

TERRITORIOS EN DISPUTA: REFLEXIONES SOBRE CONFLICTOS ONTOLÓGICOS EN TERRITORIOS ANDINOS, CHIMBORAZO, ECUADOR*

DISPUTED TERRITORIES: REFLECTIONS ON ONTOLOGICAL CONFLICTS IN ANDEAN TERRITORIES, CHIMBORAZO, ECUADOR

Edison Auqui-Calle¹, Freddy Auqui-Calle*

Resumen

En la modernidad los territorios andinos han estado expuestos al avance del capitalismo a través de sus distintos rostros: ONGs, fundaciones, el Estado, entre otros, lo que ha repercutido en el interior de las comunidades de diversas formas. Este artículo trata, con base en una investigación etnográfica, sobre la existencia de conflictos de orden ontológico entre una comunidad altoandina ubicada en la provincia de Chimborazo, Ecuador, y un espacio destinado a la protección y conservación biológica. Se exponen reflexiones iniciales sobre la contraposición que existe entre la ontología relacional andina de los habitantes de la comunidad de Ozogoche y la ontología occidental expuesta en las políticas de conservación del Parque Nacional Sangay, y cómo éstas generan procesos de hibridación, deslegitimación y resignificación de las prácticas y saberes de la comunidad. Se concluye que las políticas de conservación impulsadas por el Estado generan conflictos que develan formas antagónicas de organización ontológica y representan una estructura monocultural de colonización y despojo de los espacios y saberes andinos.

Palabras claves: Ontología relacional, ontología occidental, hibridación, deslegitimación, resignificación.

Abstract

In modernity, the Andean territories have been exposed to the advance of capitalism through its different faces: NGOs, foundations, the State, and others, which has had repercussions within the communities in various ways. Based on ethnographic research, this article deals with ontological conflicts between a high Andean community located in the province of Chimborazo, Ecuador, and a space intended for biological protection and conservation. Initial reflections on the contrast that exists between the Andean relational ontology of the inhabitants of the Ozogoche community and the western ontology exposed in the conservation policies of the Sangay National Park are exposed, and how these generate processes of hybridization, delegitimation, and resignification of the practices and knowledge of the community. It is concluded that the conservation policies promoted by the State generate conflicts that reveal antagonistic forms of ontological organization and represent a monocultural structure of colonization and dispossession of Andean spaces and knowledge.

Keywords: Relational ontology, western ontology, hybridization, delegitimation, resignification.

Fecha de recepción: 27-01-2022 Fecha de aceptación: 29-09-2022

El desconocimiento de la existencia de distintas formas de entender el mundo ha dado lugar a la negación de la diferencia y al prejuicio de que esta “genera conflicto e inestabilidad” antes que relaciones plurales de justicia e igualdad (Escobar 2005:123). Los contextos andinos, han estado expuestos a este tipo de problemática a lo largo de los siglos. Sin embargo, en los últimos tiempos en Latinoamérica, los estudios sobre la pluralidad ontológica (Latour 2012) han tomado relevancia porque muestran la existencia de prácticas y saberes que escapan a determinados preceptos occidentales (Tola 2016; Medrano y Tola 2016; Escobar 2015; De La Cadena 2010; Viveiros de Castro 2004a, 2004b; Descola 2001a, 2001b).

Entender al mundo andino contrapuesto a la visión occidental positivista, ha dado lugar a que las ciencias humanas se extiendan al análisis de diversas formas de estructurar la realidad y se articulen una serie de investigaciones con una mirada crítica a la homogenización del mundo. Se alinean, por tanto, esfuerzos por incorporar otras formas de existencia (no humanos) en la discusión de ámbitos políticos, sociales, económicos y ambientales (Escobar 2015; Blaser 2012, 2013; De la Cadena 2010; Blaser y De la Cadena 2009; De la Cadena 2008; Viveiros de Castro 2004a, 2004b; Descola 2001a, 2001b; Ingold 2000). Las problemáticas modernas con las que conviven los pueblos andinos sugieren la urgencia de explorar estas diferencias en instancias más

* Resultado del proyecto de Tesis de Maestría en Estudios Socioambientales realizado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - sede Ecuador. La investigación inició en marzo de 2017 y culminó en julio de 2018; el proceso etnográfico implicó una fase de convivencia con la comunidad entre enero y febrero de 2018. Autorización de investigación científica Nro. 009-IC-DPACH-MAE-2017.

** Investigadores independientes. Quito, Ecuador. Correo electrónico: eauquif@gmail.com

amplias como las ontológicas (Blaser 2018). Así, es importante generar espacios que permitan exponer y visualizar las disonancias de determinados conflictos bajo un contexto que abarque lo desconocido de estos mundos (Stengers 2015; Blaser 2019).

Por lo general, los focos de resistencia en Latinoamérica han estado asociados a los territorios útiles para los fines extractivos. Estas luchas han surgido por aspectos como distribución desigual, reconocimiento cultural y participación política (Tetreault 2015), así como por la defensa de los territorios, el control de los bienes comunes y, en esencia, conflictos por el mantenimiento de modos de vida locales (Vallejo et al. 2019). De tal forma, estas disputas no han significado simples conflictos de intereses, sino más bien, procesos históricos de negociación entre comunidades subalternas y las élites políticas (Hoetmer 2013). Esto ha dado paso a la configuración de organizaciones sociales que han incorporado innovadoras formas de defensa de sus espacios, así como formas autónomas de gestión de sus territorios (Vallejo et al. 2019).

En particular, los cuestionamientos a los modos de vida de distintos pueblos y nacionalidades indígenas de los Andes ecuatoriales, han generado conflictos de todo tipo; p.ej., han resaltado los conflictos socioambientales por intereses contrapuestos sobre el manejo de los territorios, atravesados por relaciones de poder que han definido la solución de dichas discrepancias (Fontaine 2004; Herz 2013). Sin embargo, en casos tan particulares como comunidades de tierras altas de los Andes Centrales, determinados conflictos han pasado a ser un problema de diferencia ontológica (Escobar 2005; Blaser 2013; De la Cadena 2010; Blaser 2019).

Como marca De la Cadena (2019), en determinadas luchas y protestas sociales han surgido diversos agentes (no humanos) que revelan el afloramiento de indigeneidades que cuestionan los arreglos conceptuales modernos. Autores contemporáneos, han denominado a estas luchas étnicas como cosmopolíticas, un concepto adoptado por el reconocimiento de conflictos ontológicos entre distintas formas de organización del mundo (Blaser 2018).

Sobre este contexto, el Estado ha representado una estructura de poder que ha ejercido una violencia sistémica desde distintos focos de control, materializados en el accionar de las instituciones de autoridad pública (Quijano 2014); su agencia ha implicado relaciones asimétricas que han ocultado las desigualdades y problemáticas implícitas (Lander 1993), mayormente visibles en las relaciones del Estado con las posiciones divergentes surgidas, por lo general, de territorios subalternos (Dávalos 2005).

Estos conflictos han trascendido a las prácticas políticas y han significado la incorporación de ontologías amerindias

en distintos procesos de resistencia que cuestionan determinados arreglos modernos como la dicotomía cultura-naturaleza (Escobar 2016; Blaser 2018; De la Cadena 2010, 2019).

En la actualidad, este tipo de conflictos han visualizado formas antagónicas de entender la realidad o, como marca Blaser (2019), han surgido espacios donde mundos divergentes y múltiples se encuentran; en esta medida, desde diversos campos se cuestiona los apartados ontológicos modernos que rigen y median estas disparidades.

De esta manera, los territorios indígenas han estado en constante conflicto con actores que cuestionan los modos de vida y los patrones de control y acceso a los recursos, sin tomar en cuenta que las relaciones con el entorno son una función de estructuras de vida, fuentes y medios de subsistencia, ingresos, identidad y significado (Bebbington et al. 2008). En el caso específico que motiva este artículo, un actor central en estas divergencias ha sido el Estado, el cual ha establecido y configurado modelos de control y gestión de los territorios desde diversas dimensiones, una de ellas la conservación biológica.

En el Ecuador, en el ámbito de la conservación biológica, el modelo de gobernanza ha estado ligado hasta la actualidad con formas de conservación y gestión ambiental alineadas a los intereses globales (Narváez 2007). Aquello ha enfrentado a las comunidades y sus prácticas con un modelo de "conservación coercitiva" que presupone que las comunidades son un peligro para las iniciativas de conservación (Narváez 2007). Aunque en las últimas décadas se ha avanzado en temas de conservación y su relación con las comunidades indígenas, aún existe una idea idealizada e influenciada por tendencias foráneas (Bustamante 2016).

Por ello, este artículo pretende exponer y elevar al plano de la discusión cómo una forma de entender, aprehender y relacionarse con el entorno se contrapone y entra en conflicto con las iniciativas y estrategias de conservación biológica impuestas por el Estado y materializadas en las políticas del Parque Nacional Sangay (PNS). Aunque estas discrepancias se encuentran ocultas e invisibles y solo se materializan toda vez que se cuestionan las prácticas y modo de vida de la comunidad.

El artículo es parte de una investigación etnográfica (a mayor escala) realizada entre el año 2017 y 2018 y está dividido en cuatro secciones. En la primera, se trata históricamente la génesis de la relación comunidad-parque nacional y se describe, desde un enfoque histórico, cómo los habitantes locales se relacionaban y relacionan con su entorno. En la segunda sección, se aborda la contraposición ontológica generada entre la forma de entender, ser, aprender y estructurar la relación con el entorno de los habitantes locales y la forma occidental de concebir la naturaleza con

que viene revestido el proyecto del PNS; se exponen determinadas desconexiones comunicativas que emergen de este tipo de conflictos. Posteriormente, se abre un espacio de análisis sobre los conflictos ontológicos y determinadas repercusiones identificadas. Finalmente, se establecen reflexiones iniciales de las consecuencias con las que convive la comunidad de Ozogoche como resultado del avance de las políticas y estrategias de conservación.

El análisis se inserta y se sustenta en los postulados del “giro ontológico” y la Ecología Política, como ámbitos críticos al establecimiento de un supuesto “contexto razonable” que intenta normar la relación de los pueblos con sus espacios (Blaser 2018). Con ello, se pretende generar un primer foco de reflexión ante una serie de problemáticas que enmascaran formas poco perceptibles de despojo ontológico, pero, además, se intenta dejar abierta la discusión sobre ciertas aproximaciones iniciales a una temática aún poco explorada en el Ecuador.

Contexto Histórico y Génesis del Establecimiento del Parque Nacional Sangay

La comunidad de Ozogoche Alto (OA) ubicada en la provincia de Chimborazo, Ecuador, pertenece al pueblo Puruhá y sus habitantes están identificados dentro de la nacionalidad Kichwa (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural [INPC] 2010; PDyOT 2015), los mismos se han relacionado con el área en la que actualmente se asienta el proyecto de conservación del PNS, desde antes de la época colonial (Lyons 2016).

La gestión para la expansión y consolidación del territorio colindante a la comunidad de OA como área protegida, empieza su periplo alrededor de los años sesenta, época en que se materializa la adjudicación de dos grandes haciendas (Zula y Tepeyac) pertenecientes a la Curia Diocesana de Riobamba al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). Este hecho fue de vital importancia para el establecimiento de políticas reformistas y para que, a su vez, se haga efectiva la redistribución de la tierra a las comunidades indígenas asentadas en las tierras altas de Chimborazo (Bretón 2001).

Posteriormente, con la emisión de la primera y segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización en los años 1965 y 1973, se adjudicó una parte del territorio (tierras altas, 3.500 a 4.100 msm) perteneciente a las haciendas Zula y Tepeyac, a las comunidades indígenas asentadas dentro de sus límites jurídicos (Bretón 2001; Thurner 1990), siendo OA uno de los beneficiarios de este proceso¹. Sin embargo, se dejó libre una gran parte del territorio de tierras altas (no adjudicado a las comunidades) para fines de conservación.

1 La comunidad de Ozogoche Alto, se constituye como tal alrededor del año 1960 por la adquisición al IERAC de una gran extensión de tierras de la hacienda Zula, aproximadamente 3174 hectáreas (Auqui-Calle 2019).

Durante los años setenta, el Estado emerge como el “ente” regulador de las actividades humanas dentro de las áreas destinadas a la conservación. Las áreas protegidas van a ser consideradas como lugares prístinos, libre de las actividades humanas (Putney 1976); se prohíbe, por tanto, cualquier actividad relacionada con la explotación agrícola, ganadera, minera, pesquera, extracción forestal, caza, colonización o cualquier otra actividad productiva o extractiva que no sea compatible con los objetivos de las áreas protegidas (Ministerio del Ambiente [MAE] 2010); la biodiversidad y los recursos naturales se convierten así en un recurso estratégico del Estado.

Con la firma del Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) en la Cumbre de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Río de Janeiro en 1992), que precisó los lineamientos para la conservación y el uso sustentable de la biodiversidad biológica (ratificado por el Ecuador en el año de 1993), se construyó un horizonte común para la generación de políticas y estrategias de la protección de la biodiversidad a nivel regional, siendo también el caso del Ecuador (Política y Estrategia Nacional de Biodiversidad del Ecuador [PENDBE] 2001).

En este contexto, en 1975 nace la Reserva Ecológica Sangay, la cual en el año 1979 pasa a la categoría de Parque Nacional y, solo hacia 1992 que inicia su expansión, entra en contacto con la comunidad de OA. Su expansión fue posible gracias a la adjudicación de una gran extensión de tierras altas por parte del IERAC para fines de conservación; estas no habían sido adjudicadas a las comunidades indígenas de Chimborazo en el periodo reformista (Auqui-Calle 2019).

Es preciso citar que, si bien en el año 1992 la comunidad entra en contacto con las políticas del PNS, no es sino aproximadamente hasta el año 2003 por la generación de eventos culturales asociados con el turismo, que esta comunidad atrae la atención de los gobiernos locales y, como consecuencia, el Estado inicia la implementación de políticas de conservación más focalizadas. Solo a partir de este hito se establecieron las primeras conexiones viales de segundo orden.

En su inicio, la expansión del PNS se desarrolló de manera súbita y sin ningún tipo de socialización. La implementación del proyecto de conservación trajo consigo, entre otras cosas, la prohibición de actividades contrapuestas a los objetivos del área protegida, la delimitación de los límites del parque nacional y el contacto con discursos relacionados con temáticas como aprovechamiento turístico, desarrollo (económico-comunitario) y la conservación biológica².

2 El discurso de conservación biológica tiene mucha fuerza debido a la enorme belleza paisajística del PNS y el complejo Lacustre Ozogoche, el cual se encuentra muy cercano a la comunidad de mismo nombre.

Sin embargo, este contacto dio lugar a conflictos entre las políticas de conservación de la biodiversidad (establecidas por el proyecto del PNS) y las prácticas productivas y sociales de la comunidad.

Los habitantes locales, recuerdan que el primer contacto con los funcionarios del Estado estuvo caracterizado por:

[...] uno de Santo Domingo [provincia de Ecuador] vino aquí hacer una charlita, medio como amigo. Sabía esconder dentro de carpa, mostraba condorcito, pajarito, así todo eso, así medio engañó. Entonces ahí dijo eso ya es parque [área protegida], entonces eso ya no podemos quemar paja, ni cortar paja, ni hacer caer los arbolitos. Entonces dijeron, bueno aquí es bonita laguna, ha de entrar turistas, entonces ustedes cobrando han de coger platita, con eso ha de mantener, con eso hacen estudiar los hijitos, así diciendo ya controló no más (Pedro P, 24 de enero 2018).

Como marca don Pedro, la relación comunidad-área protegida inició desde su génesis con acciones restrictivas en términos del enfoque de las políticas de conservación predominantes de aquella época, y sobre la base del supuesto y anhelado desarrollo. Un punto importante para resaltar es que la educación fungía como un mecanismo de legitimación social que servía para el avance de las políticas estatales.

Miembros del Parque Nacional Sangay exponen que esta relación ha tenido el siguiente matiz:

Ha sido conflictiva la situación, porque de la noche a la mañana el área se extendió y de la noche a la mañana se les prohibió una serie de actividades, tanto intensivas como expansivas. En ese sentido, la comunidad sí generó una gran conflictividad porque se vieron limitados, ellos ya tenían sus derechos sobre la tierra adquiridos en 1987, [...] entonces, a partir de ahí, llegaron una serie de prohibiciones con la ampliación de frontera agrícola, el ingreso de los animales de pastoreo hacia las zonas frágiles; entonces, desde ahí, se ha generado una serie de conflictividades que hasta el momento se ha logrado trabajar, involucrándolos tanto en el programa de incentivo socio bosque en el capítulo páramo, tratando de organizar la comunidad que enfrente los nuevos retos del turismo. En realidad, para que de alguna manera los réditos que vengan de esta actividad se redistribuyan de una manera más uniforme hacia los miembros de la comunidad y de esa manera disminuir las presiones hacia el área protegida (Christian Clavijo 2018).

Es así como la relación comunidad-área protegida se tornó conflictiva desde la aplicación de políticas de conservación alineadas al discurso regional, aunque cabe distinguir un

aspecto, y es que esta relación era desigual. Por un lado, una comunidad indígena con disminuido contacto con las instituciones del Estado y con un capital social pobre desde el punto de vista occidental. Y, por otra parte, una institución estatal centrada en insertar a este tipo de comunidades en los parámetros de desarrollo de aquella época (turismos, etc.). Este contexto, no solo dio paso a una disputa por el espacio, sino que estableció un campo de relaciones que se desarrollarían sobre formas antagónicas de entender diversos ámbitos de la vida social.

Un paisaje en disputa: La administración de los recursos y las prácticas locales

La comunidad de OA habita en el páramo andino, un complejo, inhóspito y difícil lugar para la vida ubicado aproximadamente entre 3.608 y 4.124 m.s.n.m (PDyOT 2015; Coello 2009); desde el punto de vista ecológico, el ecosistema predominante es el herbazal de páramo (Ministerio del Ambiente [MAE] 2013), un entorno característico por su relieve escarpado y montañoso, un terreno agreste y lagunar con temperaturas que fluctúan entre los 6 a 8 °C, aunque en determinadas áreas llegan hasta 4 °C; su pluviosidad se encuentra entre los 1000 mm a 1500 mm de agua por año (PDyOT 2015). La relación de los indígenas kichwas-puruháes con este espacio data de una estructura histórica de funcionamiento de las sociedades andinas que conservan una memoria biocultural característica de los Andes Centrales.

Desde un punto de vista histórico, la relación de la comunidad con su entorno ha estado influenciada desde la época colonial por diversos actores como el sistema de hacienda, la iglesia, el Estado, el mercado y las organizaciones no gubernamentales³. P.ej., el sistema hacendatario confirió determinados tipos de identidades (lo que se conoce como administración de poblaciones) que dependían de los roles adjudicados por los dueños de las haciendas (p.ej., los huasipungueros, y sitiajeros)⁴; esto ubicó a los indígenas en territorios y espacios destinados para actividades concretas que fungían además como formas de explotación propias de la época colonial (Bretón 2001).

Posteriormente, durante el periodo reformista (entre los años de 1960 y 1980), con la redistribución de tierras, hubo un desplazamiento de las comunidades kichwas de Chimborazo hacia tierras de gran altitud (distribución desigual) que, si bien eran territorios comunes para los pueblos indígenas, presentaban condiciones muy difíciles para la vida (Thurner 1990; Bretón 2001). P.ej., esta situación hizo que

³ Información obtenida del Archivo documental de la Curia Diocesana de la ciudad de Riobamba, Ecuador.

⁴ Los *huasipungueros* eran indígenas que prestaban trabajo no asalariado a cambio del acceso a una parcela de tierra, a los páramos de la hacienda, leña y acequias, este tipo de relación conformaba la principal forma de acceso a mano de obra. Los *sitiajeros* eran pequeños campesinos los que, debido a la necesidad de acceder a pastos, pagaban dinero en efectivo, jornales de trabajo o cabezas de ganado al hacendado (Bretón 2001: 157).

los habitantes de Ozogoche, se establezcan en un territorio no apto para actividades agrícolas y, en consecuencia, dado este desplazamiento, el medio más importante que ofrecía los recursos para la vida fue su entorno. Es decir, el páramo andino se convirtió en el espacio que suministraba los recursos necesarios para la supervivencia y reproducción social.

Algunos relatos evidencian esta situación: “[...] tranquilo vivimos, pero aquí no sembramos, si sembramos coge helada, coge helada porque es muy alto, muy frío, helada coge y lancha [se dañan los cultivos]” (Alfredo B, 23 de enero 2018);

Bueno, aquí en Ozogoche Alto solamente vivíamos con animalitos y también ganadito, borreguitos; más antes había más borregos, así vivíamos, aquí en Ozogoche, ya cerro alto, ya no daba granos [...] (Pedro P, 24 de enero 2018).

En sentido histórico, hasta la década de los años 90 la comunidad se desarrollaba bajo una compleja realidad donde las actividades como la caza, pesca, recolección, pastoreo y quema de pajonal, respondían a un vínculo estrecho con el espacio y al modo de vida andino, en sinergia con determinadas influencias exógenas (mercado e iglesia) (Auqui-Calle 2019).

Las praxis cotidianas, desarrolladas en función de los recursos que ofrecían la flora y fauna silvestre y las actividades económicas como la ganadería y pastoreo permitieron acceder a través de prácticas de intercambio y reciprocidad a recursos complementarios para la vida como alimentación, vestimenta, tecnología, entre otros. Estas formas de acceder a recursos se fortalecían con otras interacciones características de la sociedad andina; una red compleja de interrelaciones sociales, económicas, políticas y culturales que se sostenían a través de lazos sociales de reciprocidad, parentesco y compadrazgo (Auqui 2016). Algunos habitantes locales nos relatan:

Bueno, mis padres más bien ya vivían en Ozogoche, pero no vivían aquí ladito de laguna, sino más abajo, Ozogoche Bajo se llama más abajo, cerquita de Chinihuaico [localidad] por ahí casi 6 km para abajo. Entonces, por ahí vivía, ahí sabían ir con burrito, con caballos a traer granitos de lado de Santa Lucía, Silveria, Huaila [comunidades cercanas], por Achupallas sabíamos traer, aquí no producía nada, sólo animales, pajonal no más había (Pedro P, 24 de enero 2018).

Antes tenían borregos, sólo de los animales vivían, tenían borregos, ganado bravo, caballos, chanchos, de todo eso vivían, sembrío no había más antes. Sólo pajonales no más eran, ni potrero no había, todo era pajonales, lo que esto es potrero recientemente hicimos,

era puro pajonales todo por aquí. Todo el cerro era el pastoreo, hasta cordillera, todos los borregos esta temporada pasaban botados en el cerro, ahí no pasaban nadie, eso iban a ver después de fin de mes así, tres o dos semanas así iban a ver. Vivían de la carne y de la lana, de eso vivían; vendían chanchos, vendían borregos, cuando querían conseguir comida así compraban por quintales cambiando [redes de intercambio] por chanco, así ropas también venían a vender por aquí y cambiaban así mismo con borregos y chanchos, de eso vivían más antes. No había ni carretero [...], como ahora aquí, más antes no entraban turistas, así a veces en octubre en pleno verano no más entraban. Así para traer papitas, cebada para hacer machica, todo eso iban a Totoras o iban a Pisilli, iban por Tixán a pedir; aquí había bastante truchas también más antes, iban con truchas a pedir, hacer cambio con cebada, con papas por abajo, un día iban, de aquí salían a las 6 de la mañana con burro iban a llegar allá donde los conocidos a pedir granos, compadres conocidos por ahí vivían, iban y traían así mismo papas (Conversación personal, 25 de enero 2018).

Después de casi tres décadas, posterior a la adquisición de los terrenos comunales y en donde el modo de vida de la comunidad estaba asociado mayormente al pastoreo, caza, pesca y ganadería, a inicios de los años 90, se materializa el establecimiento de las estrategias de conservación biológica sobre el territorio que habitaban los kichwas-puruháes de Ozogoche, dicho hecho se concretó con la expansión del Parque Nacional Sangay en 1992 (Auqui-Calle 2019). Frente a este hecho, la caza, recolección de leña (combustible) y quema del pajonal, se convirtieron en prácticas conflictivas entre la comunidad y el PNS. Esta conflictividad emergió dado que la caza de animales silvestres, la recolección de leña y prácticas de quema, desde una perspectiva occidental de conservación, son entendidas como una tragedia y un hecho moral y simbólicamente negativo (Toro 2004), y su reproducción no se apega a la visión de la conservación biológica.

Detrás de estos hechos se configuró una relación de disputa que perdura hasta la actualidad, muchas veces revistiendo a estos espacios comunitarios dentro de discursos de deslegitimación por su contraposición con los intereses del Estado y la conservación biológica. Sin embargo, sostenemos que, en primera instancia, estas disputas abarcan mucho más que contraposiciones asociadas con el manejo de los espacios, en este caso, han emergido diferencias ontológicas que abarcan diversos ámbitos y dimensiones.

A modo de ejemplo, la muerte en los contextos andinos está enmarcada en una visión cíclica del mundo, donde los distintos modos de existencia cumplen simplemente una etapa, y la muerte no es la culminación del ser (Bascopé

2001; Palacios 2005; García y Roca 2017), sino más bien la continuidad de la vida. Además, históricamente dados los contextos de desigualdad social e inexistencia del Estado hasta aproximadamente el siglo XX, en las tierras altas de Chimborazo las prácticas contrarias a los intereses del Estado constituían uno de los pocos medios de acceso a proteína animal o recursos para la vida.

A pesar de estas divergencias, el pastoreo, caza, pesca y recolección se mantienen reducidamente en la actualidad. Estas prácticas continúan garantizando el acceso a determinados recursos para la vida, aunque estén prohibidos por las políticas de conservación del PNS. De todas ellas, la actividad que se conserva con fuerza es la pesca; los peces se han convertido en la base de la proteína animal para los habitantes de esta comunidad, no obstante, su mantenimiento responde a que no está prohibida por el PNS. Así mismo, la ganadería se ha transformado en la principal actividad que garantiza el acceso a capital económico, lo cual, a su vez, permite obtener los productos de primera necesidad. Según funcionarios del área protegida, este contexto se caracteriza por:

La problemática es la quema de los pajonales, la quema de los ecosistemas frágiles con miras a generar alimento o forraje para el ganado es uno de los principales problemas, otro de los principales problemas es la insistencia de apertura de vías en el sector, lo cual, generaría un conflicto a futuro para mantener el control de ese sector; si con una vía es complicado imagínese con dos o tres vías que se quieren habilitar en este sitio. [...] Bueno en realidad la pesca no es una actividad intensiva que ellos realizan, la utilizan únicamente con anzuelo y de alguna manera ayudan a controlar la especie invasiva que es la trucha. El pastoreo en realidad, sí se ha controlado de alguna manera, sin embargo, todavía existe presiones de ciertas personas, ya no de la comunidad en su totalidad por seguir avanzando la frontera agrícola hacia el Parque Nacional (Christian C, 15 de febrero 2018).

De esta manera, esta comunidad convive en un espacio que, por su particularidad, sostiene diversas prácticas que han sido utilizadas desde la antigüedad para la supervivencia y reproducción social, en sinergia con actividades productivas propias de la globalización; empero, el páramo ha significado y ha fungido como el espacio de vida donde se desarrollan las actividades económicas, sociales y políticas, todas ellas mediadas por una relación íntima con su entorno.

El sentido de la diferencia: Ontologías contrapuestas

El establecimiento de un área protegida sobre el territorio de Ozogoché Alto y, por tanto, la implementación de políticas

de regulación y control orientadas a detener las actividades que atenten contra la biodiversidad, trajeron consigo nuevas formas de conflictividad. Nuestra investigación etnohistórica realizada en los últimos años ha permitido evidenciar que este hecho emergió debido a que la relación entre la comunidad y el PNS se sostiene sobre distintas formas de entender y aprehender la realidad y, por tanto, determinantes ontológicos antagónicos que median la relación con el entorno o la naturaleza. De un lado, la ontología relacional andina propia de la comunidad y del otro, la ontología naturalista occidental representada en las políticas asociadas con la conservación biológica.

De esta manera, el problema se convierte, como marca Blaser (2019:64), en un “conflicto políticoconceptual”, ya que el establecimiento de políticas restrictivas viene revestido de herramientas conceptuales que, en principio, implican el cuestionamiento de prácticas que históricamente significaron medios de vida y supervivencia social; todo aquello, producido por un contexto de desigualdad social propio del Ecuador. Esto se ve legitimado por un marco conceptual surgido de las ciencias exactas (biología) y adoptado para las políticas regionales que rigen los modos de conservación.

Para iniciar esta reflexión, entendemos lo ontológico como el modo en que las sociedades definen “los existentes del mundo y las relaciones entre ellos” (Dos Santos y Tola 2016:72), alejándonos de una visión culturalista que asocia las formas de enactuar con los espacios como perspectivas propias de las culturas.

Así, en estudios previos (Auqui-Calle 2019) hemos sostenido que la comunidad de Ozogoché estructura su relación con el entorno a través de una compleja organización ontológica mediada por una relación entre un cúmulo de seres sintientes, humanos y no humanos, los cuales son vividos como relaciones constitutivas al mundo. Esto ha dado cuenta de una interconexión entre diversas formas de vida, que se evidencian en las experiencias y manifestaciones de la vida cotidiana.⁵

Es decir, la comunidad es un espacio donde se manifiestan e interactúan una serie de entidades sintientes como montañas, animales, lagunas, etc.; sujetos interlocutores de un sistema de comunicación mucho más amplio que el lenguaje. La agencia de estos sujetos humanos y no humanos se materializa en expresiones performativas como

⁵ Las afirmaciones referidas a la Ontología Relacional de la comunidad kichwa de Ozogoché Alto y el reconocimiento de los transmisores de este conocimiento, se encuentra en el trabajo de investigación realizado para la Tesis de Maestría denominada “La muerte de los cuvivies (*Bartramia longicauda*) Bechstein 1812, en la comunidad Ozogoché Alto, Chimborazo-Ecuador: Ontología, cambios y perspectivas actuales” realizada por el autor en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador en el periodo 2016-2018. Esta información se ha decidido referir únicamente ya que es un trabajo extenso que difícilmente podría ser incluido.

personificaciones en múltiples corporalidades (animales, humanos, otros), influencia sobre eventos climáticos e incluso la muerte de animales.⁶ Estos nexos son vividos como relaciones interpersonales positivas o negativas entre humanos y no humanos.

En este marco, al sostener una agencialidad de estas entidades, surge la discusión sobre la noción de agencia, en este caso, la entendemos alejada de la “agencia humana” y centrada en agentes activos con interlocución con la esfera humana. Este tipo de agencia coloca en duda las “categorías de agencia, persona e historia, al advertir los límites de estos conceptos cuando son confrontados con realidades sociales diferentes” (Medrano y Tola 2016, 107) y, en este caso, los principios ontológicos que rigen la modernidad.

De esta forma, estamos “ante una ontología en la que el universo está poblado-o superpoblado- por una variedad de existentes que gozan del mismo estatuto de persona que los seres humanos” (Tola 2012: 305), un campo donde “los mundos biofísicos, humano y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar 2014:58). De tal forma, la vida social se configura de manera dinámica, a través de un modo de vida que abarca relaciones entre humanos y no humanos (Orrego 2014; Hernández 2017; De Munter 2016; Hernández 2011; De la Cadena 2010; Descola 2001b; Ingold 2000). Este tipo de ontologías son concebidas como nociones relacionales del mundo (Ontología Relacional).

Esta socialidad y agencialidad diversa (entidades sintientes), no es una simple idea del mundo (Tola 2016), sino una profunda organización ontológica sobre el mundo (Pluriverso) evidenciada en los relatos locales; esto coincide con la concepción tripartita del universo propia del mundo andino: el mundo divino de los dioses (Hanan Pacha), el mundo presente habitado por los hombres en relación con la naturaleza (Kay Pacha) y el mundo subterráneo de los muertos (Uku Pacha) (Velarde 2012). Se configura así, una forma de ser, vivir, sentir y enactuar con el mundo más allá de la distinción entre el ser humano y la naturaleza.

Sobre esta base, la ontología andina muestra una relationalidad que se contraponen categóricamente con la organización ontológica moderna, en este caso, expresada en las políticas de conservación del PNS. Como se ha planteado desde la Antropología, la ontología naturalista da por supuesto que la naturaleza realmente existe, como un dominio ontológico de orden y necesidad donde las cosas son lo que son (Ingold 2000), todo esto sustentado sobre la base

de leyes naturales legitimadas por la ciencia que lleva a concebir a la naturaleza como un recurso de control absoluto del humano (Tola 2020). Detrás de estas preposiciones, resalta de forma tácita la discusión sobre la dicotomía entre cultura-naturaleza y, de forma específica, la noción de naturaleza (categoría occidental).

Por supuesto, el tipo de relaciones con el entorno de los kichwas-puruháes, son imposibles de explicar desde los preceptos occidentales de conceptualización y división de naturaleza y cultura. Aquello es evidente en las políticas de conservación establecida por el PNS sustentadas en preceptos occidentales que conciben a la naturaleza como una esfera separada del ser humano, cuyo ámbito presupone la existencia de “una” naturaleza y una multiplicidad de culturas (Descola 2001a:40). Todo aquello, sustenta la imposición de políticas coercitivas que generan incomodidad y tensión en los actores inmersos en estos contextos.

Esta postura se sostiene sobre determinados apartados modernos que han configurado una visión incuestionable de la realidad (Elbers 2014). La epistemología moderna ha prevalecido debido a determinados preceptos que han influido en la normalización de las ideas de que existe una realidad objetiva fuera de la mente (naturaleza-cultura); existe una separación entre lo material y la mente (sujeto-objeto); la realidad está compuesta por materia; todos los fenómenos pueden ser percibidos y explicados (hechos concretos); la realidad es objetiva y lógica (razón empírica) (Negrete 2003; Elbers 2014). Una aproximación a la estructura ontológica de la comunidad en relación con la ontología moderna la exponemos de la siguiente forma (Tabla 1):

Por tanto, la contraposición ontológica se ve reflejada de forma explícita en la conflictividad subyacente entre políticas de conservación establecidas por el área protegida (protección de especies) y las prácticas de supervivencia social propias de la comunidad, inherente a este conflicto. Se encuentran implícitas configuraciones ontológicas que presuponen antagonismo en diversos aspectos; p. ej., categorías centrales como la condición de sujetos, objetos, animalidad, espacio, naturaleza, etc. Intrínsecamente, esto no solo expone un conflicto por recursos o medios de vida, sino un espacio de divergencias ontológicas que paralelamente se ven reflejadas en la deslegitimación de la episteme local.

Este contexto se traduce en que la gestión del área de conservación y los actores inmersos en ella sostienen una estructura científico-técnica (positivista) sustentada en esta unicidad de la naturaleza y, por tanto, sus políticas están esencialmente sostenidas en un tipo de organización ontológica. Es así como la ontología relacional andina de Ozogoché y la ontología naturalista occidental, se contraponen. Y, aunque las divergencias ontológicas sean radicalmente

⁶ Un hecho particular se produce e incide en la mantención de la relationalidad identificada. En septiembre de cada año, se produce la muerte de un ave migratoria denominada *cuvivi* en las aguas del complejo lacustre Ozogoché. Este hecho constituye una manifestación palpable de la agencia de las lagunas (no humano), ya que, desde el entendimiento local, la laguna *come o atrapa* a estas aves migratorias.

antagónicas, son poco visibles; posiblemente, esto se deba a determinados patrones de poder que aplacan y enmudecen estas divergencias.

En principio, este conflicto permite dar cuenta de dos aspectos: primero, existe una hegemonía de un tipo de conocimiento sobre otro y, debido al control y gestión de los espacios, se imponen una serie de estructuras científicas que colonizan diversos ámbitos de la vida de los pueblos indígenas. Por supuesto, esta problemática se torna doble cuando emerge otra consecuencia difícilmente visible, y es que, en segundo lugar, si existen antagonismos ontológicos, surgen también disociaciones en el entendimiento de diversos aspectos; en este caso p.ej., la noción de naturaleza o las aprehensiones ontológicas que rigen la relación con el entorno y las categorías adyacentes a estas preposiciones. Viveiros de Castro (2004b) define a estas desconexiones comunicativas como equivocaciones controladas; este tipo de contraposición “supone que dos personas consideran que están dialogando de lo mismo, pero, aunque no se dan cuenta, eso no es así” (Dabezies 2018:45).

Consecuentemente, ello da lugar a una especie de intangibilidad del conflicto cuyos antagonismos no son solamente un fracaso de comprensión, sino un error “en saber que las comprensiones no son necesariamente las mismas” y, además, que “no están relacionadas con maneras imaginarias de ‘ver el mundo’ sino a los mundos reales que se ven” (Viveiros de Castro 2004b: 11; Blaser 2019).

A su vez, este conflicto ubica en un plano subalterno las epistemologías y ontologías locales (Escobar 2010) normalizando paralelamente un sentido negativo de las prácticas de los pueblos indígenas versus la gestión para la conservación de la biodiversidad. Estamos así, frente a una larga tradición de deslegitimación del conocimiento indígena y sus prácticas. Consecuentemente, los saberes andinos han sido sometidos a las interpretaciones racionalistas basadas en el conocimiento occidental, en donde el poder se manifiesta también como ciencia legitimadora (Escolar 2004); en este caso, investidos en proyectos destinados a la conservación biológica.

De esta manera, los territorios andinos han estado expuestos al avance del modelo capitalista y su ontología a través de sus distintos rostros: ONGs, fundaciones, Estado y diversas instituciones que han repercutido en sus espacios de diversas formas.

Reflexiones iniciales sobre las divergencias ontológicas

Como es evidente en la actualidad, el establecimiento de áreas destinadas a la conservación biológica se sustenta y legitima en la evidente degradación ambiental que ha

detonado en procesos irreversibles para el planeta (Antropoceno) (Maslin 2014; Steffen et al. 2018; Molina 2017). Este hecho, ha permitido afirmar a la sociedad capitalista y a los Estados que, a través del uso racional y sustentable de los recursos naturales, se puede salvar el planeta. De tal forma, la naturaleza es incorporada, apropiada, valorada y reproducida para este fin como aparentemente prístina y sin intervención humana (De Matheus y Cornetta 2018).

Ello da lugar a que el establecimiento de sitios destinados a la conservación se sustente únicamente en la concepción biocéntrica y monocultural contemporánea y no admita otras formas de concebir y hacer uso de los territorios. En países como el Ecuador, la vía común para la protección de la biodiversidad se ha reducido a los derechos de propiedad que tiene el Estado sobre los recursos naturales. Evidentemente, estas iniciativas no producen resultados armónicos, sino una marcada conflictividad en todos los órdenes y entre una pluralidad de actores (O'Connor 1994).

Ahora bien, en el plano de antagonismos expuestos en OA, han emergido dos tipos de disociaciones propias del conflicto entre prácticas y políticas de conservación. La primera, asociada con la noción de naturaleza y la segunda, la noción de entorno, territorio o espacio.

Respecto a la primera, para occidente la naturaleza es entendida como todo lo que existe materialmente (Haiquel 1981), una naturaleza con incidencia humana que emerge a partir de las articulaciones entre historia y biología (Escobar 1999; Biersack 2006), prístina y separada de la cultura, explicable a través de la ciencia. Indiscutiblemente, esta concepción es totalmente opuesta a la concepción andina de naturaleza.

En Ozogoché, la relación entre la comunidad y el espacio (naturaleza) se puede explicar a través de los principios de su Ontología. La tierra es la dotadora de vida, un espacio superior a la diversidad de formas de vida existentes en ella en donde interactúan una pluralidad de existentes, tanto del mundo de los humanos (*Kai pacha*) como el de los no humanos (*Hanan Pacha* y *Uku Pacha*). En este espacio, los seres humanos son una manifestación más entre las infinitas formas que adquiere la naturaleza. Aunque es verdad que, en la contemporaneidad, esta noción ha sido influenciada por la globalización y ha configurado espacios ontológicamente híbridos.

No obstante, en este caso existe una noción medular de la naturaleza como ente relacional, las relaciones que se establecen en este espacio se asocian directamente con las prácticas comunes al modo de vida andino (influenciado históricamente). A la postre, la relación con el espacio y sus restricciones han establecido un entorno ambiguo entre la

relacionalidad andina y la globalidad. Sin embargo, la naturaleza funge como ente vital y dinámico caracterizado por una agencia y vida social contraria a los preceptos modernos de categorización ontológica.

Este modo de “enactuar” y “relacionarse” con la naturaleza según Ingold (2000, 2018), consiste en un tipo de conocimiento que surge de la experiencia y que genera un bagaje de sentimientos, habilidades, sensibilidades y orientaciones que se estructuran a lo largo del tiempo y bajo diversas líneas de vida. Evidentemente, en este caso, el páramo ha constituido históricamente un espacio multidimensional que ha sostenido la vida de esta comunidad.

Así, en Ozogoche la vida orgánica se convierte en un despliegue creativo de relaciones en el que los seres surgen y adoptan formas particulares cada uno en íntima relación con las demás (Ingold 2000). En consecuencia, la vida no responde a la realización de formas preespecificadas (perspectivas culturales), sino a una condición de estar y habitar el mundo (Ingold 2000, 2006). Una complejidad ontológica que excede el campo de entendimiento material y que, en el contexto andino, surge de un vínculo estrecho con el espacio y las praxis desarrolladas en él.

La segunda contraposición se asocia con la categoría de territorio, espacio o entorno⁷. En Ozogoche el territorio (históricamente) no se limita a un espacio cercado o confinado entre fronteras, sino más bien a un espacio o entorno relacional, simbólico y expandido, donde se conjuga y

⁷ Si bien dentro de la concepción occidental estas categorías o conceptos son distintos, en el contexto andino referido se podrían tomar como sinónimos dado que poseen un entendimiento holísticos del espacio. Algunos autores lo denominan territorio relacional.

desarrolla la vida misma. Un espacio de vida que engloba la dimensión sociocultural, económica, ambiental, política y relacional; y que se entreteteje y extiende hacia todos los sitios que fungen como un sostén de la supervivencia social.

Los habitantes de OA anclan su sentido de lugar a las prácticas realizadas en el páramo, según algunos testimonios esto representaba una gran amplitud de territorio que ha ido reduciéndose una vez que el PNS amplió sus límites:

Más antes nuestros abuelitos todos esos Soroches, Verdecocha, Cerro Azul, Pulpito [sectores y montañas lejanas a la comunidad], todo es de nosotros decían; no ha sido más bien, eso ha sido del parque [área protegida]. Entonces de ahí ya cada que entraban los presidentes [gobierno comunal] dijeron que acabe con los toros bravos, que acaba las cabalgatas, que acaben los borregos; así nosotros peleando, peleando, año a año terminamos más bien [disminuyeron y eliminaron determinadas actividades y prácticas cotidianas] (Pedro P, 24 de enero 2018).

Antes mis abuelitos y mis papas tenían ganado, pero cuando vino lo del Parque Nacional limitó la ganadería, y ya de parte de la comunidad ya no se hace eso por respeto. Nosotros ya no podíamos soltar a los animalitos, porque el Parque Nacional tenía un papel [Escrituras del PNS], así que solo les teníamos hasta atrás, hasta el límite de nuestra propiedad [ecosistema de páramo] y como nosotros también tenemos nuestras escrituras. Antes teníamos los animales sueltos, salíamos a pastar a las 7 de la mañana, 4 o 5 de la tarde y ahora ya no, ahora tenemos los animalitos amarraditos (Juan Bejarano, 23 de enero 2018).

Tabla 1.
Aproximación a la caracterización de la ontología relacional *kichwa-puruhá* y ontología naturalista.

Ontología kichwa-puruhá		Naturalismo					
Personas		No-personas		Seres naturales		Seres sobrenaturales	
Personas	Tienen cuerpo, agencia e interioridad	Insectos	Tienen cuerpo	Personas	Tienen cuerpo, agencia e interioridad	Chuzalongo, espíritu de las montañas	No tienen cuerpo ni interioridad (creencias)
Animales (algunos animales representativos)		Aves		Flora (Plantas)	Sólo tienen cuerpo biofísico		
Entidades (Chuzalongo)	Tienen corporalidades diversa, agencia e interioridad	Sapos o ranas		Elementos abióticos (montañas, lagunas)			
Montañas, cerros, lagunas.		Venado, danta.		Microorganismos, otros			
Relaciones no dicotómicas (relacionalidad)				Relaciones dicotómicas (cultura-naturaleza)			

Si bien se ha limitado el ingreso y desarrollo de prácticas no compatibles con los fines de conservación (desde el punto de vista estatal), se mantienen actividades como la pesca (permitida por el PNS) y, de forma oculta, aspectos relacionados con la caza. En esta instancia, surge la interrogante ¿por qué se mantienen estas actividades?, con base en la experiencia etnográfica, la relación con el espacio está cargada de significado y es parte de la centralidad de la vida.

En este sentido, lo que podríamos llamar territorio relacional engloba a espacios de interacción con el cúmulo de existentes, humanos y no humanos, en donde las relaciones y lazos sociales no están confinadas al campo humano, sino entre una diversidad de existentes. Dentro de esta ontología, los vínculos se establecen con mundos diversos, territorios que funcionan como “espacios-tiempos vitales”, espacios que generan contextos de sinergia y de complementariedad, tanto para el mundo de los humanos como para otros mundos que circundan (Escobar 2014).

Si las prácticas cotidianas son vehículos vitales de esta relacionalidad, es importante entender, además, que el contacto con un espacio como el páramo andino implica modos de vida que se constituyen a partir de la percepción, el cuerpo como receptor de un cúmulo de sensaciones y vivencias que parten de un espacio caracterizado por condiciones ambientales difíciles para la vida.

El territorio se convierte así en un espacio simbólico dotador de identidad, un espacio de vida y el lugar donde se configuran los rasgos de diferencia ontológica que definen a la comunidad de Ozogoche. En otras palabras, este espacio se conjuga en una especie de simbiosis en red entre todas las esferas que definen la vida, un espacio no geográfico y, más bien, un esquema abstracto que parte de la relación profunda con el páramo andino.

Como bien marca Alexandre Surrallés:

El espacio y el entorno territorial en un universo donde la persona individualizada no existe, no pueden ser entendidos como un campo de objetividad cuya extensión, de la misma manera que un mapa, sería pre concebida por un sujeto trascendental. El espacio, en este contexto, solo se puede dar como un sistema de orientación para explorar un medio en dinámica constante (Surrallés 2004:156).

En contraposición, desde las políticas asociadas con la conservación el territorio es entendido “solamente como una porción de tierra delimitada con su complejidad biofísica (relieve, condiciones ambientales, biodiversidad)” y, cuya gestión se legitima en la propiedad de los “recursos naturales” por parte del Estado; implícito resalta la dimensión geográfica y ecológica del territorio, pues ambos ámbitos

“se refieren a la biodiversidad, es decir, a la variedad de elementos y relaciones físicas, genéticas, de especies y ecosistemas que forman parte de un territorio determinado” (Sosa 2012:8).

De este modo, la expansión del PNS y la implementación de políticas de conservación, convirtió a la comunidad de Ozogoche en un escenario de disputas poco visibles y urgente de explorar. La posición política del Estado estuvo limitada a cercar un espacio y destinarlo para la conservación; convirtiéndose así en una forma de ejercer el poder que “se traduce en constantes y complejos procesos y dinámicas de lucha por la posesión y control del territorio” (Sosa 2012:71) y que, al final de cuentas, se transforman en apropiaciones, construcciones y transformaciones territoriales.

Todo esto evidencia un modo unilateral de colocar fronteras a un espacio complejo, reflejando además, las disociaciones con las cuales convive la comunidad hasta la contemporaneidad. Aunque, expone una dinámica social con tensiones difícilmente identificables.

Es así como, el territorio se convierte actualmente en un lugar mediado por las relaciones de poder que operan en distintos escenarios de gestión y dominio del Estado, un espacio que se reduce meramente a lo geográfico, en donde las relaciones con el entorno propias de la cultura andina están restringidas (Montañez y Delgado 1998; Mosquera-Vallejo 2021). Esta influencia histórica hace que exista un constante cambio en la noción del espacio desde las relaciones sociales y praxis colectiva (Saque 2008), en este caso, no únicamente por la influencia de las estrategias de conservación, sino, además, por el mercado, la iglesia, la educación formal y el turismo; sin embargo, este ámbito difícilmente lo podemos profundizar, pero es urgente su abordaje y análisis.

Este tipo de conflictos, han sido comunes a otros territorios latinoamericanos en donde el Estado actúa de forma unilateral, valorando e irrespetando las percepciones locales sobre el territorio y centrándose en objetivos económicos (Villanueva 2019), aunque, transversalmente el contacto con la modernidad ha establecido la construcción de un paisaje híbrido y cambiante (González 2021) y ha evidenciado radiografías de los momentos históricos de un espacio social dinámico y multiescalar (Corvalán y Arenas 2021).

Intrínsecamente, esto ha resaltado nuevas formas de conflictividad que se ven enmascaradas por los patrones normalizados de poder. Es decir, el ejercicio de la conservación se ha alineado a una forma global de apreciar y actuar que paralelamente funge como una nueva forma de colonización de los espacios y los saberes andinos; la razón global arrasa todo tipo de diversidad ontológica. Escobar (2016)

denomina a estos espacios como territorios ontológicos en su noción fundamental y, por tanto, su ocupación por parte del Estado y las multinacionales no solo implica el despojo, la violencia y deterioro ambiental, sino también una disputa ontológica.

Con este análisis, no se pretende desvirtuar la importancia de la protección de la biodiversidad, ni romantizar el conocimiento andino que está en constante movimiento y cambio, sino evidenciar los contextos plurales en los que se desarrolla y generan las estrategias de conservación; mostrar cómo un antagonismo ontológico puede generar conflictividades poco perceptibles y una serie de problemáticas en las comunidades.

Reflexiones finales

El antagonismo ontológico propio de las relaciones entre grupos étnicos e instituciones que representan al Estado y los principios globales de conservación presenta determinadas características y repercusiones inherentes a la contraposición descrita. En principio, podemos afirmar que no se manifiestan acciones directas de violencia; sin embargo, detrás de esta supuesta intangibilidad, se generan problemáticas como hibridación, resignificación y deslegitimación de las epistemes andinas. Esto produce una “estratificación social simbólica” que se expresa no solo en el campo de la relación comunidad-área protegida, sino también en las relaciones con lo exógeno.

En términos generales, esta contraposición sitúa a la comunidad de OA como la generadora del conflicto (debido a su modo de vida). Una comunidad que atentan contra la biodiversidad; primitiva, atrasada y poseedora de formas anticuadas de relación con la naturaleza. En consecuencia, apoyados en una visión positivista cientista, diversos actores externos remarcan que la forma de entender, aprehender y relacionarse con el mundo de los habitantes locales se sustenta en creencias e imaginarios. Un testimonio asociado a la muerte de aves en lagunas cercanas a la comunidad da luces de este cuestionamiento:

Otra es la parte cultural que tiene la gente, no siendo realidad, ellos piensan o dicen que el cerro toca flautas, que el fuerte viento que hay en los meses de agosto y septiembre, que eso llama a las aves, que eso llama a los animales y que la laguna se pone celosa, que en realidad agita sus aguas y que atrapa las aves en vuelo. Entonces poder determinar y dar las dos partes, tanto la parte científica como la parte cultural que involucra este mágico sitio (Carlos C, 15 de febrero 2018).

Es palpable como remarca De Munter (2016:633), que en los estudios andinos ha prevalecido un abordaje basado en un “paradigma cognitivista y semiotizante, presente también en lecturas constructivistas” y que generalmente se han

basado en la noción de cosmovisión entendida como una forma de imaginar el mundo; es así como, esta posición fortalece y normaliza supuestas perspectivas culturales sobre el cosmos. De forma tácita, esta visión de la ruralidad y de territorios relacionales, deslegitima las prácticas y saberes locales, así como los modos de relacionarse y entender la naturaleza.

Ante este hecho, existen dos repercusiones que el conflicto comunidad-área protegida ha generado. La primera, “la hibridación y resignificación” de la organización epistémico-ontológica andina palpable en los discursos locales sobre la conservación; y la segunda, como parte de los procesos citados, la afirmación de formas de colonización y despojo ontológico sostenidas en una estratificación social simbólica normalizada por diversos factores.

En el primer caso, cabe considerar que, en el contexto moderno, los territorios se transforman constantemente y el cambio es generador de panoramas sociohistóricos particulares; el contexto andino de Chimborazo no ha sido la excepción. Los habitantes de esta parte de los Andes, han estado relacionados con diversos actores que han convertido a la provincia en un centro de experimentación de proyectos de desarrollo social, económico, cultural, ambiental, etc., (Breton 2001); ello ha provocado una serie de transformaciones y cambios en el interior de las comunidades.

Esta disputa, dio lugar a que la visión de conservación propuesta por el Estado introdujera significados modernos sobre la noción de naturaleza (resignificación) y una noción monocultural sobre la dimensión de territorio. La inserción de estos nuevos conceptos y discursos ha coadyuvado a la “deslegitimación” de la forma de entender y relacionarse con el entorno de la comunidad; consecuentemente, se ha implantado determinados cuestionamientos a los modos de vida de la comunidad.

Hablando del área protegida, claro que antes nuestros papasitos que han sabido vivir acá, no han sabido que es el medio ambiente, cómo es de cuidar el ambiente, agua y todo que es áreas protegidas. Nosotros siempre apoyamos aquí para cuidar los animales silvestres, no hacemos de espantar nada, más antes cuando que no tenía sentido [deslegitimación interna] no ha sabido venir por acá, sino ha sabido vivir más lejos; ahora ya cuidamos área protegida, por acá que se llama Jagzín y Toldo, por acá por Pulpito, por Soroche, por Tindicocha, por Arrayán por ahí han vivido, pero ahora animalitos viven acá no más, nosotros hicimos potrerito ahí viven ahora (Antonio Q, 28 de enero 2018).

Este contexto, expone una especie de “hibridación” de dos tipos de conocimiento, en principio esto no debería

significar problemáticas en el seno de la comunidad, incluso estas sinergias podrían ser productivas, no obstante, es preciso considerar que en contextos vulnerables y deslegitimados como en Ozogoche, lo más probable es que el conocimiento occidental acabe por colonizar todas las esferas de la vida de la comunidad. Cabe considerar que, si bien las sinergias generan también factores positivos, en este tipo de casos se reafirman contextos de resignificación y deslegitimación más que contextos plurales de construcción de conocimiento.

Este despojo trae consigo la “desestructuración” de las prácticas y saberes comunitarios (fuentes de identidad y significado). Es decir, está implícito cómo a través del tiempo el contacto con las iniciativas de conservación ha fungido como una forma de colonización del entendimiento del cosmos y la noción de naturaleza.

Las prácticas de quema de pajonal, caza, pastoreo y recolección se usan como mecanismos para exponer una visión de supuesta responsabilidad de las problemáticas ecológicas ocurridas dentro del área protegida. La adopción de este enfoque ha facilitado la incorporación y producción de la “naturaleza conservada”, frente a lo cual, se deslegitima la concepción de lo que podríamos llamar el espacio o territorio relacional.

Esta disputa, termina estableciendo un proceso de coproducción del territorio y la naturaleza, en donde los actores externos establecen el patrón de entendimiento y valores de uso de los recursos y la organización ontológica que rija estos espacios. Se incorpora en este afán, la normalización de contextos globalizados modernos, donde lo rural es entendido como un espacio a educar y desarrollar.

Finalmente, los procesos de resignificación y deslegitimación inherentes a los patrones de poder simbólico y estructural, presupone un complejo accionar que genera una especie de “despojo ontológico” (categoría que aún está en construcción); este hecho lleva a repensar las formas con las cuales un tipo de conocimiento se superpone a otro.

En esta comunidad se ha identificado determinados aspectos político-sociales que han incidido en una estratificación que reafirma y conserva estructuras de poder históricamente establecidas (sistemas coloniales) y que, a su vez, influyen en este tipo de despojos.

Sostenemos que existe una estratificación social simbólica que responde a estructuras de poder propias de los procesos históricos. Creemos que las políticas de conservación han fungido como “complejos sistemas de producción y regulación de territorios, cuerpos y prácticas hiperfuncionalizados” (Machado 2010:223), lo cual ha mediado las

relaciones sociales. Los nexos entre comunidad-área protegida, técnico-indígena, político-indígena, turista-indígena se sostienen sobre imaginarios y estructuras simbólicas que asocian a lo indígena con un grupo étnico atrasado y subalterno y, paralelamente, al actor exógeno como lo civilizado y desarrollado.

Dentro de esta problemática, existen ciertos determinantes que configuran la normalización de la noción de conocimiento legitimado. En este caso, fue evidente que aspectos como la formación académica, la posición política, el nivel económico y la procedencia cultural occidentalizada fungen como mecanismos normalizadores de una supuesta superioridad; los individuos en estas posiciones sociales se asumen como poseedores de un conocimiento razonable, científico, calificado y legítimo. Una especie de colonialismo interno como lo denominaría Silvia Rivera Cusicanqui, caracterizado por un horizonte histórico clasista que rige las relaciones sociales.

En el núcleo comunitario de OA, este imaginario está implantado fuertemente en la memoria colectiva y, conflictivamente, rige la mayoría de las relaciones sociales. De esta forma, se genera una estratificación en donde el técnico, político, gestor cultural, gestor de desarrollo, etc., es el supuesto calificado para intervenir, gestionar o establecer en el territorio las directrices de desarrollo o, en este caso, el manejo del territorio. En otras palabras, el territorio relacional se somete a las categorías occidentales legitimadas en un imaginario local.

Creemos además que este sometimiento sociocultural simbólico responde a una memoria histórica colonial que conlleva que en las colectividades indígenas persistan estructuras coloniales basadas en las categorías de raza, clase y trabajo, dando continuidad a la idea de que la ruralidad está atrasada y es un espacio que hay que educar, ayudar e incluir.

Se espera con este artículo haber colocado en la discusión ciertas formas imperceptibles del avance capitalista y su ontología, estructuras poco visibles que se acuñan bajo discursos de conservación, desarrollo e inclusión. Es justo y necesario empezar a dilucidar las formas en las que se despoja a las comunidades indígenas andinas de sus prácticas y saberes (estructuras ontológicas). Se estima poner en la palestra un instrumento a cuestionar, pero también sobre el cual reflexionar y generar, a partir de la discusión, un panorama donde se incluyan las diferencias ontológicas en las políticas de conservación biológica. Además, se pretende dejar un desafío para la Antropología contemporánea ecuatoriana y las perspectivas constructivistas con las que históricamente ha abordado las diferencias étnicas.

Referencias Citadas

- Auqui-Calle, E.
2019. *La Muerte de Los Cuvivies (Bartramia longicauda) Bechstein 1812, en la Comunidad Ozogoche Alto, Chimborazo-Ecuador: Ontología, cambios y perspectivas actuales*. Tesis para obtener el título de maestría en Estudios Socioambientales. Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador, Quito, Ecuador.
- Auqui, F.
2016. *Microverticalidad, poder y mercado en los andes equinocciales*. Tesis para obtener el título de maestría en Antropología. Departamento de Antropología, Historia y Humanidades. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador, Quito, Ecuador.
- Bascope, V.
2001. El sentido de la muerte en la cosmovisión andina; El caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungará (Arica)* 33 (2):271-277.
- Bebbington, A., Bebbington, D., Bury, J., Ligan, J., Muñoz, J. y Martín S.
2008. Mining and social movements: struggles over livelihood and rural territorial development in the Andes. *World Development* 36. doi:10.1016/j.worlddev.2007.11.016
- Biersack, A.
2006. Reimagining Political Ecology: Culture / Power / History / Nature. En *Reimagining Political Ecology*, editado por A. Biersack y J. Greenberg, pp. 3-42. Durham, Duke University Press.
- Blaser, M.
2012. Ontology and indigeneity on the political ontology of heterogeneous assemblages. *Cultural Geographies* 21(1):49-58.
- Blaser, M.
2013. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology* 54 (5): 547-568.
- Blaser, M. y M. De la Cadena.
2009. Introduction. *World Anthropologies Network* 4:3-9.
- Blaser, M.
2018. ¿Es otra Cosmopolítica posible? *Anthropologica* 36 (41):117-144.
- Blaser, M.
2019. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica* 3 (2):63-79.
- Bretón, V.
2001. Transformaciones estructurales y proceso organizativo en Chimborazo: continuidades y cambios, 1960-2000. En *Cooperación al Desarrollo y Demandas Étnicas en los Andes Ecuatorianos: Ensayos Sobre Indigenismo, Desarrollo Rural y Neoindigenismo*, editado por B. Víctor, pp. 155-170. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador, Quito, Ecuador.
- Bustamante, T.
2016. *Historia de la conservación ambiental en Ecuador: Volcanes, tortugas, geólogos y políticos*. FLACSO Ecuador, Abya Yala, Quito.
- Coello, D.
2009. *Plan de Conservación para las lagunas de Cubillín y Magtayán en el Parque Nacional Sangay*. Tesis para obtener el título de Ingeniero Forestal Facultad de Recursos Naturales. Escuela Superior Politécnica de Chimborazo, Riobamba, Ecuador.
- Corvalan, J. y F. Arenas.
2021. Arquitectura Geográfica: Una aproximación a la producción social del espacio-frontera a partir del caso de Arica y Tacna. *Diálogo Andino* 66:69-81.
- Dabezies, J.
2018. Los inventarios de conocimiento local: de la equivocación controlada al entendimiento instrumental. *Revista de Antropología da UFSCar* 10 (2):43-69.
- Dávalos, P.
2005. Movimientos indígenas en América Latina: El derecho a la palabra. En *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, editado por Pablo Dávalos, pp. 17-33. Clacso, Buenos Aires, Argentina.
- De la Cadena, M.
2008. Política Indígena: Un análisis más allá de la política. *World Anthropologies Network E-Journal* 4:139-171.
- De la Cadena, M.
2010. Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics. *Cultural Anthropology* 25 (2):334-370.
- De La Cadena, M.
2019. Cosmopolítica indígena en los andes: Reflexiones conceptuales más allá de la 'Política'. *Tabula Rasa* Vol (33):273-311.
- De Matheus, L. y A. Cornetta.
2018. Ideologías geográficas y producción de la naturaleza: elementos para pensar la resignación de los bosques frente a la crisis del capital. *Iconos* 61:115-133.

- De Munter, K.
2016. Ontología relacional y cosmopraxis, desde los andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48 (4):629-644.
- Descola, P.
2001a. Antropología de la Naturaleza: Más allá de la Naturaleza y la cultura, editado por C. Gambetta. Ifea, Lima.
- Descola, P.
2001b. Construyendo Naturaleza: Ecología simbólica y práctica social. En *Naturaleza y Sociedad, Perspectivas Antropológicas*, editado por P. Descola y G. Palsson, pp. 101-123. Siglo XXI, México.
- Dos Santos, A. y F. Tola.
2016. ¿Ontologías como modelo, método o política?: Debates contemporáneos en antropología. *AVÁ Revista de Antropología* 29:71-98.
- Elbers, J.
2013. *Ciencia Holística Para el Buen Vivir: una Introducción*. Serie Transiciones, Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental, Quito, Ecuador.
- Escobar, A.
1999. After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology. *Current Anthropology* 40 (1):1-30.
- Escobar, A.
2005. Una ecología de la diferencia: Igualdad y conflicto en un mundo globalizado. En *Más Allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, editado por A. Escobar, pp. 123-144. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, Bogotá, Colombia.
- Escobar, A.
2010. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Envión Editores, Popayán, Colombia.
- Escobar, A.
2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA, Medellín, Colombia.
- Escobar, A.
2015. Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio. *Cuadernos de Antropología Social* 41:23-38.
- Escobar, A.
2016. Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1):11-32.
- Escobar, C.
2004. Pensar en/con Foucault. *Cinta Moebio* 20:93-100.
- Fontaine, G.
2004. Enfoques Conceptuales y metodológicos para una sociología de los conflictos ambientales, en *Guerra, Sociedad y Medio Ambiente*, editado por M. Cárdenas y M. Rodríguez, pp. 503-533. Foro Nacional Ambiental, Bogotá.
- García, F. y P. Roca.
2017. *Pachakuteq: Una Aproximación a la Cosmovisión Andina*. Fundación editorial El perro y la rana, Caracas, Venezuela.
- González, D.
2021. Traslados, adopciones y permanencias. Hibridación del habitar Aymara en la frontera norte de Chile. *Diálogo Andino* 66:161-171.
- Haiquel, M.
1981. Naturaleza y sociedad. *Márgenes* 2:35-53.
- Hernández, J.
2011. *Canibalismo y ecologismo en la Amazonía ecuatoriana: Una aproximación etnográfica de la interrelación waorani sociedad-naturaleza*. Tesis para obtener el título de maestría en Estudios Socioambientales. Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador, Quito, Ecuador.
- Hernández, D.
2017. *Las relaciones de los kichwas con la fauna de la Reserva Biológica Limoncocha y su influencia en la conservación*. Tesis para obtener el título de maestría en Estudios Socioambientales. Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador, Quito, Ecuador.
- Herz, C.
2013. *Conflictos socioambientales en los países andinos: Estado del arte de los conflictos socioambientales en Ecuador, Bolivia, Perú y Colombia*. GIZ, Perú.
- Hoetmer, R.
2013. Minería, movimientos sociales y las disputas del futuro: claves de lectura y pistas de reflexión-acción. En *Minería y Movimientos Sociales en el Perú. Instrumentos y Propuestas Para la Defensa de la Vida, el Agua y los Territorios*, editado por Raphael Hoetmer, Miguel Castro, Mar Daza, José De Echave y Clara Ruiz, pp. 265-282. ACSUR, Lima, Perú.
- Ingold, T.
2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, Londres.
- Ingold, Tim.
2006. Rethinking the animate, reanimating thought. *Ethnos* 71 (1):9-20.

- INPC.
2010. *Guía de Bienes Culturales del Ecuador*. Ediecuatorial, Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Quito.
- Lander, E.
1993. Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntrico. En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, editado por L. Edgardo, pp. 4-12. CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- Latour, B.
2012. *Investigación Sobre los Modos de Existencia*. Traducido por B., Alcira. Paidós, Buenos Aires.
- Lyons, B.
2016. *Sociedad, Historia e Interculturalidad en Chimborazo*. Abya – Yala, Quito.
- Machado Aráoz, H.
2010. Minería transnacional, conflictos socioterritoriales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de Minera Alumbra. En *Minería Transnacional, Narrativas del Desarrollo y Resistencias Sociales*, editado por M. Svampa y M. Antonelli, pp. 205-228. Biblos, Buenos Aires, Argentina.
- MAE.
2010. Plan de Manejo Parque Nacional Cotopaxi. 2010, Ministerio del Ambiente. Manuscrito en posesión del autor.
- MAE.
2013. *Sistema de Clasificación de los Ecosistemas del Ecuador Continental*. Subsecretaría de Patrimonio Natural, Quito.
- Maslin, M. 2014.
Climate Change: A Very Short Introduction. Oxford University Press, New York.
- Medrano, C y F. Tola.
2016. Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco. *Avá Revista de Antropología* 29:99-129.
- Molina, M. Sarukhán, J. y J. Carabias. 2017.
El Cambio Climático: Causas, Efectos y Soluciones. Fondo de Cultura Económica, México.
- Montañez, G. y O. Delgado.
1998. Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un Proyecto Nacional. *Cuadernos de Geografía* Vol VII (1-2):120-134.
- Mosquera-Vallejo, Y.
2021. Geografía de los des-encuentros: “adentros”-“afueras” en las territorialidades negras del Valle del Patía, suroccidente de Colombia (1960-2018). *Diálogo Andino* 66:27-40.
- Narváez, I.
2007. La política ambiental del Estado: ¿Hacia el colapso del modelo de conservación? En *Yasuní en el Siglo XXI el Estado Ecuatoriano y la Conservación de la Amazonía*, editado por G. Fontaine e I. Narváez, pp. 33-74. FLACSO, Sede Ecuador, Quito, Ecuador.
- Negrete, P.
2003. Acerca de las limitaciones epistemológicas del modelo sujeto-objeto en la teoría del conocimiento. *Ágora* 11:79-89.
- O'Connor, M.
1994. El mercadeo de la Naturaleza. Sobre los infortunios de la naturaleza capitalista. *Ecología Política* 8:15-34.
- Orrego, I.
2014. *Ontología del tiempo-espacio en el pensamiento abyayalense y la circunstancialización relacional del ser*. Tesis para obtener el título de Magister en Filosofía Latinoamericana. Facultad de Filosofía. Universidad Santo Tomás, Santa Fe de Bogotá, Colombia.
- Palacios, X.
2005. Cosmovisión andina: Síntesis. *Krei* 8:57-77.
- PDyOT (Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial).
2015. Plan de desarrollo y ordenamiento territorial 2015 – 2019: Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural de Achupallas. Chimborazo, Ecuador.
- Política y Estrategia Nacional de Biodiversidad del Ecuador [PENDBE].
2001. Política y Estrategia Nacional de Biodiversidad del Ecuador 2001 – 2010. Manuscrito en posesión del autor.
- Putney, A., Ponce, A. Paucar, A., Lovato, A., Vreugdenhil, D. y J. Villa.
1976. *Estrategia Preliminar para la Conservación de la Áreas Silvestres sobresalientes del Ecuador*. Manuscrito en posesión del autor.
- Quijano, A.
2014. Colonialidad del poder, eurocentrismo y américa latina. En *Cuestiones y Horizontes: de la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, editado por P. Gentili, pp. 777-832. Clacso, Buenos Aires, Argentina.
- Saquet, M y S. Da Silva.
2008. Milton Santos: concepções de geografia, espaço e território. *Geo Uerj*, 2(18):24-42.
- Sosa, M.
2012. ¿Cómo Entender el Territorio? Cara Parens de la Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

- Steffen, W. Rockström, J. Richardson, K. Lenton, T. Folke, C. Liverman, D. Schellnhuber, C. Barnosky, A. Cornell, S. Cruticifix, M. Donges, J. Fetzer, I. Lade, S. Scheffer, M. Winkelmann, R. y H. Jochim.
2018. "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115.
- Stengers, I.
2015. La propuesta Cosmopolítica. *Revista Pléyade* 14:17-41.
- Surrallés, A.
2004. Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi. En *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*, editado por Alexandre Surrallés, pp. 137-162. IWGIA, Copenhague.
- Tetreault, D.
2015. Social Environmental Mining Conflicts in México. *Latin American Perspectives* 42:48-66.
- Turner, M.
1990. Disolución de la hacienda, luchas campesinas y mercado de tierras en la sierra central del Ecuador (Cantón Colta, provincia de Chimborazo). *Ecuador Debate, Tierras y Campesinos* 20:69-146.
- Tola, F.
2012. El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado. *Indiana* 29:303328.
- Tola, F.
2016. El "giro ontológico" y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP* 27:128-139.
- Tola, F.
2020. Introducción al dossier: heterogeneidad ontológica y ontologías en conflicto en Sudamérica. *Etnográfica* 24 (2):455-464.
- Toro, C.
2004. *Biodiversidad, Imperialismo y Gobernabilidad Global. El Caso de la Política de Biodiversidad en Colombia. Política y Geopolítica de la Ecología en América Latina y el Caribe*. Clacso, Bogotá, Colombia.
- Vallejo, I. Zamora, G y W. Sacher.
2019. Despojo(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina Presentación del dossier. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales* 64:11-32.
- Velarde, O.
2012. Concepción mágico-religiosa de la Medicina en la América Prehispánica. *Acta Med Per* 29(2):121-127.
- Villanueva, S.
2019. Aproximación Metodológica al concepto de territorios discursivos. *Diálogo Andino* 59:55-63.
- Viveiros de Castro, E.
2004a. Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En *Tierra adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro, pp. 30-80. IWGIA, Copenhague, Dinamarca.
- Viveiros de Castro, E.
2004b. Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10 (3):463-484.