empoderamiento y participación, se veía de manera crítica el enfoque “top-down” (El Berr, 2009: 9,10).

Se descubrió el potencial de la sabiduría local para la cooperación al desarrollo, ante todo en los sectores salud, alimentación y el manejo de recursos naturales (Sillitoe, 1998: 223f., El Berr, 2009: 10). Ya nadie duda de la importancia de integrar la sabiduría local al trabajo de la cooperación al desarrollo. La sabiduría local desde los últimos años es un tema en discusión dentro del campo de la cooperación al desarrollo. En el caso de proyectos concretos Sillitoe aduce que: “ignorar a las necesidades y opiniones locales causa tensión y resistencia. Además es probable que un proyecto fracase cuando existe una falta de respeto en cuanto a otras maneras de trabajar y pensar⁸” (Sillitoe, 1998: 225). Una ventaja de la inclusión de sabiduría local en proyectos o procesos al desarrollo es que causa una forma de familiaridad y una amplia aceptación en cuanto a la solución o aclaración de diferentes problemas por parte del grupo destinatario de la acción del desarrollo (El Berr, 2009: 10).

En las últimas dos décadas se ha realizado un cambio en cuanto a la valorización de la sabiduría local dentro de la cooperación internacional al desarrollo. Eso tiene que ver con los avances en los derechos humanos internacionales, el reconocimiento de los pueblos indígenas en las leyes internacionales y un interés gradual de parte de las agencias donantes y las ONG. Además se han formado y estabilizado vinculaciones transnacionales en cuanto al surgimiento de la sabiduría local como elemento clave en el discurso del movimiento indígena. Dichos desarrollos han causado que los donantes como los movimientos indígenas, las ONG y los estados, coincidan en que el respeto a la sabiduría local es la clave central para cumplir la agenda del desarrollo con identidad. (Andolina *et. al.*, 2005: 482,483).

Pero existen muchas diferencias en cuanto al modo de la integración concreta de la sabiduría local a los procesos de desarrollo. El Berr vislumbra la problemática en la multiplicidad de definiciones y entendimientos de la sabiduría local (2009: 10). Ya hemos hablado de la forma distinta de ver a la ciencia (occidental) y a la sabiduría local y la equiparación de la ciencia y el saber. Aquella valoración discrepante causa muchos

⁸ Traducción del inglés por Julia Weilharter.

problemas dentro de la cooperación al desarrollo y todavía forma parte del pensamiento dentro del campo de la cooperación.

Enfoques para el manejo de la sabiduría en la cooperación al desarrollo y una breve crítica.

El Berr caracteriza tres diferentes enfoques en cuanto al trato de la sabiduría local dentro de la cooperación al desarrollo, sin embargo, acentúa que se trata de enfoques teóricos porque en el trabajo práctico los enfoques se mezclan.

El enfoque positivista

El enfoque positivista se deriva de la teoría de la modernización. Aunque en las últimas décadas se han cambiado las directrices de la cooperación al desarrollo hacia enfoques más participativos, hasta ahora todavía se encuentran proyectos al desarrollo que trabajan con el sistema de instalar la ciencia occidental y su técnica como única forma de desarrollo. Aquel enfoque no atribuye importancia a la sabiduría local. La actitud positivista trabaja con la idea de que la sabiduría local sea deficiente y la solución será el conocimiento occidental considerado como universal y la tecnología basada en ello. En ese enfoque positivista, la sabiduría local se contradice con la ciencia occidental de una manera abismal (El Berr, 2009: 11,12).

El enfoque técnico

Muchas aproximaciones de la investigación en cuanto a la sabiduría local focalizan la atención en la relación entre el ser humano y la naturaleza. Temas incluidas son por ejemplo la biodiversidad o el manejo de plantas medicinales. Esa forma de sabiduría se llama “folk knowledge”. La idea del enfoque técnico es que esa forma de sabiduría se puede integrar fácilmente en los conceptos científicos técnicos de la cooperación al desarrollo. Las informaciones recogidas sobre la naturaleza local luego son evaluadas con criterios occidentales científicos. Los portadores de la sabiduría local son los que necesitan ser ‘desarrollados’. Aunque en el enfoque técnico la sabiduría local está incluida en el trabajo de la cooperación al desarrollo, al final, se trata de implementar conceptos externos a estructuras locales, esto para facilitar y hacer más efectivo la transferencia de conocimientos. La sabiduría local no es parte de un enfoque participativo, de ser así, incluyese el empoderamiento y fuese un proceso de aprender del otro (El Berr, 2009: 13).

El enfoque eco romántico

El enfoque eco romántico puede estar visto como el reverso del enfoque positivista. La sabiduría local, especialmente en cuanto al trato a la naturaleza, está vista como la solución de todos los problemas y es la principal importancia su preservación. Aquí también se divide la sabiduría local y la ciencia (occidental) como contrapartes, pero en el caso del enfoque eco romántico, la sabiduría local está vista como superior. Sabiduría local está conectada con una orientación holística, justicia social y económica, sustentabilidad y unicidad, mientras la ciencia occidental está vista como una fuerza destructiva para el ser humano y la naturaleza, pero ese enfoque también es problemático. Como la sabiduría local está vista como solución de todos los problemas, en especial la protección de la naturaleza, a veces no se toma en cuenta que la sabiduría local no es un sistema homogéneo sino también está confrontado a cambios e influencias de los procesos globalizadores. Además no es necesario que la sabiduría local automáticamente sea ecológicamente sostenible o socialmente justa (El Berr, 2009: 16).

La inclusión de la sabiduría local en los proyectos al desarrollo.

Para entender como la sabiduría local está incluida en proyectos al desarrollo primero hay que descubrir cuáles son los portadores de la sabiduría local.

Sabiduría local muchas veces está definida como sabiduría tradicional o indígena. La UNESCO en su declaración sobre la diversidad del 2001 dice: “Respetar y proteger los sistemas de conocimiento tradicionales, especialmente los de las poblaciones autóctonas; reconocer la contribución de los conocimientos tradicionales a la protección del medio ambiente y a la gestión de los recursos naturales, y favorecer las sinergias entre la ciencia moderna y los conocimientos locales” (Artículo 12, numeral 14). Los portadores de sabiduría entonces son declarados como poblaciones autóctonas o indígenas. Muchas veces dentro de la cooperación internacional solo se reconoce los fondos de conocimiento los cuales son vistos como tradicional o indígena. Otras formas de conocimiento más híbrido son excluidas, como por ejemplo las formadas por migración. Además, la mayoría de los proyectos al desarrollo en cuanto a la sabiduría local tienen como tema central la naturaleza, la biodiversidad y su protección. Así que la sabiduría valiosa para la cooperación al desarrollo es la que está conectada con la

utilización sosteniblemente ecológica del medio ambiente. Otras formas de conocimiento de los mismos actores en cuanto por ejemplo a la deforestación, no están tomado en cuenta (El Berr, 2009: 24).

Pero también asciende el interés de los donadores de las organizaciones de la cooperación internacional en el rol de la sabiduría indígena o local para generar nuevos procesos de desarrollo. Reconocieron la sabiduría indígena como clave de ampliación de capital social indígena e incluyeron la sabiduría indígena a los proyectos de gran escala, los que específicamente trabajan con indígenas (Andolina et. al., 2005: 483).

ESTUDIOS DE CASO

La agroecología como espacio de diálogo. El caso de la Parroquia La Esperanza del cantón Pedro Moncayo

COMPONENTE – PRODUCCIÓN AGRÍCOLA

La producción agrícola, la salud y la educación se entrelazan en el territorio de Pedro Moncayo y Cotacachi, recreando la visión holística del mundo andino, unidad de la que forman parte lo material, lo humano y lo espiritual. La producción agrícola es fundamental para mantener el equilibrio a nivel interno del ser humano, pero también estrecha los lazos entre este, el mundo natural, el espiritual y la pacha mama o cosmos.

La producción agrícola se convierte en un medio para conservar una buena salud y por ello la importancia que tiene la chacra tanto para médicos tradicionales como para parteras, además este espacio se transforma en un campo pedagógico privilegiado, donde se transmiten conocimientos y sabiduría, se desarrollan prácticas y se consolidan relaciones de intercambio y solidaridad.

Provincia de Pichincha

La provincia de Pichincha fue creada el 25 de junio de 1824 y está ubicada al norte de la sierra ecuatoriana, su extensión es de 9 612 km² y su capital es Quito.

Pichincha se encuentra a una altitud promedio de 2 816 m s.n.m. limita al norte con las provincias de Imbabura y Esmeraldas, al sur con la provincia de Cotopaxi, al este con Sucumbíos y Napo, y al oeste con la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas. También, se indica que, la provincia de Pichincha:

[S]e encuentra ubicada dentro de la hoya del río Guayllabamba, que abre una brecha en la cordillera para avanzar hasta el Pacífico. La hoya está rodeada de un imponente cinturón de volcanes como: Cotopaxi, Antisana, Sincholagua y Cayambe en la cordillera oriental. En la occidental: el Iliniza, Atacazo, Pichincha y Pululagua. [...] [e]l Guagua-Pichincha [...], [a]l sureste del Cayambe se levanta el Saraurco que no tiene caracteres volcánicos. Los nudos que encierran a la hoya por el norte y por el sur están formados por los volcanes apagados: Rumiñahui y Paschoa ubicados al sur, en el nudo de Tiopullo y el Fuya-Fuya y Colongal al norte, en el nudo de Mojanda (GADPP, 2012c).

Gracias a esta rica geografía, la provincia de Pichincha cuenta con un amplio rango de pisos climáticos, que le confieren una alta diversidad de ecosistemas y temperaturas que

varían entre 8°C y 24°C promedio y “existen zonas como el tropical húmedo y tropical monzón al occidente; mientras que los climas mesotérmico húmedo, semihúmedo, mesotérmico seco, de páramo y gélido se encuentran en el centro y en el sector oriental” (GADPP, 2012c).

La provincia de Pichincha tiene 8 cantones: Pedro Vicente Maldonado, Puerto Quito, San Miguel de Los Bancos y Cayambe; que tienen cabeceras cantonales con el mismo nombre. Para el resto de cantones sus cabeceras cantonales son: del cantón Mejía a Machachi; de Rumiñahui, Sangolquí; de Quito, el Distrito Metropolitano de Quito y finalmente, el cantón Pedro Moncayo tiene como cabecera cantonal a Tabacundo.

La población de la provincia es de 2 576 287 personas de las cuales los hombres representan el 51,26 % y las mujeres el 48,74%; además, el 68% pertenece al sector urbano y el 32 % al sector rural (INEC, 2010).

En cuanto al sector productivo, se puede mencionar que ha experimentado un importante decrecimiento, especialmente durante la última década. Esta situación se explica por los *sistemas heterogéneos* que favorecen a la producción de monocultivos y por lo tanto a la expansión de la agroindustria (GDPP, 2012a: 2). De acuerdo a la encuesta de superficie y producción agropecuaria continua ESPAC (2010) la provincia ha disminuido de 973 103 ha a 647 568 ha en un período de ocho años, comprendido entre 2002 y 2010. Es decir, una reducción del 33 % de su área productiva (ESPAC-INEC 2010).

En el mismo período la reducción de páramos y montes y bosques ha pasado de 59 540 ha a 45 384 ha (24% menos) , y de 235 203 ha a 187 307 ha (20% menos) respectivamente (GADPP, 2012a).

Para la Dirección de Gestión de Economía Solidaria (DGES) del Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Pichincha (GADPP), esta situación es preocupante ya que si bien Pichincha no se ha autoabastecido de hortalizas y legumbres -al menos desde los años 50-, la producción está en franca disminución y según estimaciones gruesas se ha reducido de un 60% hace 10 años, a menos del 40% en la actualidad, escenario que se empeora por la importación de productos alimenticios (Entrevista a RLP02, 2012).

El fomento de la producción agropecuaria como competencia del gobierno provincial se vuelve un reto en éstas condiciones, y hablar de soberanía alimentaria complejiza aún más el panorama.

Al caracterizar detalladamente la estructura de la producción agraria de Pichincha se advierte que la agricultura es una actividad complementaria al resto de actividades que desarrolla una familia campesina. La producción agropecuaria, centrada en la ganadería y cultivos de subsistencia, debe complementarse con la venta de mano de obra en la construcción y la floricultura, particularmente en los cantones de Cayambe y Pedro Moncayo. La producción de alimentos se encuentra principalmente en manos de mujeres y la realizan en huertos que tienen extensiones promedio de entre 200 y 500m². La mayoría de productores campesinos son mujeres mayores, las abuelitas, en una proporción que se estima alrededor del 60%. La agricultura campesina, como producción hortícola, se encuentra en riesgo de desaparecer (Entrevista a RLP02, 2012). Desde la subdirección de la DGES se piensa:

...cómo incentivar la agricultura campesina, para pensar a lo macro en un país soberano alimentariamente, es realmente un reto porque no es la realidad de Pichincha. Vemos que pasa también en otras provincias. Ecuador es un país fundamentalmente ganadero, actualmente, y eso lo entiendes en una lógica económica de que la gente hace ganadería porque es lo más rentable y no le puedes discutir al campesino. Y hagamos hortalizas. Sí la ganadería es lo que más ingresos le genera a la familia campesina, cómo incentivar a la dinámica económica para volver atractiva a la agricultura. Ese es el gran reto para la política pública en este caso del gobierno (Entrevista a RLP02, 2012).

Para la Dirección de Gestión de Apoyo a la Producción (DGAP) del gobierno provincial la prioridad son los cultivos comercialmente rentables, la manufactura y la industria a los que apoya desde la investigación en mercados, la construcción de cadenas de valor y sistemas de información de precios (Entrevista a CRP01, 2012).

La DGAP responde principalmente a la producción rentable emblemática. Entre las principales se encuentra: la manufactura automotriz; en cuanto a la producción agropecuaria se consideran a: la ganadería de carne y leche para la industria; la producción de cacao y café, la industria textilera y en cuanto a experiencias de desarrollo rural se considera al agro-turismo comunitario y a la capacitación técnica en el ámbito de la economía campesina. Atravesando a todas estas actividades se maneja la noción que se parte desde la mano de obra intensa hacia la alta tecnología (Entrevista a CRP01, 2012).

Un punto de encuentro entre estas dos direcciones del GADPP es que la producción debe ir de la mano con la investigación. Según la visión de los funcionarios se deben establecer relaciones entre las universidades, centros de investigación, y

productores con la finalidad de que se encuentren respuestas coherentes a las realidades de los territorios y necesidades de los productores. Sin embargo se manifiesta que el nivel de respuesta de éstos actores es bajo (Entrevistas a RLP02 y CRP01, 2012).

De igual manera, desde el Instituto Nacional autónomo de Investigaciones agropecuarias INIAP y su Dirección Nacional de Transferencia de Tecnología (DNTT) se perciben estas mismas preocupaciones. Durante los cincuenta años de vida institucional, el INIAP ha investigado, recopilado información y editado varias publicaciones sin los resultados, ni la acogida deseada. Lastimosamente, la efectividad de las intervenciones y capacitaciones en los esfuerzos de extensión agraria han tenido igual o peor desenvolvimiento; siendo ésta una preocupación para la institución y la principal causa de la implementación de la DNTT. Para contrarrestar esta situación se pretende aportar hacia la investigación y experimentación y nuevas modalidades de socialización con las poblaciones productoras agropecuarias (Entrevista a FMP11, 2012)

Según los funcionarios de la DNTT, algunos factores que condicionan la correcta ejecución y aprehensión de las técnicas y procesos promovidos por INIAP son: el enfoque paternalista de los proyectos desde el Estado, la falta de inclusión de la población agrícola en el diseño de los proyectos e investigaciones, para que partiendo desde sus demandas a través de acciones prácticas generar los ‘nuevos conocimientos’. Estas situaciones no se han dado “porque la mayor parte de acciones que se han hecho en el campo rural, hemos tratado de imponer” (Entrevista a FMP11, 2012).

La DNTT propone implementar un diálogo de saberes en el proceso de transferencia de tecnología. En el que los facilitadores que transfieren los conocimientos antes que ser especialista en materias técnicas son acompañantes de los actores sociales productivos en lecturas e interpretaciones, y acciones frente a la demanda. De esta manera se pretende incluir en los procesos productivos otros valores y consideraciones relacionadas con la población productora. De esta manera se contrarresta la noción de productividad y alto rendimiento que tienen los investigadores especialistas (Entrevista a FMP11, 2012).

Sin embargo, la participación de la población agraria no se da en la medida esperada. La problemática agraria del país, y de la provincia de Pichincha en particular, no se limita a la falta de técnica en la producción sino a situaciones complejas en la estructura de la distribución de los recursos tanto de tierra, agua y semilla. Dentro de este contexto, una estrategia de apoyo a la población productiva debe entender aspectos

socio-económicos y culturales, y visibilizar la diversidad de las poblaciones productoras.

Los esfuerzos para implementar la “Ordenanza para Fomentar la Producción de Alimentos Agroecológicos”

La DGES ha realizado varios esfuerzos para promover la agroecología en la provincia de Pichincha, desde hace por lo menos 4 años. Por medio del debate en mesas agrarias se ha trabajado con la población productiva agropecuaria para recoger propuestas y socializarlas entre los diferentes actores:

[E]n base a ver los efectos positivos, aspectos a mejorar a los procesos y que ya se estaba trabajando con asistencia técnica para fomentar este cambio de prácticas tecnológicas de las organizaciones campesinas se decide en el 2011, lanzar una consultoría para la construcción participativa de la ordenanza. El informe previo de la consultoría dice que es factible y necesaria hacer esta ordenanza como un mecanismo de fomento a los productores que ya están trabajando y también para incentivar a aquellos que no están, a cambiar sus prácticas productivas (Entrevista a RLP02, 2012).

La ordenanza parte principalmente considerando a la Constitución ecuatoriana (2008) en los artículos: 12, relacionado al derecho humano al agua; 13, con el derecho a un acceso a alimentos sanos, nutritivos, y autóctonos; el artículo 14 del derecho a vivir en un ambiente sano; el 281, de soberanía alimentaria; y el artículo 409 sobre la conservación de los suelos. Además, como establece la Ley de Soberanía Alimentaria en los artículos 3, 13 y 14 que señalan el incentivo al consumo de alimentos sanos, nutritivos, de origen agroecológico, y la reconversión sustentable y el estímulo a la producción de modelos agroecológicos y orgánicos.

La ordenanza propone una definición de Agroecología planteada por el GADPP (2012d), que entiende a la:

Agroecología como una forma de producción agropecuaria energéticamente eficiente, económicamente viable que garantiza la producción de alimentos sanos, preserva los ecosistemas, impulsa el uso de tecnologías de bajo impacto ambiental, y prioriza la utilización de insumos locales. Articula los conocimientos y prácticas de sistemas productivos tradicionales y modernos, se sustenta en la investigación participativa, horizontal. Dinamiza las relaciones sociales, económicas campesinas y urbanas, (GADPP, 2012d: 3).

Esta propuesta incidirá en varios pasos generales del proceso productivo. En el artículo 4, de producción agroecológica, se señalan aspectos tales como la: “diversificación y

asociación de cultivos, rotación de cultivos y pastos, incorporación de fertilizantes orgánicos, prácticas agroforestales y silvopastoriles, ahorro y conservación del agua” (GADPP, 2012d: 4), entre otros. Cabe mencionar que el artículo 5 señala como objetivo del ordenamiento territorial, el límite a la “expansión urbana en detrimento de la frontera agroproductiva actual, especialmente la destinada a la producción para la soberanía alimentaria”, (GADPP, 2012d: 4). Sin embargo, dentro del proceso se pretende la participación activa de la población consumidora, con la cual es difícil coordinar ya que se encuentra pobremente organizada (Entrevista a RLP02, 2012).

Finalmente, se propone establecer aspectos regulatorios planteados en el artículo 6. Este artículo establece que se “otorgará un sello distintivo previa verificación del cumplimiento de los parámetros definidos”, (GADPP, 2012d: 5). Además, se introducen artículos sobre los mecanismos de “Financiamiento de Actividades Productivas Agroecológicas” a través de planificación presupuestaria definida por el GADPP. Con este enfoque, se pretende fortalecer y regular la producción, certificación y comercialización para incidir con autonomía sobre la producción agropecuaria en la provincia de Pichincha.

Cantón Pedro Moncayo.

Caracterización del cantón

Está ubicado al Nororiente de la provincia de Pichincha, cuya cabecera cantonal es Tabacundo. El cantón cuenta con 333 km² de superficie, a una altitud entre los 1730 y 4300 metros sobre el nivel del mar (GADPP, 2012b). Además, el cantón cuenta con una población de 33 172 habitantes (INEC, 2010), es decir, representa el 1,28 % de la población total de la provincia. El cantón está dividido en cinco parroquias: Tabacundo, Tupigachi, Malchinguí, Tocachi, y la Esperanza, cuya población se distribuye de la siguiente manera en el Cuadro N°1.

Cuadro N°1

Población del cantón Pedro Moncayo, por parroquia según género

Parroquia	Hombre	%	Mujeres	%	Total
La Esperanza	1943	48.75	2043	51.25	3986
Tabacundo	8163	47.42	8240	52.58	16403

Tupigachi	2928	47.42	3246	52.58	6174
Tocachi	997	50.23	988	49.77	1985
Malchinguí	2280	49.31	2344	50.69	4624
Total	16311	47.42	16861	52.58	33172

Fuente: GADPP (2012e)

Adaptado por: Laboratorio de Interculturalidad - FLACSO, Ecuador.

En el cuadro N° 2, se expone el porcentaje de población de grupos étnicos del cantón, en dónde se identifica que la mayor población se auto identifica como mestiza, según los datos del último censo en 2010.

Cuadro N° 2

Porcentaje de población de grupos étnicos en el cantón de Pedro Moncayo

Parroquia	Indígena	Blanca	Mestizo	Afro ecuatoriana	Montubia	Otros
La Esperanza	31,89	1,33	64,68	1,61	0,33	0,18
Tabacundo	17,06	3,13	73,60	4,19	1,51	0,50
Tupigachi	72,92	1,39	24,93	0,50	0,29	0,03
Tocachi	5,24	1,56	91,23	1,66	0,30	0,00
Malchinguí	1,90	1,51	94,49	1,32	0,65	0,13

Fuente: GADPP (2012e).

Adaptado por: Laboratorio de Interculturalidad - FLACSO, Ecuador.

Geografía e hidrografía del cantón

El Cantón de Pedro Moncayo está “ubicado dentro de la hoya de Guayllabamba, asentada en la vertiente sur del nudo de Mojanda [...] parte de la cuenca del río Esmeraldas, conformada por los ríos Guayllabamba, San Pedro, Pita, Pisque y Blanco que desembocan en el Pacífico” (GMPM, 2012). Este cantón posee una diversidad climática con temperaturas desde los 13°C hasta los 18°C. Estas características meteorológicas, le confieren la capacidad de ser zonas muy productivas en sectores como la agricultura y el turismo. En relación a los recursos hídricos, se puede indicar que:

Como todo el cantón, el principal recurso hidrológico lo constituye el complejo lacustre de Mojanda Cajas, compuesto de tres lagunas principales: Caricocha o Laguna Grande de Mojanda, Warmicocha o Laguna Negra y Chiriacu o Laguna Chiquita. [...] El antiguo canal de riego Tabacundo, finalizó precisamente en esta parroquia, sin embargo

por ser el último sector al que sirve, el caudal es insuficiente y debido al bajo nivel organizativo de los regantes, se generan problemas permanentes en la distribución del recurso de riego, (GADPP, 2012e: 35).

El agua y las flores en el cantón

Los procesos históricos del cantón, giran en torno a los proyectos que se relacionan con el acceso a los sistemas de riego. Particularmente la zona ha enfrentado varios proyectos como la construcción de un canal de riego, que se planteó para el año de 1904, iniciado en 1914 y finalizado en 1930, estimando la participación aproximada de 4 000 personas para la construcción del mismo (GPP, 2002).

Los meses más secos en el cantón son junio, julio, agosto y septiembre. El promedio mensual de precipitaciones es de 55, 3 milímetros de agua (GPP, 2002). Esto, define radicalmente la producción agriara de la zona, como las épocas de siembra, manejo y cosecha de los cultivos. Sin embargo, la cantidad de agua que se obtiene por precipitaciones mensuales es aún muy baja, determinando al cantón Pedro Moncayo como una zona seca. Por esta razón, la importancia de los procesos en busca de la obtención de fuentes de agua por parte de las comunidades y en especial por las florícolas que se han instalado en la zona.

Las plantaciones florícolas son una de las principales fuentes fijas de contaminación que tenemos. Por ejemplo, la descarga de fluidos. Las plantaciones no tienen un sistema de tratamiento antes de descargar las aguas. No tenemos datos a nivel cantonal de cómo está el agua, el aire, pero si tenemos referencia de estudios sobre niveles de contaminación, (Entrevista a FGP03, 2012).

Las parroquias de Tupigachi, Tabacundo y la Esperanza son aquellas que cuentan con canales y servicio de agua para riego. Son en estos cantones dónde la ha existido una amplia proliferación de las florícolas, generalmente ubicándose en las mejores fuentes de agua, (Entrevista a APP04, 2012). Además, son estas agroempresas las que han ocasionado mayores impactos ambientales en la zona. Se identifican problemas tales como: contaminación de vertientes y fuentes de agua por parte de las florícolas, contaminación de quebradas con plásticos, y un excesivo uso de plaguicidas, (Entrevista a FGP03, 2012). Por el contrario, las parroquias de Tocachi y Malchinguí presentan una deficiencia en el acceso al agua de riego, en dónde no se ha asentado la producción de flores.

Hay como 150 empresas productoras. De las 150 el 45 % está en proceso de licenciamiento, en proceso. Es decir, ninguna tiene licencia ambiental. Ninguna ha cumplido, pese a los 30 años que tiene el tema ambiental, (Entrevista a FGP03, 2012).

El conflicto por el agua que se reconoce por parte de las autoridades del Municipio del cantón Pedro Moncayo, es mayormente generalizado en la parroquia la Esperanza, en donde desde el 2004, la “Lucha por el agua”, ha llevado a un proceso de “re conformación de la organización comunitaria y urbana para recuperar el agua potable y el riego”, (GADPP, 2012e). En relación a la preservación del agua, se afirma que:

[E]n conclusión la idea es que ese sector debe ser conservado, porque si disminuye la cantidad o calidad de agua toda la población de Pedro Moncayo se complicaría y no hay otra fuente de provisión de agua. Mojanda es un lugar estratégico, por ello necesidad de sostener la vida, (Entrevista a FGP03, 2012).

Caracterización agroproductiva del cantón

El Gobierno Provincial de Pichincha (2002) señala que el sector florícola es aquel que tiene mayor impacto económico en cantón Pedro Moncayo. Otras actividades agropecuarias son significativamente menores. Según el GDPP (2012a: 5) basado en datos del MAGAP (2006), en Pedro Moncayo se destinan 3300 ha para la producción de maíz seco, 500 ha para trigo, 1500 ha para cebada, 1600 ha para pastos cultivados, y 400 para pastos naturales. Aproximadamente 100 hectáreas, se destina a la producción de arveja tierna, avena, fréjol, haba seca, lenteja verde, mellocos, ocas, y tomate de riñón (GPP, 2002). Según el GDPP (2012a: 6), basado en el Censo del 2010, Pedro Moncayo presenta un total de 3 953 UPAS (unidades productivas agrícolas), las cuales representan el 7,4% del total de UPAS de la provincia de Pichincha.

Giro a la producción agroecológica

La producción agroecológica –sin fertilizantes sintéticos ni pesticidas– ha ido ganando espacio en la administración pública. A través de procesos sociales, políticos y técnicos se ha promovido la importancia del uso de tecnologías locales y tradicionales para la producción sustentable de alimentos sanos y nutritivos. A nivel provincial se encuentra en proceso de elaboración y aprobación la Ordenanza de Fomento de la Agroecología y Soberanía Alimentaria⁹.

9 <http://www.pichinchaldia.gob.ec/noticias/corporativas/3030-ordenanza-de-fomento-de-la-agroecologia-y-soberania-alimentaria.html>, visitado en febrero de 2013.

Sin embargo, cada administración cantonal ha llevado varios procesos de implementación de huertas y mercados agroecológicos proyectos replicados a nivel parroquial. Desde la administración cantonal de Pedro Moncayo, se reconoce los procesos comunitarios para la producción de alimentos agroecológicos.

Y está apareciendo esta iniciativa, de produzcamos pero orgánicamente. [...] hay algunas células que está por ahí en Tupigachi. Algunos productores en La Esperanza desde la junta administradora de agua, desde la junta parroquial, desde la Universidad Amawtay Wasi. Se estimulan ese tipo de cosas, pero no ha tomado la fuerza como para decir que haya un cambio, (Entrevista a FGP03, 2012).

Producción agroecológica en La Esperanza, Tabacundo

La Esperanza es una de las cinco parroquias dentro del cantón Pedro Moncayo, provincia de Pichincha. Esta parroquia está habitada por descendientes de kichwa hablantes, por lo que es un pueblo que conserva aspectos identitarios propios de su adscripción étnica, como son la organización social comunitaria y las prácticas ancestrales agrícolas. En materia agropecuaria, el Consejo Provincial de Pichincha y la junta parroquial son las instancias gubernamentales que coordinan el plan de desarrollo para La Esperanza (Entrevista a APP04, 2013); por su parte, el municipio de Pedro Moncayo ha promovido la realización de ferias agroecológicas en la cabecera municipal, modelo que se ha multiplicado en la región, sin estar directamente vinculados a la gestión de este nivel de gobierno.

La Esperanza comparte con el resto de las parroquias, de Pedro Moncayo, el problema de escasez de agua y de cambios en la vocación agrícola, frente a la expansión de actividades secundarias, pues como mencionan funcionarios de gobierno, “(...) otra de las situaciones que también [afecta] es que la producción de flores es masiva y es la que acapara gran cantidad de mano de obra de acá, porque la gente decide abandonar el campo, vende sus terrenos y decide trabajar en las flores.” (Entrevista a APP04, 2013)

Organización política y gestión del territorio

La organización política de la parroquia de La Esperanza gira en torno a la Junta de Agua, la cual es un espacio de participación en el que se toman decisiones sobre la comunidad y que cobra poder a partir de la necesidad de gestionar recursos para obtener agua potable y de riego, frente a la percepción de marginalidad frente a políticas

gubernamentales que beneficiaban a las empresas florícolas, la tensión entre los gobiernos provincial, cantonal y parroquial –que dificultan la posibilidad de acuerdos sobre el modelo de desarrollo económico- y a la permanente escasez del recurso hídrico:

Entonces nos fuimos organizando, unos a favor otros en contra, arrancamos y llagamos a tomarnos el agua de riego, le quitamos al municipio; y la administración, actualmente desde el año dos mil cinco hasta acá, es nuestra, de los compañeros campesinos. A través de un directorio comunitario, las juntas de óvalo, se trabaja en el agua de riego (Entrevista a HMP05, 2013).

El proceso de organización de la Junta de Agua ha estado marcado, a su vez, por conflictos internos en la elección de representantes, sin embargo, han realizado la instalación de canales de abastecimiento para el riego, para el cual se gestionaron recursos con organizaciones como Swissaid, el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), y de negociaciones con el Consejo Provincial y el Consorcio de Desarrollo de Manejo Integral de Agua y Ambiente de Tabacundo, además de trabajar por su cuenta, a través de la *minga* o trabajo comunitario, en el diseño de planos, levantamiento de un censo de población, construcción del canal, instalación de medidores y establecimiento de un sistema de administración (Entrevista a HMP05, 2013).

La observación de una Asamblea comunitaria permitió presenciar la forma en que se toman decisiones, a través de una amplia participación –de más de cuatrocientos habitantes- de mujeres y hombres, en la cual se abordan temas políticos –como la elección de representantes o las acciones comunitarias frente a la expansión florícola en la parroquia- y económicos –como las necesidades de infraestructura y su forma de gestión. Si bien, existen diferencias de opiniones, la votación en asamblea define la postura de la parroquia, de sus dirigentes y la acción colectiva, generando así un tejido social que contempla la participación de diferentes sectores –productivos y generacionales.

Actividad agrícola como elemento económico-cultural

Los habitantes de La Esperanza refieren que, antes de la proliferación de las empresas florícolas, la actividad principal era la agricultura de subsistencia¹⁰ que tiene entre sus cultivos principales la papa y el maíz, además de especies que acompañan la *chakra* y hortalizas; este sistema agrícola basado en el policultivo se mantiene y ha sido recuperado, en gran medida, por el impulso de la Junta de Agua, pues como su presidente menciona:

(...) tenemos tres sistemas de riego por aspersión, somos parte activa del CODEMIA tenemos 150 granjeros en este momento, productores que unos ya son 100% orgánicos, unos en proceso, otros ya entrando al proceso. En este rato ya contamos con la feria de productores, tenemos una hectárea de terreno que compramos con plata del gobierno parroquial, en este momento ahí se desarrolla la feria, y tenemos proyectado unos proyectos que vamos a mandar ahí. Todo esto es el esfuerzo de la gente. (Entrevista a HMP05, 2013).

La feria de productores a la que se hace mención es un espacio en el que mujeres campesinas comercializan productos orgánicos de sus chakras, que van desde hortalizas –variedades de lechuga, tomate, cebolla, zambo, brócoli, remolacha, entre otros-, frutos, hasta materias primas procesadas –harinas de yuca, cebada, conservas, bebidas- y una amplia variedad de opciones culinarias que se preparan con las recetas tradicionales de la región; así la feria agroecológica se convierte no sólo en un punto de venta, sino que es una opción para dar a conocer la producción tradicional –con innovaciones tecnológicas e insumos agroecológicos como el riego por goteo- y representa la posibilidad de obtener un ingreso adicional para las mujeres que participan y que desean mantener su identidad campesina.

Una de estas mujeres es la señora Martina Martínez, de quien se tuvo la oportunidad de visitar su finca, en donde a través de un pequeño recorrido mostró la gran variedad de especies comestibles, forestales, ornamentales, frutícolas y medicinales que contienen su *chakra*, invernadero y hortaliza. De la misma manera, cerca de veinte mujeres de la feria orgánica dominical trabajan la tierra por elección, pues como ella menciona, nació en ese lugar y morirá en el mismo, reivindicándose como campesina, a pesar de que “(...) ser campesino, ser indígena, ser agricultor, no tiene valor, aquí en nuestro país, el campesino es la última rueda del coche, pero para nosotros el valor es

¹⁰ “Mis tíos abuelos y mis abuelos tenían toda la comida que uno requería, no necesitábamos nada más (...)” (Entrevista a HMP05, 2013); “todavía conservamos un gran porcentaje de producción tradicional, pocos son los productores que trabajan con tecnología.” (Entrevista a APP04, 2013)

grande, para mi especialmente no hay nada más digno, más grande que una persona dé de comer a otra (...)" (Entrevista a HMP05, 2013).

Relación entre ciencias agrícolas y saberes agrícolas tradicionales

La parroquia de La Esperanza cuenta con el apoyo de dos instituciones: la Universidad Amawtay Wasi y Swissaid, las cuales acompañan la parroquia con capacitación e insumos tecnológicos para fortalecer la producción orgánica; la primera ha generado un vínculo con las autoridades locales para establecer una *chakra universitaria* donde se imparten estudios de Ingeniería Agroecológica, lo cual contribuye a la formación de profesionales de la región, además de establecer un modelo de retroalimentación con la memoria biocultural, pues como menciona un alumno de la misma, "(...) en la universidad casi no he adquirido mayor cosa, el 25% que hasta hoy conozco lo he adquirido en la universidad, el resto lo he adquirido de compañeros campesinos, de abuelos, abuelas que me han sabido contar y guiar en esta vida." (Entrevista a HMP05, 2013).

Por su parte, la organización Swissaid impulsa en la provincia de Pichincha los proyectos de *riego parcelario por aspersión*, *inventarios de semillas* y *biogranjas*; estas iniciativas tienen como finalidad recuperar y promover "experiencias locales de manejo de la biodiversidad y la agricultura" (Swissaid, 2010: 5), a través de la recuperación de semillas nativas, el fortalecimiento de sistemas de riego para incrementar la capacidad productiva en huertos orgánicos y la comercialización de sus productos, incentivando el consumo con la generación del sello *Biogranjas*, como marca que garantiza la calidad de los mismos. Si bien, la organización refiere que en La Esperanza se trabaja en estas líneas, lo que se pudo conocer mediante el trabajo de campo es el apoyo en recursos y capacitación para el riego parcelario dentro de las fincas.

Si bien ha sido importante el apoyo externo para el sostenimiento de la producción agrícola tradicional, la organización comunitaria de La Esperanza mantiene vigente las prácticas y saberes que dan sustento material al modo de vida campesina; esto se puede observar a través de la defensa del territorio que realizan frente a la expansión de la industria florícola y en la manera en que negocian los recursos con otros niveles de gobierno. La feria agroecológica, las *chakras* familiares y la estructura política de la parroquia son la base para que, proyectos como el de la Universidad Amawtay Wasi y la Swissaid, encuentren un espacio de articulación en el diálogo entre

los ámbitos de conocimiento académico-campesino, la recuperación de formas tradicionales de manejo del ambiente y alternativas económicas comunitarias.

La producción agrícola en Cotacachi – más que alimentos

Cotacachi presenta tres zonas agroecológicas bien diferenciadas, la zona alta, el valle andino y el subtropical. En las visitas realizadas, se pudo observar la diversidad existente los sistemas productivos del valle andino, donde se encuentran frutales como: mandarina, manzanas, duraznos, granadillas, uvillas, guabas, moras, tomate de árbol; cereales como la quinua y el maíz; leguminosas como el fréjol, una amplia gama de hortalizas nativas y exóticas, pero además una gran cantidad de plantas que no son cultivadas, y que crecen en los potreros o en acequias, son recogidas y utilizadas en la alimentación y el cuidado de la salud.

Los sistemas productivos de las familias incluyen además subsistema de crianza de animales menores como aves de corral, cuyes, borregos y ganado mayor y subsistemas de actividades no agropecuarias como el turismo comunitario y la venta de mano de obra en construcción y floricultura.

Es importante señalar que aún existen relaciones de intercambio de productos entre zonas ecológicas, así menciona una de las comuneras del valle andino, cuando señala que los compadres de la zona alta le proveen de papas, trigo y cebada y ella les presta los potreros para los animales cuando hay escases en la zona alta. También nos dicen que es común el compartir animales, espacialmente vacas. Cuando una familia no tiene para mantener sus animales por falta de tierra y potreros, otra familia puede hacerse cargo del animal y cuidarlo hasta que tenga una cría, la cría será el pago por cuidar a los animales en el periodo de escases.

La producción privilegia la alimentación familiar y los excedentes especialmente de las familias que están en el sector rural de Cotacachi se comercializan en una feria agroecológica dominical apoyada por la UNORCAC.

La feria se desarrolla en un espacio adecuado por el centro Jambi Mascaric y cuenta con alrededor de 100 productores, que ofrecen productos de la zona alta y valle andino como papas y tubérculos andinos, frutas de la zona, granos frescos y secos, hortalizas, animales menores faenados y productos procesados como harinas y dulces.

Uno de los datos importantes de esta visita, fue que fuera de la feria se observaron a alrededor de cuatro mujeres que comercializaban sus productos sobre la calle; al poder

conversar con ellas nos indicaron que estaban impedidas de formar parte de la feria, a pesar de son productores a pequeña escala y comercializan productos totalmente orgánicos; según lo que nos pudieron explicar esto se debía a que las autoridades que organizaban la feria consideraban que ellas no podían formar parte de la feria de Jambi Mascaric ya que sus huertos se encontraban dentro del perímetro urbano.

En el campo de la salud, la chacra juega un papel fundamental, como se había mencionado, en el caso de las parteras, es el espacio donde se producen alimentos y plantas medicinales que usan con sus pacientes para complementar sus dietas, sanarlos y realizar los rituales de limpia. Carmen Cumba partera de la UNORCAC, menciona que comparte sus plantas con las mujeres y les enseña sobre los usos de las plantas porque es fundamental que cada familia conozca cómo pueden ayudarse ellos mismos.

Carmen Cumba aplicaba en la chacra las enseñanzas de su abuelo para mantenerla productiva. Carmen recordó cómo en un sueño su abuelo que había muerto, le indicó la forma de cultivar su chacra que ya no producía, y aunque no nos dio detalle de como manejaba la tierra, aseguró que sus consejos le devolvieron la fertilidad y que ahora la conversación con los ancestros es más frecuente, según Carmen ellos están con nosotros y nos escuchan.

Carmen también hace referencia al apoyo que ha tenido del Ministerio de Agricultura, Ganadería Acuacultura y Pesca (MAGAP), ya que sus técnicos le han apoyado con semillas y plantas para su huerto y ella les ha enseñado también sobre las propiedades que ella conoce, dándose un intercambio de conocimientos sobre el tema productivo. Lo que le ha molestado es que desde el hospital le han pedido donar plantas para un huerto que se instalaría en ese sitio, pero no está de acuerdo, ya que a ella le ha costado mucho trabajo y tiempo el tenerlo y aprender, por lo que considera que si al hospital le interesa tener un huerto ellos deben comprar las plantas y luego aprender sobre ellas.

El diálogo de saberes en La Esperanza

Para los estudiantes de la UIAW; el diálogo, dicen existe y se establece a varios niveles, para evidenciarlo brindan sus puntos de vista e indican en la práctica sus avances con respecto al manejo de las técnicas agroecológicas y relación con la comunidad.

En cuanto a la relación entre ciencia y saberes tradicionales, Jaqueline Lema compartió ejemplos en los que se articulan ambos conocimientos: siembra de acuerdo con fases lunares y aplicación de métodos de retención de agua en el suelo.

En la agricultura orgánica señala que se realiza mediante el trabajo familiar; de esta forma, se involucra a la comunidad en el aprendizaje de los estudiantes, promoviendo otras alternativas de vida para ellos. Como forma de devolución de su aprendizaje, en La Esperanza se han impartido talleres para la comunidad sobre agroforestería y métodos agroecológicos, con el objetivo adicional de recabar fondos para el mantenimiento de la universidad ante el nulo reconocimiento de ésta en el sistema educativo nacional.

Es importante también resaltar el hecho de que han logrado establecer una pequeña biblioteca y una especie de banco de intercambio de semillas que está a disposición de los estudiantes y comunidades de La Esperanza. En lo que se refiere a la biblioteca hay énfasis en textos relacionados con la producción agrícola, pecuaria y agroecológica, mientras que el banco de intercambio de semillas, se ha nutrido de semillas locales que son entregadas a los productores interesados y luego ellos devuelven en una mayor cantidad luego del ciclo de cultivo con la finalidad de incrementar y revitalizar la semillas.

A través de la universidad, comenta la entrevistada, se promueven intercambios regionales, con espacios como la “fiesta de la cosecha” en donde intercambian conocimientos estudiantes de diferentes regiones y carreras.

Como resultado de la entrevista se acordó generar una estrategia de vinculación con la comunidad, con el objetivo de devolver los resultados de la investigación del Laboratorio de Interculturalidad, mediante un diálogo público con estudiantes de la Amawtay Wasi.

La chacra de Manuel Albacura

Se visitó una chacra de un estudiante de la Amawtay Wasi, la cual contiene elementos como una parcela de reforestación para crear microclimas y zonas de cultivos de especies nativas, a través de la técnica de rotación de cultivos. La parcela es indispensable, nos explica, para poder estudiar en la universidad, pues es el espacio de práctica y estudio; esto coincide con el modelo educativo señalado por el estudiante, donde el trabajo se desarrolla un 25% en aulas y un 75% en la práctica agroecológica.

Entre los conocimientos adquiridos que señala Manuel Albacura, están: conservación de suelos, siembra de árboles para formar cercas naturales, elaboración de abonos orgánicos (bocachi), sistemas agroforestales, entre otros.

Como resultado de estas prácticas, los estudiantes obtienen un excedente de producción que comercializan en ferias locales, en las cuales participa toda la familia, involucrándose más en la agroecología, a pesar de que no existe apoyo gubernamental, ni ingresos adicionales; no obstante, el entrevistado señala que con la producción de su chacra logra mantener a toda la familia, mediante la autosubsistencia.

El objetivo final de la universidad, para el egreso de los estudiantes, es la generación de una microempresa, basada en la chacra, lo que significa el empleo de mano de obra y una producción sostenida que brinde productos para el autoconsumo y para la venta en el mercado. Finalmente, como uno de los resultados que el entrevistado señala, está la capacitación, pues él se percibe incluso mejor capacitado frente a otros profesionales del mismo rubro.

En el ámbito político, la universidad le ha llevado a la reflexión sobre la necesidad de defender la soberanía alimentaria, lo que implica la utilización de semillas nativas y un rechazo a los transgénicos dentro de su chacra, además de incentivar a productores locales a seguir este ejemplo.

Salud intercultural en el Ecuador

La concepción de salud intercultural es trabajada por la Organización Panamericana de la Salud en el marco de la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América, a partir de ella, los cuerpos normativos los países latinoamericanos, estructuran propuestas tendientes a integrar este enfoque en sus sistemas nacionales de salud (Ramírez, 2008). En el Ecuador esta idea se verá reforzada por los procesos reivindicativos de los pueblos indígenas que se dieron en la década de los noventa y que pusieron en la mesa de la discusión el tema de la salud tradicional (MSP, 2010). Así en la Constitución de 1998, ya se habla del respeto y promoción de las medicinas tradicionales y alternativas (Art. 44), mientras que el numeral 13 sobre los derechos colectivos se señala que el Estado debe garantizar:

A sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquella.

En 1999 se creó la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas que tenía como objetivo:

operacionalizar el mandato constitucional ya señalado, estableciendo no sólo disposiciones técnicas, estratégicas y políticas a fin de legalizar, legitimar y desarrollar las medicinas tradicionales indígenas, sino la de construir modelos interculturales de salud que, comprendiendo las particularidades étnicas de la demanda, humanicen y adecuen sus servicios y prestaciones, al tiempo que consideren las distintas modalidades de articulación de las culturas sanitarias existentes en el país (MSP, 2008c: 18).

Para el año 2002 en el contexto de modernización del sector salud, se expide la Ley Orgánica del Sistema Nacional de Salud, que establece lineamientos para la construcción de modelo intercultural de salud, reconoce la pluralidad, visión de la diversidad cultural, promueve interrelación entre la medicina tradicional y alternativa, e impulsa la investigación a través de fundacyt, orientada a prioridades nacionales pero que mantenga un enfoque pluricultural. Sin embargo no se establecen las estrategias para lograrlo (MSP, 2010).

Durante la última década, se han dado procesos de avance y retroceso en el tema de salud intercultural, pues diferentes leyes relacionadas con el tema reproductivo y de

parto y posparto, han tratado de integrar el enfoque intercultural en sus propuestas, además se reconoce nuevamente a nivel constitucional la necesidad de proteger, fortalecer, y fomentar la medicina ancestral, sin embargo la Dirección Nacional de salud de los Pueblos indígenas desaparece y se crea una Dirección Nacional de Interculturalidad, Derecho y Participación Social en Salud.

Estos cambios según una funcionaria del Ministerio de Salud Pública (MSP) han provocado la invisibilización de derechos de los pueblos indígenas y reducido los alcances de la propuesta de 1999 con la Dirección Nacional de salud de los pueblos indígenas, debido a que en la práctica ha significado es un reducción del presupuesto y el personal relacionado con esta área, como se menciona en uno de los testimonios:

...primero había una autonomía y capacidad de participación social y coordinación interinstitucional con el movimiento social; actualmente no existe, porque simplemente la demanda de trabajo es mayor y es difícil cumplir con todos los pueblos y nacionalidades en el Ecuador, porque no hay una solidez, es una disfunción operativa. Concretamente hay una ausencia de participación social, sobre todo esto ocasionado en el 2010, cuando recibimos una disposición a través de un circular de que no es posible ofrecer ni siquiera agua a los que son externos al Ministerio de Salud (Entrevista a GCS01, 2012).

En la actualidad y el MSP ha diseñado un Modelo de atención integral del Sistema Nacional de Salud Familiar, Comunitario e Intercultural (MAIS-FCI), que ha tomado en cuenta elementos de la Constitución de 2008 y plantea una profunda reestructuración institucional, el fortalecimiento de las unidades de salud, a través de la infraestructura, equipamiento y capacitación de los recursos humanos con el propósito de “Orientar el accionar integrado de los actores del Sistema Nacional de Salud hacia la garantía de los derechos en salud y el cumplimiento de las metas del Plan Nacional de Desarrollo para el Buen Vivir al mejorar las condiciones de vida y salud de la población ecuatoriana” (MSP, 2012:53), es importante mencionar que también se hace referencia a la necesidad de “transformar el enfoque médico biologista, hacia un enfoque integral en salud centrado en el cuidado y recuperación de la salud individual, familiar, comunitaria como un derecho humano” (MSP, 2012:53).

Este modelo se orienta por tres enfoques: biopsicosocial, multidisciplinario e intercultural, en donde la interculturalidad

implica fundamentalmente un posicionamiento ético y político de reconocimiento y respeto a la diversidad que permita una interacción horizontal y sinérgica, sustentada en el conocimiento, el diálogo y el irrestricto respeto a los derechos de las personas (MSP, 2012:40).

Este enfoque pretende establecer una relación de respeto y complementariedad entre culturas sanitarias diferentes, donde la biomedicina, la medicina ancestral y la medicina alternativa logren en conjunto “el bienestar del individuo, familia y comunidad respetando y considerando sus situaciones y condiciones diversas, a fin de que la provisión de servicios cumpla con criterios de pertinencia, coherencia y correspondencia”(MSP, 2012:41).

Interculturalidad y medicina ancestral

Como se ha podido ver desde la teoría el Modelo de atención integral del Sistema Nacional de Salud Familiar, Comunitario e Intercultural, está en concordancia con la esencia misma de lo que se comprende como interculturalidad, sin embargo su puesta en práctica entra en conflicto. Una institucionalidad construida desde el poder hegemónico de la ciencia occidental (biomedicina) con los procesos y formas hacer conocimiento local sobre salud aún no pueden comprenderse como complementarios o alternativos.

Desde la crítica del movimiento indígena, la interculturalidad en salud sin una comprensión desde los derechos e igualdad, solo invisibiliza la diversidad o se convierte en un instrumento que justifica, pero no transforma. Al respecto se menciona que “la comprensión nuestras autoridades es limitada y miope, en relación a los derechos”, porque “si bien se puede decir que han habido avances con respecto a la salud de los pueblos indígenas; ¿qué se puede decir del pueblo montubio o afroecuatoriano?”, mientras que el “modelo biomédico que ha imperado más de 40 años, no da cabida a ese conocimiento del otro” (Entrevista a GCS01, 2012).

Sobre este mismo tema desde la academia se menciona que las estructuras sociales patriarcales, así como un modelo hegemónico de hacer ciencia impide advertir que existen otras formas de comprender la salud, y de que este mismo modelo se ha nutrido de manera constante de la sabiduría de las poblaciones locales, pero sin reconocerlas ni valorarlas, porque sus procesos no pueden ser cuantificados ni controlados, como lo exige un modelo estrictamente científico (Entrevista a THS02, 2013).

Medicina ancestral

La medicina ancestral¹¹ es considerada un “legado histórico de pueblos originarios, que es transmitido de generación en generación y que se ha logrado mantener hasta la actualidad” además “existe una relación entre medicina ancestral y territorio, porque ese conocimiento es parte de él y está vivo” por eso la diferencia con lo que se entiende como *lo tradicional* relacionado con la aplicación del conocimiento sin necesidad de la relación con los ancestros o el territorio (Entrevista a GCS01, 2012).

La medicina ancestral es:

un sistema tan complejo como sistema biomédico, (...) con su cosmovisión propia. A veces, es incomprendido por los académicos porque la medicina ancestral en realidad es una práctica de saberes que incluye lo espiritual, la relación con las deidades, la relación con los recursos naturales y consagra sobretodo los elementos sagrados: la tierra, el agua, el fuego y el aire. Para la medicina ancestral lo primero son sus recursos, el otro como vivo y después esta el hombre; es decir, primero la naturaleza y después el hombre que no es igual en la biomedicina en la cual primero yo, segundo yo y tercero yo (Entrevista a GCS01, 2012).

En la medicina ancestral la

farmacología esta en el territorio, en las montañas, en las plantas, en la selva y no tienen porque ser alterados esos principios activos (...) para que surta efecto y siempre la terapia que apliquen no va únicamente la planta sino también con su espíritu, con su rito, son su espacio sagrado (Entrevista a GCS01, 2012).

En cuanto a relación entre medicina ancestral y Estado se dice que no hay cumplimiento de lo que se ha establecido en la Constitución, y eso se evidencia en la asignación de recursos y personal, además de que el trabajo del personal que hace medicina ancestral no está siendo reconocido monetariamente, porque no existen los mecanismos administrativos que lo permitan:

el ejercicio de los que realizan la medicina ancestral no está siendo reconocido monetariamente, ni en su equivalente que podría ser en becas o cualquier otra contribución a quienes están ayudando a salvar vidas, que son los hombres y mujeres de sabiduría, no hay esa retribución, salvo desde el mismo reconocimiento de su propio territorio, por exoneración de mingas o es reconocido su valor de sabidurías de diferentes maneras (Entrevista a GCS01, 2012).

¹¹ Se utilizará en esta investigación este término y no el de medicina tradicional, debido a que así se lo ha tratado y establecido a nivel constitucional.

Otro de los temas conflictivos relacionados con el conocimiento y ejercicio de la medicina ancestral es el de la regulación, ya que desde el Estado hay la idea de normalizar, cuantificar y ejercer control, pero ¿cómo se puede calificar el conocimiento de una partera de 70 años, que ha ejercido su práctica toda la vida y que no sabe leer ni escribir?, ¿quién conoce para que califique?, ¿qué se controla? (Entrevista a THS02, 2013).

Desde la Dirección Nacional de Interculturalidad la única forma de establecer mecanismos de regulación es desde el territorio, donde se realiza ese ejercicio, pero el Estado debe abrirse y reestructurarse incluyendo formas alternativas de instituciones, más relacionadas con los contextos en que se desenvuelven los pueblos ancestrales.

La propuesta en la que también se ha trabajado con actores de la medicina ancestral y que se está desarrollando actualmente es

un *proceso de legitimización cognitiva* donde se realiza un acompañamiento de sensibilización especialmente de la población joven para que se reconozca y valore la medicina ancestral, posteriormente con el uso de metodologías participativas se llega a una asamblea general donde incluyen en su agenda el reconocimiento, la valorización o la certificación del sanador o sanadora que tengan en la comunidad, acompañado de un acta que firman con responsabilidad el gobierno comunitario, indicando que tal persona... es el sanador y nosotros ponemos en el banco de datos la constatación de quienes (...) son consagrados en lo comunitario, este sería el aporte que estamos haciendo como Ministerio de Salud Pública (Entrevista a GCS01, 2012).

Adecuación intercultural de los servicios de salud

La adecuación intercultural, es para el MSP la transversalización del enfoque intercultural en todo el sistema de salud, lo que comprendería la parte administrativa institucional, la sensibilización de los servidores de la salud, los procesos de formación y la infraestructura, con la finalidad de llegar con un servicio adecuado y pertinente culturalmente al usuario.

Pero como lo menciona la funcionaria del MSP, “la construcción de un estado plurinacional es complicada”, sin embargo considera que se comenzaría por un cambio de actitud de los servidores públicos sobre las ideas que de los *otros* culturalmente diferentes tienen, y de manera particular en el tema de igualdad de derechos, esta actitud, debería verse reflejada en la provisión de servicios, en donde los temas del idioma, la comprensión de costumbres y tradiciones de los diferentes pueblos y nacionalidades son importantes al momento de ofrecer un servicio de calidad y calidez.

...no se puede tratar médicamente igual a un kichwa que a un shuar, ni a un shuar y que a un waorani, o a un mestizo igual que a un kichwa. Por lo tanto el profesional de salud tiene que tener mucho reto (...) de acuerdo al territorio que le este asignado (Entrevista a GCS01, 2012).

Se menciona además que en términos generales el acceso a la salud “está limitado no solo para los pueblos culturalmente diferentes, sino para todos los pueblos, en la misma biomedicina” y que en la práctica cotidiana espacios culturalmente adecuados o un servicio culturalmente adecuado, no existe, si bien hay la intención solo se ha logrado trabajar en el tema del parto, pero la salud algo más integral, que va desde la prevención y topa elementos como la nutrición, la vacunación etc, el camino recién inicia y la necesidades son muchas:

... hay mucho que trabajar, es decir que el modelo MAIS baja al territorio con la misma división que existe en oficina, lo mínimo que se ha hecho es en el tema parto con objetivo de reducir la muerte materna, pero no hay otros objetivos como la desnutrición. Hay mucho que hacer y falta gente, pero desde el nivel local, más que equipos o materiales o recursos, yo creo que lo necesario es voluntad de la gente a trabajar sobre todo para el enfoque de lo culturalmente adecuado, sólo falta voluntad, calor de hogar, familia, contacto con la tierra, que no se puede dar en el prototipo occidental de servicios (Entrevista a GCS01, 2012).

Parto Culturalmente Adecuado

En la cultura ecuatoriana y en sus saberes ancestrales, la maternidad es un evento de gran importancia, debido a lo cual, existe una infinidad de costumbres, rituales y conocimientos alrededor del nacimiento de un nuevo niño. Lo cual ha desarrollado en el embarazo, parto y crecimiento del niño una forma de atención particular desarrollada por parteras o comadronas.

Las parteras o comadronas son principalmente mujeres, se encargan del cuidado y protección a la madre y su hijo durante todas las etapas de desarrollo del embarazo y sus complicaciones; sus conocimientos nacen del aspecto cultural y social en el que ellas habitan. Al igual que los hombres y mujeres de sabiduría, el proceso de la labor de la partera encierra un conjunto de símbolos, ritos, creencias y prácticas que se entrelazan con la naturaleza, a partir de un todo se comprende al entorno. Además, las parteras tradicionales “[...]constituyen agentes comunitarios de esencial importancia para la organización social, poseedoras de conocimientos relativos a la salud reproductiva, cuya

especialización médica se asocia a los cuidados femeninos durante la maternidad, el parto y el puerperio” (Araya, 2011:13).

La transmisión de la sabiduría de una partera se pasa de generación a generación, las mujeres empiezan desde muy jóvenes y son adoctrinadas por las abuelas, madre o tías, junto a las cuales asisten diferentes partos para empaparse del conocimiento; la misión de una partera sólo puede ser aprendida mediante la práctica. También es posible aprender esta labor sin necesidad de tener una pariente cercana que lo ejerza, puede ser a través de la solicitud de asistir a alguna partera tradicional o en su defecto mediante dar a luz por cuenta propia. Las parteras consideran que esta labor no puede ser realizada por cualquiera, debe poseer vocación y reunir algunas cualidades valoradas en la comunidad (Gonzales y Corral, 2010).

La tarea que cumplen las parteras encierra un equilibrio con el respeto a la tierra y la naturaleza, la práctica de rituales, normas, representaciones y el uso de plantas medicinales y elementos naturales para protección de la madre y su hijo. Dentro de los conocimientos indígenas, el embarazo no es considerado una enfermedad, sino una fase especial por la que la mujer debe atravesar en su ciclo de vida. Las parteras buscan lograr un equilibrio en la mujer embarazada para poder hacer del parto una expresión más allá de lo biológico, entrelazando sus saberes en un parto adecuado y en relación con la vida y la Naturaleza (De Marco, 2002).

Las parteras asisten a la mujer principalmente en el embarazo y el parto. Durante el embarazo se encarga de la alimentación y de recetarle plantas medicinales que le ayuden a mantener una adecuada salud para el crecimiento de su hijo, además posicionan correctamente al bebé para que se efectuó un parto natural y sin complicaciones. En el parto, la función de la partera es la de una guía, prepara el lugar del parto con diferentes elementos de abrigo y una variedad de plantas medicinales para la limpieza y proceso del parto, después de este, se encarga de examinar el cuerpo de la madre y el niño. Todo el proceso de nacimiento está cargado de mucho simbolismo y rituales, como por ejemplo el corte del cordón umbilical, el que depende de si es un niño o niña. El trabajo de la partera no culmina con el nacimiento del niño, ellas acostumbran a visitar a la madre para chequearla y atenderla junto al niño, se encarga de bañar con plantas medicinales a la madre y realizar el encadenamiento o fajado; también, se encargan de recetar ciertos alimentos para mejorar la leche materna y aconsejan sobre los primeros cuidados del bebé. Aparte de los roles que cumplen las parteras durante el embarazo y el parto, ellas son consideradas guías espirituales y

líderes femeninas, ayudan en la orientación de la comunidad, sobre todo a mujeres con temas relacionados con salud sexual y reproductiva (Gonzales y Corral, 2010).

Todos estos factores que forman parte de la labor de las parteras, y que son de gran importancia para la dinámica del buen vivir en diferentes comunidades indígenas en nuestro país, han sido consideradas a través de la Constitución del año 2008, motivo por el cual, el Ministerio de Salud Pública ha incorporado el eje de salud intercultural dentro de su programa de atención.

Parto Culturalmente Adecuado en el Sistema Nacional de Salud del Ecuador

Este ámbito de la salud intercultural ha tenido un interesante desarrollo en el Ecuador, para el Ministerio de Salud Pública del Ecuador el Parto Culturalmente Adecuado es una estrategia que permitirá cumplir:

“[...] los objetivos del Plan Nacional de Reducción Acelerada de la Mortalidad Materna y Neonatal y del Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV), cuyas metas son: disminuir en un 35% la mortalidad materna y neonatal precoz, y aumentar al 70% la cobertura de parto institucional” (Ministerio de Salud Pública del Ecuador y CARE, 2010:2).

Para lograr este fin, el Ministerio de Salud Pública del Ecuador en su Guía Metodológica para la Atención de la Salud Materna Culturalmente Adecuada (2011), establece objetivos que buscan sensibilizar a los proveedores institucionales y comunitarios de salud para mejorar la calidad de la atención y superar las barreras culturales; garantizar la coordinación entre los procesos de atención de la medicina convencional, la medicina ancestral y la alternativa en el plano del respeto y apoyo mutuo hacia la complementariedad en la atención del embarazo, parto, posparto culturalmente adecuados; y, fomentar la participación social que promueva actitudes de respeto, diálogo y enriquecimiento cultural mutuo, entre la población usuaria, parteras, prestadores de servicios de salud, y otros actores sociales locales, en el marco de la pertinencia cultural de la atención del embarazo, parto y posparto

Estos objetivos, se deben enfocar a través de cuatro fases para la adecuación cultural y su implementación, se comienza con la selección del personal institucional y comunitario necesario para conformar un equipo técnico y tradicional adecuado para el embarazo, parto y post parto culturalmente adecuado; se continúa con la debida organización de las capacitaciones; un tercer paso es sensibilizar al personal en análisis de la mortalidad materna y neonatal, interculturalidad y cosmovisión, atención desde los hombres y mujeres de sabiduría ancestral y la adecuada atención del post parto; y, se

culmina con la gestión, monitoreo y seguimiento de la labor llevada a cabo en la temática (Ministerio de Salud Pública del Ecuador, 2011).

Este ha sido el enfoque considerado dentro de la normativa y guías de procedimiento del Ministerio de Salud Pública, a pesar de ello Georgina de la Cruz funcionaria de la Dirección Nacional de Interculturalidad del MSPE aclara que: “[...] la responsabilidad del Estado sobre lo que dice la Constitución no está cumpliendo, porque la Constitución también incluye la medicina ancestral y no se está haciendo realmente casi nada [...]” (Georgina de la Cruz, 2012), indica que debido a la falta de involucramiento del Ministerio de Salud en la preservación y promoción de los hombres y mujeres de sabiduría al igual que de las parteras, estos están desapareciendo dentro del país y con ellos los saberes ancestrales, lo que causaría una gran pérdida del patrimonio cultural a la nación.

Considerando estos términos, el Hospital Público de Cotacachi -Imbabura, solicita los servicios del grupo de parteras instituidas dentro de la Unión de Organizaciones Campesinas e indígenas de Cotacachi (UNORCAC), las que se dedican a colaborar en los embarazos, partos y post partos con enfoque cultural dentro de este servicio público.

El caso del Hospital de Cotacachi

El cantón Cotacachi está ubicado en la provincia de Imbabura, su población es de 20.090 habitantes de los cuales un 38% se consideran indígenas (INEC, 2010). Su extensión es de 1.725 kilómetros cuadrados con mayor cantidad de población y extensión en la zona rural. Las comunidades indígenas del Cantón se asientan en la zona andina en las laderas occidentales del Nevado Cotacachi, dentro de la parroquia del Sagrario, San Francisco, Imantag y Quiroga (Universidad Politécnica Salesiana, s/f).

En el año 1980 se funda y reconoce la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC) y accede al poder político municipal del Cantón, es en el año 1990 que la Unión de Organizaciones desarrolla e implementa programas y proyectos relacionados con actividades de salud con énfasis en la medicina tradicional (Universidad Politécnica Salesiana, s/f).

Dentro del proyecto de medicina tradicional se considera la capacitación y preservación de saberes relacionados a los partos ancestrales. Actualmente, esta Unión de Organizaciones ha buscado la articulación del sistema de medicina tradicional con el occidental, con el objeto de salvaguardar y ampliar la cobertura de salud tradicional, lo que ha motivado en conjunto con la Constitución del 2008 a incorporar las prácticas tradicionales de las comunidades indígenas del Cantón.

Es así que, desde la dirigencia de la UNORCAC se impulsó un programa con el apoyo de Médicos sin Fronteras, con quién se seleccionó y capacito a voluntarios para coordinar y colaborar dentro del Hospital del Cantón Cotacachi, en el que han sido reconocidos por la Dirección Nacional de Salud Indígena. (Universidad Politécnica Salesiana, s/f).

Se considera que en el Cantón existen alrededor de 127 parteras, de las cuales 28 han sido capacitadas y reconocidas por el Ministerio de Salud (IUSY, 2006). Durante el año 2008 al 2011 las parteras de Cotacachi han atendido 64 controles del primer trimestre de embarazo, 256 controles del segundo trimestre y del tercero 590; además, han asistido 198 partos, 438 controles de post parto y 207 controles a recién nacidos dentro de las instalaciones del Hospital Público de Cotacachi (Cruz Roja Ecuatoriana, 2011).

Las funciones que las parteras tradicionales cumplen dentro del Sistema Nacional de Salud Pública del Ecuador, y en este caso en las instalaciones del Hospital Público del Cantón Cotacachi, son: realizar visitas a la mujer embarazada en su domicilio, aconsejar sobre las visitas periódicas en el Centro de Salud y atender en instalaciones limpias y esterilizadas en conjunto con sus saberes ancestrales un parto culturalmente adecuado (Gavilanes, 2007).

A pesar de que las parteras han sido reconocidas como médicos ancestrales dentro del Ministerio de Salud, ellas no reciben ninguna remuneración por la labor realizada, tal como nos comentó Georgina de la Cruz, funcionaria indígena del Ministerio, esto significa que su trabajo no es reconocido en totalidad y dificulta la prestación de sus servicios, debido en parte a la discriminación que sufren al realizar sus ritos ancestrales dentro de instalaciones esterilizadas (FENOCIN, s/f).

Las parteras tradicionales no solo ofrecen sus servicios dentro del hospital público, sino que además han generado hogares de vida o Kawsay Huasi los cuales están dentro de las comunidades y su finalidad es asistir cerca de casa a las mujeres embarazadas. La labor que las parteras cumplen se conjuga con atención medicinal natural y busca conservar sus ritos y tradiciones a pesar de la adversidad que ha significado formar parte del sistema público de salud.

Las parteras de Cotacachi – Parto tradicional y parto culturalmente adecuado

Durante las diferentes visitas y recopilaciones bibliográficas ha sido posible observar que, entre los enfoques más importantes de salud intercultural, se encuentra el rol de las

parteras comunitarias, el cual ha tratado de ser integrado a la dinámica de salud del hospital público, a través del parto culturalmente adecuado y, también, a través de las tareas de referencia y contrareferencia con apoyo, en principio, de la organización *Jambi Mascaric*, representante de las parteras.

Por este motivo se han efectuado algunas visitas y entrevistas dentro de los márgenes de la salud reproductiva, las cuales se detallan a continuación.

Durante la visita a la casa de la partera Carmen Cumba, se observó la instalación entregada por el Ministerio de Salud y en la cual ella había adecuado un espacio para la realización del control y alumbramiento (*kawsay wasi*), según sus conocimientos ancestrales.

El espacio contaba con una cama, chimenea, cocina, espacio para la familia de la embarazada y muebles que permitían la ubicación de un pequeño altar. Este espacio contaba con imágenes católicas. Además, se podía observar los diferentes elementos como agua, fuego, tierra y aire; diferentes materiales utilizados en esta instalación y algunos preparados con plantas medicinales.

La señora Cumba compartió aspectos simbólicos –sueños, diálogo con ancestros-, materiales –objetos, infraestructura, económicos y elementos naturales- y políticos –reconocimiento, relaciones de poder con el gobierno y organizativos- que se requieren para la práctica del parto cultural.

En su relación con la agricultura tradicional, las parteras siembran y utilizan plantas y semillas de la región, las cuales usaban sus ancestros, lo cual permite conocer la interrelación entre las diferentes actividades culturales y económicas: agricultura y medicina tradicional; esto se puede constatar en el recorrido realizado en el patio de la casa, donde mantiene una chacra tradicional con plantas medicinales, especies para el autoconsumo y frutales; de los cuales tiene gran conocimiento sobre sus propiedades nutricionales y medicinales. Por otra parte, Carmen menciona que, si es necesario, ella comparte las plantas con sus pacientes para que ellas mismas las cultiven en sus casas.

Mientras realizamos esta visita, Carmen nos comentó acerca de la práctica de partera y los elementos que se conjugan en ella. Nos comentó que el Parto Culturalmente Adecuado que se lleva a cabo en el hospital público difiere mucho de su parto tradicional.

Una de las parteras de la comunidad de Santa Bárbara, ya anciana, menciona que su trabajo lo hace porque es parte de su relación con las mujeres de la comunidad, es su aporte y no importa si recibe o no un pago, al mismo tiempo tiene la percepción de que

las relaciones con el hospital son buenas y que existe aceptación y respeto hacia el trabajo de las parteras, testimonio que entra en contradicción con la percepción de las parteras que habíamos escuchado hasta el momento.

Por la tarde se conversó la Sra. Luzmila Morán y Martha Arotingo, madre e hija respectivamente y parteras de la comunidad de Santa Bárbara. Durante esta entrevista pudimos observar, principalmente, cómo, para las parteras, el hecho de que sean por lo menos en parte aceptadas en el hospital había sido un logro frente a la realidad que existía en años pasados.

Para Martha Arotingo (hija), el panorama es más claro y, desde el activismo en la Organización, nos comentaba de la lucha que ha significado el ingreso de las parteras al hospital y la discriminación concebida dentro de los parámetros en los cuales las parteras no tienen el mismo rango que un doctor, ni el mismo respeto. Nos comentó cómo, desde la dirección del hospital y la Alcaldía, las parteras habían sido utilizadas tan solo para mostrar una imagen intercultural que ha sido utilizada políticamente. Además, hizo hincapié en que las prácticas dentro del hospital distaban mucho de lo que realmente significa la salud intercultural.

Nuevamente se puede corroborar las diferentes percepciones del parto cultural en contextos interculturales; ambas mujeres presentan testimonios de malos tratos, falta de reconocimiento y negación del servicio de partos culturales dentro de los hospitales regionales. Las mujeres con trabajo político en la UNORCAC reconocen discriminación a las parteras y las embarazadas en los hospitales, por parte de algunos médicos.

Adicional a esta información, se realizó una entrevista a una enfermera del hospital de Cotacachi; ella ha trabajado en este hospital desde hace 11 meses, en donde ha sido capacitada en lactancia materna, y en parto culturalmente adecuado, el acompañamiento y las preferencias de las pacientes.

En esta entrevista se habló del parto culturalmente adecuado, en donde la misma enfermera dice que preferiría dar a luz de esa manera ya que los traumas son menores e, incluso el hecho de estar acompañada por sus familiares o amigos, puede lograr que realmente se disfrute de la experiencia del parto.

Entre los aspectos positivos que se evidencian en el parto culturalmente adecuado, dice, están la confianza de la madre, su comodidad, existe una disminución del sangrado en la madre y su recuperación es más rápida, dependiendo de si es el primer parto, segundo, etc. Los beneficios del parto convencional están relacionados a la mejor

visualización, desde el personal médico, de todo lo que sucede en el momento que sale el bebé para un manejo oportuno, como posibles desgarres, si bien la madre no está cómoda todo el tiempo. Pero, añade, es posible ver que las mamás son más felices al dar a luz de la manera que ellas lo han deseado.

Manifestó que las confrontaciones entre el personal del hospital y las parteras se han dado, generalmente, debido a que, cuando van las parteras al hospital, no se identifican como parteras, sino como familiares, lo que ha llevado a que se generen problemas con las acciones de las parteras. Explica que sí han existido casos en donde las confrontaciones se han dado porque al personal médico “no le parece adecuado” el accionar de las parteras (más que desde el personal de enfermería), dejándolas trabajar “siempre y cuando no se ponga en riesgo la vida de la madre y/o del bebé”.

Reflexiones sobre salud intercultural

Si bien en el marco jurídico ecuatoriano se encuentra el fortalecimiento de la interculturalidad, en la práctica real, esto no se da como se lo estipula en el papel. Es notable la incompreensión existente, por parte de estas autoridades, del verdadero significado de salud intercultural, y cómo todo se reduce a un simple discurso que en la práctica deja mucho que desear.

Luego de estos acercamientos al tema de salud intercultural y parto, se destaca la deficiencia en la comunicación existente entre los funcionarios del Hospital Público de Cotacachi y el Ministerio de Salud con los hombres y mujeres de sabiduría.

Por otro lado, consideramos que las políticas públicas, también, muestran deficiencias, sobretudo en el momento de reconocer la labor que las parteras realizan, y el sacrificio que significa dedicarse a esta labor.

Es necesario comprender que las parteras tradicionales pueden ser un factor determinante al momento de prevenir y reducir complicaciones obstétricas y neonatales, mientras, al mismo tiempo, realizan un cuidado responsable de la vida de las mujeres embarazadas, de las madres y sus niños/as pequeños; situación que no se da de la misma manera, actualmente, en el hospital.

Si bien se han dado esfuerzos, tanto desde las autoridades locales, como de parte del gobierno central, para sensibilizar a la población y, especialmente, a los prestadores de servicios de salud en el hospital de Cotacachi, no se evidencia un trato mejorado a las prestadoras ancestrales, ni en lo referente al reconocimiento, ni en lo referente a la

remuneración económica. Por lo que valdría preguntarse si dichos esfuerzos han sido enfocados correctamente, o si se los han realizado, simplemente, para cumplir con un mandato dado.

La investigación: *La construcción de un espacio de diálogo entre ciencia y sabiduría en el Ecuador. Los casos de la educación, la producción agrícola y la salud*, tiene como objetivo general el “Analizar la forma en que se construyen espacios de diálogo entre ciencia y sabiduría en los campos de educación, producción agrícola y la salud, que puedan aportar a la consolidación de una sociedad intercultural y el Estado plurinacional”, considerándose los tres componentes antes mencionados para indagar el estado del diálogo existente entre ciencia y sabiduría en el Ecuador.

En el componente salud, se analiza el estado de la articulación existente entre la medicina occidental y la medicina ancestral de las comunidades, los pueblos y las nacionalidades ecuatorianas, concepciones determinadas en el marco jurídico ecuatoriano, tanto en la Constitución de la República como en la Ley Orgánica del Sistema Nacional de Salud. Lamentablemente, a pesar de estar establecido dentro de nuestro marco normativo, no es común ver este tipo de prácticas dentro de los diferentes hospitales que forman parte de la red de salud pública ecuatoriana; así, para propósitos de esta investigación, se ha identificado un estudio de caso específico: el caso de la población de Cotacachi, lugar en donde se ha buscado la articulación de ambos sistemas (ancestral y occidental) para generar espacios de salud intercultural, presuponiendo que ellos se fortalecen al ser utilizados en conjunto.

Es importante mencionar que Cotacachi es un cantón multiétnico compuesto de kichwas, negros y mestizos; en general, los mestizos se encuentran en la zona urbana, los kichwas en la zona andina y, en la zona subtropical (conocida como Íntag), prevalecen los negros, aunque también viven algunos mestizos y kichwas (Tituaña, 2007: 353).

Por otra parte, cuarenta y un comunidades del cantón, y varias organizaciones de base campesinas, indígenas y mestizas, forman parte de la Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi, UNORCAC, -fundada en 1980- la cual busca “la participación más amplia y consciente de los campesinos e indígenas en la construcción de una sociedad más justa y equitativa tanto para varones como para mujeres”, y tiene, entre sus objetivos específicos, el luchar por la defensa y revitalización de los valores de las culturas indígena y mestiza (UNORCAC: s/f).

La UNORCAC, dentro de sus políticas de salud, capacita, preserva y dinamiza la práctica de medicina tradicional y el parto ancestral; este ha sido desarrollado a través de varios proyectos de cooperación tradicional y ha llegado a formar parte de las prácticas del hospital público con resultados parciales en su efectividad.

En este ámbito (el de la medicina ancestral), los conocimientos se dan a través de la transmisión oral, siendo la etapa de aprendizaje aquel tiempo de convivencia entre ambos, en donde el reconocimiento del aprendiz como prestador ancestral de salud es dado por el *yachac*, partera o hierbatero, cuya legitimización hace que dicho reconocimiento se extienda a toda la comunidad (Vega, 2007: 425).

Durante las diferentes visitas y recopilaciones bibliográficas ha sido posible observar que, entre los enfoques más importantes de salud intercultural, se encuentra el rol de las parteras comunitarias, el cual ha tratado de ser integrado a la dinámica de salud del hospital público, a través del Parto Culturalmente Adecuado y, también, a través de las tareas de referencia y contrareferencia con apoyo, en principio, de la organización *Jambi Mascaric*, representante de las parteras.

Por este motivo se han efectuado algunas visitas y entrevistas dentro de los márgenes de la salud reproductiva, las cuales se detallan a continuación.

VISITAS DE CAMPO

Visita de Campo N° 1

Lugar: Cotacachi – UNORCAC y Hospital Público de Cotacachi

Fecha: 22 de febrero 2013

Entrevistados:

- Sr. Rumiñahui Andrango, Presidente de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi
- Sra. Carmen Cumba, Presidenta de las Parteras de Cotacachi
- Dr. Jhon Arias, Obstetra del Hospital Público de Cotacachi

Durante la primera visita a la población de Cotacachi se realizó una entrevista al Sr. Rumiñahui Andrango, Presidente de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi, otra a la Sra. Carmen Cumba, Presidenta de las Parteras de Cotacachi y, para finalizar, se entrevistó al Dr. Jhon Arias, obstetra del Hospital Público de Cotacachi.

Al iniciar el día visitamos las instalaciones de la UNORCAC, en la cuál tuvimos la oportunidad de conversar con el Sr. Rumiñahui Andrango, presidente de la

organización. Durante la entrevista, nos contó el proceso de organización de la UNORCAC y cómo se habían establecido los ejes sobre los cuales trabajarían.

En lo que respecta a salud, nos comentó el proceso vivido para la aceptación de las prácticas ancestrales en el hospital público, las cuales, por años se habían llevado a cabo en la población de Cotacachi. En cuanto a las deficiencias que él consideraba existían entre la articulación de la Alcaldía, el Ministerio de Salud y la UNORCAC, señaló que el aspecto de salud intercultural solo era tomado como una promoción de imagen desde lo estatal, pero que, durante este proceso, por lo menos les habían dotado de pequeñas casas en las cuales las Mamás Parteras podían llevar a cabo sus prácticas ancestrales. Lamentablemente, la capacitación fue insuficiente y esta infraestructura terminó siendo mal utilizada e infravalorada por algunas participantes del proyecto.

Por otra parte, nos comentó el inconveniente existente desde la eliminación de la Dirección de Salud Intercultural del Ministerio de Salud, lo cual había motivado el alejamiento entre la comunidad y esta instancia. Recalcó, en conjunto con la partera Carmen Cumba, que la ineficiencia en la política pública había generado que las parteras no sean consideradas para un ingreso económico por los servicios de salud que prestaban; lo cual ponía en peligro el desarrollo de esta actividad y su persistencia dentro del hospital, así como fuera de este.

En cuanto a Carmen Cumba, ella nos habló, desde la medicina tradicional, de todos los aspectos que se consideraban dentro de la atención de un parto, nos habló de sus experiencias personales y de cómo ella es parte del proceso de embarazo, la relación entre la pareja, la relación familiar, el alumbramiento, hasta el cuidado y consejo para el recién nacido. Nos comentó las diferentes prácticas que realiza a través de masajes, alimentos y plantas medicinales y nos indicó las diferencias existentes entre un parto dentro del hospital y en el hogar a manos de una partera, principalmente por la sensación de hogar y el acompañamiento familiar que se da en este último.

Durante esta entrevista, se pudo constatar las deficiencias existentes en la relación de las parteras con el hospital público, marcado por la discriminación de los conocimientos ancestrales y sus practicantes, la falta de reconocimiento económico a una actividad que necesita de tiempo, esfuerzo y sabiduría que no se aprende en una universidad y la violación de los derechos que estas mujeres de sabiduría detentan, no sólo dentro de la comunidad sino, en sí, dentro de la lógica comunitaria.

Carmen Cumba nos comentó los múltiples acercamientos que se habían realizado, tanto con la Directora del Hospital de Cotacachi, como con las autoridades

ministeriales a través de Miriam Cornejo y Georgina de la Cruz; pero que no habían surtido efecto para beneficio de las parteras.

La entrevista concluyó con el comentario de Carmen Cumba, presidenta de las parteras, quien explicó que ellas estaban dispuestas a prestar sus servicios dentro del hospital, porque consideraba complementarias las prácticas tanto convencionales como ancestrales, pero que esto solo podría ser viable a través de un reconocimiento económico por sus servicios y un trato justo por lo que su conocimiento representa.

Por la tarde visitamos el Hospital Público de Cotacachi, y realizamos una entrevista al obstetra Jhon Arias. Durante la entrevista, el doctor se mostró muy abierto a la inserción de las parteras al hospital y de las prácticas propias de la salud ancestral. Nos comentó que el primer eje para llevar a cabo este proyecto fue el análisis de los motivos que hacían que la población indígena no asistiera al hospital público, análisis que permitió que el personal del hospital reconozca las deficiencias existentes en su atención a esta parte de la población.

Nos comentó que la práctica que principalmente se realizaba dentro del hospital era la de un Parto Culturalmente Adecuado, el cual combina la medicina convencional y ancestral. Para este fin, el personal del ministerio fue capacitado en conjunto con parteras, y se generó un documento conocido con “referencia y contrareferencia”, mediante el cual se facilitaría la dinámica de control natal entre hospital y parteras.

Pero, durante su conversación, pudimos notar que uno de los principales inconvenientes era justamente el reconocimiento a las parteras, lo cual había roto la adecuada atención que el paciente merecía. Además, a través de la entrevista pudimos concluir la deficiencia de la relación doctor – partera, generada porque el hospital requería asepsia total dentro de sus instalaciones y, también, debido a que las parteras solo eran consideradas como asistentes durante el alumbramiento y no podían llevar a cabo sus prácticas ancestrales.

Entre los inconvenientes que él identificaba dentro de este diálogo entre ciencia y sabiduría en la población de Cotacachi, enfatizó la falta de recursos dirigidos a esta actividad y la rotación constante de personal que generaba nuevas rupturas en el enfoque que se buscaba generar.

Visita de Campo N° 2

Lugar: Cotacachi – Casa de Carmen Cumba en la comunidad Alambuela y entrevista con parteras de la comunidad Santa Bárbara.

Fecha: 13 de abril 2013

Entrevistados:

- Sra. Carmen Cumba, Presidenta de las Parteras de Cotacachi
- Sra. Morán y Martha Arotingo, parteras de la comunidad de Santa Bárbara
- Sra. Johanna Luna, enfermera del Hospital de Cotacachi

Durante el día 13 de abril visitamos la casa de la partera Carmen Cumba, en la cual nos permitió observar la instalación entregada por el Ministerio de Salud y en la cual ella había adecuado un espacio para la realización del control y alumbramiento, según sus conocimientos ancestrales.

El espacio contaba con una cama, una chimenea y muebles que permitían la ubicación de un pequeño altar y un lavabo. Este espacio contaba con ciertas imágenes que mezclaban los saberes tradicionales con el catolicismo. Además, se podía observar los diferentes elementos como agua, fuego, tierra y aire; diferentes materiales utilizados en esta instalación y algunos preparados con plantas medicinales.

Mientras realizamos esta visita, Carmen nos comentó acerca de la práctica de partera y los elementos que se conjugan en ella. Nos comentó que el Parto Culturalmente Adecuado que se lleva a cabo en el Hospital Público difiere mucho de su parto tradicional.

Por otra parte, Carmen Cumba nos hizo partícipes de su huerta, en la cual cultiva diferentes plantas utilizadas dentro de sus prácticas de salud ancestral, y las cuales brinda a sus pacientes para que ellas mismas las tengan en casa.

Por la tarde de este día, conversamos con la Sra. Morán y Martha Arotingo, madre e hija respectivamente y parteras de la comunidad de Santa Bárbara. Durante esta entrevista pudimos observar, principalmente, cómo, para las parteras, el hecho de que sean por lo menos en parte aceptadas en el hospital había sido un logro frente a la realidad que existía en años pasados. Nos comentaron, al igual que Carmen, de los problemas existentes en el trabajo con el hospital y de la falta de reconocimiento económico.

Para Martha Arotingo (hija), el panorama es más claro, y desde el activismo en la Organización, nos comentaba de la lucha que ha significado el ingreso de la parteras al hospital y la discriminación concebida dentro de los parámetros en los cuales las parteras no tienen el mismo rango que un doctor, ni el mismo respeto. Nos comentó cómo, desde la dirección del hospital y la Alcaldía, las parteras habían sido utilizadas tan solo para mostrar una imagen intercultural que sea de aprovechamiento político.

Además, hizo hincapié en que las prácticas dentro del hospital distaban mucho de lo que realmente significa la salud intercultural.

Adicional a esta información, se realizó una entrevista a una enfermera del hospital de Cotacachi; ella ha trabajado en este hospital desde hace 11 meses, en donde ha sido capacitada en lactancia materna, y en Parto Culturalmente Adecuado, el acompañamiento y las preferencias de las pacientes.

En esta entrevista se habló del parto culturalmente adecuado, en donde la misma enfermera dice que preferiría dar a luz de esa manera ya que los traumas son menores e, incluso el hecho de estar acompañada por sus familiares o amigos, puede lograr que realmente se disfrute de la experiencia del parto.

Entre los aspectos positivos que se evidencian en el parto culturalmente adecuado, están la confianza de la madre, su comodidad, existe una disminución del sangrado en la madre y su recuperación es más rápida, dependiendo de si es el primer parto, segundo, etc. Los beneficios del parto convencional está relacionado a la mejor visualización, desde el personal médico, de todo lo que sucede en el momento que sale el bebé para un manejo oportuno, como posibles desgarres, si bien la madre no está cómoda todo el tiempo. Pero es posible ver que las mamás son más felices al dar a luz de la manera que ellas lo han deseado.

Manifestó que las confrontaciones entre el personal del hospital y las parteras se ha dado, generalmente, debido a que, cuando van las parteras al hospital, no se identifican como parteras, sino como familiares, lo que ha llevado a que se generen problemas con las acciones de las parteras. Explica que si han existido casos en donde las confrontaciones se han dado porque al personal médico “no le parece adecuado” el accionar de las parteras (más que desde el personal de enfermería), dejándolas trabajar “siempre y cuando no se ponga en riesgo la vida de la madre y/o del bebé”, visto desde su óptica biomédica y siendo renuentes a comprender que existen otras prácticas médicas, como la medicina ancestral, en donde ciertas acciones son necesarias.

Adicional a estas entrevistas, se realizaron otras a las siguientes personas, quienes, desde sus propios espacios, nos dieron sus puntos de vista y hablaron acerca de sus conocimientos acerca de esta temática:

- Georgina de la Cruz, Dirección Nacional de Interculturalidad, Derechos y Participación Social; Ministerio de Salud Pública del Ecuador
- Thais Brandao, profesora de Género y Ruralidad /FLACSO-Sede Ecuador

- Dr. Raúl Mideros, médico partero y Profesor UASB

ENTREVISTA A GEORGINA DE LA CRUZ

Georgina de la Cruz fue entrevistada a finales del año anterior; forma parte del movimiento indígena y es funcionaria del Ministerio de Salud Pública. Ella, durante la entrevista, expresó que, a pesar de lo que dice la Constitución en relación a la interculturalidad, en la práctica diaria eso no se da; explicó que ni los recursos humanos, ni los económicos han aumentado, y tampoco el impulso técnico y académico en relación a los derechos de los pueblos, siendo, para ella, por ejemplo, la creación de la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas y su paso a la Dirección Nacional de Interculturalidad, simplemente, una pérdida total.

Concretamente hay una ausencia de participación social, sobre todo esto ocasionado en el 2010, cuando recibimos una disposición a través de un circular de que no es posible ofrecer ni siquiera agua a los que son externos al Ministerio de Salud; en el área de Salud ancestral trabajábamos directamente con sanadores, hombres y mujeres de sabiduría y por parte de participación con líderes/liderezas sociales, todo esto se limitó, debido a que los compañeros no tienen condiciones para poderse movilizar, alimentarse, y en ese contexto ya no podemos hacer participación social (Entrevista Georgina de la Cruz, 18 de diciembre de 2012).

Para ella, el enfoque intercultural, desde instancias como el MSP, se encuentra dado solo en papel, incumpléndose el mandato constitucional, ya que, en su mayoría, este abarca solo el modelo existente desde la biomedicina, dejándose de lado a la medicina ancestral. Por otra parte, explica que, desde el nivel central, se desconoce realmente lo que sucede a nivel local, siendo necesario comprobar si, en efecto, a nivel local se está dando una verdadera interculturalidad, o si solamente son rumores que se dan.

Acerca de la relación entre la medicina ancestral y la occidental, ella manifiesta que es necesaria la sensibilización de los profesionales biomédicos en estos temas, en donde se busque, en conjunto, la salud del individuo, más allá de sus propias prácticas; siendo necesario, para ello, el empezar por contratar a gente que conozca acerca de interculturalidad.

Así, para ella, el tema del Parto Culturalmente Adecuado es simplemente una intención de apertura a proveer un servicio con enfoque intercultural, pero restringido solamente al parto, cuando debería ser también visto desde la prevención, vacunas, entre otros muchísimos programas más.

Con respecto a la educación en la formación de personal de salud, Georgina de la Cruz explicó que, en el 2011, se realizó una consultoría para conocer, a nivel de

varios países, qué universidades estaban aplicando el enfoque intercultural en estos temas; en Ecuador, los resultados indicaron que sólo la Universidad Latinoamericana poseía este enfoque, universidad que al momento se encuentra cerrada por no cumplir los requisitos necesarios por parte del CES/CEASES; dice que en la Universidad Central existen intenciones, pero que al momento solo se encuentran plasmadas en obstetricia y, en la *Amauta Wasi*, existe el proyecto para una licenciatura en salud intercultural aun no aprobada por la SENESCYT.

Para concluir, dice que la medicina ancestral (como expresa la Constitución 2008) es todo un sistema; en donde, por ejemplo, la farmacología se la encuentra en las montañas, en las plantas, en la selva, siendo la terapia aplicada también en conjunto con el espíritu, con un rito, siendo esto su espacio sagrado.

ENTREVISTA A THAIS BRANDAO

Thais Brandao es profesora de género y ruralidad en FLACSO-Ecuador y ha seguido muy de cerca el proceso de las parteras, tanto en Brasil, su país de origen, como en el Ecuador, lugar en el que actualmente reside. Ha colaborado en varias investigaciones acerca del tema con la UASB. Fue entrevistada el 18 de febrero de 2013.

En primer lugar, ella explicó cuáles fueron los motivos que la llevaron a profundizar sus conocimientos en el tema de las parteras, tanto políticamente como en el ámbito académico, ya que, para ella, “acompañar un parto es nacer otra vez”, es una sabiduría ancestral, heredada y tradicional.

Piensa que en el Ecuador el espacio de la partería tradicional es enorme al compararlo con otros países de América Latina, siendo, por ello, menos condenado. Explicó el caso de una partera europea a la que se le sigue un juicio actualmente por la realización de estas prácticas, siendo, incluso, prohibido el parir en casa en países como Hungría y Austria. Para ella

Una partera es una mujer que ayuda a parir mejor, mismo que sea en el hospital pero también dan la oportunidad de parir en casa, las parteras urbanas van al campo siempre, siempre a por la sabiduría, a por las técnicas, a por los ejemplos, a por la maestría de esta mujeres que han hecho nacer tanta gente y han vivido estos misterios de una manera tan maravillosa (Entrevista a Thais Brandao, 18 de febrero de 2013).

En el ámbito nacional, explica que la cooptación del Estado del tema de la partería es algo vergonzoso; habla del caso del Hospital de Otavalo, en donde, más que existir una articulación real entre la biomedicina y la medicina ancestral, lo que se generó es un insumo grande para que dicho hospital gane varios premios debido a la inclusión del

parto vertical indígena en sus instalaciones, mientras, desde la práctica misma, las parteras eran relegadas y su sabiduría poco valorada en este espacio.

Añade que no existe mayor incidencia de muerte materna por parir en casa, no siendo una condición de seguridad de vida el parir en un hospital. Las parteras, para ella, se ocupan no solamente del parto como tal, sino que acompañan a las mujeres, y a su familia, desde antes del parto, no solo de manera física, sino, también, emocionalmente.

Dice que la institucionalización de la medicina ancestral puede darse sin pasar por las paredes de un hospital, sino valorando y reconociendo esos otros espacios, sin que la partera esté obligada a trabajar en el hospital para que se la reconozca, valorizando lo que ha hecho toda la vida; pero es una cuestión de poderes. Así, incluso las certificaciones de las parteras a través de un carnet, son espacios de control, pero a donde, además, no pueden ingresar personas como las mamitas que no saben leer ni escribir, ya que no van a pasar el curso, pese a su profundo conocimiento en estos temas y pese a su amplia experiencia.

Desde la UASB se están generando espacios para los biomédicos y, al momento, se está montando una especialización para su sensibilización, deconstruyendo ciertas cadenas de poder que se han establecido desde la misma academia y desmitificando el mito de que la medicina es algo al alcance de pocos. En relación a la academia, también dice que es muy común ver investigaciones utilizadas en papers y congresos, en donde los/las investigadores son reconocidos en los círculos académicos, mientras aquella gente que abrió sus puertas para la realización de dichas investigaciones siguen siendo pobres. Habla de una propuesta ética basada en la responsabilidad por el aprendizaje y de cómo devolver el conocimiento a esas personas y comunidades, siendo, el respeto, también muy importante para establecer vínculos sostenibles entre ciencia y sabiduría.

ENTREVISTA DR. RAÚL MIDEROS

El doctor Raúl Mideros es catedrático de la Universidad Andina Simón Bolívar del área de salud y se ha especializado en el tema de salud intrcultural y ejerce como partero urbano en la ciudad de Quito y en los valles aledaños. La entrevista se realizó el 15 de marzo de 2013.

La entrevista empezó con información acerca del tema de salud intercultural y la academia. En este sentido, él explica que, lastimosamente, con la nueva Ley de Educación Superior, el área de salud de la UASB se vio obligada a cerrar un programa de postgrado en salud y terapias integrativas, ya que, tanto estudiantes como profesores,

no podrían estar en las aulas dado que varios de ellos no reúnen los requisitos que la nueva ley exige. Explica que el diálogo de saberes, en las actuales condiciones, no está presente en la academia.

Acerca de las acreditaciones y certificaciones a las parteras, explica que, para él, esa es una experiencia aberrante y evangelizadora; no entiende cómo una persona que posee tan poco conocimiento acerca del saber y del acervo médico mundial, pueda catalogar, identificar y certificar saberes que le son desconocidos, por más autoridad sanitaria que sea. Lo que sí, si estas personas están dando una prestación, al igual que un biomédico o enfermera en atención de parto, deberían ser reconocidas y remuneradas económicamente de la misma manera.

Para él, lo que existe es una disputa de poderes, una disputa de orden económico, social, simbólico

esto es una disputa de culturas, de ámbitos de ese tipo, en el orden simbólico, material y demás, entonces nadie te va a decir, o sea cómo los unos que son los grandes detentadores del poder y que hacen un tipo de práctica y tienen un tipo de conocimiento quieren reconocer a los otros, claro de una manera regulada específica, etc., cuando lo que no se reconoce es de que hay un enfrentamiento vedado de ese tipo, de esa magnitud total, es decir, la una cultura frente a la otra en el orden médico (Entrevista a Raúl Mideros, 15 de marzo de 2013).

Sin embargo, en la vida diaria, expresa, es más común ver cómo las personas podemos convivir, negociar e interactuar con estas medicinas con mayor libertad, dice que hoy en día la gente es cada vez más renuente a confiar en lo que un médico le dice, yendo, generalmente, a buscar una segunda opinión. De la misma manera, en lo referente al parto, explica que, en la actualidad, muchos biomédicos están especializados en cesáreas, perdiendo la destreza cuando de un parto natural se trata; si las estadísticas se conocieran, seguramente las mujeres dejarían de ir con ciertos doctores, por más fama que estos posean, ya que sus probabilidades de parir sin necesidad de cesárea serían casi nulas. Es a ellos, explica Mideros, a quienes hay que recertificar,

de eso deberían estar empeñado el ministerio que sí sabe de biomedicina, re-certificar a todos los profesionales para una atención del parto respetuosa, no violenta, ¿cuánto de violencia obstétrica se desconoce, digamos se ignora, se pasa por alto en la maternidad, en todas las maternidades? Maltratos desde los más sencillos hasta los más declarados y evidentes y frontales (Entrevista a Raúl Mideros, 15 de marzo de 2013).

Mideros dice que el Ministerio de Salud, el de educación y demás, siguen pensando que los gestores de las políticas públicas están en la planta central, cuando, los gestores reales, son aquellos que viven el día a día y se baten con recursos limitados. Para él, la

interculturalidad en la salud tiene que ver con eso, con “vivir la diversidad en un diálogo más plural” necesitándose, para ello, actitud, experiencia y formación ya que, sin ello, no se logrará considerar a la otra persona como un interlocutor válido. Explica que al momento no existe posibilidad de diálogo ya que, a pesar de que las partes se sientan a la mesa, la que pone las reglas y quien establece los parámetros, es la autoridad sanitaria.

Para terminar, Mideros está convencido de que “la revolución del nacimiento es la primera revolución que hay que hacer en este momento”, siendo ya revolucionario el lograr dar otras condiciones a las madres y a los bebés que nacen actualmente, siendo ahí donde se inician los cambios. “Bebés que nacen con tranquilidad existencial, madres que se sienten en la capacidad de no ser sometidas, de tener su decisión, de haber pasado esa frontera del dolor, pánico, a la satisfacción a veces orgásmica del parto, eso te da, nadie te detiene, ahí ningún baboso viene a alzarte la voz. Claro” (Entrevista a Raúl Mideros, 15 de marzo de 2013).

CONCLUSIONES

Si bien en el marco jurídico ecuatoriano se encuentra el fortalecimiento de la interculturalidad, en la práctica real, esto no se da como se lo estipula en el papel. Es notable la incompreensión existente, por parte de estas autoridades, del verdadero significado de salud intercultural, y cómo todo se reduce a un simple discurso que en la práctica deja mucho que desear.

Luego de estos acercamientos al tema de salud intercultural y parto, se destaca la deficiencia en la comunicación existente entre los funcionarios del Hospital Público de Cotacachi y el Ministerio de Salud con los hombres y mujeres de sabiduría.

Por otro lado, consideramos que las políticas públicas, también, muestran deficiencias, sobretodo en el momento de reconocer la labor que las parteras realizan, y el sacrificio que significa dedicarse a esta labor.

Es necesario comprender que las parteras tradicionales pueden ser un factor determinante al momento de prevenir y reducir complicaciones obstétricas y neonatales, mientras, al mismo tiempo, realizan un cuidado responsable de la vida de las mujeres embarazadas, de las madres y sus niños/as pequeños; situación que no se da de la misma manera, actualmente, en el hospital.

Si bien se han dado esfuerzos, tanto desde las autoridades locales, como de parte del gobierno central, para sensibilizar a la población y, especialmente, a los prestadores de

servicios de salud en el hospital de Cotacachi, no se evidencia un trato mejorado a las prestadoras ancestrales, ni en lo referente al reconocimiento, ni en lo referente a la remuneración económica. Por lo que valdría preguntarse si dichos esfuerzos han sido enfocados correctamente, o si se los han realizado, simplemente, para cumplir con un mandato dado.

Educación Superior e interculturalidad en Ecuador

Es necesaria una introducción

Contexto histórico de la Educación Superior Intercultural en Ecuador

Los movimientos indígenas en los años 90s en América del Sur representaron un proyecto político que visibilizó una serie de demandas por parte de las organizaciones indígenas. Este contexto permitió la discusión y análisis en temas como la reivindicación de derechos culturales, identitarios, políticos, de territorio, de uso y manejo de los recursos naturales y de una educación acorde a las necesidades y realidades de los pueblos indígenas.

Convenios Internacionales como el 69 de la OIT, que reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas, constituyéndose una plataforma fundamental de lucha política, dieron pauta a una serie de modificaciones en la Constitución del Ecuador (CE) y las leyes educativas como la Ley Organiza de Educación Superior (LOES) y Ley de educación Intercultural (LEI). En este sentido las reformas en las políticas educativas significaron repensar aquella educación hegemónica, excluyente y colonizante a una que invita a vivir e impartir educación desde la diversidad, de la diferencia, del dialogo de conocimientos y saberes tradicionales, para así entender la interculturalidad como un proceso vivo y en contante cambio.

En este sentido hablar de la educación superior requiere, como menciona Muyolema (2012), pensar en la dominación establecida desde la alfabetización en los tiempos de colonia y cómo esta significó la anulación de los saberes y conocimientos tradicionales en temas como la agricultura, salud y otros. Ya en los años 80s se empezó a trabajar los temas de educación universitaria intercultural, que surge como “una diferencia con respecto a las universidades “convencionales”, al menos en tres aspectos: epistemológicos, metodológicos y teleológicos” (Mignolo, 2002: 39; Marcas, 2001; Walsh, 2006: 175, Sarango, 2008, citado en Cuji, 2012: 19).

Estos retos requieren que los instrumentos políticos con los cuales cuenta el estado ecuatoriano, y que claramente establecen y reconocen la educación intercultural permitan crear sentidos en los saberes y conocimientos transferidos en los diferentes espacios de socialización, de prácticas cotidianas, productivas, religiosas, medicinales, agrarias, artísticas, políticas, culturales y comunicativas y no como la “universidad, morada del hacendado” (Muyulema, 2012) – a manera de analogía- sino como aquella

que permite que las vivencias, símbolos, interpretaciones, formulaciones y distintos niveles de conceptualización dadas en las relaciones sociales, simbólicas, políticas sean parte de la formación superior.

Una educación superior pensada desde las relaciones sociales, de la relación hombre naturaleza y de socialización implica la comprensión de los sistemas de conocimiento (Luhmann, 1999), así como las maneras de acceder a nuevos conocimientos, valoraciones, interpretaciones, y formas de transferirlas. Las formas de transmisión y de adquisición de los conocimientos propios tienen como contexto más inmediato la vida comunitaria, los distintos espacios y manifestaciones de la misma: la espiritualidad, la organización social y familiar.

Para ello como menciona Luhmann, Von Glasersfeld, y Cathalifaud es comprender que las categorías de conocimiento se construyen desde las experiencias individuales y subjetivas y que desde una mirada constructivista “el conocimiento es una construcción del mundo en el mundo, y por tanto, el mismo es un acto de creación por la observación y la distinción” (García (s/f): 4).

Al ser el conocimiento una construcción constante, ésta es el interés de los movimientos indígenas, manifestar la necesidad de una universidad que permita desarrollar sus pensamientos, de realizar una ruptura epistémica con la educación occidental, para contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida, la consolidación de sus estrategias organizativas y de participación con equidad. Para finalizar, las universidades interculturales en Ecuador van cobrando importancia, cabe mencionar que tuvieron, en un inicio, que incorporarse con programas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), hecho que dio paso a la realización de convenios cooperativos con los movimientos indígenas por una parte y universidades como las de Loja, la Universidad Salesiana, la Universidad de Cuenca, la Universidad Andina Simón Bolívar quienes fueron los primeros en dar la apertura en temas como la interculturalidad, derechos humanos, descentralización, diplomados de especialización a indígenas, entre otros.

En este sentido un sistema de enseñanza alternativa a la tradicional, representó plantear cambios profundos como el currículo académico, que consistió en la formación bilingüe e intercultural para todos los ecuatorianos, un segundo elemento, fue formar a docentes bilingües que puedan educar en centros educativos escolares y superiores, la especialización y formación de líderes y sabios para que éstos sean los transmisores de los conocimientos y saberes ancestrales y por último la inclusión de estos

conocimientos y saberes dentro de una malla educativa que se contrapone con los conocimientos occidentales cartesianos y científicos.

Ahora bien, si la educación dio un giro significativo, este empezó como mencionan Bretón y Olmos (1999), Muyolema (2012) y Cuji (2011) a pensar en este espacio dirigido solo a las comunidades indígenas. Dichos autores realizan una profunda crítica a la educación superior intercultural, ya que el sentido de ésta cae en la etnitización de la propuesta o se adquiere una connotación racial (Cuji, 2011). Si bien “se plantea un estado intercultural, (donde) los únicos que toman conciencia, conocen y respetan la realidad heterogénea del país son los indígenas” (Bretón y Olmos, 1999), al respecto nos surgen preguntas como: ¿por qué dentro de estos procesos no se incluyen a los “otros”, los mestizos? y ¿cómo ha logrado transferir el conocimiento occidental y los conocimientos y saberes tradicionales, en espacios de educación superior interculturales?.

Universidad Intercultural de los Pueblos Indígenas Amawtay Wasi (UIAW)

Bajo este contexto una de las universidades emblemáticas en el proceso de educación superior intercultural es la UIAW. Surge en un momento de necesidad por parte de las organizaciones indígenas y que ha significado que:

Las universidades interculturales han dado un paso por delante de las convencionales, ya que en ellas conviven los diversos de manera significativa y sostenida, sin embargo, esto plantea retos que las universidades convencionales – que son la mayoría y las más incluyentes- no imaginan. Ahora menciono dos: 1) una vez visibilizado los conflictos cotidianos de las relaciones inter-étnicas, cuál es la manera en que la institucionalidad universitaria los va abordar y 2) cómo propiciar al mismo tiempo la posibilidad de acceso e interacción de las diferentes culturas si actúa, como si los indígenas fueran esencialmente rurales y no deberían migrar (Cuji, 2011: 85).

De esta manera, las universidades interculturales se diferencian de las convencionales en la parte “epistémica” (Cuji, 2011) ya que los conocimientos y saberes no se encuentran establecidos en teorías, categorías conceptuales o formulas cartesianas-científicas, sino más bien, ésta se guía bajo otras epistemologías como son el cosmos y la relación espacio y tiempo.

Origen la universidad indígena Amawtay Wasi

La UIAW¹² al ser parte de la red de Universidad Indígenas del Abya Yala e impulsada por “redes sociales, económicas, académicas y políticas nacionales e internacionales” (Cuji, 2012: 21). A su vez, uno de los profesores UIAW menciona que nace “... como un mandato de ECUARUNARI, que es una de las organizaciones de tercer grado más antiguas y representativas del país. Después vino la CONAIE en conjunción con otras confederaciones regionales” (Entrevista a RME07, 2013) y fue a partir de estas iniciativas que se visibilizó una serie de tensiones como por ejemplo: la discusión entre “lo rural vs urbano y, educación política con identidad vs institucionalización de una universidad para indígenas al mismo nivel de las nociones que tiene los agentes sobre la interculturalidad y su imaginario de un “deber ser” de la educación superior, en el fondo sobre lo que los indígenas son y necesitan” (Cuji, 2012: 27). Este cambio, requería de mecanismos que permitan la preservación y conservación de los saberes tradicionales y el fortalecimiento del desarrollo de las sabidurías ancestrales. La UIAW logra plasmar estas necesidades en sus objetivos que son:

... a) crear un sistema de educación superior con identidad, dentro de un marco de integralidad del conocimiento que permita superar la ruptura entre la práctica y la teoría; b) formar técnicos, tecnólogos y profesionales con visión intercultural, que aporten a la solución de los problemas de las nacionalidades y pueblos; c) convertir el espacio educativo universitario en un ámbito de conocimientos humanos de carácter intercultural que cobijen la gama de saberes de las nacionalidades y pueblos; d) brindar una formación de excelencia para los y las estudiantes y en directa relación con los requerimientos de las nacionalidades y pueblos; e) integrar los componentes investigativos, dialógicos, conceptuales y de emprendimientos con rigurosidad y profundidad; f) aportar en la construcción de una nueva Sociedad Intercultural (UIAW, 2012)

En este sentido, la estructura de la universidad se diferencia de la convencional por que esta no esta estructurada en facultades, escuelas o unidades, sino que su oferta académica esta construida en base a la “forma de ver y mirar el mundo”¹³ en base a cinco centros del saber que son: *Yachay* (saber), *Munay* (Amar), *Ruray* (hacer), *Ushay* (poder) y *Kawsay* (vida), que representa la *Chacana* (cruz andina).

¹² Cabe mencionar que la creación de la universidad UIAW fue apoyada por la CONAIE y el ICCI.

¹³ García, Jorge. Disponible en Audio en: <http://www.saragurosonline.com.ec/content/universidad-amawtay-wasi-presento-su-propuesta-educativa>).

Para el caso particular de estudio nos focalizamos en uno de los centros de saber que es el *Munay Ruray* o del Mundo Vivo - traza o Ingeniería en Agroecología- que consta de 10 niveles o semestres de clases presenciales, con un total de 255 créditos. Este centro del saber se encuentra organizado en tres ciclos del conocimiento que son: *Runa Yachay* (conocimiento originario) y que comprende los tres primeros niveles, *Shuktak yacahycuna* (conocimiento del otro) que son el cuarto, quinto y sexto nivel y el por último el ciclo del saber *Aykuna Pura* (diálogo de saberes) que son los niveles séptimo, octavo, noveno y décimo. Cada uno de estos ciclos tiene una relación simbólica con elementos del entorno como a casa, la cocina, la huerta o *chakra*, el hombre, la comuna, cuencas hidrográficas.

La revisión realizada nos muestra, que la estructura presentada en este centro del saber en su primer ciclo del conocimiento *Runa Yachay* es una propuesta alternativa, por ejemplo en su primer nivel toca temas como; la huerta – ambiente vital; la casa y el hombre – diversidad cultural. El segundo nivel en cambio, hace referencia a la *Chakra* introduce la agroecología, soberanía alimentaria, los sistemas de producción familiares, sostenibles; en cambio el tercer nivel introduce la matemática ancestral, manejo sustentable de animales, gestión de recursos hídricos, tecnología andina, entre otros¹⁴.

El segundo ciclo de conocimientos *Shuktak yacahycuna* (conocimiento del otro) introduce categorías teóricas como la agroforestería, silvicultura, el desarrollo humano, equidad de género, y la calendario lunisolar y su influencia en las *chakras* y la agroecología. El quinto nivel, introduce las ciencias occidentales, como es la física cuántica, taxonomía y fisiología vegetal (occidental), bioquímica y entomología. Para finalizar con este ciclo del conocimiento, el sexto nivel trata temas como el manejo sustentable de animales, plantas, manejo ecológico de plagas, preparación de pesticidas naturales y otros.

El último ciclo de conocimiento *Aykuna Pura* (diálogo de saberes) y de acuerdo a la revisión realizada, estos últimos niveles están enfocados a orientar al futuro ingeniero agroecológico a realizar un manejo sostenible de su producción agrícola, dotándole de insumos técnicos, contaduría, legislación agropecuaria, económica y mercadotécnica, gerencia de proyectos, gestión de los recursos hídricos, entre otros. Este breve análisis permite evidenciar que si bien se cuenta con insumos teóricos para el futuro ingeniero

¹⁴ Para mayor referencia visitar página web institucional de la UIAW.

agroecológico, los elementos articuladores entre los conocimientos y saberes tradicionales, se reduce a espacios como “la fiesta de la cosecha”.

Si bien la universidad representa “otra línea en otras perspectiva, tiene otra estructura ... y donde (...) el conocimiento sea real, necesario y que responda a necesidades concretas de las comunidades, y por tanto que resuelva problemas concretos de la gente” (García, Jorge), esto permitiría resolver las opciones productivas de cada los futuros ingenieros agroecológicos y que los mismo utilicen “sistemas orgánicos, tecnologías limpias y mejores precios de sus productos en el mercado” (Entrevista a RME07, 2013)

La metodología empleada en el proceso de formación son clases presenciales y magistrales (Entrevista a RME07, 2013), proyectos investigativos y el aprendizaje vivencial. Respecto al aprendizaje se inicia aprendiendo a desaprender lo aprendido, para re-aprender. Por otra parte, el proceso de evaluación a diferencia de la educación tradicional es diferente, pues no son los docentes los que evalúan, sino se trata de un proceso co - evaluativo y donde un

80% es vivencia, 20% de experiencia (...) no nos interesa que tenga la categoría exacta, concepto sobre un hecho, que no sirva de un dominio, y eso les obligamos les decimos, no va ser obstáculo para ver si su *chakra* demuestra objetivamente que ahí está el resultado de la aplicación de su aprendizaje (Entrevista a RME07, 2013)

Al ser una metodología distinta donde el aprender de los conocimientos y saberes se “los va construyendo en la dinámica cotidiana, y el soporte teórico que pueda venir de otras culturas va incorporándose cotejando, confrontando con nuestros conocimientos” (Entrevista a RME07, 2013).

Las ciencias agrícolas en la Universidad Central del Ecuador

Según señala el ex decano de la Facultad de Ciencias Agrícolas de la Universidad Central de Ecuador, la carrera de agronomía se encuentra en crisis, lo que se refleja en el descenso paulatino de la matrícula. Si bien el nuevo sistema de ingreso a las universidades contribuye a este descenso, la autoridad de la facultad sostiene que hay un descuido de parte del gobierno hacia la agricultura “no existe asistencia social, el sistema de extensión agrícola desapareció y hay una ambigüedad en el ente encargado de la extensión “no se sabe si es el MAGAP, INIAP o las universidades”. Por otro lado, acota “solo un 7% de las unidades productivas reciben asistencia técnica y solo el 10%

recibe crédito; 22% de upas sus dueños son analfabetos, 30% tienen educación primaria, 20% educación secundaria y un 2% estudios superiores” (Entrevista a MCE06, 2012), lo que según el ex decano es un problema para tener una buena agricultura, porque no es un problema social o económico, sino un problema de nivel de educativo deficiente.

Fundamento ideológico en la pedagogía de la facultad y de la carrera

La perspectiva del plantel docente y administrativo de la Facultad de Ciencias Agrícolas de la Universidad Central del Ecuador, se rige a la misión-visión que aparece en la oferta académica:

“formar ingenieros agrónomos, licenciados en turismo ecológico consecuentes con el manejo de los recursos naturales, tratando de mejorar la producción y la productividad en consonancia con la naturaleza” (Entrevista a MSE01, 2012) y “con el más alto nivel de tecnología existente, que eleven la productividad de los productos agrícolas y pecuarios para tratar de proporcionar alimento a la población ecuatoriana y elevar la calidad de vida” (Entrevista a MCE06, 2012).

Una visión productivista a partir de la cual forman a los estudiantes, que se refuerza con una malla curricular que responde a un sistema educativo tradicional. Sin embargo, algunos docentes señalan que el objetivo de la facultad es formar profesionales críticos con principios éticos y morales, donde la técnica y el conocimiento sean aplicados incluso a nivel social y, por lo mismo, existe “la plena libertad de cátedra, con maestros de una visión más convencionalista de la producción agrícola y otros de una visión agroecológica” (Entrevista a MSE01, 2012). Desde la perspectiva de los estudiantes, el enfoque es humanístico (que los profesionales sean responsables con los recursos renovables) y el objetivo es “formar profesionales que ayuden o impulsen el sector agropecuario en Ecuador, con ética y responsabilidad” (Entrevista a CIE04, 2012).

Un profesional agrónomo desde la perspectiva docente debe enseñar, capacitar y producir bien; hacer vinculación con la comunidad, las instituciones, los colegios y el sector provincial; y debe generar y transmitir valores porque “su” compromiso es producir alimentos para la sociedad. Desde la visión de los estudiantes, un profesional agrónomo tiene la función de producir alimento, de garantizar la seguridad alimentaria y de proponer y discutir leyes ambientales y problemas sociales.

Por otro lado, desde ambas perspectivas (docente y estudiantes) se considera que la carrera está íntimamente ligada con el campo y con la naturaleza, pero desde una visión productiva y técnico-científica que, al final, marca un distanciamiento con el

medioambiente; lo cual es reiterado a partir de su malla curricular donde se plantean materias alternativas al impacto negativo de la “revolución verde”.

También se tiene la perspectiva de formar profesionales con conciencia social, aunque se indica que esa conciencia es “de cada individuo”, por lo cual, la facultad solo brinda materias de apoyo, como sociología, ética, métodos de trabajo y tipos de agricultura (orgánica y tradicional); la prioridad, siguen siendo las materias técnicas para capacitarlos en producción, que tiene el visto bueno de los estudiantes porque teoría y práctica van juntas, pese a las limitaciones en insumos e infraestructura. Apreciaciones que se remiten al contexto socioeconómico del Ecuador donde lo económico (desarrollo y producción) prima sobre lo social, donde las condiciones del mercado son las que definen la posición del profesional. Según el ex decano de la facultad, la mayor parte de los estudiantes son hijos de hacendados que tienen tierra (50 a 60 hectáreas); mientras que los hijos de los campesinos de minifundios no quieren ser agrónomos ni cultivar el campo porque la agricultura no es rentable, sino injusta y desigual que abre paso a la migración masiva hacia las ciudades, quieren otras profesiones (médicos, abogados) que les de mayores oportunidades económicas.

Entre las materias que presenta la malla curricular y podrían considerarse alternativas a las clásicas técnico-científicas se encuentran: 1) Agroecología, que empezó con el nombre de Agricultura alternativa (nombre proveniente del departamento de agricultura de EEUU y fundada por un profesor perteneciente al Cuerpo de Paz) y que, según los estudiantes, enseña la importancia de los saberes ancestrales; 2) Sociología rural que, según estudiantes de últimos cursos, sirve para que el agrónomo aprenda a relacionarse con el campesino, desde sus conocimientos hasta sus necesidades y problemas; 3) Agroforestería, donde se enseña lo que significa los ecosistemas naturales para la agricultura de sustento familiar; 4) Cultivos tropicales y Cultivos de la Sierra, donde se enseñan los principales cultivos de cada región y cómo manejarlos, y a diferenciar qué tipo de agricultura es más apta en cada lugar. Sin embargo, la tendencia de los estudiantes entrevistados se inclina por las especialidades de ciencia pura, como la biotecnología y fitopatología.

Recursos pedagógicos

Según lo indicado por los entrevistados, la enseñanza-aprendizaje en Educación Superior en la facultad es tradicional y positivista: charlas magistrales (recursos audiovisuales) para abrir diálogos, sesiones de lectura con bibliografía de casos

nacionales, parcelas de prueba donde se practica el método científico de prueba y error, laboratorios equipados (resaltan el de biotecnología), parcelas productivas fijas e invernaderos. El método en general es teórico-práctico con herramientas técnico-científicas, donde algunos docentes impulsan la producción de conocimiento local.

Según señalan los docentes, la “investigación desde el escritorio, creyendo que era lo mejor para los campesinos”, una política de Estado, ha dado un giro hacia la “investigación desde la realidad concreta del campesino y sus problemas”. Los papeles agricultor-técnico se han invertido, ahora la carrera se preocupa en cómo puede aportar a mejorar la agricultura.

Como herramienta pedagógica, también cuentan con programas de “Vinculación con la comunidad” (Tumbaco, Conquito, Avanzar del Distrito Metropolitano, colegios de Quito), donde participan estudiantes de últimos cursos divididos en grupos a la cabeza de un profesor encargado. En estos programas dan capacitación sobre agricultura urbana, como también asistencia técnica a comunidades y organizaciones campesinas que lo soliciten. Desde la perspectiva de los estudiantes, estos programas están dirigidos a la ciudad y deberían enfocarse más al área rural y a la gente del campo. Esto demuestra que los programas no logran una verdadera vinculación con las comunidades que los rodean en su espacio inmediato, sino que reproducen la vinculación con la urbe y para la urbe.

La interculturalidad en la facultad y la carrera de agronomía

La interculturalidad desde las diferentes perspectivas, docentes y estudiantes, es parcialmente comprendida. Se la entiende como “una relación entre diferentes culturas y tradiciones”, se habla de que no “ha habido racismo”, de “respeto a las creencias y criterios étnicos”, de “estudiantes del campo”, de “compañeros indígenas, afros, mestizos”, de que se practica a través del “respeto a las diversas formas de manejar el recurso” y de su inclusión en la malla curricular en materias que enseñan el uso de semillas nativas, semillas transgénicas, semillas híbridas, agricultura extensiva con agroquímicos, agroforestería o la agricultura orgánica.

Es justamente en estas materias con “enfoque rural”, que los docentes sustentan lo intercultural en la educación, como sociología rural, economía rural y comunicación para el desarrollo rural; además de argumentar que su formación no es solo técnica, sino también social. No se comprende a cabalidad lo que significa la interculturalidad en el proceso educativo, se piensa que recibir (sin marginar ni discriminar) y tener alumnos

de pueblos indígenas, a los cuales se les “respeta” sus atuendo y su cultura, es lo mismo que cumplir con la Ley de Educación Superior. Desde los estudiantes, este proceso se concibe como “una buena relación entre los estudiantes del área urbana y los estudiantes del área rural, donde (aparentemente) lo económico, social y cultural no es una barrera de relacionamiento”.

Para los docentes entrevistados, la Educación Intercultural en la educación superior la visualizan solo para la Universidad Indígena Amawtay Wasi, que se sale de los esquemas convencionales porque maneja un proceso de enseñanza-aprendizaje distinto al resto de las universidades, porque rescata el saber de los ancestros vinculado con el sistema productivo. Mientras que la UCE (dicen de ellos mismos) ocupa un término medio: mantiene su currículo de educación tradicional matizada con materias como agroecología, pero diverge de las universidades que imparten una enseñanza progresista, es decir con fuertes tendencias a la producción comercial o del tipo “revolución verde”, porque da prioridad a la agricultura industrial y descuida la agricultura campesina.

Otro aspecto importante dentro de la interculturalidad es la identidad, la cual puede ser tan simple o tan compleja de definir según el contexto del que provengamos. En el caso de las personas que provienen de la ciudad, definir la identidad es más complejo, el hecho de considerarse ciudadanos o mestizos diluye su autoadscripción o reconocimiento identitario, como fue el caso de los dos estudiantes entrevistados para quienes fue muy complejo definir su identidad. Ahora bien, los docentes entrevistados consideran que la facultad contribuye al fortalecimiento de la identidad de los estudiantes, cuando intercambian conocimientos “con sus alumnos que vienen del campo”, conocimientos tradicionales considerados “fantásticos” por la evidencia de su predicción.

Ciencia y sabiduría

Desde los docentes, la sabiduría ancestral es definida como “el conocimiento acumulado del ser humano a través del tiempo, comprobando, experimentando a través de prueba y error que se transmite de generación en generación” (Entrevista a MSE01, 2012). Reconocen que en la parte agronómica hay mucha sabiduría ancestral sobre los beneficios de las plantas, las propiedades biológicas, de cómo manejar el suelo, etc; por lo cual, en el ámbito tecnológico toman en cuenta la sabiduría ancestral, sobre todo en agroecología que es considerada como una corriente tecnológica con profundas raíces

en la historia y que hoy en día es una agricultura dinamizada. Argumentan que la base de los conocimientos está en los saberes locales y los saberes ancestrales; que la tecnología que se desarrolle debe estar de acuerdo a las características regionales (ambientales y sociales), a la revalorización de los saberes ancestrales y a los avances de la ciencia y la tecnología. Hacer una combinación, de tal forma que se tenga una tecnología propia que pueda competir con las tecnologías de afuera, de tipo “revolución verde” traídas de EEUU y Europa.

Desde la perspectiva de los docentes, la facultad está inmersa en el diálogo de los saberes dentro del marco tecnológico, porque ciencia y saberes no pueden estar desligados. El acercamiento y diálogo entre estos dos tipos de conocimiento, según mencionan, se visualizaría en el acercamiento con las comunidades (con los cuales no existe vinculación directa alguna), en la compatibilidad de intereses comunes. Sostienen que siempre hubo un diálogo, pero que la evolución de la ciencia fue desplazando a la sabiduría ancestral, “una sabiduría que funcionaba para el pasado, pero no para el presente”. Con estos argumentos, se da más peso al conocimiento científico y sus avances en plantas híbridas, semillas mejoradas y transgénicos, que a la sabiduría ancestral y la agroecología.

Desde los estudiantes, los saberes ancestrales son muy importantes, aunque sepan poco de ellos, y para ellos lo que estudian les sirve para dar razón lógica a las acciones de los agricultores. Para ellos hay una distinción en su aplicación: del científico es de la academia y sería más válido en la agroindustria, mientras que el saber tradicional es del campesino y es más válido para las comunidades pequeñas, como en la sierra. Sin embargo, consideran que se necesita de los dos tipos de conocimiento, que lo traducen en prueba/observación, porque se enriquecen mutuamente (por ejemplo, para los estudiantes el conocimiento del agricultor les permite entender el por qué hace tal o cual cosa, al mismo tiempo que colaboran con el campesino al explicarle científicamente los procesos). Creen que estos dos conocimientos se encuentran en las salidas de campo o durante demandas legítimas de una comunidad respecto de un recurso.

Soberanía alimentaria

Desde los docentes y estudiantes, soberanía alimentaria se entiende de diferentes maneras. Para unos, significa “producir alimentos suficientes para sostener y nutrir a un pueblo y un hábito de consumo de la población local, sin depender de productos importados”, se hace referencia a un cambio de hábitos de consumo para que la

agricultura nacional y local pueda sostenerse y proveer; sin embargo, no existe un espacio dentro de la facultad para tratar el tema de cambio de hábitos de consumo. Para otros, el concepto es más claro: “soberanía alimentaria es el derecho que tiene el pueblo de decidir qué ha de comer, qué productos ha de hacer, qué tecnologías ha de usar” (Entrevista a MSE01, 2012) “el derecho de un pueblo o país de producir sus propios alimentos, sin depender de transnacionales” (Entrevista a CIE04, 2012). En este sentido, la facultad considera que también tiene una participación y una responsabilidad con la soberanía alimentaria y la población en general. En otros casos, se confunde soberanía con seguridad alimentaria, indicando que “soberanía alimentaria es el derecho que tenemos los seres humanos de poder servirse y disponer de alimentos, entonces todos tenemos derecho a nutrirnos bien, y, en nuestro caso, para que la gente pueda nutrirse” (Entrevista a CVE02, 2012).

Dentro de lo que representa la soberanía alimentaria, está el tema de los transgénicos, que tiene posiciones divididas, unas en contra: “el problema de los transgénicos es que una vez que estos son liberados al ambiente o la naturaleza, es muy difícil recogerlos y habrá una contaminación bárbara y con ello se atenta sobre el Ecuador megadiverso y la soberanía alimentaria” (Entrevista a MSE01, 2012), argumento con posición política, al señalar:

Estos transgénicos son producidos en su mayor parte por transnacionales que tienen atrás un paquete tecnológico; entonces, yo no creo consecuente entrar a trabajar con transgénicos, aunque me digan que ‘lo vamos a hacer nosotros’. Yo creo que las transnacionales no van a estar dispuestas a permitir que nosotros hagamos nuestros propios transgénicos (Entrevista a MSE01, 2012).

Otras a favor, desde una formación científico-tecnócrata que no acepta otras alternativas y visiones sobre la agricultura: “los transgénicos son útiles de muchas décadas atrás y han hecho más bien que mal; en los transgénicos se tiene que poner regulaciones en cómo usar y no hacerlo de manera tan abierta” (Entrevista a WPE03, 2012). Argumentos que se sustentan en visiones nacionalistas “nosotros como país estamos retrasados más de 20 años en relación a los países vecinos que están usando transgénicos” (Entrevista a WPE03, 2012).

Agroecología

No existe una claridad sobre lo que es la agroecología. Para docentes y autoridades la Agroecología, que se dicta hace 20 años en la facultad, es una disciplina “opcional” para el desarrollo rural porque conlleva altos costos económicos y no existe mano de obra

local disponible; sin embargo, solo es factible si se combina con técnicas modernas. Para los estudiantes la agroecología es una rama muy importante porque además de abordar la agricultura alternativa y la agroforestería, es una forma de conservar los recursos, ya que se contrapone a la agricultura industrial o moderna.

Si bien la constitución y la Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria (LORSA) proponen un cambio de forma de producción, de uno convencional a uno agroecológico, para los docentes de la facultad la Agroecología no es rentable (como lo señalado arriba) porque significa mayor inversión y menor ganancia con relación a los productos agrícolas convencionales (producidos con agroquímicos, con pesticidas, etc). Indican que “la gente puede y prefiere morir envenenándose poco a poco comprando productos convencionales que tienen algo de residuos agroquímicos que morir de hambre porque no tienen dinero para comprar productos orgánicos” (Entrevista a MCE06, 2012). Por otra parte sostienen que “muchas de las cosas de la agricultura orgánica no han sido probadas científicamente, entonces en lugar de ser una agricultura sana vemos que se está volviendo una agricultura peligrosa para la salud (ej: el uso del biol)” (Entrevista a MCE06, 2012). En este sentido, se demuestra una tendencia a favor de los transgénicos:

El presidente de la república ya manifestó públicamente que va a considerar el uso de transgénicos y la investigación en biotecnología de transgénicos, ojalá, porque si nosotros no hacemos investigación en transgénicos, entonces volveremos a ser dependientes de los países que hagan investigación en transgénicos, ahí si perdemos nuestra seguridad alimentaria porque todo dependerá de lo que nos puedan o quieran vender de afuera. Aquí se consume mucha soya transgénica, maíz transgénico, trigo transgénico, papas transgénicas, estamos invadidos de alimentos transgénicos que, lamentablemente, no son de origen nacional y nadie ha podido impedir ese consumo (Entrevista a MCE06, 2012).

Políticas agrarias

En lo que se refiere a políticas agrarias, los docentes sostienen que la facultad ha estado muy aislada del debate público sobre estas políticas, que no tienen poder político ni técnico, aunque existen ideas y proyectos para fomentar modelos de producción de agricultura familiar, agricultura campesina y agroecología; como también trataron de colaborar, a través del SIAPE, con borradores de la Ley de Tierra o de Agua. Consideran que el sector agrícola campesino está abandonado por el gobierno, y que una política pública sería subvencionar la agricultura familiar (dar semillas, asistencia técnica, abonos gratuitos, etc). Sin embargo, realizan investigaciones y foros

encaminadas a este tema; diagnósticos de cómo y por qué la agricultura campesina es pobre.

Los estudiantes, por su parte, dicen que la carrera aporta a las políticas agrarias cuando forma personas que participan en esferas gubernamentales. Pero tampoco aporta, por descuido de la misma carrera.

La Universidad Intercultural Amawtay Wasi y su influencia en el territorio de Pedro Moncayo y Cayambe

La traza de Agroecología en la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (UIAW)

La UIAW tiene su Chacra o Centro Universitario Intercultural - Munay-Ruray o del Mundo Vivo – ubicado en la parroquia La Esperanza del cantón Pedro Moncayo en la provincia de Pichincha, lugar en que se desarrolla la traza o camino de Agroecología.

La carrera se desarrolla en 10 semestres y el título que los estudiantes obtienen al final es de Ingenieros en Agroecología.

Las actividades se realizan en un terreno donado por una familia de la localidad en una extensión de 2 hectáreas; la propiedad cuenta con una casa familiar, que no ha podido ser acondicionada de manera óptima para servir como centro educativo. De todas maneras, los estudiantes afirman que la mayor parte de su aprendizaje (75%) es a través de la práctica en el campo, utilizando también sus propias fincas, para las actividades relacionadas. La parte teórica se realiza en el Centro La Esperanza con la participación de facilitadores de diferentes ramas técnicas como la ingeniería agrícola, forestal, agroindustria, marketing, contabilidad, etc.

Hay que señalar que el desarrollo práctico en las propiedades individuales de los estudiantes, se realiza en el período existente entre una clase presencial y otra. La idea es consolidar técnicas y prácticas agroecológicas que den como resultado un sistema que se auto regula y produce excedentes. Estos excedentes ayudarán a que la propiedad se transforme en una microempresa, pueda incluir a más gente para el trabajo y genere ganancias, a parte de satisfacer las necesidades alimentarias de la familia. Este resultado, además, se considera como parte de los requisitos para ser considerado como profesional agroecólogo.

Para el año 2010, el número de estudiantes en esta carrera era de 30 personas; en la actualidad, ese número disminuyó a 12, según la versión de una de las estudiantes,

debido a la calificación que la institución habría obtenido en el proceso de evaluación iniciado por el CONEA en el 2009 y que la ubicaron en la categoría E, significando que debía ser eliminada del Sistema de Educación Superior del Ecuador. Para otro estudiante, las razones también están vinculadas a la deserción por falta de recursos económicos y de apoyo por parte del gobierno central a la iniciativa educativa de la UIAW.

La situación con respecto a la evaluación tuvo que ser revisada por el actual organismo de acreditación de la Educación superior, CEAACES, debido a que la universidad, en el año 2009, interpuso un juicio ante la Corte Constitucional y obtuvo una sentencia a su favor debido a su condición de intercultural, obligando a establecer una evaluación pertinente. Este proceso se desarrollaría en mayo de 2013, pero los estudiantes no tenían información al respecto.

Los estudiantes que aún permanecen en la universidad se sienten seguros de que alcanzarán a obtener su titulación ya que la UIAW forma parte de la Red Latinoamericana de Universidades Interculturales, Indígenas y Bilingües y pueden optar por una acreditación profesional internacional; en otros casos, consideran que el reconocimiento desde sus organizaciones es suficiente.

En la Chacra de La Esperanza la reducción de estudiantes ha provocado graves problemas a las personas que decidieron quedarse, ya que los recursos económicos para el funcionamiento institucional en gran medida están dados por los valores que los estudiantes pagan para acceder a la educación y, con la reducción del número de participantes, ese valor se ve incrementado para quienes se quedan, lo que incluso pone en duda la continuidad misma de los estudios. El costo de un semestre al inicio de la carrera, según uno de los estudiantes, era de 300 dólares por semestre; en la actualidad, ese valor llega hasta los 1200 dólares, según el número de estudiantes por nivel, valor que ya no es manejable para una familia campesina o indígena de la zona.

En lo referente al proceso educativo, uno de los facilitadores de la universidad sostiene que hay una permanente disputa entre modelos educativos pues, por un lado, se pretende implementar una idea alternativa de formación desde una cosmovisión andina integradora, pero que luego termina en la departamentalización del conocimiento tal como en una universidad tradicional, en lo que llama una “réplica deformada de la universidad”.

En cuanto a los estudiantes, menciona que hay quienes han hecho grandes esfuerzos para permanecer en la institución porque creen en el proyecto, pero así

también se han encontrado con estudiantes que, por el hecho de ser dirigentes indígenas, creen que no necesitan cumplir con sus obligaciones académicas.

Por otro lado, el tema relacionado con los facilitadores (maestros) es complicado, debido a que la mayor parte han sido educados en el sistema convencional universitario y su adaptación a la universidad intercultural les ha costado mucho, ya que no saben cómo llevar adelante un diálogo de saberes. En algunos casos han logrado tener facilitadores relacionados con la producción agroecológica, vinculados a ella por la práctica.

La universidad también ha contado con el aporte de profesionales de nivel internacional que han colaborado con su participación en seminarios cortos, entre ellos están: José De Sousa, Eugenio Glas, Jairo Restrepo y Juan José Paniagua.

UIAW y su relación con la comunidad

Según uno de los facilitadores de la universidad, muchos de los procesos relacionados con el tema agroecológico en la parroquia La Esperanza han sido sostenidos por la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, incluso la misma feria agroecológica de los domingos.

La participación y compromiso de los estudiantes, a nivel comunitario, es un pilar fundamental para la universidad ya que se considera que es la mejor forma de consolidar un sistema alternativo de producción frente a las formas convencionales.

Uno de los estudiantes menciona que sus motivaciones para ingresar a la UIAW fue el observar el deterioro de los suelos y el incremento de plagas en su comunidad debido al monocultivo de cereales y el uso indiscriminado de agroquímicos. Además de que la propuesta agroecológica es llamativa porque promueve el policultivo.

Del mismo modo, considera importante que, dentro de las estrategias de la Amawtay Wasi, esté el involucrar a la comunidad en el proceso y de que haya una retroalimentación entre las dos formas de conocimiento, la ciencia y los saberes.

Entre los avances dentro de su comunidad, él afirma que hay un cambio paulatino en los hábitos de cultivo, de monocultivos a policultivos, porque comparten sus aprendizajes con las personas. En este sentido, considera importante que las escuelas campesinas y la Amawtay Wasi compartan sus experiencias para enriquecerse mutuamente y las comunidades que involucran.

Retos

Tienen todavía el reto de revalorizar la memoria ancestral de los pueblos en cuanto a producción y confrontar saberes para poder demostrar su validez, ya que los saberes

producen conocimiento y éstos son puestos a prueba en la práctica. “El conocimiento pone en juego todos los factores en que el saber se manifiesta” dice uno de los facilitadores de la UIAW.

Aportes pedagógicos de los pueblos indígenas

A continuación, se muestran los testimonios de participación de una de las Becarias del Laboratorio de Interculturalidad en dos espacios distintos de capacitación desde los pueblos indígenas de Cayambe y Cotacachi.

El primero, relacionado con las escuelas agroecológicas del Pueblo Kayambi, donde se muestra la interacción entre organizaciones de base de mujeres, técnicos de las ciencias agrícolas, la dirigencia indígena y la academia. Y, el segundo, en el que una partera es la capacitadora en un espacio alternativo de formación para la salud.

Estos testimonios son un primer acercamiento que serán desarrollados y analizados a profundidad en el informe final de la investigación.

Las escuelas campesinas en Cayambe

El Pueblo Kayambi desarrolló un taller en el que participaron 17 mujeres y 4 hombres, la actividad estuvo a cargo del Sr. Agustín Cachipuendo, vicepresidente de la organización.

Debido a la falta de fondos para realizar la parte práctica del taller, dicha actividad fue postergada, con su respectiva reformulación de cronograma, para el mes de mayo. En este sentido, se procedió a organizar a los participantes para la feria de productores agroecológicos en Cayambe y para la primera feria agroecológica del Pueblo Kayambi, donde se distribuyeron vendedores por tipo de producto y de platillo tradicional según la disponibilidad de sus huertas y animales.

Una vez organizado este punto, el Sr. Cachipuendo me brindó un espacio para explicar mi presencia y los objetivos de la investigación del Laboratorio de Interculturalidad, con lo cual abrió las puertas para que participáramos de la parte práctica de los talleres de las escuelas campesinas.

El siguiente punto fue la realización de semilleros, tema a cargo de un agrónomo perteneciente al Pueblo Kayambi, donde se explicó cómo se procede con las semillas de nabo, col y brócoli, a lo cual las mujeres aportaron con su conocimiento. Luego

repartieron plantines de estos tres vegetales a cada uno de los participantes para que siembren en sus huertas.

Para cerrar, trataron el tema de su participación en el mercado de los mayoristas, resaltando la importancia de impulsar sus productos en más ferias y mercados, como una manera de fomentar a los productores campesinos de que inviertan esfuerzos en su producción agrícola. Con esto el taller finalizó a las 11h30.

El aporte pedagógico de las parteras

Acompañé a la Sra. Cumba al taller que impartiría, en colaboración con la Sra. Manuela (otra partera), y su hija, en un centro de medicina alternativa en Natabuela, organizado por tres personas que dictan clases en la Universidad Técnica Indígena de Riobamba. Entre los participantes se encontraban ocho personas, siete mujeres y un hombre, con profesiones asociadas a la medicina.

La Sra. Cumba inició el taller relatando cómo empezó su profesión de partera, que fue a raíz de la muerte de dos de sus compañeras debido a la mala atención médica y a un embarazo fallido que tuvo. Asimismo, explicó el proceso organizativo de las parteras en el Centro *Jambi Mascaric* de la UNORCAC.

Pasado el refrigerio, como a las 12h30, hizo una demostración de cómo se prepara una mesa con diferentes objetos rituales y con plantas medicinales que crecen en su chacra, dando la explicación respectiva del significado y función de cada una de ellas. Dicha mesa constaba de: una tela verde sobre la cual depositó piedras de color negro al centro y pétalos de flores de diferentes colores; alrededor distribuyó varias plantas medicinales, una vela, un vaso de agua, una chirimoya, un chayote y un limón. Indicó que en la mesa se encuentran los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) y que para realizar este trabajo de seguimiento al embarazo y el consiguiente parto, la partera y el Yachay deben tener “el corazón más fuerte que el resto”. Cuando se refirió a la propiedad y función de cada planta medicinal y de su aplicación en las diferentes etapas de gestación y parto, acotó que esto lo aprendió de su tío, que además era “rezador”, y que para usar las plantas “uno debe pedir permiso y debe conversar con ellas para que ayuden a curar”. Como parte de su pedagogía preguntó a los participantes cuál era el nombre de la planta y para qué servía, respuestas que fueron reforzadas con la participación de los organizadores que conocen de plantas medicinales. Con esto cerro esta parte del taller para pasar al almuerzo.

De retorno, a las 16h00, mientras la Sra. Manuela y su hija se preparaban para representar en el sociodrama a la mujer embarazada próxima a dar a luz y su madre (usando un muñeco como bebé), la Sra. Cumba explicó y mostró las fichas que ellas usan para su diagnóstico, el cual derivan al médico correspondiente. En este punto, la Sra. Cumba resaltó que hay una falta de diálogo entre la medicina tradicional y la medicina formal en el área de obstetricia, “no hay diálogo intercultural en el ámbito de la salud”, y que los biomédicos minimizan o se oponen a las fichas médicas de las parteras.

Una vez iniciado el sociodrama, con la aparición de la Sra. Manuela como mujer embarazada y su hija como madre, la Sra. Cumba demostró su procedimiento que empieza preguntando si tiene alguna dolencia o malestar, última menstruación, cómo y cuándo duerme y todo lo relacionado a su estado (secreciones, infecciones, etc.), luego le toma el pulso y le revisa los pies para ver si tiene o no hinchazón; en caso de tener algún problema le recomienda determinadas plantas y alimentos, y si la embarazada no le cree “la manda a hacerse una ecografía”. Luego, procede a medir con los dedos de las dos manos, la derecha en la parte superior y la izquierda en la parte inferior, el tamaño del bebé para calcular el mes de gestación, lo cual corrobora preguntando a la madre. Si acaso el tamaño calculado del bebé no coincide con los meses de gestación señalados por la madre, existe la evidencia de que el bebé está “atravesado” en posición horizontal; en ese caso, se procede a acomodar al bebé con las manos o con el manteado entre dos personas cuando está muy próxima al parto.

Acto seguido, la Sra. Cumba me incluyó en el sociodrama para representar al esposo de la Sra. Manuela y participar del parto. Recostamos a la Sra. Manuela en una estera y la Sra. Cumba procedió a realizar las preguntas y diagnóstico correspondientes indicando que ellas no realizan “el tacto” como los médicos; primero, porque no es necesario y, segundo, porque para ellas es una agresión a su cuerpo y su intimidad. Entonces inició la labor del parto con la “ruptura del manto (la fuente)”, usando hojas grandes de una planta que pasó por alrededor de la barriga de la embarazada, partiéndola en dos, luego en cuatro y finalmente en ocho, mismas que me entregó para meterlas en el fogón.

Antes de acomodar a la Sra. Manuela la madre en cuestión, la Sra. Cumba explicó que “el cuerpo de la mujer pide” como es que quiere dar a luz, y eso se debe respetar. En este entendido, pusimos de rodillas a la Sra. Manuela, donde el esposo (mi persona) debía sujetarla de la espalda en posición cara a cara; la Sra. Cumba tomó un ramillete de

hierbas y las pasó por todo el cuerpo de la embarazada, repitiendo unas frases, en lo que llamó “una limpia de malos espíritus”, mientras la Sra. Manuela imitaba los gemidos de dolor. Entre jadeos y respiraciones profundas, se dio el nacimiento, en cuya representación el muñeco tenía pegado, a través de una pita, un envoltorio rojo que hacía de placenta. Una vez recostada la madre, la Sra. Cumba procedió a demostrar el corte del cordón umbilical, envolviendo en un extremo (el correspondiente al bebé) una gasa que ató con un hilo blanco, para luego cortarlo con una tijera.

Una vez realizado el corte, la Sra. Cumba representó la limpieza del bebé indicando que el primer baño se realiza el segundo día, y luego lo vistió protegiendo su pedazo de cordón en la camisilla. Usó unos paños y un cinto largo para envolver al bebé de forma rígida y luego usó una aguja y un hilo para simular el cocido de la boca que simboliza el buen comportamiento que debe tener el bebé, mientras le repetía las frases complementarias. Después de la correspondiente demostración y explicación, antes de entregar el bebé a su padre, le recitó recomendaciones para que sea un buen hombre o una buena mujer. Pasado el acto del nacimiento, explicó cómo se procede con la placenta, la cual debe ser enterrada y no desechada al basurero, porque la placenta simboliza la casa del bebé durante la gestación y “una casa no puede ser tirada como si nada”.

Para terminar, explicó cómo realiza el seguimiento del postparto, desde los alimentos que recomienda, el “encaderamiento” con una faja, hasta los procedimientos que realiza en caso de descenso de la matriz por falta de reposo. En este último aspecto, demostró cómo procede para regresar al útero a su posición original; primero, levanta a la mujer de las piernas, que está en posición recostada, y la sacude con suavidad; segundo, le da un masaje en el vientre para terminar de acomodar la matriz. Mientras realizaba esta demostración, indicó que esta labor es mal reconocida económicamente y que es muy extenuante.

COMPONENTE – PRODUCCIÓN AGRÍCOLA

Conclusiones Producción Agrícola

El espacio de diálogo entre ciencia y sabiduría identificado a través de la investigación en la producción agrícola es la agroecología entendida como una forma práctica de implementación de respuestas a necesidades reales, la producción agroecológica

alimenta y brinda la oportunidad de acceder a recursos económicos, así como consolidar relaciones sociales al interior de la familia, de ésta, con la comunidad y con los actores de apoyo de los estados o la cooperación internacional.

La agroecología al articular métodos y técnicas de las ciencias naturales, con aquellos de las ciencias sociales, y con otras formas de conocimiento que han probado históricamente su sustentabilidad permite la coproducción de conocimientos y la definición de objetivos sociales a largo plazo (Sevilla y Rist, 2013).

En el Ecuador la agroecología es un campo en construcción al que se adhieren una multiplicidad de actores: científicos, campesinos, activistas ecologistas, académicos, funcionarios públicos, y sus posturas. No hay un proceso homogéneo en la consolidación de la agroecología, pues existen iniciativas con alcances diversos. La discusión sobre el significado de agroecología, agricultura campesina y de los límites de la agronomía convencional es permanente.

En la parroquia de La Esperanza del cantón Pedro Moncayo la agroecología se muestra como una práctica y opción de las familias campesinas e indígenas para la producción de alimentos y la consolidación de redes organizadas y solidarias donde se conjugan los conocimientos de la población local y conocimientos técnicos.

Este proceso se ha visto fortalecido por la intervención de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi que mantiene su chacra de agroecología en este territorio. Estudiantes y facilitadores en estrecha relación con la comunidad han logrado la revalorización de prácticas productivas, recuperación de semillas, la creación de espacios para la experimentación y la consolidación de ferias agroecológicas semanales, donde se ofertan excedentes de producción a la población en general, pero también son lugares de encuentro y redistribución de la producción entre los miembros de las organizaciones. Además organizaciones de segundo grado así como las escuelas campesinas del pueblo Kayambi, facilitan espacios para el encuentro entre productores, técnicos y autoridades locales.

La agroecología como se ha mencionado, tiene una forma diversa de comprenderse así, para los *productores* la agroecología una opción de vida, de acceso a recursos a través de la producción alimentaria en condiciones diferentes, permite la reducción de compra de insumos. La venta de excedentes para la generación de ingresos económicos, a la par de generar o recuperar formas de economía comunitaria, caracterizada por el trueque y la reciprocidad.

Para las *organizaciones de segundo grado*, la agroecología busca consolidar una lógica económica y política sobre la base de la soberanía alimentaria, a través de estrategias como la articulación de los productores. En el territorio de Pedro Moncayo y Cayambe ha logrado apuntalar el proceso de constitución de la RESSAK – Red de Economía Solidaria y Soberanía Alimentaria del Pueblo Kayambi, que cuenta con 850 productores campesinos e indígenas, que buscan el establecimiento de mejores condiciones para la comercialización, por medio de la eliminación de la intermediación, una relación más directa con el consumidor y la canalización de recursos económicos y técnicos de la cooperación y el estado. Además de una posición de rechazo a los transgénicos.

La agroecología dentro del *sector académico* se aborda desde diferentes posiciones. Por un lado están los científicos convencionales que la rechazan, porque no la consideran una ciencia y la producción que se genera a través de éstos sistemas, según sus cálculos, es muy costosa, no es rentable. Estos científicos desde la investigación y la práctica aportan elementos para el desarrollo de la agricultura industrial asentada sobre las bases de la revolución verde (productivismo, tecnificación agrícola, modernización del campo, mercantilización del agro y de los alimentos) y la producción para satisfacer las demandas del mercado mundial de alimentos, agrocombustibles o suntuarios como las flores. Quienes mantienen esta postura manifiestan que la “la gente prefiere envenenarse diariamente poco a poco, que consumir productos agroecológicos”. Dentro de este grupo existe un debate sobre los transgénicos la pertinencia del trabajo con transgénicos bajo argumentos como la seguridad alimentaria y la soberanía en la investigación para evitar la dependencia; pero también está latente en muchos casos una postura neutral.

Otra *postura científica* está representada por académicos que apoyan el desarrollo de técnicas que combinen los conocimientos válidos de los saberes campesinos, con procedimientos y tecnología moderna. En algunos casos, esta combinación de prácticas agrícolas tiene como objetivo la intensificación productiva, desde una lógica económica y ecológica sostenible, a través de la innovación como la implementación de sistemas de riego, desarrollo de bioinsumos, mantenimiento de la fertilidad, etc.

Por último en otros casos, predomina un componente social de la práctica científica, donde el diálogo entre los sistemas productivos busca asegurar el suministro alimentario para las familias productoras, mantener el rendimiento y la calidad de la superficie productiva, respetar los ciclos naturales así como fortalecer el tejido

organizativo. Uno de los elementos críticos para esta posición lo constituye el diálogo intercientífico o interdisciplinario para desde un enfoque holístico contribuir a la solución de problemas entre las diferentes esferas que intervienen en la producción.

El diálogo de saberes se menciona como el proceso por el cual se integran diversas formas de conocimiento sobre la producción.

Desde la normativa, las instituciones y funcionarios se identifican por lo menos dos posiciones, que en algunos momentos pueden resultar contradictorias y provocar conflictos al interior de los territorios.

Por un lado se halla un marco normativo e institucional que apoya y consolida prácticas de producción convencional para la satisfacción de la demanda mundial, promoviendo una oferta para la exportación como la producción de café, cacao o flores apoyados con investigación, técnicos y recursos económicos provenientes de estado y el sector privado. Este tipo de producción se concentra en propietarios de grandes cantidades de tierras o grupos económicos con capacidad de inversión. También hay posiciones por hacer eficiente el uso de los recursos y mejorar los sistemas de producción a través de la implementación de prácticas agroforestales pero aún manteniendo una lógica de incrementar los rendimientos productivos y económicos.

Por otro lado y sobre la base de la economía social y solidaria, hay apoyo para el fortalecimiento de la economía campesina pero que no cuenta con los mismos recursos ni apoyo que la producción para la agroexportación. En la provincia de Pichincha se expidió una ordenanza de fomento agroecológico, que fue impulsada inicialmente por actores locales del cantón Pedro Moncayo y la UIAW y que ahora es apoyada desde el gobierno provincial, buscando la consolidación de los procesos de producción agroecológica a nivel local, facilitando herramientas y espacios para la comercialización alternativa.

La agroecología representa una opción de vida frente a la descampesinización a causa de la incorporación de los campesinos de la región de Cayambe y Pedro Moncayo como jornaleros en la industria florícola; sin embargo este proceso de cambio se ve obstaculizado por esta tendencia a la secundarización económica, que incorpora cada vez más jóvenes a la industria agrícola, en detrimento de procesos organizativos comunitarios y de la construcción de soberanía alimentaria desde la producción para el autoconsumo.

La agroecología también se constituye como un proceso de resistencia de ex trabajadores de florícolas, quienes por cuestiones de salud, o por el deterioro económico y de condiciones de vida, apuestan por esta alternativa de producción. Se puede observar una tensión a nivel territorial sobre formas de obtención del sustento económico, que se ven agudizadas por edad, género y actividad económica.

La transmisión del conocimiento en la producción agrícola constituye la forma en que se asegura la reproducción del sistema social y productivo. En el caso de la agroecología y los conocimientos tradicionales la transmisión es intergeneracional y mediante procesos contemporáneos de educación formal.

La transmisión de conocimientos intergeneracional se hace evidente en casos como el de las parteras donde el saber sobre las plantas medicinales se transmite de un miembro de la familia a otro con el que se comparte el espacio productivo. Mientras que dentro de espacios formales de educación superior, en el proceso del desarrollo de la práctica agroecológica, se ha logrado sistematizar y enseñar saberes tradicionales.

En ciertos aspectos de la producción se observa una especialización del conocimiento, por género, dependiendo de la división social del trabajo, donde las mujeres desarrollan y transmiten conocimiento relacionado a la producción dentro de la unidad doméstica, que se concreta en prácticas como ferias en donde se ofertan alimentos preparados con recetas y productos tradicionales de la región.

Entre las comunidades, la socialización y reproducción de las prácticas tradicionales es algo que se mantiene vigente como forma de aprendizaje pre-incaica; las escuelas campesinas y la cotidianeidad en la región reflejan este sistema de aprender-haciendo. A su vez, los actores remiten que a través de expresiones y manifestaciones simbólicas, como los sueños.

Las productoras refieren que, en el proceso de aprendizaje de otras experiencias productivas, experimentan constantemente –en técnicas, materiales, etc.- para adaptar los saberes a su entorno, infraestructura y acceso a recursos. Se observa también un compromiso de difundir una vez que se obtiene y genera información en estos intercambios entre familias y comunidades.

COMPONENTE – SALUD

Conclusiones Salud Intercultural

*“La lucha por la igualdad es también la lucha por el reconocimiento de la diferencia”
PNBV, 2009: 35*

En términos generales, salud intercultural se refiere a un concepto utilizado para conocer e incorporar la cultura del usuario en el proceso de atención de salud, a partir de políticas y acciones que permitan que esto se lleve a cabo, logrando el respeto a la diversidad de las personas (biológica, cultural y social) y generando oportunidades para mejorar la atención de salud.

La incorporación de la interculturalidad implica fundamentalmente un posicionamiento ético y político de reconocimiento y respeto a la diversidad que permita una interacción horizontal y sinérgica, sustentada en el conocimiento, el dialogo y el irrestricto respeto a los derechos de las personas (MSP, 2012: 40).

Los servicios interculturales, en este caso salud, cuentan con algunas experiencias palpables que permiten el análisis de los avances en torno a esta temática y la generación de reflexiones para seguir construyendo el Estado Plurinacional e Intercultural que deseamos. Cotacachi se posiciona, en este sentido, como un caso importante a ser estudiado en el país (mucho más después de haber ganado el concurso de la OPS el 4 de julio pasado por *buenas prácticas que integran la igualdad y la equidad de género e interculturalidad en salud* de entre 58 postulaciones de 13 países), por lo que, luego de la investigación respectiva, el equipo de investigación del Laboratorio de Interculturalidad de FLACSO, ha llegado a las siguientes conclusiones:

Esta investigación ha permitido el acercamiento a un sistema de salud que, en muchos casos, puede parecer lejano. La comprensión de lo que significa salud desde la cosmovisión indígena es compleja cuando se está habituado a la medicina occidental, siendo necesario entender que, fuera de nuestros propios esquemas mentales, existe un mundo valioso de saberes y prácticas.

La salud dentro de la concepción indígena abarca un todo. Dentro de esta cosmovisión, la salud es el equilibrio que conjuga la alimentación, la naturaleza, las emociones, las relaciones familiares, las relaciones comunitarias, los conocimientos y demás elementos que permiten el desarrollo armónico del ser humano. De esta forma, la

atención que dan los hombres y mujeres de sabiduría abarca todos los planos de la vida del paciente.

El ver a la salud como un todo, es algo que podría ser recuperado por la medicina convencional que, en muchos casos, ha perdido la sensibilidad de comprender al paciente en su totalidad y lograr su recuperación no solo física sino también emocional.

Además, en estos espacios ha sido posible encontrar un empoderamiento de las mujeres de sabiduría. Ellas son reconocidas como seres fundamentales para el adecuado funcionamiento de la comunidad, siendo, también, voceras de las necesidades de su gente, lo que les posiciona como actoras políticas desde las cuales se pueden alcanzar objetivos comunes entre el Estado y las comunidades.

Los conocimientos propios de nuestros pueblos indígenas han ganado un importante espacio en el ámbito institucional. La Constitución, el Plan Nacional para el Buen Vivir y el Ministerio de Salud Pública –a través de su Dirección Nacional de Interculturalidad, Derecho y Participación Social en Salud y, desde allí, con el Modelo de Atención Integral del Sistema Nacional de Salud Familiar, Comunitario e Intercultural (MAIS-FCI)- así lo establecen. Estos avances generan herramientas que posibilitan el diálogo de saberes entre la biomedicina y la medicina tradicional para que, en un futuro y ya en la práctica, se desarrollen modelos pluriculturales en salud acorde a las realidades culturales de cada persona.

En el ámbito local y específico de Cotacachi, este reconocimiento de las mujeres y hombres de sabiduría por parte del Ministerio de Salud Pública y el ingreso de las mamás parteras al Hospital Público de Cotacachi es un logro que permite crear espacios de diálogo desde las bases.

La comunicación directa entre las parteras y el personal médico de Cotacachi ha posibilitado la sensibilización y el reconocimiento de la sabiduría indígena como válida, aplicable y fundamental para comprender al paciente, entendiéndose la importancia de los conocimientos ancestrales y existiendo apertura para comprender el significado del parto desde otros contextos culturales y puntos de vista que mejoren la atención. De esta manera, se ha implementado una sala dentro del hospital para realizar partos con enfoque culturalmente adecuado, para lo cual varios funcionarios han sido capacitados. Además, se han elaborado herramientas que facilitan la relación doctor-partera, como es el caso de las referencias y contra referencias.

Por su parte, las parteras han ganado experiencia y se han capacitado en temas de salud que les eran ajenos; observándose, de esta manera, que el beneficio ha sido mutuo.

Estos logros visibles son reconocidos, sobre todo, en aquellos médicos, enfermeras y demás personal médico que están dispuestos a mantener un diálogo como iguales con las parteras, logrando abrir sus percepciones a nuevos conocimientos que complementan su formación como médicos con un sentido mucho más humano.

La salud intercultural ha ganado otros espacios. Por ejemplo, dentro de la educación formal se imparten clases para sensibilizar a los futuros obstetras a reconocer el valor y la importancia de la interculturalidad en la salud, como es el caso de la Facultad de Obstetricia de la Universidad Central del Ecuador.

Por otra parte, aún existen desafíos para mejorar este proceso que vive Cotacachi. Es importante entender que, como el mismo PNBV explica, “El diálogo intercultural parte de la premisa del diálogo entre iguales. Este diálogo no es posible cuando unas culturas están subordinadas a otras” (2009: 35):

Es importante indicar que, a pesar de que este diálogo poco a poco es más visible, aún existe mucho trabajo por realizar. Uno de los principales puntos que se debe reforzar es la comprensión de que los dos sistemas médicos son de igual importancia y validez, que a pesar de que pueden mirarse como opuestos, su finalidad es la misma: la de lograr el bienestar del paciente.

Es fundamental que la sociedad, en general, comprenda el valor que tienen los saberes tradicionales y que, al igual que el conocimiento científico, debe ser respetado y remunerado justamente.

Es necesario eliminar cualquier tipo de discriminación que exista entre médicos, parteras, pacientes y sociedad en general para lograr resultados valiosos que satisfagan las verdaderas necesidades del paciente.

Aunque se reconoce la importancia del conocimiento ancestral, aún se maneja la teoría de que, al no ser un conocimiento validado científicamente, solo se reconocen ciertas prácticas que, desde la biomedicina, no afecten al paciente, desmereciendo estos conocimientos.

Si bien se han ganado espacios que reconocen la salud intercultural, aún prevalecen esquemas mentales que ponen como superior a la biomedicina frente a la

medicina tradicional, generándose una paradoja entre lo que las instituciones argumentan y lo que sus funcionarios realmente creen y realizan en el día a día.

La rotación de funcionarios en el hospital y la falta de continuidad en la capacitación y sensibilización frente al denominado parto culturalmente adecuado, provoca que no todo el personal en el hospital conozca, maneje y aplique adecuadamente los conocimientos que han recibido. En este sentido, no es sólo el personal médico el que debe ser parte de estas capacitaciones, sino todo el personal del hospital.

No se ha priorizado el seguimiento y auditoría a los procedimientos establecidos en el hospital Asdrúbal de la Torre en relación a las buenas prácticas interculturales en salud para corroborar su aplicación continua. Esto crea discrepancia entre el discurso y la práctica, por ejemplo, el premio otorgado por la OMS al hospital responde a un documento excelentemente elaborado de lo que se debe realizar para alcanzar buenas prácticas interculturales en salud, pero que aún no llega a plasmarse en la realidad de Cotacachi. Estas discrepancias han generado cierta resistencia al diálogo por parte de parteras y personal médico y las parteras para ofrecer una real atención con enfoque intercultural en el hospital; diálogo que es necesario tanto a nivel local como nacional, debido a la diversidad cultural existente en nuestro territorio.

Aún queda mucho trabajo por realizar, el parto es solamente uno de los factores que se consideran dentro de la salud humana. Es necesario integrar los saberes indígenas en el resto de aspectos.

Cotacachi puede llegar a ser el ejemplo de un verdadero diálogo entre ciencia y sabiduría. Los primeros pasos están dados y, a pesar de las deficiencias existentes, este diálogo es algo que se construye, en donde la cooperación de todos los actores involucrados es importante para lograr el reconocimiento del otro como igual y así alcanzar una verdadera salud intercultural en Cotacachi.

COMPONENTE – EDUCACIÓN

Conclusiones Educación

La educación es uno de los ejes primordiales en la construcción de un estado plurinacional e intercultural, el reconocimiento de la diversidad y la construcción de espacios alternativos donde la ciencia entre en diálogo con los conocimientos locales depende en gran medida de la capacidad y creatividad que tengan los actores de éstos sistemas de incorporar y aplicar en la práctica cotidiana la pluralidad de formas de hacer conocimiento.

En este sentido coincidimos con Morin(2012) cuando señala que la formación de personas diferentes está en manos de los sistemas educativos, que reconocen que las ciencias son interdependientes y que su papel es generar la capacidad de un pensamiento complejo y un conocimiento complejo, “capaz de enfrentar una reforma del mundo”, pues la forma departamentalizada y fraccionada de comprenderlos que generalmente se da desde la ciencia occidental impide ver la totalidad y la complejidad.

Desde esta reflexión inicial, y a partir de los hallazgos de la investigación se pueden reconocer de forma general dos sistemas de educación; uno al que denominaremos convencional y que se asienta sobre la base positivista de la ciencia occidental, que necesita probar y comprobar a través de la experimentación la validez del conocimiento y por lo tanto niega lo otro que no puede ser comprobado o medido y, un sistema de educación intercultural, propuesto desde el sector indígena, que sin entrar en conflicto con la ciencia y la tecnología, intenta articular y visibilizar el conocimiento tradicional local, a través de la revalorización de la identidad del educando: prácticas, lenguas, cultura. Además se reconocen espacios educativos formales institucionalizados y, espacios de educación informal en manos de organizaciones comunitarias.

A partir de la Constitución del 2008 y las leyes de educación general básica y de educación superior se incorpora el enfoque intercultural para todos los niveles de educación, sin embargo la comprensión y alcances de la propuesta aún no logra hacerse efectiva en las prácticas pedagógicas, ni institucionales del sistema de educación. El problema desde nuestra perspectiva deriva de la falta de comprensión de la categoría misma de interculturalidad tanto a nivel de instituciones como de personas que forman parte del sistema y comunidad educativa. La concreción de la práctica es que se ha

subido el término *interculturalidad* a la verticalidad de los espacios normativos apropiándose de éste sin comprenderlo.

Desde la perspectiva de la educación formal convencional la interculturalidad se encuadra dentro de lo étnico y se reduce a la incorporación y la aceptación de lo indígena, montubio o afro en la academia; se la relaciona también con la no discriminación y el acceso a los derechos, pero sin una reflexión crítica. En este espacio es el maestro o profesor es *el que sabe* e imparte los conocimientos a otros que desconocen.

Actualmente las instituciones educativas deben vincularse a la comunidad y, existen esfuerzos desde la educación convencional, en este caso de las ciencias agrícolas, de acercarse a las poblaciones y crear espacios de participación para la producción de alimentos, especialmente en las áreas urbanas y periurbanas donde la universidad tiene influencia o ha logrado establecer acuerdos con instituciones públicas para el asesoramiento de proyectos. En estos espacios predomina el conocimiento y práctica científica y todavía es un reto la articulación e incorporación de los conocimientos locales a la universidad.

Hay maestros dentro de la educación convencional que se consideran científicos y poseedores del conocimiento, asumen una posición de autoridad y poder frente al grupo de estudiantes. Y una postura instrumentalista sobre el conocimiento hace que predomine un enfoque de biotecnología, producción, mercado, agronegocio que incluso llevó a la reducción de los espacios para la investigación agroecológica en el campus universitario de prácticas.

En algunos sectores de la formación de personal sanitario especialmente en la de los y las obstetras, se ha incorporado el enfoque intercultural para hacer visible la diversidad y apoyar procesos de formación de parteras comunitarias, lo que les ha permitido acercarse a otras formas de producción de conocimientos. Sin embargo de que se reconoce la existencia de prácticas locales que funcionan no las reproducen porque no existen estudios científicos que puedan probarlas y han asumido una postura desde la investigación que busca validar el conocimiento de las parteras.

En la formación de los médicos el enfoque intercultural está ausente y es más evidente una posición científicista que impide el diálogo con otros tipos de conocimiento e incluso pueden llegar a subestimar la práctica de los obstetras a los que llaman “parteros” de manera despectiva.

La educación intercultural incluye todos los ámbitos culturales del educando y lo combina con los niveles de la educación –formal, no formal e informal- donde la escuela contribuye al acceso al mundo exterior, manteniendo al individuo anclado a su cultura, sin que exista la ruptura con el conocimiento occidental. Ahí radica la propuesta política de la educación intercultural.

Las propuestas formales de educación intercultural incluyen a todos los niveles de educación y, uno de los aspectos primordiales es el aprendizaje a partir del contexto, ligado a la participación de la familia e incorporación del conocimiento local dentro de la propuesta de formación de niños y jóvenes. A nivel universitario se observa una activa participación de estudiantes y facilitadores en procesos de desarrollo local y búsqueda de alternativas diversas a problemas reales con los que se enfrentan las comunidades, convirtiéndolos no solo en estudiantes sino en actores sociales y políticos.

En la educación intercultural existen facilitadores que sirven de mediadores entre los conocimientos científicos y tradicionales, el maestro o profesor, deja de ser autoridad.

La educación intercultural informal se manifiesta en espacios como las escuelas campesinas, en las que se intercambian experiencias entre compañeros, técnicos nacionales y extranjeros, autoridades locales y académicos que han optado por compartir conocimientos. No se distingue un límite marcado entre “ellos y nosotros”, sino más bien se identifica un proceso que parte de la necesidad de establecer nexos para el fortalecimiento organizativo y la mejora de las prácticas de producción, es según ellos estos son lugares en los que *se vive la interculturalidad*.

Los conocimientos se transmiten en los espacios formales a través de diversas formas de exposición dentro de las aulas, pero también a través de prácticas que se realizan en el campo en el caso de la producción agrícola o en centros de atención de la salud.

A nivel informal la transmisión del conocimiento es intergeneracional, a través de prácticas productivas y de salud cotidianas (plantas medicinales, cuidados maternos y de parto, producción con ciclos lunares, diversificación de cultivos y rotación de suelos, ferias agroecológicas como forma de compartir semillas y experiencias –culinario).

Son retos para el sector educativo incorporar mecanismos para la evaluación y acreditación de la educación formal intercultural que se establece como obligatoria en la normativa nacional, pero sobre todo es un desafío la comprensión de la diversidad epistémica.

Bibliografía

- Alarcón, Ana M , Aldo Vidal, Jaime Neira Rozas (2003). Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales. En *Rev Méd Chile* 2003; 131: 1061-1065.
- Altieri, Miguel (1991). “¿Por qué estudiar la agricultura tradicional?”. *Agroecología y Desarrollo*. Revista del Consorcio Latino Americano sobre Agroecología y Desarrollo (CLADES), No 1: 17, 18.
- Altieri, Miguel y Víctor Toledo (2011). *La Revolución Agroecológica en América Latina. Rescatar la naturaleza, asegurar la soberanía alimentaria y empoderar al campesino*. SOCLA: Visitado el 10 de mayo 2012 en <http://www.agroeco.org/socla/pdfs/AGROECOLOGIA%20ALTIERI%20TOLEDO.pdf>
- Amawtay Wasi (2013). “Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígena Amawtay Wasi”. Visita 13 de febrero de 2013 <http://www.amawtaywasi.edu.ec/web/index.php?lang=es>
- Araya, María José (2011). *Parteras Indígenas: Los conocimientos tradicionales frente al genocidio neoliberal*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Bery, Ashok (2007). *Cultural Translation and Postcolonial Poetry*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bhabha, Homi (1994). *The location of culture*. London/New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre y Jean Clause Passeron (1979). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.
- Bretón, Víctor y Gabriela Del Olmo (1999). “Educación e Interculturalidad en el Ecuador”. *Algunas reflexiones críticas* Boletín ICCI Año 1, No 9. Visita 17 febrero de 2013 en <http://icci.nativeweb.org/boletin/dic99/breton.html>.
- Buden, Boris (2003). “Cultural Translation: Ein überforderter Begriff”. Nowotny, Stefan y Michael Staudigl (eds.). *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*. Wien: Turia + Kant: 57-76.
- Buden, Boris y Stefan Nowotny (2009). “Translation Studies Forum: Cultural Translation. An introduction to the problem”. *Translation Studies* 2/2: 196-219.
- Burke, Peter (2009). *Cultural Hybridity*. Malden: Polity Press.
- Bustos, Blanca y Hortencia Bustos (2010). *Hacia la soberanía alimentaria. Agroecología y comercio asociativo desde experiencias andino-amazónicas*. Quito: Ediciones la tierra.

- Cachiguango, Luis Enrique "Katsa" (2010). "Sumak Kawsay: salud y enfermedad en los Andes". En *Salud, interculturalidad y derechos: claves para la reconstrucción del Sumak Kawsay - Buen Vivir*. Quito: Ministerio de Salud Pública, UNFPA, AECID, FIODM, Ministerio Coordinador de Patrimonio: 65-79.
- Canclini, Néstor (2011). *La globalización ¿productora de culturas híbridas?. Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular. Argentina – México*. Visitado en mayo 24 de 2012 en <http://www.hist.puc.cl/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf>
- Caponi, Sandra (1997). Georges Canguilhem y el estatuto epistemológico de concepto de Salud. En
- Carbonell i Cortés, Ovidi (1997). *Traducir al otro. Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad Castilla - La Mancha.
- Constitución de la República del Ecuador (2008).
- COPISA (Conferencia Plurinacional e Intercultural de Soberanía Alimentaria) - Comisión Técnica de Agrobiodiversidad, Semillas y Agroecología (2011). Lineamientos para una propuesta de agrobiodiversidad, semillas y agroecología. Visita 2 de agosto de 2012 en <http://www.soberaniaalimentaria.gob.ec/pacha/wp-content/uploads/2011/04/Lineamientos-para-una-Ley-de-Agrobiodiversidad.pdf>.
- Coronil, Fernando (2000). "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo". En Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. 87-113.
- Cruz Roja Ecuatoriana (2011). "Atención de Parteras en Cotacachi - Ecuador". Visita 16 de febrero de 2013 <http://www.saludancestralcruzroja.org.ec/web/index.php/component/content/article/126-estadisticas-parteras-cotacachi.html>
- Cuji, L. (2011). "Educación Superior e Intercultural". Disertación de maestría, FLACSO sede Ecuador.
- De la Cruz, Rodrigo (2005). Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena. Documento consensuado por el grupo de trabajo de expertos indígenas sobre conocimientos tradicionales de la Comunidad Andina de Naciones (CAN). 18 de octubre de 2004.
- De Marco, Danilo (Coord.) (2002). *La sabiduría y arte de las Parteras*. Venecia: Edizione a cura di.
- De Sousa Santos, Boaventura (2011a). "Epistemologías del Sur". En *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16: N°54: 17 - 39.
- De Sousa Santos, Boaventura (2011b). "Plurinacionalidad y justicia indígena". En *Ponencia presentada en el Conversatorio internacional sobre Plurinacionalidad y Justicia indígena*. Quito, Ecuador.

- Dussel, Enrique (2003). “Transmodernidad e Interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación”. En *Erasmus, revista para el diálogo intercultural* N° 1-2.
- El Berr, Sandy (2009). *Wer sind hier die Experten? Lokales Wissen und interkulturelle Kommunikation in Entwicklungsprojekten mit Indigenen Ecuadors*. Friedrich-Wilhelms-Universitaet: Bonn. <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2009/1839/1839-1.pdf> [Versión electrónica].
- Escobar, Arturo (2003). “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”. En *Tabula Rasa* 1:51-86.
- Freire, Paulo (1976). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- Fundación SWISSAID Ecuador (2010). *Biogranjas* N° 1. Visita 30 de noviembre del 2012 en <http://www.swissaid.org.ec/node/42> Es necesario poner el nombre del artículo
- Fundación SWISSAID Ecuador (2010). *Biogranjas* N° 2. Visita 30 de noviembre del 2012 en <http://www.swissaid.org.ec/node/42>
- Fundación SWISSAID Ecuador (2011). *Biogranjas* N° 3. Visita 30 de noviembre del 2012 en <http://www.swissaid.org.ec/node/42>
- Fundación SWISSAID Ecuador (2011). *Biogranjas* N° 4. Visita 30 de noviembre del 2012 en <http://www.swissaid.org.ec/node/42>
- Gavilanes, Ronals (2007). *Aporte de las promotoras y parteras a la salud en Cusubamba*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Pichincha, (GADPP) (2012a). *Agropecuaria. Agenda Productiva Provincial* Capítulo V, Libro 2. Visita 13 diciembre de 2012 en <http://www.pichincha.gob.ec/.../682-libro-2-agropecuaria.html>
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Pichincha, (GADPP) (2012b). *Cantón Pedro Moncayo*. Visita 10 diciembre de 2012 en <http://www.pichincha.gob.ec/corporacion/provincia-de-pichincha/cantones-de-pichincha/canton-pedro-moncayo-.html>
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Pichincha, (GADPP) (2012c). *Información General de la Provincia de Pichincha*. Visita 18 diciembre de 2012 en <http://www.pichincha.gob.ec/corporacion/provincia-de-pichincha/informacion-general.html>, visitado en diciembre de 2012
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Pichincha, (GADPP) (2012d). *Ordenanza para fomentar la producción de alimentos agroecológicos. Pichincha Soberana y Agroecológica*.
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Pichincha, (GADPP) (2012e). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Parroquia La Esperanza*.

Visita 13 de diciembre de 2012 en www.pichincha.gob.ec/ley-de.../747-la-esperanza.html

Gobierno de la Provincia de Pichincha (GPP) (2002). “Caracterización Cantonal y Parroquial: Cantón Pedro Moncayo”. En *Plan General de Desarrollo Provincial de Pichincha Caracterización Cantonal y Parroquial*. Pp: 139 – 158.

Gobierno Municipal del Cantón Pedro Moncayo (GMPM) (2012). “Ubicación Geográfica y Población”. Disponible en: http://www.pedromoncayo.gob.ec/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1&lang=, visitado en enero de 2013. Es el mismo, se debe arreglar la cita en el texto

Gómez, Rubén (2006). La noción de salud. Facultad Nacional de Salud pública. Universidad de Antioquia. Entorno Virtual de Aprendizaje Epidemiología par la Salud Pública.

González Daniel y Jorge Corral (2010). “Definición del rol de las Parteras en el Sistema Nacional de Salud del Ecuador”. *Informe de la consultoría preparada por CHS para UNFPA/Ecuador*. Visita 10 febrero de 2013 en http://www.maternoinfantil.org/archivos/smi_D277.pdf

Gracia, Beatriz (s/f). “La teoría de la educación de Niklas Luhmann”. *Visita 9 de febrero de 2013* www.oei.es/oeivirt/salacredi/bEATRIZ.pdf.

Gugenberger, Eva (2011). “Hybridität und Translingualität.” Gugenberger, Eva y Karin Sartingen (eds.). *Hybridität - Transkulturalität - Kreolisierung. Innovation und Wandel in Kultur, Sprache und Literatur Lateinamerikas*. Wien/Berlin: LIT, 11-51.

Gupta, Akhil y James Ferguson (2008). “Mas allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de diferencia.” En *Antipoda* 7:233-256.

HEIFER (2005). *Agroecología: una apuesta necesaria*. Memorias del Taller Andino de Agroecología, Cumbayá, Ecuador, mayo 2004. Quito: Fundación Heifer Ecuador, Komunicarte.

Instituto Nacional de Estadística y Censos, (INEC) (2010). “Fascículo Provincial Imbabura”. *Resultados del Censo 2010 de Población y vivienda en el Ecuador*. Visita 17 febrero de 2013 en http://www.inec.gob.ec/cpv/descargables/fasciculos_provinciales/imbabura.pdf.

Instituto Nacional de Estadística y Censos, (INEC) (2010). Resultados Censo de la Población 2010. Visita 12 enero de 2013 en <http://www.inec.gob.ec/cpv>

Lander, Edgardo (2000). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.” En Lander, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. 11-41.

Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

- Laurie, Nina; Andolina, Robert; Radcliffe Sarah (2005). Ethnodevelopment: Social Movements, Creating Experts and Professionalising Indigenous Knowledge in Ecuador. *Antipode. A Radical Journal of Geography*. Junio 2005. Vol. 37. Edición 3. P. 470-496. Visita 24 de septiembre de 2012 en <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.0066-4812.2005.00507.x/pdf>.
- Leff, Enrique (2006) “Complejidad, Racionalidad Ambiental y Diálogo de Saberes”. Ponencia en el I *Congreso internacional interdisciplinar de participación, animación e intervención socioeducativa* en Barcelona el 2005.
- Leff, Enrique (2006). *Aventuras de la Epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. México: Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, Claude (1964). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ley Orgánica de Educación Intercultural 2011. Registro Oficial N° 417, Jueves 31 de Marzo.
- Ley Orgánica de Educación Superior 2010. Registro Oficial N° 298, Martes 12 de Octubre.
- Ley Orgánica de Salud 2006. Registro Oficial Suplemento 423, 22 de Diciembre.
- Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria 2009. Registro Oficial Suplemento 583, 5 de Mayo.
- Long, Norman (2007). *Sociología del desarrollo: Una perspectiva centrada en el actor*. México
- López Roza, Gustavo (2007). “Saberes profanados. Reflexiones en torno a la investigación social en el seno del diálogo intercultural”. En *Revista Educación y Pedagogía*. XIX: 49, 151-169.
- LORSA, Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria (2010).
- Luhmann, Niklas (1999). *Teoría de sistemas: artículos II*. Chile: Universidad de los Lagos.
- MAGAP -Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca- (2011). Programa Nacional de Innovación Tecnológica Participativa y Productividad Agrícola. Rendición Anual de Cuentas a la Ciudadanía. Informe Período 2011. Quito – Ecuador.
- MAGAP, Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca- (2011). Programa Nacional de Innovación Tecnológica Participativa y Productividad Agrícola. Rendición Anual de Cuentas a la Ciudadanía. Informe Período 2011. Quito – Ecuador.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador y CARE (2010). *Por un parto culturalmente adecuado: un derecho de las mujeres y de los recién nacidos*. Visita 12 febrero

de 2013 en http://www.care.org.ec/webcare/wp-content/uploads/2011/04/final-Parto-Culturalmente.Adecuado_Layout-1.pdf.

Misterio de Salud Pública del Ecuador (2011). *Guía Metodológica para la Atención de la Salud Materna Culturalmente Adecuada*. Visita 13 febrero de 2013 en http://www.maternoinfantil.org/archivos/smi_D227.pdf,

Muyolema, Armando (2012). “Principales retos de la Educación superior Intercultural en el contexto de la nueva Ley de Educación Superior”. Ponencia presentada en la Mesa redonda con el tema: La garantía de la calidad de la educación superior intercultural en Quito, Ecuador

Pérez, Maya y Arturo Argueta (2011). “La sabiduría local frente a las disciplinas científicas occidentales.” En *Saberes indígenas y dialogo intercultural*, Año 5, No. 10. Visitado el 26 de mayo del 2012 en <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num10/PerezyArgueta.pdf>

Ploeg, Jan Douwe van der (2010). *Nuevos campesinos: campesinos e imperios alimentarios*. Barcelona: Icaria.

Pratt, Mary Louise (2010). “Translation Studies Forum: Cultural Translation. Response.” En *Translation Studies* 3/1:94-110.

Ramírez Susana (2010). *Calidad de atención en salud: prácticas y representaciones sociales en las poblaciones quechua y aymara del altiplano boliviano*. La Paz: OPS/OMS.

Real Academia Española (2001). “Diálogo”. Visitado el 24 de mayo del 2012 en http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=dialogo

Ricco, Regina (2009). *Salud Ambiental*. Ensayo no publicado.

Rivero, Ángel (2011). “Para los Trabajadores el cumplimiento de la Ley es una alternativa”. En *¿Agroindustria y Soberanía Alimentaria? Hacia una Ley de Agroindustria y Empleo Agrícola*, Frank Brassel, Jaime Breilh y Alex Zapatta (Eds.). Quito: SIPAE.

Samanamud, Jiovanny (2012). “Saberes y conocimientos plurales: simetría y complementariedad en perspectiva del Buen Vivir”. Ponencia presentada en el Panel *Conocimientos, tecnologías y saberes en las estrategias de cambio en América Latina* en Quito, Ecuador.

SENECYT, Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Investigación (2012). “Coordinación de Saberes Ancestrales”. Visita 31 de octubre de 2012 en <http://www.educacionsuperior.gob.ec/?p=3001/coordinacion-de-saberes-ancestrales>.

Sevilla, Eduardo (2004). *Agroecología y Agricultura Ecológica: hacia una “Re” construcción de la soberanía alimentaria*. Instituto de Sociología y Estudios Campesinos. Madrid: Universidad de Córdoba. Campus de Rabanales.

- Sillitoe, Paul (1998). The Development of Indigenous Knowledge. *Current Anthropology* vol. 39, nro. 2: 223-252.
- SIPAE, Sistema de Información sobre la Problemática Agraria en Ecuador (2011). “Lineamientos para la construcción de una propuesta democrática de Ley de Agroindustria y Empleo Agrícola”. En *¿Agroindustria y Soberanía Alimentaria? Hacia una Ley de Agroindustria y Empleo Agrícola*, Frank Brassel, Jaime Breilh y Alex Zapatta (Eds.). Quito: SIPAE.
- Stake, Robert (2007). *Investigación con Estudio de Casos*. Madrid: Ediciones Morata.
- Téllez Iregui, Gustavo (2002). *Pierre Bourdieu. Conceptos básicos y construcción socioeducativa. Claves para su lectura*. Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
- Toledo, Víctor (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*. México: PNUMA - Universidad Iberoamericana.
- Toledo, Víctor (2009). ¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie? *Centro de Investigaciones en Ecosistemas de la Universidad Nacional Autónoma de México En Papeles*, No 107: 27 – 38.
- UNESCO (2001). Universal Declaration on Cultural Diversity. Paris. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>. [Versión Digital]
- UNICEF (2007). *Rediseño curricular para la formación de profesores de Educación Básica Intercultural Bilingüe de Nivel Superior Tecnológico*. Quito: UNICEF.
- Unión Internacional de Juventudes Socialistas, (IUSY) (2006). “Parteras en Cotacachi”. Visita 16 febrero de 2013 <http://proiusyec.blogspot.com/>
- Universidad Politécnica Salesiana, (s/f). *Cotacachi y la incursión de la UNORCAC en la política del cantón*. Visita 15 febrero de 2013 en <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/2350/1/TESIS.pdf>,
- Walsh, Catherine (2006). “Interculturalidad, conocimientos y (de) colonialidad”. En Almorín Oropa, Tomás et al. (eds.). *Política e interculturalidad en la educación. Memoria del II encuentro multidisciplinario de educación intercultural CEFIA-UIC-CGEIB México*.
- Wezel, A., Bellon, S., Doré, T., Francis, C., Vallod, D., y C. David (2009). “Agroecology as a science, a movement and a practice. A review”. *Agronomy for Sustainable Development*, 29(4), 503-515. doi:10.1051/agro/2009004.

Entrevistas

Entrevista a Luzmila Morán, partera de la comunidad de Santa Bárbara

Entrevista a Martha Arotingo, partera de la comunidad de Santa Bárbara

Entrevista a Rosa Elena Túqueres, partera de la comunidad de Santa Bárbara

Entrevista a Etelvina, comunera de Santa Bárbara

Entrevista a Carmen Cumba, presidenta de las parteras de la UNORCAC

Entrevista a Geovana, enfermera del hospital de Cotacachi

Entrevista a Jaqueline Lema, estudiante de la UIAW

Entrevista a Manuel Arrosupo, estudiante de la UIAW

Entrevista a Ramiro Mantilla, facilitador de la UIAW

Entrevistas

APP04, Funcionaria municipio de Pedro Moncayo, 2013

CIE04, Estudiantes FCA, 2012.

FGP03, Funcionario municipio de Pedro Moncayo, 2013

GCS01, Funcionaria del Ministerio de Salud Pública, 2012

HMP05, Funcionario Junta Parroquial de La Esperanza, 2013

MCE06, Autoridad Facultad de Ciencias Agrícolas. 2012

MSE01, Autoridad Facultad de Ciencias Agrícolas, 2013

WPE03, Profesor Profesor – FCA, 2012