

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Comunicación

Maestría en Comunicación

Mención en Visualidad y Diversidades

**Representaciones y prácticas de cuidado del ecosistema de la Reserva
Ecológica El Ángel por las mujeres de la Comuna agrícola pasto La
Esperanza**

Nantu Mantilla Aux

Tutor: Alex Schlenker

Quito, 2023

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional		
	Reconocimiento de créditos de la obra	
	No comercial	
	Sin obras derivadas	
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia		

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Nantu Mantilla Aux, autora del trabajo intitulado “Representaciones y prácticas de cuidado del ecosistema de la Reserva Ecológica El Ángel por las mujeres de la Comuna agrícola pasto La Esperanza”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Comunicación, Mención en Visualidad y Diversidades en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

27 de septiembre de 2023

Firma_____

Resumen

En la provincia del Carchi, parroquia de Tufiño se ubica la Comuna La Esperanza que se formó en la necesidad de salvaguardar su territorio ancestral parte del Pueblo Pasto, ante las confusas y desarticuladas fronteras entre Ecuador y Colombia hacia 1916. Desde entonces ha sido una organización social importante para la gobernanza de su territorio, que además se encuentra dentro de la Reserva Ecológica El Ángel, lo cual conlleva responsabilidades colectivas que no siempre se han cumplido. Por su parte, las instituciones gubernamentales se han olvidado de atender las necesidades básicas de las personas de este lugar, por lo tanto, resulta difícil desmontar prácticas no amigables con el medio ambiente como es la producción agropecuaria, que es la única forma de subsistencia para muchas familias.

Esta crisis socioambiental ha obligado a los comuneros a debatir sobre cómo subsistir y coexistir con este ecosistema. Entre las distintas visiones nos interesa conocer cómo las mujeres jóvenes, a pesar de ser una minoría, defienden las prácticas de cuidado de la naturaleza porque son el soporte de su cultura y visión del mundo. Sin embargo, debido a la estructura patriarcal ancestral y colonial de la Comuna La Esperanza, las prácticas de cuidado de la naturaleza son concebidas como una extensión de los cuidados feminizados. Por ello, el objetivo es realizar una investigación documental sobre la historia de la Comuna La Esperanza y posteriormente elaborar encuestas y entrevistas a la comunidad para entender su realidad socioambiental, económica, política y cultural. Finalmente, se desarrolló un taller de dibujo para representar su relación con la naturaleza y prácticas de cuidado, lo que reveló que es vital generar espacios de encuentro comunicacional en donde sea posible preservar y reproducir sus prácticas, saberes y sentires, los mismos que pueden garantizar el bienestar de todos los seres humanos en conjunto con la naturaleza.

Palabras clave: territorio, bienes comunales, naturaleza, saberes, sentires

A los pueblos en lucha por la recuperación, cuidado y resignificación de sus territorios.

Agradecimientos

A Claudia, Jenifer, Lorena y Gabriel por su amistad y guiarme hacia su territorio, A las personas de la Comuna de La Esperanza que me dieron acceso a su pasado. A mi familia por el compartir en la permacultura y su cuidado en este proceso demandante. A a Bryan por escucharme y leer mis borradores. Y a mi tutor por acompañarme en este enredado aprendizaje.

Tabla de contenidos

Imágenes y tablas.....	12
Introducción.....	14
Capítulo primero. La importancia de representar y cuidar la naturaleza en contextos de crisis socioambiental.....	19
1. Crisis socioambiental.....	19
2. Representación de la naturaleza.....	24
3. Comunalidad y justicia	28
4. Cuidado de la naturaleza.....	31
5. Los cuidados	34
Capítulo segundo. La Comuna La Esperanza	39
1. Mapeos generales.....	39
2. Cultura antigua del Pueblo Pasto	42
3. Procesos de colonización.....	46
5. Territorios “inservibles”, desterritorialización y latifundios	51
6. División del Pueblo Pasto y erupción del volcán Cumbal.....	55
7. Defensa y recuperación del territorio ancestral de la Comuna La Esperanza	61
8. Disputas materiales y simbólicas por la naturaleza de la Reserva Ecológica El Ángel	65
Capítulo tercero. Representaciones y cuidados de la naturaleza por las mujeres de la Comuna La Esperanza	75
1. Subsistencia agropecuaria familiar	75
2. Acceso al territorio comunal.....	79
3. Cuidados comunitarios del territorio	84
4. Sentipensar la naturaleza	89
5. Nuevas estrategias para el cuidado	93
6. Los procesos y el encuentro comunicativo	98
7. Consideraciones finales	102
Conclusiones	104
Listado de referencias	110

Imágenes y tablas

Imagen 1. Ejemplos de las principales estructuras presentes en las composiciones gráficas del plato Tuza.	46
Imagen 2. Procesión Señor del Río en Tufiño.	52
Imagen 3. Paseos a las antenas por las familias de Tulcán	55
Imagen 4. Fotografía tomada en una las haciendas del Doctor Ricardo del Hierro (Arrellano).	55
Imagen 5. Jardines estilo francés de la hacienda del Doctor Ricardo del Hierro ubicada en el sector de Taques.	56
Imagen 6. Eloy Alfaro en el páramo El Ángel.	57
Imagen 7. Terremoto de Túquerres.	59
Imagen 8. Terremoto en Cumbal.	60
Imagen 9. Terremoto de Túquerres.	60
Imagen 10. Plaza de Carlosama después del terremoto.	60
Imagen 11. Erupción del Volcán Galeras.	61
Imagen 12. Construcción del nuevo centro urbano en el Llano de Piedras (Cumbal Nuevo) luego del terremoto de 1923.	62
Imagen 13. Ibíd.	62
Imagen 14. Ibíd.	62
Imagen 15. Maldonado.	63
Imagen 16. Minga para el camino Tulcán - Tufiño.	66
Imagen 17. Inauguración camino Tulcán - Tufiño.	66
Imagen 18. Velasco Ibarra en la inauguración del camino Tufiño - Chical.	67
Imagen 19. Dibujo del páramo.	89
Imagen 20. Primer taller de tradición oral de LBB.	102
Imagen 21. Caléndula	103
Tabla 1. Propiedades y cualidades de la naturaleza	88
Tabla 2. Aprendizaje sobre el cuidado de la naturaleza	90
Tabla 3. Consideraciones para cuidar el páramo de la REEA	96
Tabla 4. Usos de las huertas y jardines	99

Introducción

Hace diez años, junto con mi familia, decidimos vivir en una comunidad rural cercana a la Comuna La Esperanza, parroquia de Tufiño, provincia del Carchi (Ecuador), para sembrar parte de nuestra comida. Esta experiencia me permitió conectar con mis ancestros, quienes pertenecían a esta comunidad, y acceder a un proceso de reivindicación como mujer campesina. Sin embargo, en este caminar me han surgido algunas inquietudes sobre la división sexual de los trabajos de cuidado de la naturaleza y cómo la feminización de la naturaleza ha modificado las formas en cómo nos relacionamos con ella. He notado cómo la preservación de las semillas, los saberes sobre las plantas medicinales y el cuidado de la huerta están mayoritariamente a cargo de las mujeres, pero en condiciones precarias, invisibles y sin remuneración. Esto me ha llevado a preguntarme sobre: ¿Cómo las representaciones de género y de la naturaleza inciden en las prácticas de cuidado del ecosistema de la Reserva Ecológica “El Ángel” (REEA) por parte de las mujeres de la Comuna agrícola pasto La Esperanza?

Por ello, busco entender las preocupaciones, saberes, experiencias, percepciones y sensaciones colectivas e individuales, que posibiliten pensar en el territorio de la REEA como un espacio común, pero también como singular, pues necesita recordar antiguos hábitos e imaginar otros nuevos que representen y cuiden de los equilibrios entre sociedad y ecología. El objetivo es comprender cómo las representaciones, prácticas, saberes y sentires propios del humano sobre la naturaleza han configurado a la misma naturaleza, a tal punto que pueden ser los que originan prácticas que cuidan o amenazan a este hogar común, del que todos somos parte y al que llamamos Tierra. Por lo tanto, para esta investigación fue vital revisar la historia, las luchas, los aciertos, los desafíos y contradicciones entre la Comuna La Esperanza y su territorio ancestral que forma parte de la REEA.

En el primer capítulo defino cómo en la modernidad está basada en una serie de binarismos entre el humano y la naturaleza, los cuales generan ideas reduccionistas y excluyentes como las expresadas en los conceptos “salvaje”, “exótica” o “idílica”. A esto ha de sumarse, que por los procesos de colonialismo patriarcal la naturaleza ha sido feminizada, así como todos sujetos subalternos como indígenas, campesinos y mujeres. En este sentido, es clave preguntarse sobre los diferentes significados de la naturaleza para la vida, más allá de su materialidad biótica que ha sido encasillada por la ciencia cartesiana.

Por lo mismo es pertinente revisar los debates de género que reflexionan sobre las mujeres campesinas e indígenas de América Latina, para que las prácticas de cuidado de la vida y la naturaleza no recaigan sobre ellas, sino que se conviertan en responsabilidades éticas y políticas de todas y todos, de modo que sea más efectiva la protección de especies y recursos ambientales. En suma, para ir más allá del “cuidado de la naturaleza” revisaré el contexto en que se desarrollan las prácticas de cuidado, las éticas del cuidado o las políticas del cuidado, con el fin de encontrar medidas específicas que se conviertan en responsabilidades políticas públicas y que sea más práctico para la protección de especies y recursos ambientales.

Con este marco teórico, en el segundo capítulo reviso los documentos históricos sobre el pasado de la Comuna La Esperanza, pues su historia se entremezcla con los mitos del Pueblo Pasto y da cuenta de cómo los sentidos en torno a su territorio se han ido transformando por los diferentes procesos de conquista, colonización y capitalismo, pero que han sido vitales para la lucha por la recuperación y gobernanza de su territorio ancestral. Por ello fue importante realizar entrevistas a mujeres que han formado parte de estos procesos de recuperación, gobernanza y cuidado de su territorio ancestral, ya que, además, sus narraciones guardan verdades sobre su pasado y memoria colectiva.

Adicionalmente, se aplicaron encuestas a una muestra de la población de la Comuna La Esperanza, que esbozará su situación socioeconómica y su nivel de acceso al territorio, con el fin de comprender los conflictos y acuerdos que hay en torno a las tierras de la Comuna destinadas a la producción agropecuaria para su subsistencia. Como también se analizaron las actuales tensiones que hay con los agentes externos tales como Instituciones Estatales, sociales, académicas o científicas.

Finalmente, en el tercer capítulo se indaga sobre cómo las mujeres desempeñan un papel fundamental en el desarrollo de prácticas de cuidado comunitario, familiar y de la naturaleza. A pesar de que a menudo no reciben el mismo reconocimiento que sus compañeros hombres debido a una estructura simbólica impuesta por un poder patriarcal, sus prácticas y representaciones de la naturaleza guardan saberes ancestrales que han sido efectivos para su subsistencia y coexistencia con su territorio. En este sentido, se buscó crear un espacio de creación y encuentro mediante talleres de dibujo en colaboración con el Club Ecológico Los Frailejones, con el objetivo de fomentar el cariño y empatía por el cuidado de la biodiversidad a través de la educación ambiental *in situ*. Por tanto, esta tesis se preocupó permanentemente por desarrollar metodologías participativas y sensibles a la escucha para que sea directo el reconocimiento de todas las personas sobre las prácticas

de cuidado en relación con la naturaleza, y así establecer una conexión profunda con su territorio desde su propia vida, las condiciones locales, la cultura y la ciencia.

Para entender cuáles son las representaciones y los cuidados de la naturaleza por parte de las mujeres de la Comuna La Esperanza, se realizó inicialmente un levantamiento de documentación y archivo histórico de la Comuna La Esperanza. En este proceso fue crucial acceder a los documentos que han sido creados por la propia Comuna, como son los planes de vida, planes de manejo y reseñas históricas.

Posteriormente, se realizó una encuesta mixta a 50 personas de los 582 socios de la Comuna La Esperanza que viven en los barrios Río Grande, Obrero, Centro, Vicente Ponce y San Francisco de la ciudad de Tufiño. Esto corresponde al 8,59% del total de la población en la parte alta de la Comuna La Esperanza. Esta encuesta fue familiar, puesto que aunque se encuestó a una persona por familia, por su intermedio se accedió a más de la cuarta parte del total de la población: el 28,35%. El equipo de investigación para el levantamiento de la información estuvo conformado por Gabriel Tatamues, educador ambiental, comunero y residente de Tufiño y mi persona. Posteriormente, con la ayuda del antropólogo Álvaro Mantilla, se hizo la sistematización y el análisis interpretativo de los resultados de la encuesta.

La encuesta estaba diseñada en tres partes. La primera eran preguntas personales sobre su descripción étnica, género, nivel educativo, trabajo, seguro de vida y finalmente, cómo piensan su pertenencia a la Comuna La Esperanza. En la segunda parte se hacían preguntas sobre los trabajos que realizan las familias, más adelante esta respuesta se reforzaba al pedir que identifiquen a la persona dentro de su familia que se responsabilizaba en algunas actividades de cuidado. De este modo se pudo entender mejor los trabajos que desempeñan las mujeres.

En la tercera parte se aplicaron encuestas con preguntas de selección múltiple sobre la crisis socio ambiental, responsabilidad ecológica y la relación de los habitantes con el páramo y la naturaleza. El objetivo de la encuesta fue identificar de forma general el contexto socioeconómico, la división sexual en los trabajos de cuidado del medioambiente, la crisis socioambiental y las instituciones y poblaciones aliadas y la perspectiva de las personas sobre la naturaleza y el páramo de la Reserva Ecológica El Ángel (REEA).

En una siguiente fase, se realizaron seis entrevistas a mujeres comuneras que han tenido una trayectoria importante en la defensa y el cuidado del territorio de la REEA. En este proceso se pudo conversar ampliamente sobre otros temas concernientes a su trabajo,

la Comuna La Esperanza y la REEA. La metodología consistió en recuperar historias de vida, puesto que nos interesaba resaltar su experiencia personal para poder analizar la relación que tienen las mujeres de la Comuna La Esperanza con su territorio. Si bien hubo un cuestionario, solo fue una guía para dirigir la conversación.

Tres actividades fueron cruciales en la entrevista. En primer lugar, pedir a las personas que recuerden sus primeras vinculaciones con el cuidado de la naturaleza; luego, describir un día cotidiano para identificar sus diferentes trabajos en relación con el cuidado de la naturaleza; y finalmente dibujar un espacio del páramo con el que tengan una vinculación afectiva o sensible. El objetivo fue entender las experiencias profundas e íntimas que las personas tienen con la naturaleza, como también con su red familiar y ancestral. A la vez, fueron importantes sus reflexiones sobre los propósitos, fortalezas y debilidades que tiene la Comuna La Esperanza en relación a la defensa y cuidado de su territorio ancestral parte de la REEA.

Por último, en conjunto con el Club Ecológico los Frailejones (CEF) conformado por Lorena Paspuel, Jenifer Paspuel, Gabriel Tatamuez y Claudia Paspuezán, se diseñó un Laboratorio Biosocial de Botánica (LBB) en el cual participaron alrededor de 20 personas de diferentes edades y géneros, desde el mes de marzo hasta agosto del 2023 en Tufiño, durante 13 sesiones.

Tres procesos fueron importantes: al principio se realizó *círculos de palabra* sobre plantas medicinales y tradición oral; posteriormente se compartió talleres de permacultura y agroecología; y al final, se desarrolló un espacio de creación visual y pintura. El objetivo fue generar un espacio de encuentro para compartir y revindicar las prácticas del cuidado de la naturaleza, que van desde recetas agroecológicas para controlar plagas en las plantas, hasta recordar y representar mediante el dibujo historias que les dan sentido sagrada y espiritual a ciertos animales, busques y montañas del territorio de la REEA.

A lo largo de la investigación los temas más recurrentes fueron la historia de la Comuna La Esperanza, su lucha por la recuperación de su territorio ancestral y su proceso de reivindicación como parte del Pueblo Pasto. También se abordó la subsistencia familiar, el acceso al territorio comunal, cuidados comunitarios, representaciones y otros sentidos sobre el territorio y nuevas estrategias para el cuidado de la naturaleza, las cuales serán desarrolladas a continuación.

Capítulo primero

La importancia de representar y cuidar la naturaleza en contextos de crisis socioambiental

1. Crisis socioambiental

El pensamiento occidental, impuesto como base de la modernidad, está fundado en una serie de binarismos. Los binarismos hombre/mujer, adulto/niño, civilizado/bárbaro, ciudadano/campesinos, culto/inculto o racional/irracional, son algunos ejemplos de cómo el primer elemento se impone jerárquicamente sobre el segundo. Los elementos inferiorizados aparecen siempre más débiles y menos inteligentes. Siguiendo esta misma lógica, se ha concebido a la naturaleza humana diferente de la naturaleza en general, a ello se debe que resulta difícil pensarnos como parte del universo común. En consecuencia, es más fácil ejercer violencia en contra de todo, incluyendo la naturaleza.

Sin embargo, los límites entre humano/naturaleza no están tan simplistamente definidos. Hay comunidades humanas que históricamente han sido clasificados como inferiores y como irracionales, catalogados como una cultura subdesarrollada o destinados únicamente a la procreación. Son personas denominadas *salvajes*, que suponen ser una amenaza para la civilización, porque tienen una relación más cercana con la naturaleza. Cuando se habla de la explotación, opresión y denigración de lo “natural”, esta no solo se refiere a los bienes naturales y a los otros seres vivos que habitan el planeta, también se trata de los seres humanos subalternos. Entonces, esta serie de dualismos conecta con los discursos regionalistas, racistas, machistas y clasistas.

En sí, se trata de relaciones de dominación, argumentadas por la modernidad y utilizadas a favor de la colonialidad. Como explica Aníbal Quijano (2015), a lo largo de la historia estas concepciones han ayudado al poder a desarrollarse como una malla de relaciones de explotación, dominación y conflicto en torno a la producción del trabajo, naturaleza, sexo, subjetividades, conocimiento y autoridades, para preservar y regular su estructura. Se trata de ciertas concepciones que han sido legitimadas por conocimientos considerados como únicos o superiores.

Sin embargo, en todas partes del mundo se han desarrollado múltiples formas de conocimientos, que han surgido mediante la experiencia, relación, comprobación y

verificación de las personas sobre las cosas que les rodea. Esta relación, más precisa sobre como conocer en su esencia y en su causa a las cosas, es lo que se denomina como epistemología. Las epistemologías son las que nos permiten acceder a los procesos sobre el conocimiento, incluso sobre la construcción de los conocimientos científicos que han sido legitimados universalmente (Jaramillo 2023). Lo problemático es que hay una jerarquización cultural y socialmente construida sobre los conocimientos. En específico los conocimientos occidentales y modernos se han establecido como únicos y verdaderos, mientras que otros conocimientos han sido marginalizados y desvalorizados.

Los conocimientos científicos se diferencian de los saberes porque implica un entendimiento más teórico y conceptual, mientras que los saberes se refieren a las habilidades, experiencias y conocimientos adquiridas de manera práctica y empírica a lo largo de la vida, ambos son contruidos de manera colectiva y están vinculados a las estructuras de poder existentes en una sociedad (Souza 2011).

Es por ello que, entre todos los conocimientos y saberes sobre la naturaleza, en la actualidad se privilegian los conocimientos científicos cartesianos que se sostienen en un realismo epistemológico. La característica del realismo epistemológico es que entiende diferente lo contruido por lo naturalmente dado, a ello se debe el pensamiento que naturalizan todo, como por ejemplo “son más débiles por naturaleza” o “son más salvajes por naturaleza”. Establece así, que solo mediante la ciencia se puede conocer progresivamente a este núcleo natural inalterable. Por ello, su mayor logro son las narrativas científicas, que en razón de la verdad han reducido a la naturaleza a simple materia prima orgánica, de modo que pueden domesticarla, diseccionarla, experimentarla, explotarla, vigilar y controlarla.

Esta relación violenta con la naturaleza es lo que se llama colonialidad de la naturaleza, la cual es explicada por Arturo Escobar (2011) como una explotación material de la naturaleza que se sostiene en una serie de significados. Es después de la Segunda Guerra Mundial cuando levanta vuelo la crítica de la colonialidad de la naturaleza. Donna Haraway (1995) toma la definición foucaultiana de biopoder para analizar cómo las ciencias a partir del siglo XX pasaron de proveer al poder instrumentos de disciplinamiento, a estudiar las máquinas tecnológicas automatizadas para capitalizar el trabajo humano y a la naturaleza. A este proceso se lo denomina “tecnobiopoder”, pues este encuentro de la política con la biología y la tecnología si bien promete al humano liberarse de su vulnerabilidad biológica, es también una herramienta de enormes

transformaciones sobre todo lo que consideramos como “natural”, a tal punto, que puede apropiarse y capitalizar todas las formas de vida.

Un ejemplo claro de tecnobiopoder es la llamada *revolución verde*, que es básicamente un mecanismo de desarrollo tecnológico para industrializar la productividad agrícola. Aunque surgió en los años cuarenta del siglo pasado como discurso que prometía aumentar los alimentos para disminuir la hambruna a nivel mundial, provocó daños medioambientales, sociales, económicos y de salud para los campesinos (Mirafuentes y Salazar 2022). Si bien se produce más alimentos que antes, no se ha erradicado la hambruna en el mundo. La mayoría de la población apenas sobrevive porque no puede asegurar sus necesidades nutricionales, mientras que una minoría experimenta un consumo excesivo de nutrientes que dependen de una gran cantidad de bienes naturales.

Lo cierto es que, al convertir a la naturaleza en un bien de inversión capital, aumentaron las brechas de desigualdad social. Quienes podían invertir en estas tecnologías se hicieron más ricos de lo que eran, mientras que pequeños productores agrícolas tuvieron que migrar a la ciudad o se convirtieron en empleados de estas grandes empresas en condiciones precarias, porque, al igual que se busca sacar el mayor provecho de la naturaleza, también se explotan las fuerzas de trabajo para abaratar los costos de producción.

El tecnobiopoder del sistema capitalista y colonialista ha marcado una crisis socioambiental irreversible. Si bien en distintos grados es responsabilidad de todos los seres humanos que habitamos la Tierra, corresponde a una matriz desaforada de desarrollo industrial y tecnológico de la modernidad. Dependemos vitalmente de algunos recursos de la naturaleza, tales como el agua, el oxígeno o los alimentos; pero recursos como el combustible y la electricidad se han convertido en la modernidad esenciales para la vida cotidiana, a tal punto, que parece no importar si la extracción o fabricación de estos recursos implica la contaminación de otros recursos vitales para todos los seres vivos.

Por ejemplo, en el Ecuador suceden diez derrames de petróleo crudo por mes, contaminando gravemente las fuentes de agua (Rojas 2022). embargo, existen varios intereses por medio para explotar los bienes naturales, que hacen dudar si, realmente, son indispensables. Por ejemplo, aunque el plástico fue considerado como el invento más extraordinario en la década de los años sesenta, actualmente es uno de los elementos más obsoleto que termina rápidamente en los basureros y los océanos, pero su producción incrementa cada día más porque se trata de un *lujo* creado por la modernidad.

A eso se debe, que las naciones que proveen al mundo de materia prima obtenidas por el extractivismo sobre la naturaleza no necesariamente son las más ricas. Los países que controlan los procesos de fabricación y comercialización de la materia prima son los que más rentabilidad económica obtienen. En suma, las comunidades humanas que habitan cerca de espacios potenciales en recursos hídricos, alimenticios, minerales, de energía o combustibles, forman parte de las poblaciones más pobres del planeta.

El cambio climático, la subida del nivel del mar, el desequilibrio de la superficie terrestre, la contaminación del agua o la extinción masiva de especies, son algunas de las evidencias actuales de esta crisis socioambiental. Lo cual significa que a corto plazo la Tierra será un lugar inseguro que no podrá abastecer las necesidades vitales para todos los seres vivos. Daños irreparables que no son propios de la naturaleza, sino que son consecuencia de los abusos, indiferencia e insensibilización del humano hacia la naturaleza, convirtiéndonos en los mayores agentes del cambio geológico a escala planetaria.

Esta nueva época en que la sociedad ha condenado su futuro en la Tierra se denomina Antropoceno (Cózar 2019). Frente a esto, hay varias posturas. Los misantropocénicos tienen una postura pesimista, catastrófica o incluso apocalíptica, y están paralizados frente a la idea de que la vida en la Tierra se va a terminar. Otra perspectiva proveniente en su mayoría por las instituciones de poder, radica en creer en un Antropoceno *bueno*, es decir que la intervención de la inteligencia y capacidades humanas pueden resolver la crisis socioambiental, ignorando que la utilización del tecnobiopoder, si bien evita problemas que amenazan la vida del ser humano, puede implicar otro tipo de desequilibrios en el medioambiente.

Hay una perspectiva más crítica frente a esta crisis socioambiental impulsada por la ecología profunda, que propone reemplazar la palabra Antropoceno por Biocentrismo (Naess 1989). Si el Antropoceno se refiere a la naturaleza como un bien de valor utilitario para la sobrevivencia de la especie humano, el Biocentrismo mira a todas las vidas bióticas como sujeto que tiene valor en sí mismo y por tanto tienen derechos intrínsecos e inherentes (Gudynas 2011).

El biocentrismo obliga a cuestionar al realismo epistemológico que como se explico es el conocimiento que sostiene a la ciencia cartesiana, puesto que tiene una mirada clínica sobre la naturaleza y por ende se apropia de ella como si se trata de un “recursos naturales” con la única finalidad de la persistencia del ser humano. Objetar esta narrativa implica que las concepciones de la naturaleza se transformen o que se

reivindiquen otras formas de valoración que históricamente han sido depreciadas por la modernidad.

Por ejemplo, en las diversas ramas del constructivismo epistemológico centrado en el proceso subjetivo de construcción del conocimiento humano, a través de la interacción con el entorno y la interpretación de la información que recibe, podemos observar cómo se complejiza la relación entre “sujeto” y “objeto”. Cada persona construye su propia comprensión del mundo en función de sus experiencias, creencias y contexto cultural. No existe una verdad absoluta, sino múltiples interpretaciones y perspectivas, poniendo así en duda el conocimiento racional de la “realidad” (Escobar 2011).

Sin bien los diferentes caminos del constructivismo parten de la idea de que las construcciones de la naturaleza provienen del ser humano, no se limitan a imaginar que hay una diversidad de realidades que van más allá de las posibilidades del conocimiento del ser humano, realidades que, aunque no podamos concebirlas existen y en cierta medida nos involucran. De modo que las fronteras entre lo humano y la naturaleza son difusas, porque hay una correlación entre todas las formas de vida e incluso con las no vivas, a tal punto que la evolución de estas no únicamente depende de la genética, sino del encuentro activo entre todos los seres (Landa 2002; Ingold 1992; Oyama 2000; Levins y Lewontin 1985).

A ello se debe que algunos autores concluyen que la cultura, y en especial el lenguaje, no es una forma exclusiva del ser humano, pues todas las formas de vida pueden expresarse y resolver creativamente la realidad (Goodwin 2007). En la actualidad estas reflexiones han sido cruciales porque las categorías como “humanos”, “naturaleza” y “tecnología” son insuficientes para denominar a nuevos seres como los híbridos o cyborgs (Haraway 1997).

Las implicaciones de este cambio teórico son muy diversos y se formulan desde diferentes ramas, tales como la ecología política (Escobar 2011), la ética ambiental (Gudynas 2010), las teologías sensibles (Boff 2022), la antropología (Ingold 2011), los estudios culturales (Descola 2011), los estudios de género (Shiva 2006) e inclusive diversos análisis sobre la justicia (Ávila 2012).

Sin embargo, estas diversas nociones sobre la naturaleza no empiezan en la modernidad y no son exclusivas de las discusiones académicas. Por ejemplo, muchas de las cosmovisiones del Mundo Andino tienen otro entendimiento de la naturaleza. Esto significa que las formas en que las culturas perciben, interpretan y comprenden el mundo

es distinto, porque tienen un conjunto de creencias, valores, conocimientos y perspectivas que influyen en la forma en cómo entienden la realidad y se relacionan con ella. Además, es importante tener en cuenta que las cosmovisiones no son estáticas, sino que pueden evolucionar y cambiar a lo largo del tiempo porque dependen de un conjunto amplio de significados compartidos y sistemas simbólicos de las personas (Descola 1997).

Para la cosmovisión del mundo Andino la naturaleza no es simplemente un recurso o un entorno en el que viven, sino que está compuesto de muchos seres vivos y sagrados con los cuales interactúan. Esto implica establecer una relación de reciprocidad, cuidado y respeto mutuo. En suma, se trata de una relación interdependiente en el que cada elemento tiene un papel y una importancia específica. Esta perspectiva considera a la naturaleza como portadora de conocimientos ancestrales y sabiduría, de los cuales es necesario aprender. Así, la observación y la conexión con los elementos naturales, como los ríos, las montañas y los animales, son fundamentales para sus prácticas de supervivencia como la agricultura. No obstante, debido al proceso de colonización estos conocimientos han sido invisibilizados, es reciente su reivindicación ante la evidente caducidad del modelo capitalista, que en su desarrollo desaforado pone en amenaza a todos los seres vivos que habitamos este planeta.

Concretamente, en paralelo al mayor auge del tecnobiopoder, desde los años 70s diferentes actores del territorio, organizaciones de diversa índole, académicos, activistas e instituciones se replantean las ideas homogeneizantes que violentan por igual al humano y a la naturaleza, consolidando espacios de articulaciones entre saberes que han sido resguardados por siglos con nuevos saberes que se aventuran a romper fronteras entre ciencias. Este reciente giro epistemológico se enfrenta a un entorno en donde se debe repensar muchas categorías, como es la “biodiversidad”, “conservación”, “sostenibilidad”, “recursos”, entre otras. Pero sobre todo, se enfrenta a revisar prácticas de cómo nos relacionamos con lo “otro”, ya sea la tierra, el agua, el aire, las plantas, los animales o humanos atravesados por la subalternidad.

2. Representación de la naturaleza

En el fondo, las dudas que hemos tenido históricamente como especie humana sobre la relación con la naturaleza, muestra una necesidad por convertir lo diferente en algo cercano o más familiar. Así como nuestros antepasados leían el cielo para descifrar el tiempo y su destino, los astrónomos siguen buscando en el cosmos similitudes con la vida terrestre (Guzmán 2015). Sin embargo, en la modernidad se divide jerárquicamente

las ciencias naturales de las ciencias sociales y con ello fuerzan al humano a diferenciarse de la naturaleza (Tim Ingold 2011). Como resultado de esto, en las ciencias naturales hay ausencia de humanidad y en las ciencias sociales hay ausencia de naturaleza. Frente a esta paradoja, uno de los postulados más sobresalientes de este reciente giro epistemológico sobre la naturaleza apunta a la importancia de revisar la relación de la naturaleza con la cultura y la sociedad.

Las maneras más comunes de identificarnos con la naturaleza han sido mediante la antropomorfización de la misma, es decir darle forma humana a los animales. Un ejemplo cercano: al domesticar, amansar o mantener en cautiverio a ciertos animales, estos inmediatamente se convierten en sujetos de derechos similar a los humanos. Son representaciones y prácticas que se han evidenciado en diferentes culturas del planeta; no obstante, las que no provienen del Occidente han quedado encasilladas dentro de la etnología.

Las formas de pensamiento “exótico” que entrelazan las realidades entre los humanos y la naturaleza por lo general no son consideradas pertinentes para las ciencias naturales, mientras que, para la antropología, la etnografía ha sido clave para encontrar similitudes y diferencias de cómo las culturas no occidentales conceptualizan su cuerpo y el medio ambiente. Dentro de este campo se pueden diferenciar dos posturas; la primera intenta entender cómo la naturaleza ha determinado a la cultura, y la segunda como la cultura le da sentido a la naturaleza. Estos dos caminos han abierto posibilidades de que la antropología se renueve, aunque no ha estado a salvo de los prejuicios etnocéntricos, ahora se permite pensar sobre los diferentes medios con los cuales la humanidad ha usado para objetivarse en el mundo. Aunque nos es más difícil entender cómo la naturaleza ha determinado a la cultura, podemos revisar cómo la cultura le da sentido a la naturaleza.

Como explica Stuart Hall, justamente porque el concepto “naturaleza” es propio del ser humano y en consecuencia es una representación cultural, las representaciones culturales son procesos donde interviene un sistema de signos como es el lenguaje, para producir sentidos sobre las cosas que nos rodean. Por lo tanto, “somos nosotros -dentro de las culturas humanas- que hacemos que las cosas signifiquen” (2010, 523).

En consecuencia, los significados de las cosas siempre cambian según las culturas y los periodos. Ante este relativismo de los sentidos sobre las cosas, Stuart Hall (2010) propone pensar en la representación desde una perspectiva constructivista, es decir analizar los sentidos según el vínculo entre; las cosas reales (objetos, gente o eventos),

los conceptos mentales (ideas que están en nuestra cabeza), y los sentidos (lenguaje que comunica estos conceptos).

Por ejemplo, un árbol es una cosa real pues se trata de una planta grande que tiene un tallo leñoso y que se ramifica a cierta altura del suelo. Pero, así como nosotros en el español tenemos la palabra “árbol” que se refiere al árbol real, en el francés, inglés o cualquier idioma la palabra que hace referencia al árbol real es otra y suena distinto. Sin embargo, es el lenguaje el que nos permite expresar y conectar la idea que tenemos en nuestra cabeza sobre un “árbol” con el árbol real que hay en el mundo. La relación entre el signo (la palabra “árbol”), el concepto (el significado de un árbol) y el objeto real (el árbol real) es lo que se denomina representación. Cabe recalcar que los signos son expresados de formas diversas, no se reducen a lo verbal, también son visuales como el por ejemplo el dibujo, la pintura o la fotografía. Todas estas formas al igual que los signos verbales si bien tienen relación estrecha a las cosas reales a las que se refieren, es necesario tener acceso a los sistemas de significados para interpretar las representaciones visuales (Hall 2010).

Philippe Descola identifica que la mayoría de las culturas conceptualizan la materialidad y la interioridad de los animales, espacios naturales y seres humanos. Por lo general la materialidad se refiere “a la forma, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos, sensoriales y motores”, mientras que la interioridad a la “intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para soñar y significar” (2005, 87).

Aunque ambos elementos son omnipresentes se representan en la mayoría de todos los seres vivos. Las combinaciones pueden ser varias, por ejemplo, las culturas pueden atribuir a la naturaleza interioridades análogas a los seres humanos, o materialidades análogas, o que la interioridad y materialidad son análogas entre todos los seres o bien la interioridad y materialidad diferentes entre seres. La diferencia entre culturas está en cómo se representan estas interrelaciones.

Como ha mostrado Lévi Strauss (1962), el totemismo y animismo confiere a las plantas y animales interioridades como espíritu y afectos, y también características netamente sociales, las cuales han definido en estos seres vivos un estatus de respeto social. De manera similar, el animismo se refiere a que todos los seres comparten interioridades, pero tienen materialidades distintas.

Sin embargo, como explica Eduardo Viveros de Castro (1996), estas materialidades distintas pueden cambiar las perspectivas y por ende las interioridades de los seres. Una tercera forma podría ser en analogismo, que establece que entre todos los

seres hay una correlación como si se tratara de una red de analogías, pero a diferencia del totemismo y animismo no es necesario el encuentro material entre seres. Por último, se podría analizar al naturalismo, que concibe que los seres humanos tienen interioridades diferentes a la de la naturaleza, los unos con alma, conciencia y lenguaje, mientras que los otros no disponen de ninguna de estas, sin embargo, todos los seres cuentan con materialidades similares (Descola 2011).

Estas concepciones de la naturaleza no son estáticas, se transforman y se recrean constantemente desde nuevos órdenes, porque se regulan mediante las formas de aprender del mundo y apropiarse de lo natural. Aunque históricamente hay representaciones de la naturaleza que se han impuesto como estereotipos, Stuart Hall (2010) sugiere que los significados no son fijos y por eso es posible que resurjan nuevos significados sobre las cosas; significados sumergidos y marginales que desestabilizan a los significados estereotipados, y por lo tanto se generan constantemente nuevas representaciones.

Lo cierto es que en este mundo de significados sobre la naturaleza hay una relación directa entre la historia e identidad de las distintas culturas. Como propone la ecología histórica, los ríos, las plantas, los suelos, las montañas son actores importantes de nuestras historias. Por lo tanto, el territorio está entrelazado con la etnia, ya que para entender la realidad de estos lugares se requiere conocer las historias, vivencias y relaciones a las cuales han estado anclados. En este sentido, el paisaje es un lugar de memoria y encuentro, atravesado por las prácticas cotidianas de los seres humanos y animales (Hernández 2011).

Como propone Leonardo Hernández-Ávila (2011), el territorio puede ser pensado desde un conocimiento relacional, que, a diferencia del conocimiento racional, el espacio pasa a ser una espacialidad en donde las distintas culturas expresan su forma de ser y estar. Se remite así a una construcción compleja del espacio y el tiempo del territorio. En este sentido, no es únicamente un espacio físico geográfico, sino un espacio que simbólicamente ha sido construido, y que además tiene diferentes ritmos de correlación entre la naturaleza y el humano, unos son vividos y otros inventados.

Por eso, al analizar el territorio, podemos observar las distintas inscripciones espaciales y temporales del humano y la naturaleza en el pasado, en el presente, pero también cómo estas acciones pueden proyectar la transformación del territorio a futuro. En otras palabras, para analizar los territorios no es suficiente estudiar la geografía física, sino hay que pensar en las diferencias y conflictos de las inscripciones simbólicas y materiales que se han desarrollado a lo largo de la historia humana y no humana.

Prácticamente todos los paisajes de la tierra han sido habitados, modificados, moldeados y ocupados por los humanos. Eduardo Gudynas explica que “más del 80% de las áreas protegidas actuales tienen poblaciones humanas en su interior” (2011, 281). Muchas de ellas habitan estos territorios desde hace varios siglos atrás. Anna Lowenhaupt (2011) sugiere hablar de una “naturaleza en construcción”, de modo que nos permite reflexionar sobre cuáles han sido las ideas y prácticas de los humanos que han modificado los paisajes naturales. Estas ideas y prácticas van desde costumbres, convenciones, tendencias, mandatos institucionales, formaciones profesionales, políticas gubernamentales, entre otras, que pueden ser resumidas como proyectos ambientales. Con frecuencia los proyectos ambientales van de la mano de los proyectos políticos, científicos y culturales que además muchas veces están alineados con aspiraciones nacionales e imperiales.

En suma, los modos de identificarnos con la naturaleza están lejos de ser homogéneos, existen múltiples formas de relacionarnos y representar a la naturaleza. En medida en que tengamos mayor conciencia sobre nuestros propios conocimientos y mayor acceso a otros conocimientos, sentires y relaciones con la naturaleza es probable que el modo dominante de conocimiento racional que se ha establecido históricamente como único y verdadero sea objeto de cuestionamientos. Esto no quiere decir que todos sus aportes y avances sean invalidados, sino que sus objetivos podrían tener otros horizontes, en lo cual sea posible la coexistencia de la pluralidad de mundos y formas de vida.

3. Comunalidad y justicia

La justicia ambiental hace uso de terminología que incluye categorías como *bienes comunales y naturales* para referirse a los territorios; si bien advierte que se trata de una connotación proveniente de la cultura mercantilista, puede ayudar a pensar cómo gestionar y proteger los espacios naturales que son vitales para la supervivencia de todos los seres vivos. Como prueba del giro simbólico de los bienes, diferentes comunidades humanas han recuperado sus espacios públicos, tierras comunales, bosques, ríos, hasta conocimientos tradicionales y ancestrales como son las semillas. De esta forma, los barrios, comunidades o pueblos asumen responsabilidades de cuidados y recreación de los bienes de la Tierra. Aunque, algunos son procesos recientes, muchos otros practican el cuidado y recreación de sus territorios y entornos hace mucho tiempo, demostrando así

al sistema capitalista que no puede reducir los bienes comunales y naturales a recursos o elementos mercantiles.

Sin embargo, los bienes comunales no han dejado de estar en la mira del imperialismo, ya que el capitalismo ha agotado muchos de los bienes naturales de sus territorios colonizados, ahora está buscando nuevas colonias naturales. Como explica David Sánchez Rubio (2009), no hay cómo confiarse de los títulos de bienes comunales, ya que muchas veces el control estatal ha arrebatado violentamente a los colectivos, comunidades y pueblos, como son los pueblos indígenas. Sumando a esto, en sociedades con divisiones de clase como es Latinoamérica, el territorio está en constante conflicto porque es regulado según el acceso que se tiene a sus “recursos naturales” (Lowenhaupt 2011). En justificación de este acceso a los “recursos naturales” se ha invadido territorios y despojado a sus habitantes. Como consecuencia van en aumento la “desterritorialización” o las “territorialidades desarraigadas” (Hernández 2011).

En este sentido, la ecología política ha estudiado ampliamente cómo los discursos progresistas, por regular y controlar los bienes naturales, han transformado las macro-políticas. Por ejemplo, en Latinoamérica es evidente que se prioriza en las macro políticas estatales el desarrollo extractivista de la industria petrolera, aunque esto implique el despojo violento de las comunidades indígenas que habitan en estos territorios.

Desde inicios del siglo XIX podemos ver cómo circularon representaciones de la naturaleza como un espacio idílico y virginal, como “silvestre”, “exótica” e “impenetrable” por el humano, para expresar que son espacios exuberantes y casi paradisiacos, no contaminados por la civilización. Muchas de estas representaciones provienen del desconocimiento, pero también provienen de discursos conservacionistas que argumentan que para la protección de la flora y fauna el ser humano no puede intervenir, y señalan a los humanos que habitan estos territorios como un problema para la conservación de los “recursos naturales” (Escobar 1999).

Más tarde, esta corriente daría paso a una visión economicista de la naturaleza. De esta manera, se postula que, si no se puede extraer y explotar los “recursos naturales” que están agotados, se puede explotar y extraer los “recursos intelectuales sobre la naturaleza”. Prueba de algunos de estos archivos *coloniales*, son las patentes, los bancos de semillas, los jardines botánicos o invernaderos. Por ello, muchas veces los discursos conservacionistas no se diferencian de los discursos capitalistas; ambos en distintos grados ignoran la existencia de comunidades humanas que habitan dentro de estos territorios para facilitar el extractivismo material y simbólico de la naturaleza.

Indudablemente hay culturas que coexisten de forma armónica con la naturaleza y que ejercen poco impacto en su entorno. Tal es el caso de los Achuar de la Amazonía ecuatoriana, que se caracteriza por ser una cultura que toma de la naturaleza únicamente lo necesario para la sobrevivencia. De este modo la cacería, la pesca y la recolección de frutos no es una amenaza para la conservación de la biodiversidad de su territorio (Descola 1988).

Pero también hay culturas que están envueltas en prácticas de manipulación de la naturaleza. Por ejemplo, para algunas culturas de los Andes es importante el uso de la naturaleza para asegurar necesidades vitales como es la alimentación, a ello se deben sus prácticas ancestrales en la agricultura. Lo cual muestra que son culturas que están lejos de ver a la naturaleza como algo intocable y de contemplación como los discursos promovidos por el conservacionismo. Sin embargo, sus intervenciones a la naturaleza no se comparan con la explotación de los “recursos naturales” que ejerce el aparato industrial capitalista.

Aunque algunas culturas son más conscientes sobre la interrelación entre la naturaleza y la sociedad, en todos los casos la “naturaleza” es una construcción simbólica del ser humano. La palabra naturaleza proviene de *natura* en latín, que significa “nacimiento”, y se la usa para denominar a las propiedades de los seres, como también a los ambientes bióticos y físicos que no son artificiales (Gudynas 2011). Esta palabra fue explicada y desarrollada intensamente durante la conquista y colonización.

Pero no todas las culturas usaban la misma idea e imagen sobre la naturaleza. Hoy en día hay pocas dudas de estas diferencias no sólo epistemológicas, sino ontológicas y cosmológicas, que muestran cómo comunidades del “Tercer Mundo” representan a la naturaleza de maneras muy distintas a las occidentales y modernas.

Por ejemplo, con la actual reivindicación de las cosmovisiones Andinas, conceptos como Pachamama o Sumak Kawsay han ayudado a cuestionar la hegemonía de un cuerpo de conocimientos sobre la naturaleza. Haciendo visibles conocimientos alternativos a la dualidad naturaleza/humano, naturaleza/cultura o naturaleza/sociedad. Sin caer en reduccionismo, las visiones andinas tienen mérito en los debates sobre las implicaciones de dividir la naturaleza del ser humano (Gudynas 2011).

Sin embargo, este cuerpo de saberes y sensibilidades del Mundo Andino está acompañado por diferentes movimientos sociales, políticos y académicos que desde la primera década del siglo XXI se preguntan sobre la incidencia de la naturaleza en la vida del humano y simultáneamente la incidencia humana en la naturaleza. Conscientes de esta

interrelación entre humanos y naturaleza, solo es posible enriquecer los debates en torno a como sentimos, pensamos y reaccionamos cuando se teje alianzas disímiles entre pueblos indígenas, agricultores, guardabosques, ambientalistas urbanos, ecofeministas, fundaciones del norte, mamíferos, plantas y montañas. Como dicen Maturana y Varela (2003), el aprendizaje no solo es biológico, también es cultural y se despliega en una ramificación de mundos que nos obliga a estar en vigilia y revisar lo que asumimos como certezas y verdades.

Desde las llamadas epistemologías del sur por Boaventura de Sousa (2011), para descolonizar y desmontar el patrón de poder que oprime y violenta a los humanos como también a la naturaleza, es importante una ecología de los saberes y una traducción de la interculturalidad, que se refiere a una perspectiva que reconoce y valora la diversidad de conocimientos y saberes presentes en diferentes culturas y tradiciones. Esta perspectiva busca establecer una relación de igualdad y diálogo entre los saberes científicos, académicos y los saberes populares, indígenas y tradicionales, puesto que, existen múltiples formas de entender y abordar la realidad. Fomentando así, la igualdad de derechos y oportunidades para todas las personas, independientemente de su origen cultural.

4. Cuidado de la naturaleza

Ciertamente los debates de género han expandido las lecturas de la relación entre cultura y naturaleza, puesto que han sido fundamentales para pensar cómo históricamente se ha ejercido poder simbólico y material sobre la naturaleza feminizada, como también sobre los cuerpos feminizados. El término *feminizado* se utiliza para describir a sujetos o procesos que suponen tener características o roles considerados tradicionalmente como femeninos, por lo tanto, está sujeto a prejuicios patriarcales sobre lo que significa ser femenino (Haraway 1995). Por ejemplo, históricamente las personas indígenas en América del Sur han sido consideradas como más débiles y vulnerable, además, debido a que han habitado mayoritariamente en espacios rurales se les ha responsabilizado sobre el cuidado de la naturaleza, e incluso se ha creado representaciones como proveedores de la vida equivalente a las mujeres.

La relación de lo femenino con la naturaleza se encuentra enraizada en muchas culturas del mundo; su argumento está basado en una *bio-lógica* que determina que unos cuerpos tienen como única función reproductiva y por ende tienen responsabilidad de preservar esa nueva vida que ha parido o que está creciendo. En este sentido, la mujer-

naturaleza es entendida como una matriz o útero, es decir es sujeto de penetración, gestación y luego tiene responsabilidades de nutrición o de cuidado sobre la mantención de la vida.

Por su parte, dentro del catolicismo y otras religiones, el cuerpo de las mujeres es una materia que no tiene espíritu, porque su naturaleza la hace menos racional, más bien es una “bestia salvaje”. Para que la mujer pueda trascender, tiene que abandonar la virilidad y convertirse en lo sagrado universal, como es la Virgen María o la Pachamama, en esta nueva relación la mujer castiga la materialización de su cuerpo (Butler 2002).

Por ello, las mujeres siempre estuvieron relacionadas con el cuidado y la reproducción de vida en espacios íntimos como el cuerpo, el hogar y la chacra, mientras que el hombre se lo relacionaba con la cacería, pesca y comercio, actividades exteriores que implican viajar, asociarse con otras culturas y por ende han tenido mayor protagonismo en las acciones políticas. A esto lo llama Laura Cabnal (2019) el *patriarcado ancestral originario*, es decir unas formas de poder sobre las fuerzas de trabajo que anteceden al patriarcado colonial. Emma Siliprandi (2015) señala que los estudios en torno a la ecología deben prestar mayor atención sobre el trabajo de las mujeres en el campo agroecológico, porque históricamente se ha asumido que ellas son las cuidadoras innatas de lo natural y por ende se ha invisibilizado su trabajo.

En consecuencia, hay fuertes críticas por politizar de otro modo la mujer naturaleza, es decir revertir la feminización de la naturaleza, esto implicaría “renaturalizar” o “desnaturalizar” a la naturaleza o al cuerpo feminizado (Lorena Cabnal 2019). Como sugiere Judith Butler, es un proceso en el cual se recupera la materialidad degradada o excluida del cuerpo, se indaga el discurso e historia que están inscritos en los cuerpos y se hace “que los cuerpos importen de otro modo” (2002, 115).

Como advierten los ecofeminismos, se trata de un proceso necesario para desmontar las formas con las que se consigue las necesidades fundamentales (subsistencia, protección o afectividad) que históricamente han sido abastecidas por las mujeres y la naturaleza. Caso contrario el metabolismo del capital seguirá recurriendo a la explotación de cuerpos feminizados y de los bienes naturales hasta que no haya futuro para todos los seres vivos en la tierra. Por ello, es esencial que el cuidado de la naturaleza sea inherente a la justicia y a la equidad (Shiva 2006).

Para Bourdieu (2000), el orden social siempre se está reconfigurando como si se tratara de una inmensa máquina que constantemente está ratificando la dominación masculina, y con ello la división sexual del trabajo. En otros términos, son las mujeres

quienes asumen mayoritariamente los trabajos invisibilizados y desvalorizados dentro del poder y el capital, y aún más si se trata de mujeres que son racializadas y de bajos recursos. Por lo mismo, en los debates de género se exige analizar la relación entre el sistema patriarcal, el capitalismo y la colonialidad, puesto que mediante este trio de poder se vulnera y violenta a unos sujetos más que a otros.

Como dice María Lugones (2008), aunque el sexo y la raza son ficciones construidas históricamente, son poderosas, existen y marcan una serie profunda de desigualdades sociales. Lo cual significa que hay una intersección de múltiples sistemas de opresión y discriminación que afectan a las personas en función de su género, etnia, clase social, discapacidad y otros aspectos de su identidad. La interseccionalidad nos invita a considerar cómo se entrelazan y se refuerzan mutuamente diferentes alianzas de poder. Por ejemplo, hay alianzas entre hombres y mujeres blancos mestizos y de clase alta; como también entre hombres indígenas con hombres blancos mestizos; y así mismo hay alianzas entre hombres indígenas. Todas estas formas de patriarcado, racismo y clasismo oprimen y explotan en mayor medida a las mujeres campesinas, indígenas y de bajos recursos.

Los feminismos comunitarios, que provienen de los territorios rurales, barriales y marginales, precisamente han sido la punta de lanza para entender la injusticia, inequidad y violencia por la que han vivido las mujeres campesinas e indígenas, ya sea microestructural, (familias o comunidades) o macroestructural (estado o nación).

Según Lorena Cabnal (2019), el feminismo comunitario mediante la acción colectiva lucha por la recuperación de sus territorios, como también por la recuperación de sus cuerpos, puesto que, tanto la naturaleza como el cuerpo de las mujeres han sido violentados y transformados por el sistema patriarcal, capitalista y colonial. Este proceso es denominado por la autora como la lucha por el cuerpo-territorio.

Lo interesante es que el feminismo comunitario ha reinterpretado la cosmovisión del mundo Andino, para resignificar saberes, prácticas y estrategias que han sido degradadas por el sistema patriarcal. Por ejemplo, el concepto de Pachamama, si bien ha servido para feminizar la naturaleza por el patriarcado ancestral, en la actualidad es un símbolo de las luchas reivindicativas de las mujeres campesinas e indígenas. En este sentido, es importante entender como conceptos que han sido históricamente relacionados a la división sexual del trabajo, ahora se reconfiguran para reivindicar trabajos realizados por las mujeres que han sido históricamente invisibilizados. Uno de estos conceptos es el del “cuidado”.

5. Los cuidados

En esta investigación, en particular, nos interesa indagar sobre las prácticas de cuidado que, aunque han estado siempre acompañando los procesos de desarrollo humano, es reciente su reivindicación como una vía para la reconstrucción social, la justicia, la humanización de las relaciones, la sustentabilidad de la ecología, en sí, para restablecer el tejido de la vida desde el afecto y la responsabilidad.

Cuidar se refiere a una serie de necesidades esenciales que implican la relación física y afectiva con otros seres vivos y el entorno. La primera definición de cuidado nos habla de que somos interdependientes, es decir que en diferentes grados necesitamos del cuidado y podemos cuidar de otros. Por ejemplo, se requiere mayores cuidados en los primeros y últimos años de vida del ser humano con el fin de sobrevivir y tener una vida íntegra (Herrero 2019). Sin embargo, los cuidados primarios que son la higiene, la nutrición o el abrigo son de larga duración, por ello en las etapas adultas del ser humano pueden ser satisfechas por las propias personas para sí mismas, lo que se conoce como autocuidado. Por otro lado, lo que se refiere a los cuidados afectivos son inherentes a la relación social, ya que para tener una vida íntegra se requiere al menos que alguien nos acaricie. Desde este punto las prácticas de cuidado son una ética de acogimiento que destina diariamente su tiempo a la regeneración de la vida (Herrero 2019).

La palabra *cuidado* viene del latín *cogitatus*, y muestra que se puede tratar de una dimensión privada o pública, de deseo o responsabilidad y que puede ser remunerada o adquirida informalmente (Fuentes y Silva 2017). La poca precisión de esta definición indica que históricamente ha persistido una característica de estas dualidades, por lo general, se adquiere cuidados en mayor o menor medida de los espacios privados como es el hogar y son invisibilizados y sin remuneración bajo la única responsabilidad de los cuerpos feminizados.

Si bien es cierto que muchas formas de cuidado hacia el otro nacen espontánea y voluntariamente, como si se tratara de un amor profundo hacia a la vida, es necesario reivindicar las prácticas de cuidado como procesos que implican esfuerzos, recursos y responsabilidades de todos, y que además no solo competen a los espacios privados, también a los espacios públicos. Se trata de una interdependencia que va más allá de las necesidades físicas que necesitamos los humanos para sobrevivir, son relaciones sociales que se van construyendo a través del cuidado mutuo, de modo que sea posible vivir en bienestar común (Fantova 2017).

A partir del siglo XX, con la llegada de las grandes ciudades modernas, que le daban importancia a la competencia y al individualismo, los humanos empezaron a vivir en soledad, desvinculados de las redes comunitarias y sociales de cuidado mutuo (Fuentes y Silva 2017). En este entorno en que urgía el cuidado pagado y especializado, las ciencias como la enfermería, psicología, pedagogía, derecho, sociología, entre otras, comenzaron a estudiar los cuidados. La institucionalización de las prácticas de cuidado identificó que son bienes primarios, bienes relacionales y bienes comunes que pueden ser capitalizados. Contradictoriamente, aunque existe una reivindicación teórica de las prácticas de cuidado, ahora más que nunca los cuidados primarios, cuidados especializados, y cuidados relacionales están en crisis.

Lo apodada “epidemia de aislamiento social” (Fantova 2017) es el origen de esta crisis humana, ya que se han roto los lazos sociales como son los familiares, de vecindad, laborales o comunitarios, y con ello se ha roto las relaciones afectivas que permitían cuidar de nuestros y de otros cuerpos, como también del entorno en que vivimos. Monetizar y burocratizar los cuidados no ha significado que se hayan democratizado estas necesidades vitales, al contrario, ha afectado de lleno a la sustentabilidad de la vida. Los cuidados especializados, ya sean los particulares o los de asistencia social, aparte de que no consiguen satisfacer las necesidades de todos, no visionan al cuidado como una práctica integral, se asume que se requiere de estos servicios cuando las personas están enfermas o necesitan de forma urgente proteger su vida.

Por lo tanto, se sigue minimizando las otras prácticas de cuidado de larga duración que implican pequeñas tareas diarias, provocando una crisis sistémica sobre las mujeres más pobres, quienes muchas veces trabajan en estas tareas sin justos tratos, sin derechos laborales, de forma ilegal e incluso en condiciones de neoesclavismo. Con ello los servicios de cuidado se han convertido en diferenciados y desiguales, alejándose de su principio, que es el cuidado de lo colectivo. Es decir, además se ha mercantilizado las relaciones y con ello se ha eliminado las relaciones humanas (Cristina Carrasco 2001).

Los feminismos proponen que un primer paso para establecer prácticas de cuidado con responsabilidad compartida es pensar en las éticas del cuidado. Rosa María Belda explica que la conexión de la ética del amor con la ética de la obligación es la que germina a la ética del cuidado, modelo que aspira transformar la cultura y la realidad social mediante el “ejercicio del poder cooperativo en la búsqueda del bien común” (2017).

En ese mismo sentido, las *teologías sensibles* que reflexionan sobre como nuestra creencias y prácticas espirituales deben tener conexión profunda y consciente con

nuestros sentidos, emociones y vivencias personales, plantean que el cuidado para que sea de calidad debe atender a “todas las necesidades del humano de forma integral, tanto espirituales, morales, como físicas y psicológicas” (Zamora y Martínez 2017, 187). Además, para que el cuidado no solo repercuta en las personas cuidadas, sino también en las personas que cuidan propone que sea un derecho universal, que surja de un sentir de solidaridad, unidad, participación, eficiencia, integridad, compasión y compromiso. Aquí la educación moral es esencial para entender que se presta cuidados no por interés, sino por el bien común.

De modo que se puede acceder a un cuidado sustentable, en donde por supuesto sigue presente la ética, pero con la diferencia que es algo que se puede mantener por largo tiempo sin agotar los bienes naturales y sin generar daños en el medio ambiente, porque supone establecer una relación armónica entre humanidad y naturaleza (Bosch, Carrasco y Grau 2005). El cuidado y la protección de la vida requieren de la corresponsabilidad sincrónica y diacrónica para que las acciones repercutan en el bien de los que se encuentran aquí y ahora como también en las futuras generaciones.

Además de esto, la corresponsabilidad puede ser universal y diferenciada de modo que el Estado asuma sus responsabilidades y cada ser humano se involucre en los cuidados en medida de sus posibilidades (Boff 2002). Esto está conectado con el principio de la ecología profunda que busca integrar la ética, espiritualidad y sistémica en relación con la naturaleza, de este modo el compromiso colectivo solo puede ser posible si nos identificamos como parte de un todo común, así pues, todos los seres vivos y el entorno natural tienen un valor inscrito y merecen ser respetados y protegidos por todos (Boff 2002).

En suma, solo un giro hacia la diversidad cultural va a posibilitar un giro hacia la biodiversidad ecológica. Por ello Vandana Shiva (2006), confía que la transformación surge desde las localidades, en donde diversas personas reivindican sus bienes, espacios comunales, recursos, identidades y medios de vida. Igualmente, Leonardo Boff, nos dice que la responsabilidad de todos está en “descubrirse como parte del ecosistema local y de la comunidad biótica, tanto en su aspecto de naturaleza, como en su dimensión de cultura” (2002, 20). De este modo, podemos conocer las relaciones que tenemos con otros seres humanos con los que convivimos, las relaciones con la naturaleza de la que formamos parte o las relaciones espirituales que nos une a todos los seres del Universo, para sí, experimentar con el corazón el cuidado de nuestro nicho ecológico.

El siguiente capítulo indaga sobre los procesos de colonización, desarrollo y capitalismo que exterminaron, dividieron y despojaron al Pueblo Pasto y actualmente a sus descendientes, del cual forma parte la Comuna La Esperanza. En consecuencia, la lucha histórica de la Comuna La Esperanza por la recuperación de su territorio ancestral que tiene lugar en la Reserva Ecológica El Ángel, ha implicado su transformación política, social y cultural y debates sobre cómo subsistir y coexistir con este ecosistema, se plantea: una tradicional explotación de los bienes naturales y simbólicos o una reivindicación de los saberes de sus ancestros pastos mediante la agroecología. En este contexto de tensiones y disputas epistemológicas hay una constante transformación de las representaciones y prácticas de cuidado de la naturaleza.

Capítulo segundo

La Comuna La Esperanza

1. Mapeos generales

La Comuna la Esperanza está conformada por 582 socios, es decir las personas que están inscritas como parte de esta asociación, quienes además habitan en las parroquias rurales de Tufiño y Maldonado, parte del cantón Tulcán, Ecuador. Su territorio comprende una zona con una altitud máxima que alcanza 4728 m s. n. m, en donde se encuentra la parroquia de Tufiño. Y una zona baja que desciende hasta los 1640 m s. n. m. en donde están las comunidades El Laurel, Bellavista, Chilmá Alto, Chilmá Bajo y Santa María (Plan de Vida, Comuna la Esperanza 2021).

La particularidad de esta zona es que, en distancias cortas, tiene diferentes pisos climáticos ya que es una cordillera en donde se encuentran los nevados Chiles y Cumbal, y de sus alturas se desciende a bosque de frailejón, bosque de polylepis, bosque de neblina montano y bosque siempre verde montano alto. Por ello, significa un sumidero de CO₂ y es una fuente hídrica que aporta a varias cuencas, en su totalidad provee de agua para toda la población binacional (Plan de Vida, Comuna La Esperanza 2021 y MAE 2015).

Debido a los procesos de colonización es reciente que la Comuna La Esperanza ha recuperado el título de propiedad intangible sobre su bien comunal, a pesar de que sus ancestros, en parte del Pueblo Pasto, han ocupado este territorio ininterrumpidamente. Lo cual ha implicado que como asociación se plantee la gestión y protección de la naturaleza, vital para la supervivencia de sus habitantes y sobrevivencia de todo el ecosistema de su territorio. Ambos temas son igualmente importantes al tratarse de un territorio que ocupa el 65% de la Reserva Ecológica El Ángel (REEA), y que además se la declaró como una de las nueve reservas ecológicas categoría Ramsar del Ecuador por su importante biodiversidad de flora y fauna.

Sin embargo, en estos últimos 70 años ha habido varios impactos negativos sobre la REEA, que ha detonado que muchas aves y mamíferos se encuentren en extinción o en vía de extinción. Esto se debe a la caza, a la quema de bosque e introducción de especies invasivas como el ganado. También el cambio climático ha significado un impacto grave para ciertas especies, que han tenido que migrar a partes más altas (MAE, 2015). Sin bien es cierto, muchas de estas acciones han sido provocadas por las poblaciones que habitan

cerca del páramo, son comunidades despojadas de sus conocimientos ancestrales que les permitían ser autosustentables, además son desatendidas y olvidadas por el Estado, en consecuencia, no tienen aseguradas muchas de las necesidades básicas como es la alimentación, salud y educación.

Ante la crisis socioambiental que vive la Comuna La Esperanza, el Ministerio de Ambiente realizó un plan de manejo en el 2015, documentando a detalle las características socioeconómicas de estas poblaciones y también supone tener un enfoque de género y diversidad, cabe señalar que usa datos del Censo del 2010. Aunque han transcurrido algunos años desde entonces, nos brinda un panorama general sobre el contexto social. Primeramente, señala que la parroquia de Tufiño con una población total de 2.339 personas tiene una tasa de crecimiento del 3,1 %, mientras que la parroquia de Maldonado con una población total de 1703 personas tiene una tasa de crecimiento del -0,1 %, en ambos lugares las cifras indican que está muy por debajo del promedio del Ecuador.

Son además evidentes varios problemas de salud por las condiciones climáticas. Específicamente en la Comuna La Esperanza las infecciones respiratorias agudas son las más recurrentes con el 71,4 %, seguido por artritis con el 9,5 %, enfermedades diarreicas con el 4,8 % y diversos tipos de cáncer con el 4,8 %. Estos datos revelan que el frío afecta gravemente la salud de los habitantes, no todas las comunidades cuentan con agua potable, no hay buen procesamiento de basura y aguas servidas, además el alto uso de fungicidas y fertilizantes químicos de sello rojo y amarillo han aun aumentado las posibilidades de adquirir cáncer, sumando a que los centros de salud no abastecen las necesidades de la población (MAE 2015)

Otras cifras alarmantes que se evidenciaron en la encuesta realizada para esta investigación, es que tan solo el 32 % de la población de la Comuna La Esperanza accedió a educación secundaria. Apenas el 6 % tiene educación superior. Su actividad laboral principal es la agricultura, ganadería, silvicultura y pesca, con un 79%. El 79 % son “amas de casa”, dato que no permite visibilizar los diferentes trabajos realizados por las mujeres, si bien se refiere a cuidados no remunerados, se especula que también se trata de actividades de producción agropecuaria puesto que el cuidado de animales menores y vacunos resulta ser una extensión de los cuidados de la casa (Mantilla 2023).

Todo esto indica, que las instituciones gubernamentales no han logrado atender las necesidades básicas de las y los comuneros de La Esperanza. Para este mismo Plan de Manejo del 2015, se realizó una evaluación del anterior plan que se venía ejecutando desde el 2008 por el Ministerio de Ambiente en la REEA, y los resultados indican

inconformidad de parte de las comunidades por los programas de: sostenibilidad financiera, administración, control y vigilancia, planificación participativa, investigación, desarrollo comunitario, educación ambiental, turismo y recreación (MAE 2015).

Por lo tanto, resulta difícil desmontar prácticas agrícolas no amigables con el ecosistema del REEA, porque son la única subsistencia para muchas familias de la Comuna La Esperanza. La ineficiencia de proyectos gubernamentales por el bienestar de las comunidades que habitan cerca de ecosistemas frágiles demuestra que hay poco interés en entender y apoyar las relaciones intrínsecas que hay entre lo humano y la naturaleza en este territorio. A pesar de que, en el 2008 la constitución del Ecuador reconoció los “derechos de la naturaleza” (EC 2018), en la práctica poco se aplica estos derechos.

Frente al abandono estatal, a lo largo de su historia la Comuna La Esperanza se ha convertido en una importante organización social que convoca a mingas, gestiona recursos, exige derechos y toma decisiones para su territorio y habitantes. En sus asambleas se debate cómo democratizar sus bienes intangibles como el conocimiento, la cultura, la biodiversidad, el agua o las tierras para mejorar la calidad de vida de los comuneros. Como también se disputa en torno a las formas de resolver la creciente crisis ambiental que sufren los diferentes ecosistemas de la REEA.

Aunque no representan a la mayoría de los comuneros, algunos jóvenes, dirigentes y sobre todo mujeres han demostrado procesos de sustentabilidad que buscan el bienestar y equilibrio entre los humanos y la naturaleza. Sin embargo, ha sido un proceso de transformación que ha implicado mirar otros horizontes institucionales, académicos, científicos o políticos, así como también mirar hacia su pasado y reivindicar su cultura e identidad como indígenas pastos, para reafirmar saberes que guardan verdades y valores para su territorio.

La identificación del 37 % de los comuneros como indígenas del pueblo Pasto es una prueba de este cambio interno que además ha permitido generar nuevas alianzas con diferentes identidades que buscan promover proyectos socioambientales en pueblos y nacionalidades indígenas. Uno de los proyectos importantes del que han sido beneficiados desde el 2009 es el programa Socio Bosque del Gobierno Nacional, mediante el cual se ha comprometido la conservación del 59,37 % del territorio comunal (Plan de vida, Comuna La Esperanza 2021).

Lo importante a destacar es que las prácticas organizativas de la Comuna La Esperanza han permitido reinventarse para establecer nuevas formas de vivir en sociedad

y como parte de un ecosistema natural. Por ello, es necesario pensar en los momentos históricos que los antecede, como también sus procesos de formación, conflictos, disputas de poder, reivindicación cultural e institucionalización.

2. Cultura antigua del Pueblo Pasto

Por lo mencionado, es importante establecer cuál era el territorio de los pastos antes de la llegada de la conquista española. Las crónicas de viaje de Pedro Cieza de León en 1534 describen que el pueblo Pasto limitaba al Norte, con la actual ciudad de Pasto; al Sur, ocupaba todo el valle interandino hasta el río Chota; al Oeste, con el río Mira y del Alto Patía; al Este colindaba con las poblaciones amazónicas Cofanes y Quillacingas. El asentamiento prehispánico de los pastos en los Andes septentrionales “supuso una serie de estrategias de ocupación del suelo en diversos pisos altitudinales contiguos” (Landázuri 1990, 25 citada en Vásquez 2088, párr. 3). Porque se trataba de múltiples nichos ecológicos que descienden desde los páramos hasta los bosques y montañas subtropicales que pasan a ser altiplanos como es el Chota, Maldonado, Chical, Ricaurte, Barbacoas y Tumaco (Plan de Manejo de la Reserva Ecológica El Ángel 2015).

Se calcula que el pueblo Pasto se asentó en este territorio hace más de 10.000 años a.C., fecha que fue revelada por los descubrimientos hechos por el científico Paúl Rivet sobre la punta de lanza de obsidiana que correspondía al periodo del Paleolítico encontrada cerca de los páramos de Chiltasón, y que la dio a conocer en su obra *Etnografía Antigua del Ecuador* publicada en 1912 (Martínez 1977). Cabe recalcar que las comunidades andinas originarias Pastos han habitado el territorio ininterrumpidamente y que por procesos largos de luchas han adquirido derecho de propiedad intangible sobre su territorio.

Actualmente el pueblo Pasto está dividido por la frontera entre Colombia y Ecuador. En Colombia, al sur del departamento de Nariño se encuentran los resguardos indígenas: Mayasquer, Chiles, Panan, Cumbal, Carlosama, Aldana, Guachucal, Muellamués, Colimba, Mallama, Guachavés, Yascual, Tuquerres, Males, Yaramal, Potosí, San Juan e Ipiales (Mamián 2004). En Ecuador, al norte de la provincia del Carchi se encuentran las comunas campesinas que están en proceso de autoidentificación como indígenas Pastos: El Consejo de Comunas de Montúfar, La Libertad y La Esperanza.

Es interesante analizar cómo los procesos históricos modernos han permitido que estas comunidades hoy en día se autodenominen como parte del pueblo Pasto, pero no siempre fue así. Según Mamián (2004) en Colombia antes de 1980 las comunidades se

identificaban según su nombre de ancestralidad, por ejemplo, se reconocían como cumbales y no como pastos. Eso se debía a que los Pastos eran múltiples comunidades que tenían micro socioculturas denominadas ahora por el mundo andino como *cacicazgos autónomos*. Por ejemplo, la comunidad de Chiles tenía un cacique, hombre líder que se apellidaba Chiles, y de este modo todos los que pertenecían a esta comunidad se apellidaban igual. Entonces se trataba de cacicazgos jerárquicos y patriarcales que además eran vitalicios y hereditarios. Debido al legado de estos apellidos, en la actualidad lo que queda de la lengua pasto son los toponímicos y antroponímicos, de los cuales se sabe el significado de unos pocos.

Algunos de los cacicazgos Pastos más conocidos se llaman: *Ascual, Mallama, Tucurres, Zapuyes, Iles, Gualmatán, Funes, Chapal, Males, Ypiales, Pupiales, Turca, Tulcanaza, Cumba, Guaca y Tusa* (Grijalba 1925 y Martínez 1977). Ya que no hay un cacicazgo que se denomine literalmente como *Pasto*, algunos académicos consideran que es una palabra introducida en la colonia. Sin embargo, Eduardo Martínez (1977) relaciona la palabra *pasto* con el cacicazgo *Pastas*, unos de los apellidos más antiguos en las comunidades que se encuentran en el Ecuador. Jijón y Caamaño (1952) explica que la palabra *pasto* viene del idioma cuayquer, relativo a *pattstan* que significa *alacrán*. Según los estudios lingüísticos, eso sí sería posible porque los pastos junto con los chachis, tsáchilas y los awás cuayquer compartían una misma matriz lingüística que proviene de la familia *Chibcha Barbacoa*.

La iconografía de los pastos en petroglifos (grabados en piedra) y pictografías (pinturas en cerámica, piedra y metales) forman parte importante del patrimonio de su cultura. Sin embargo, a partir del año 1930 estas piezas fueron reducidas al exotismo por las investigaciones arqueológicas y antropológicas, proliferan así las extracciones ilegales por los *huaqueros* o buscadores de tesoros que las comercializaban en mercados clandestinos, como también las vendían a coleccionistas, académicos e instituciones locales. A ello se debe que el territorio de la Comuna La Esperanza fue prácticamente dismantelado por los huaqueros. Actualmente la mayoría de las piezas prehispánicas extraídas reposan en colecciones privadas nacionales e internacionales y museos locales que por lo general son inaccesibles a la comunidad por falta de gestión de recursos. Entonces, la mayoría de las investigaciones académicas no operan muy distintas de las “huaquerías”. Esto significa que las piezas arqueológicas fueron reducidas a su alto valor económico y como muestra de alteridad o un eslabón débil que representaba a los “salvajes” (Abril 2007).

No obstante, hay algunas investigaciones revelan informaciones importantes para interpretar la cosmovisión de la cultura Pasto, como son los estudios de Alice Francisco de 1967 y 1968 en la provincia del Carchi, Ecuador. Alice Francisco (1969-1970) identificó las características estéticas y simbólicas comunes de tres periodos de la cerámica pasto: Capulí, Piartal y Tuza. Este material ha sido crucial para entender parte de sus aspectos artísticos. Sin embargo, no se reúnen los significados suficientes para acceder a una comprensión global de las iconografías que se conservan. Puesto que similar al sistema alfabético las culturas precolombinas leían en voz alta el significado de las iconografías, pero se requiere conocer el universo simbólico para observar estas figuras geométricas abstractas y entender el conocimiento que guarda.



Imagen 1. Ejemplos de las principales estructuras presentes en las composiciones gráficas del plato Tuza.

Fuente: Ceballos Tatamuel (2014)

Pese a que es una cultura que en la transición la modernidad ha perdido gran parte de su idioma, en su memoria y en la vida cotidiana guardan historias que rigen y orientan su sociedad. La tradición oral ha sido un ejercicio clave para resistir a los procesos de colonización. Aunque son historias se caracterizan por narrar sucesos fantásticos, los comuneros consideran que no se trata sólo de leyendas y mitos, sino de verdades sobre su territorio y existencia, por eso es necesario pensar en ellas como la base de su ontología que entiende a la magia y espiritualidad como parte importante de la vida (Mamián 2004).

Por ejemplo, “Las Poderosas Perdices” es narrada en la mayoría de las comunidades pastos como la historia fundacional de la existencia del mundo y del humano. Lo cual demuestra, que a pesar de que los cacicazgos eran distintos entre sí, también pertenecían a una macro cultura de la cual compartían un universo simbólico imaginario y funcional para su territorio, que les permitía establecer ideas primordiales, tales como normas, éticas, lenguajes y formas de entender el universo. Se cuenta que había dos perdices que podían convertirse en mujeres, una era blanca y otra negra, una

venía del oriente y otra del occidente. Estas dos aves estaban en búsqueda del centro del espacio y el tiempo para crear el mundo. Debían decidir en donde nacería el mar, la selva, las montañas y los volcanes, territorios que determinaría en donde quedarían las tierras para la agricultura. También debían organizar el ritmo de los cambios y el mundo espiritual. Decidir en dónde quedaría el mundo de los muertos y de los vivos, el mundo del presente, del pasado y del futuro. Estos dos espíritus dejaron a la suerte del baile la organización del mundo. Se dice que hicieron una apuesta, juntaron sus caras cerrando los ojos y lanzaron una flor al aire. Luego salieron bailando, la una hacia el oriente y la otra hacia el occidente, la una hacia arriba y la otra hacia abajo, simétricamente opuestas. Se paralizó el baile cuando cayó la flor al suelo, y según el horizonte en donde quedaron mirando las perdices, sería en donde se dispondría el mundo (Mamián 2004).

De este modo, la perdiz negra en donde quedaría mirando aportaría con sus poderes sobre el mundo de abajo, del fuego, del mar, del oro, de la selva, de lo fantástico, del peligro y de lo espiritual. Y la perdiz blanca aportaría con los poderes del mundo de arriba, de las cimas, de lo frío, de la agricultura, de la artesanía, de la sociedad y de lo material.

A ello se debe que los comuneros explican que “si la perdiz voló para allá, por eso la riqueza se fue para allá. O cuando, con gran pesar afirman que “si la perdiz negra hubiera volteado la cara para acá, entonces, qué ricos fuéramos” (Mamián 2004, 33). Estas expresiones demuestran que hay desequilibrios, aunque la disposición de recursos y cualidades por parte de las perdices fue simétrica, también fue asimétrica, caótica y contradictoria.

Mamián (2004) analiza que para la cultura Pasto, es importante entender que las carencias y las posesiones de diversas cualidades morfológicas, ecológicas, climáticas, sociales, culturales y espirituales son equilibradas cuando se fortalece el intercambio entre territorios. De este modo la complementariedad está en el aporte entre los diferentes pisos climáticos. Por ello era importante la labor de los *mindalaes*, quienes hacían posible una distribución y comercialización interregional de productos alimenticios como también culturales. Una prueba de esta convergencia cultural es que podemos ver en algunas iconografías precolombinas animales como monos, serpientes o caimanes que no corresponden al hábitat de los Andes. Y a la inversa, se puede encontrar características de la cerámica Pasto en San Agustín (Colombia) y en Ucayali (Amazonía del Perú).

Lo anterior demuestra que, al igual que la mayoría de las sociedades agrarias, para los pastos la tierra es vital para las economías de sus comunidades. Sin embargo, en ese

entonces la tierra no se reducía a un “recurso natural” que su único fin es la explotación y mercantilización. En la historia de *Las Poderosas Perdices* podemos identificar que la tierra al igual que el mar, las montañas, los cerros, la selva son seres con propiedades internas como alma, espiritualidades, inteligencias y capacidades de relacionarse. Seres indispensables para la existencia material y espiritual de otros seres como el humano.

De forma general para el pensamiento del mundo andino, la naturaleza está conformada por múltiples dioses, por lo tanto, su ontología está basada en que nadie y nada puede existir por sí solo, todos necesitan de alteridad y complementariedad con la naturaleza y el cosmos. Por ejemplo, uno de los conocimientos que ha perdurado a lo largo de los milenios entre las mujeres campesinas de los pueblos indígenas de los Andes, es guiarse por el calendario lunar para sembrar. Según este calendario ellas siembran en dos momentos: en luna creciente y en luna menguante, porque la energía lunar de estas etapas hace que la savia se asienta en la tierra, permitiendo así que las semillas y raíces engrosen. Incluso se dice que el quinto día de luna menguante es el mejor momento para la siembra. Mientras que del día sexto al octavo de luna nueva se evita sembrar o remover la tierra porque es un tiempo de reposo, en donde la tierra debe descansar y recuperarse, lo cual permite que los microistemas que habitan en ella se equilibren. Este conocimiento incluso se aplica para actividades más cotidianas como el lavado de ropa, el corte de cabello, la tala de árboles, las cirugías y entre otras (Diario de campo Mantilla 2023). Poniendo en evidencia que el mar, los ríos, los árboles, las plantas y todos los seres vivos compuestos de agua, como es el ser humano, están influenciados por el acercamiento de la luna a la tierra.

Esto implica cuestionar la relación del “yo” con el “otro”. Viveros de Castro explica que a diferencia del pensamiento occidental que se basa en la filosofía de Descartes “pienso y luego existo”, el pensamiento de los pueblos indígenas de América construye su entorno a “existo y luego pienso”, y de esta forma afirma primero la vida. En consecuencia, todo lo que tenga vida tiene conciencia, y “sólo es interesante el pensamiento en cuanto potencia de alteridad” (2013, 81).

3. Procesos de colonización

El proceso de conquista del pueblo Pasto inició mucho antes de la conquista española. La ocupación militar de los Incas en los Andes implicó que de repente distintos pueblos se convirtieran en una masa amorfa que se acogió a este imperio para sobrevivir. Los pastos junto con los quillacingas compartieron una guerra de 17 años en contra de los

militares incas, desde 1496. Juan de Salinas Loyola (1573) describe uno de los episodios más sangrientos de este enfrentamiento. Dice que los pastos y quillacingas viajaron con sus familias en búsqueda de paz a las alturas de Aloburo, cerca de lo que ahora se conoce como Pimampiro, para rendir su palabra de obediencia ante la realeza Inca. Mientras descansaban en su campamento fueron atacados por los militares incas, y en la madrugada Huayna-Cápac dio la orden de sacrificarlos en una laguna cercana. Ellos “certifican que se sacó cincuenta mil corazones de hombres, niños y mujeres, y que corrió tanta sangre de los muertos, que se tiñó de sangre dicha agua” por eso el nombre de Yahualcocha que significa laguna de sangre. Luego de su derrota huyeron a las altas montañas, sitios inaccesibles para las comarcas inca. (Enríquez 1938)

Desde entonces pasaron 20 años más de colonización incaica en el pueblo Pasto, hasta 1535 que es cuando llegaron los españoles. Pedro Cieza de León, en su recorrido por el camino inca el que alcanzó a llegar hasta Ipiales, describe a Rumichaca como un punto estratégico militar incaico para controlar y trasladar a los diferentes cacicazgos Pastos. Consistía en un puente natural de piedra sobre el río Carchi, en donde estaban construyendo una fortaleza para sus reyes e incluso tenían un balneario cercano de aguas termales. Uno de los principios de su política imperial fue el sistema económico, basado en cobro de tributos o *mita* que consistía en pago con fuerza de trabajo. Por ello, los indígenas pastos quedaron reducidos a un número relativamente exiguo y además en condiciones precarias.

Quando los españoles comenzaron a revisar las posesiones de los indios fueron numerosas las reclamaciones de caciques y curacas que decían haber sido desposeídos por el Inca de las tierras de sus antepasados; lo mismo reclamaron los mitimaes, todos los cuales consideraban al soberano como usurpador de lo que les era propio. (Rumazo González, 114 citada en Martínez 1977, párr. 2).

Este testimonio evidencia que mucho tiempo antes los pastos fueron desposeídos de su bien más valioso, el territorio. Pero también demuestra que el mismo mecanismo de usurpación y explotación mediante el cobro de tributos aplicaron los españoles. Sin embargo, son estos últimos que reducen al territorio en un bien mercantil, fragmentan las unidades de parentesco, prohíben las prácticas culturales y los saberes propios y destruyen la voluntad de resistencia. Para llevar a cabo su proyecto de colonización de las Américas, los españoles hicieron uso ilimitado de la violencia en contra de pueblos originarios durante cinco siglos, crueldad que consistió en secuestros, persecuciones, allanamientos,

mutilaciones, violaciones y un sinnúmero más de torturas para someter la voluntad de estas grandes poblaciones, muchas de las cuales fueron exterminadas.

Como define José María Rojas (2006), se trataba simplemente de una *empresa criminal* conformada por bandas que hicieron la guerra en condiciones desiguales a los pueblos originarios de América y quienes, además, no se reconocían como delincuentes, sino como emisores de un rey e iglesia para civilizar y evangelizar a los “bárbaros”. Este racismo y fanatismo religioso fue parte importante de su estrategia de colonización, pues se trataba de discursos científicos y religiosos que en el intento de domesticar a los pueblos originarios y a su territorio creó una representación sobre el “otro”.

La construcción de la alteridad del “Nuevo Mundo” y luego del “Tercer Mundo” está basada en imágenes, mitos y paradigmas de la barbarie: salvajes, caníbales, monstruos, desnudez, violencia, caos, retraso. A tal punto, que anula al “otro”, negando así cualidades internas, tales como espíritu, inteligencia o sentimientos. De este modo los indígenas se convertían en mercadería que podía ser negociada como fuerza de trabajo por cualquier otro tipo de recursos. Las consecuencias de esta cruel esclavitud fue una “catástrofe demográfica”: “La gran masa de la población indígena murió por lo excesivo del trabajo forzado” (Rojas 2006, 37).

Además, al ser tardía la llegada de los españoles a los cacicazgos pastos, la conquista fue más cruel, porque estaban más experimentados con los mecanismos de tortura. Se cree que una de las primeras estrategias de desarticulación de los pastos consistió en la prohibición de su lengua y la evangelización. A diferencia de otros pueblos originarios del Ecuador, en el territorio pasto no hubo la transición al quichua para la evangelización porque el proceso de colonización incaica fue muy breve y como resultado la mayoría de los cacicazgos no conocían este idioma. La religión cristiana se enseñó directamente con español y esto aceleró el proceso de colonización.

Quienes estudian la lengua quichua como instrumento para implantar la doctrina cristiana en los Andes, identifican que, a pesar de que la gran mayoría de los españoles no estaban interesados en absoluto en comprender la cultura andina, al usar el quichua como medio de enseñanza se permitió que los conocimientos andinos llegaran a resguardarse sin mayores alteraciones “y podemos contar ahora con testimonios y documentación tempranos de la lengua, la literatura oral y la cultura indígena” (Garcés 2012, 171).

Al igual que la lengua, hay un amplio estudio sobre el arte sincrético y las festividades religiosas que se hibridaron en la época colonial, y que en la actualidad

invitan a reconocer huellas de la historia y de las cosmovisiones de los pueblos originarios de Ecuador. Sin embargo, es pertinente entender los procesos históricos de estas hibridaciones y cuestionar el tipo de relaciones que existen entre los distintos símbolos dentro de una misma expresión ya sea lingüística, artística o festiva. Tan solo el hecho de esconder símbolos dentro de universos simbólicos hegemónicos impuestos por la iglesia, es una manifestación de resistencia de las minorías a la colonización (Garcés 2012).

4. Evangelización y sincretismo

El Señor del Río es un símbolo importante para la mayoría de los Pueblos Pastos actuales, se lo festeja en febrero con peregrinaciones multitudinarias que recorren todas las comunidades rurales del territorio binacional entre Ecuador y Colombia. A pesar de que es una imagen icónica que se la saca específicamente en estas fechas para fortalecer la devoción católica, es requerida de vez en cuando para hacer una misa sobre las cumbres de los volcanes Chiles, Cumbal o el Cerro Negro y tranquilizar los temblores que amenazan a los habitantes.

Como cuenta Silva Paspuel (en entrevista con Nantu Mantilla 2023), “Ahí hay como una humanización del volcán, para que ya esté quietico, para que ya no esté bravito. Yo digo quizá en el subconsciente, no sé si humanizado, pero es como si tuviera vida humana”. Aunque, no son a los volcanes a quienes se les ora, sino al Señor del Río, el acto de trasladarse a las cumbres a pesar de los riesgos para darles una misa, pareciera que se trata de una especie de “pago a la tierra”. En las cosmovisiones de los pueblos de los Andes las ofrendas a la pachamama, taitas o *apus* son necesarias como símbolos de gratitud, de esta forma se respeta los espacios en donde se habita y se establece equilibrio entre todos los seres.



Imagen 2. Procesión Señor del Río en Tufiño.
Fuente: Nantu Mantilla (2023)

Aún más, se podría profundizar en el significado del Señor del Río y preguntarse ¿De dónde proviene la asociación de Jesús con el río? A pesar de que se desconoce su origen, posiblemente en los procesos de evangelización los pastos ligaron un evento importante que hacía honor al agua y sus ríos a las nuevas festividades católicas, de esta hibridación simbólica entre la idolatría a los ríos y a Jesús surgió el Señor del Río. Por eso, podemos escuchar asociaciones de los adeptos del Señor del Río, que durante las peregrinaciones siempre llueve o que hay que acompañar a este icono para que nunca falte agua para los sembríos.

Algunos incluso argumentan que el Señor del Río se refiere a Juan Chiles, uno de los primeros caciques en aprender el español y quien en 1700 viajó a España para solicitar a la Corona derechos colectivos del pueblo pasto sobre su territorio ancestral. Luego de su liderazgo por defender su territorio, se dice que se convirtió en un espíritu que toma la forma de un gran toro negro que protege los páramos. De él se recuerda que dijo: “somos como el agua, la piedra y la espuma, pero somos el río” (Jenifer Paspuel en talleres de cosmovisión con Fundación Altropico, Plan de Vida Comuna la Esperanza 2021).

Gonzalo Abril (2007) define a estas variadas creencias y expresiones culturales como *textos mestizos*, porque no se encuentran delimitadas por sus antiguas tradiciones, pero también hacen oposición a la rigidez de la cultura occidental y la Iglesia Católica. En si se trata de enunciaciones sincréticas que se refiere a la fusión y combinación de diferentes creencias, prácticas o tradiciones culturales que se producen cuando dos o más culturas y sociedades se integran para formar una nueva identidad cultural (Limo 1996). Esto hace posible que se expresen distintos saberes socioculturales de los sujetos subalternos. En sí se trata de formas renovadas, creativas e imaginativas que buscan comunicar profundos sentidos simbólicos, espirituales e identitarios para los territorios andinos. De este modo existe una doble interpretación de los signos, tanto para los lectores hegemónicos como para los contrahegemónicos.

Sin embargo, se trata de símbolos que no siempre armonizan entre sí, por lo general están en constante conflicto porque predomina una cultura sobre otra; una es la que legitima mediante instituciones de poder unos símbolos y otros los niega. Entonces, el texto mestizo tiene una constante disputa de significados y solo es interpretado cuando hay apropiación y a la vez se excluye algo.

El primer problema político del texto es, por tanto, quién y cómo decreta sus límites, quién y cómo administra su objetivación, en escenarios que ya Foucault describió como

territorios de lucha discursiva, pero en los que hay que reconocer las determinaciones interculturales que los especifican. (Abril 2007, 232)

Lo anterior muestra que, a partir del proceso de colonización, la identidad de la cultura pasto ya no corresponde con sus delimitaciones tradicionales. Desde entonces le es necesario reinventarse mediante el aprendizaje, selección, reciclaje y el volver a disponer algunos rasgos que les permitan asegurar la conveniencia con su ecosistema. Si se quisiera ser más radical, se podría decir que los pastos entraron en un proceso de aculturación por parte de la Iglesia Católica, en el cual experimentaron un violento desarraigo de su cultura anterior y la imposición de elementos culturales ajenos. Sin embargo, las culturas no corresponden a una unicidad de rasgos, son cambiantes y se reconfiguran según las necesidades propias o impuestas de los procesos históricos.

Como dice Eduardo Kingman (2020), en muchos pueblos prehispánicos lo andino no es una categoría fija, está determinada por los contextos históricos que reivindican o deslegitiman a lo andino. Esta afirmación implica que la cultura andina no es estática y rígida, sino que está sujeta a influencias externas, transformaciones y adaptaciones a lo largo del tiempo. Al reconocer la diversidad y la dinamicidad de la cultura andina, es posible entenderla en su complejidad y riqueza, evitando así caer en estereotipos o visiones simplistas. Por ello, en este punto resulta importante detallar los procesos históricos relacionados con la desterritorialización del Pueblo Pasto y la lucha de la Comuna la Esperanza por recuperar su territorio ancestral, porque significa también la lucha por su cultura e identidad.

5. Territorios “inservibles”, desterritorialización y latifundios

Las comunidades que en la actualidad conservan parte de su cultura pasto son las que pudieron resguardarse en estas altas montañas. Ya que en la época de las encomiendas los conquistadores españoles y sus descendientes despojaron progresivamente a los indígenas de sus tierras más productivas que quedaban en las partes más bajas. Mientras que los lugares en donde aún era páramo de frailejones y bosque primario de pumamaqui, arrayán y árboles de rosas, fueron considerados por los colonos como tierras “inservibles” para la producción agrícola (Chiles 2020).

Por ello, la Corona Real fue más receptiva con la solicitud de que se les otorgue el título de propiedad a los cabildos que quedaban cerca de estas tierras consideradas “inservibles” tales como Chiles, Mayasquer, Panan, Cumbal, Carlosama, Aldana,

Guachucal, Muellamués, Colimba, Mallama, Guachavés, Yascual, Tuquerres, Males, Yaramal, Potosí, San Juan e Ipiates (Mamián 2004). No obstante, constan registros de escrituras de propiedad privada dentro de tierras comunitarias, lo cual sugiere que se trataba de fieles a la iglesia. Ya que en el proceso de evangelización la Iglesia se aprovechó de declaratorias estatales como "tierras baldías" o "improductivas" cuando en realidad se trataban de tierras comunitarias, para repartirlas arbitrariamente según su conveniencia. (Enríquez 1938)

La Comuna La Esperanza, aunque fue una de las últimas comunidades pastos en obtener propiedad intangible sobre su territorio, durante la colonia española era parte del Resguardo de Chiles, que desde 1670 luchó para que la Corona Real les reconociera como dueños de su territorio ancestral. Y es en 1866 que se reconoce por ley del Gobierno de Colombia los títulos coloniales otorgados al cabildo de Chiles (Escrituras: Parcialidad de indígenas de Chiles "Tola Colorada" 1892, citada en Cabrera 2021). Precisamente el poblado principal de la Comuna La Esperanza, conocido ahora como Tufiño pertenecía a un asentamiento relativamente nuevo que se dio a finales del siglo XIX. Se conoce que algunas familias del pueblo de Chiles migraron a este nuevo territorio y construyeron ahí sus casas de paja y barro. José Chiles, Micaela Cuatinaza y Graciela Yaguarana fueron los primeros pobladores (Olga Chiles 2020).

Etelvina Chiles (entrevista con Nantu Mantilla 2023) con 91 años recuerda que su papá Luis Chiles, uno de los líderes, sugirió que se llamará Chilco, pero luego le pusieron Montañuela por la planta de Piñuela. Entonces Montañuela se regía por las autoridades del cabildo de Chiles, el cual comprendía: "por el norte la cuchilla del Granizo, hoy conocida con el nombre de Panan, por el este Cuaspu Grande, hoy conocido como Carlosama, por el sur la cuchilla de Romerillo, hoy conocido como Chalpatán y por el oeste con el...Volcán Chiles" (Chiles 2020, 1).



Imagen 3. Paseos a las antenas por las familias de Tulcán
Fuente: Ángel Endara (1920 aprox.)

Sin embargo, los procesos de colonización, al arrinconar a las altas montañas a poblaciones enteras, precarizaron las condiciones de vida de estas poblaciones: el difícil clima y las tierras poco aptas para la agricultura no aseguraban la alimentación y salud. Los únicos alimentos que se podía sembrar eran las ocas, quinua, habas, melloco, zanahorias y papás. Para poder conseguir otro tipo de alimentos algunas personas caminaban durante dos días y atravesando todo el páramo de El Ángel hasta llegar a la Libertad, en donde podían intercambiar sus productos por cebada, morocho o maíz. Otro recorrido que tomaba igual dos días de caminata era hacia el Occidente, hasta llegar a las comunidades subtropicales de Maldonado, en donde se podía conseguir plátano, yuca y frutas (Etelvina Chiles 2023). Para transportar los alimentos que se utilizaban caballos y bueyes; se prefería estos últimos porque eran mucho más fuertes para andar en caminos de lodo.



Imagen 4. Fotografía tomada en una las haciendas del Doctor Ricardo del Hierro (Arrellano).
Fuente: Ángel Endara (1918 aprox.)

También sucedió que la mayoría de los hombres decidieron bajar a las haciendas y establecerse cerca de estas para trabajar como jornaleros o peones. En ese entonces ya se encontraban en la actual parroquia de Tufiño las haciendas La Ovejería, San Miguel de Car, El Carmen, La Concepción, San Luis, San Nicolás, El Consuelo, La Joya, Santa Rosa, El Charco, entre otras. Sin embargo, el sistema de latifundios aunque prometía concentrar libremente la fuerza de trabajo, en realidad se trataba de explotación laboral que incluso se la podría definir como semi-esclavitud.

En resumen, el mecanismo del “concertaje” que se desarrolló en el Ecuador entre los siglos XVIII y XX, consistía en vinculaciones laborales mediante pactos verbales entre los dueños de las haciendas y los campesinos o indígenas, mediante los cuales se establecía que del sueldo se descontaba la paga de tributos y mantención, como también

la paga de estipendios al cura. Como si esto no bastara, si sucedía alguna pérdida en la hacienda se descontaba a los trabajadores, o si se pedía un adelanto se le agregaba intereses. Todos estos gastos se anotaban en un libro de cuentas, que a la larga se convertía en una deuda inalcanzable (Núñez 2011).

El resultado de 500 años de concentración de tierras y despojo sistemático de los campesinos indígenas, generó que en Ecuador “unas pocas familias de la oligarquía, que constituyen el 2% de la población, son dueñas de la mitad de las tierras laborables del país. En el otro extremo están los campesinos, que son el 64% de los propietarios, pero apenas poseen el 6% de las tierras agrícolas” (Núñez 2011, 15).



Imagen 5. Jardines estilo francés de la hacienda del Doctor Ricardo del Hierro ubicada en el sector de Taques.

Fuente: Ángel Endara (1917 aprox.)

En este territorio en específico, una de las familias con mayor poder y dominio de haciendas era la Del Hierro, la cual venía del pacífico colombiano, precisamente de Barbacoa, en donde tenían el “negocio” de esclavos para explotar oro. Otra familia más reciente es de los Villareal, conocida por el heredero “loco Juan” quien amasó su riqueza robando ganado de otras personas: “fue arriero...arriba todo lo que encontraba a su paso: vacas, yeguas y chanchos de los vecinos” (Carlos Martínez en entrevista con Álvaro Mantilla 2020). Además, Juan Villareal, tuvo fama de acosador de las mujeres que iban a sus haciendas a recoger hierba para sus cuyes les levantaba la falda y les pegaba con el cabestro. La explotación y violencia de estos hacendados hacia sus trabajadores es enorme.

Esa era la calidad de vida que en el páramo, como lo recuerda Carlos Martínez de 92 años: “los jornales no alcanzaban para comer, y lo que es peor, nadie daba trabajo, siempre fue así...” (Álvaro Mantilla 2020, párr. 11). Estas situaciones fueron el origen

del levantamiento liberal alfarista que denunciaba al concertaje como un mecanismo esclavista de las haciendas. Su consigna “Tierra y libertad” habla sobre el derecho de los campesinos, indígenas, negros y montubios a la tierra para asegurar su pervivencia.



Imagen 6. Eloy Alfaro en el páramo El Ángel.
Fuente: Jorge Cadena (1896 aprox.)

Otro efecto del sistema hacendatario, paralelo de la explotación laboral, fue la devastación de los bienes naturales. Su método se caracteriza en este territorio por la deforestación masiva, el monocultivo de cebada y trigo y la introducción de ganado vacuno. Para lo cual se requería grandes cantidades de riego, a ello se debe que los propietarios de las haciendas monopolizaban los derechos de agua de las comunidades indias y se apropiaban de las tierras irrigadas” (Recalt 2007).

Desde entonces hay una fractura con la cosmovisión andina, sobre su comprensión de la naturaleza, para imponer un sistema civilizatorio que, con fines de enriquecimiento y dominio, se basa en la separación estricta de lo humano, la naturaleza y lo sobrenatural. Es suficiente decir que el único deseo del proyecto colonial es la civilización de un mundo “salvaje”, en el cual es decisiva unas estructuras de dominación de la naturaleza. Generando jerarquizaciones de clases sociales, raciales, de género y también entre el hombre y la naturaleza. Por eso, se concibe a la tierra únicamente como un bien material, sinónimo de mercancía.

Bajo ese principio los colonos hacían expediciones del territorio para medirlo y registrarlo mediante la letra, el grado o el mapa. Estos intentos de domesticar el territorio salvaje de forma simbólica, luego serían una herramienta importante a partir de 1880 para imaginarse la frontera entre las nacientes naciones del Ecuador y Colombia que se barajaba entre los Ríos de Nazate, Chiles o el Río Alumbre (Olga Chiles 2020).

6. División del Pueblo Pasto y erupción del volcán Cumbal

Los proyectos nacionalistas impulsados en su mayoría por las élites criollas no pudieron comprender en su totalidad a ciertos territorios, dejándolos como incógnitas periferias de la civilización y de sus naciones (Serje 2012). Por lo mismo, se impuso en medio de los volcanes Chiles y Cumbal, una frontera imaginaria entre Ecuador y Colombia, división que se redujo a la geografía del territorio. Ignorando que en este lugar vivía un mismo pueblo por más de 10 mil años a.C., el cual compartía saberes y verdades para su desenvolvimiento ecológico, económico, cultural, social y político, lo cual sugiere que quienes impulsaron la formación de las Naciones adoptaron un modelo unitario de progreso (civilización y modernización) para integrarse al mercado global. Dicha lógica, aunque ignoraba a las comunidades humanas que habitaban estos territorios, buscaba convertir las tierras improductivas en productivas, de modo que cae en el mismo patrón colonialista que percibe a la naturaleza en su dimensión utilitaria, es decir en capital, servicios, bienes, productos, o recursos.

Por lo mismo, aunque se firmó en 1916 el tratado de límites Muñoz Vernaza Suárez entre Ecuador y Colombia, el pueblo Pasto era ajeno al orden impuesto por los Estados. No se lo consideró para socializar con sus habitantes y legitimar la frontera entre países. De modo que esta imposición imaginaria de la frontera, vulnera la organización sociopolítica del Pueblo Pasto y en consecuencia debilitó sobremanera a su cultura.

Montañuela, al ser un poblado pequeño de tan solo once casas, quedó desarticulada de los derechos que le cobijaba el Cabildo de Chiles y además frágil a ataques de la nueva nación colombiana. Se trataba de enfrentamientos con machetes, invasión del territorio con ganado e incluso se hacía “el daño” o “el mal”, que significa provocar enfermedades mortales mediante magia (Diario de campo Mantilla 2023).

Desde entonces pasaron 27 años para que Montañuela se fortaleciera y exigiera a los estados de las naciones de Colombia y Ecuador, que aclaren los hitos de la supuesta frontera. No obstante, en este lapso de tiempos sucedió uno de los terremotos más terribles en el territorio binacional. A las cinco y media de la mañana del 14 de diciembre de 1923 (casi 100 años atrás) el volcán Cumbal que se caracterizaba por tener su cumbre nevada de 4760 msnm con dos cráteres contiguos, erupcionó tanto material pétreo que su forma se achicó. Se estima que fue un terremoto fuente que afectó principalmente al pueblo de Cumbal y en menor grado a Panan, Chiles y Mayansquer del lado colombiano, y a Montañuela de lado ecuatoriano (Pasto a través de la fotografía, 1987).

Etelvina Chiles recuerda que su “abuela decía que a unos le habían caído las tejas. La mitad del cuerpo, morían. Otros no podían sacarlos de la casa, con la tierra se

ahogaban. La tierra se abría de par en par” (en entrevista con Nantu Mantilla 2023). Específicamente en Cumbal, se cuenta que estas aberturas de la tierra incluso se tragaban a las personas, vacas y a las casas, a tal punto que todo el pueblo quedó sepultado bajo tierra (Diario de campo Mantilla 2022). Al dejar de temblar la tierra, los habitantes de Montañuela aun desconcertadas de lo que había pasado hicieron una peregrinación con el Señor del Río, deambulando durante algunos días entre Chiles, Las Lajas y El Consuelo.



Imagen 7. Terremoto de Túquerres.
Fuente: Anónimo (1920)



Imagen 8. Terremoto en Cumbal.
Fuente: Jorge Cadena (1922 aprox.)



Imagen 9. Terremoto de Túquerres.
Fuente: Anónimo (1920).



Imagen 10. Plaza de Carlosama después del terremoto.
Fuente: Anónimo (1923)

Pero la catástrofe no terminaría ese año. Entre el registro visual anónimo se encontró tan solo dos archivos familiares que corresponden a los fotógrafos Jorge Cadena y Ángel Endara de Tulcán. Aunque su clasificación no permite acceder a una información completa de los lugares, fechas y sujetos que aparecen representados, se muestran como densos mapas afectivos, sensibles y de situaciones extremas de las diferentes erupciones volcánicas del Galeras, Chiles y Cumbal que se dieron entre 1925 y 1930. Se trata de la fuerza de la naturaleza rebelándose ante las certezas de que los humanos pueden controlar y dominar su futuro en la naturaleza. Ya que son territorios abrazados de una cordillera común, en donde es imposible pensar a la naturaleza como objeto estático, sus ciclos de vida muchas veces definen crecimientos y decrecimientos de los poblados.



Imagen 11. Erupción del Volcán Galeras.
Fuente: H. Bracht (1925)

Como si la ceniza de las tantas erupciones volcánicas no fuera suficiente, cayó una plaga a los sembríos llamada como “langosta”, que dañó todo el alimento de las familias. Ante la emergencia humanitaria, los estados de ambos territorios no se pronunciaron, tan solo enviaron una comisión de la iglesia, quienes repartían harina guardada y se sirvieron de la circunstancia para bautizar a los comuneros (Etelvina Chiles,

entrevista personal, 2023). Sumando a esto, algunos terratenientes aprovecharon la situación de pérdida y desestabilización del momento para apropiarse de más territorios pastos (Olga Chiles 2020).

Revisando inscripciones en la Registraduría de Cumbal (Registro Civil de Cumbal 2022, citado en Cabrera 2021) se evidencia que en estos años las consecuencias de perder bienes, territorio y otros seres queridos implicó gran pobreza, arrastrando consigo considerable cantidad de defunciones por enfermedades prematuras y hambruna. Se produjo así un dramático descenso de natalidad, por ejemplo, Etelvina Chiles cuenta que ella tuvo 16 partos, de los cuales sobrevivieron 5 hijos: “Chiquitos, bebés, ya caminando unitos, gateando, morían las criaturas con... sarampión, tos ferina, hemorragia, ahí quedaban, no podían votar la sangre” (en entrevista con Nantu Mantilla 2023).



Imagen 12. Construcción del nuevo centro urbano en el Llano de Piedras (Cumbal Nuevo) luego del terremoto de 1923.

Fuente: Anónimo (1923)



Imagen 13. Construcción del nuevo centro urbano en el Llano de Piedras (Cumbal Nuevo) luego del terremoto de 1923.

Fuente: Anónimo (1923)



Imagen 14. Construcción del nuevo centro urbano en el Llano de Piedras (Cumbal Nuevo) luego del terremoto de 1923.

Fuente: Anónimo (1923)

Muchas familias de Cumbal huyeron al norte hacia Colombia, las más pobres buscaron asilo en las comunidades ecuatorianas como Montañuela, Llano de Piedras o Consuelo. Sin embargo, era imposible retomar las actividades de la agricultura luego de las erupciones volcánicas, a ello se debe que algunas familias de Montañuela esperanzadas a encontrar tierras más fértiles para la agricultura se aventuraron a migrar a las laderas que bajan del páramo hacia el Occidente, territorios que antiguamente ya eran habitados por el pueblo Pasto, ahora conocido como Chilmá.

Desde entonces, la frontera agrícola se expandió devorando gran territorio de páramo de frailejones y bosque nativo. En ese entonces, a pesar del riesgo ambiental, resultó una solución inmediata para asegurar la alimentación de las personas. Además, al establecerse en las montañas bajas, se generó así un intercambio interregional de alimentos, relación que persiste hasta la actualidad debido al compadrazgo, ya que es costumbre que entre compadres se presten pedazos de terreno para sembrar, de este modo se generan vínculos económicos, soberanos y humanos.



Imagen 15. Maldonado.

Fuente: Jorge Cadena (1919 aprox.)

Gracias a las prácticas políticas de las comunidades, estas se pudieron organizar para integrar a las nuevas familias o apoyar a las más afectadas, ya sean estas indígenas o mestizas. Proceso en el cual fue clave las mingas, convocando así efectivamente la

reconstrucción colectiva de los pueblos pastos y además generando espacios de resiliencia con las personas damnificadas. Más adelante la minga convocada por los comuneros se convertiría en una forma tradicional de resolver los problemas del territorio.

7. Defensa y recuperación del territorio ancestral de la Comuna La Esperanza

Quizá uno de los mayores ejemplos de organización de la comunidad Montañuela fue a partir de 1927 hasta 1939, cuando defienden su territorio de los dominios de algunas familias de Colombia. Etelvina Chiles cuenta que su padre Luis Chiles, quien era secretario de la comunidad se ofreció como representante para viajar en una primera comisión a Quito y pedir ayuda a las autoridades para definir los límites entre Ecuador y Colombia. Cuenta también, que todas las familias de Montañuela, aunque eran de escasos recursos, vendieron sus gallinas y cuyes para aportar económicamente en los varios viajes del secretario a la capital (en entrevista con Nantu Mantilla 2023).

El presidente le había dado la audiencia para las tres de la tarde. El presidente había dicho, ahorita estoy bastante ocupado, y mi papá le dice, yo no soy de aquí, soy de bastante lejos. Me voy entonces. No, le dice el presidente, a las tres de la tarde soluciono con vos. Ya a la tarde mi papá le ha dicho qué le parece con esto, no hay línea. ¿Por qué no hay línea?, le dice el presidente. No hay línea, es una sola, no se llama ningún nombre allá. Hay que terminar este pleito, le ha dicho... Y ahora qué hago con ese ganado de los colombianos. Le había dicho el presidente que diga que saquen el ganado de a buenas, ...que saque y dejen ya libre (Etelvina Chiles, entrevista personal, 2023).

Tal iniciativa obliga en 1927 al Concejo Municipal de Tulcán a considerar urgente nombrar autoridades de los diferentes pueblos que lo conforman y levantar un plan de la sección territorial que comprende la parroquia limítrofe. Es en esta fecha en que se cambia el nombre de Montañuela por Tufiño, en memoria del cartógrafo Luis Gonzalo Tufiño quien hizo el primer estudio de los límites entre Ecuador y Colombia (Registro de propiedad de Mayor Cuantía, Tulcán 6 de diciembre de 1927, citado en Cabrera 2021).

El siguiente paso fue levantar un censo poblacional con un mínimo de 60 habitantes para determinar como parroquia al pueblo de Tufiño. Sin embargo, era un poblado pequeño que no llegaba a las 30 personas. Entonces los comuneros organizaron una sección en donde se registró a los niños con varios nombres para aumentar la cifra (Etelvina Chiles, entrevista personal, 2023). Aunque se trataba de una solución inmediata para que las autoridades ecuatorianas apoyaran en la defensa de su territorio, las consecuencias de llevar en su mayoría un registro desorganizado que más tarde se trataría de un registro civil, implicaría el olvido de algunos apellidos pastos.

El apellido Paspuel, es algo se puede decir... como una forma en ese momento, el registrador de ese momento fue lo que pudo escribir. En la cédula de mi abuelita figura Ruano Pasquel, y en la de mi mami Paspuel-Paspuel. Ahí se han ido perdiendo algunos apellidos autóctonos de aquí. Una tía, es hija de otro señor, es de Maldonado. Ella tenía otro apellido y se hizo cambiar porque no podían escribirlo, le generaba inconvenientes. Ella era Tupelquel, y le redujeron a Tupe. (Lorena Paspuel, entrevista personal, 2023)

Posteriormente la Comuna La Esperanza obtuvo su título de Personería Jurídica en 1935 por el Ministerio de Previsión Social y Comunas del Ecuador (Juicio de Posesión Material Comuna La Esperanza, Tulcán 17 de marzo de 1935). Luis Chiles el primer presidente de esta organización propuso llamarla así porque decía que “vendrán nuevas juventudes con nuevas esperanzas” (Vásquez 2008, 12). Ya como Comuna y representantes legales de su territorio ancestral realizan varios viajes a la capital en búsqueda de respaldo del presidente Carlos Arroyo para aclarar la frontera entre naciones de forma pacífica.

Tras un año de constante esfuerzo colectivo para que las autoridades los respalden, les entregaron un oficio especie de desalojo con el cual no hubo gran efecto. De este modo sucede uno de los eventos más audaces en defensa de su territorio: las mujeres, por su cuenta, decidieron bajar al ganado colombiano del páramo.

Bautista Ruana se va con... mujeres: la una se llamaba Sara Chiles, la otra Rosa Elena Chiles, Rosa Ruano, Matilde Ruano, Herminia Ruano. Ellas fueron a bajar el ganado y entonces este finado Bautista, les dijo sáquense los joyados, estos los matan aquí. Un montón los de Colombia, y acá solo el Bautista y las mujeres. Empezaron a ponerles a los frailejones los pañuelones, los joyados, los sombreros, y este finado Bautista dijo ¡adelante carajo! ¡Sigan, matemos ese ganado, bajémosles, adelante! ¡Sigan! No había nadie. Y entonces con las mujeres votaron las casas (estos ya habían construido casas) en el Juncal, Potrerillos, Artesón, bien paradas las casas. Y al ver que no llegaba nadie, les bajaron el ganado. (Etelvina Chiles, entrevista personal, 2023)

Cuando el ganado estuvo en la plaza de Tufiño los sacrificaron y a otros les cortaron la cola y los devolvieron a Colombia, generando gran impacto en las comunidades aledañas y llamando la atención de las autoridades de Tulcán, de modo que finalmente llegan los carabineros para apoyar la defensa del territorio de Tufiño (Etelvina Chiles 2023). Luego de este suceso, la comunidad despojó “más de quinientas cabezas de ganado de los sitios del Artezón y Peña Blanca del posesionario señor don Sergio Prado, todo esto con el respaldo de los guardias de estanco, al mando del señor Jacobo Borja y Jorge Dávila” (Olga Chiles 2020).

A partir de estos acontecimientos, en 1943 se firma la escritura de terrenos en una notaría de Tulcán, en presencia de representantes de la Comuna La Esperanza (Ecuador) y los personeros del Resguardo indígena de Chiles (Colombia). Documentos en donde se indica que el gobierno del Ecuador tuvo que indemnizar al gobierno de Colombia la cantidad de 10.706,70 centavos de sucre por la recuperación del territorio (Olga Chiles 2020).

Con la llegada de la reforma agraria se denomina a la Comuna La Esperanza como “agrícola” y se la reconoce como dueña ancestral de su territorio, a pesar que desde entonces quedó encasillada como campesina se facilitó los procesos de legalización de su territorio. En 1969 se firman las escrituras definitivas en las cuales consta la extensión aproximada de la Comuna la Esperanza y el Resguardo de Chiles (Escritura de la Comuna la Esperanza, Resguardo de Chiles, citada en Vásquez 2008).

Desde entonces la Comuna la Esperanza pasa a representar una autoridad importante para la parroquia de Tufiño. Puesto que se trata de una organización social que gestiona con las autoridades gubernamentales y que convoca efectivamente a los comuneros para las mingas. La obra más importante en la que la Comuna estuvo involucrada fue la construcción de la carretera Tulcán – Tufiño – Maldonado desde 1950 hasta 1965 con una longitud de más de 90 km. Como también se registra su participación en la creación de la primera escuela de la zona nombrada como Laurel, la construcción de la iglesia Matriz, la construcción de la zanja de aguas de riego desde Tufiño a Bolívar, que atraviesa todo el páramo El Ángel, el primer entubamiento de agua desde el páramo de El Ángel hasta Tulcán, entre otras.

Todo esto indica que buena parte de las mingas estaba concentrada en construir infraestructuras. Sin embargo, era igual de importante la organización de las fiestas del Señor del Río. Ya que la idea del desarrollo en territorios campesinos e indígenas está más relacionada con todas las actividades de agrupamiento y socialización como son las mingas y organización de festividades religiosas (Garcés 2006).



Imagen 16. Minga para el camino Tulcán - Tufiño.
Fuente: Jorge Cadena (1955 aprox.)



Imagen 17. Inauguración camino Tulcán - Tufiño.
Fuente: Jorge Cadena (1960 aprox.)



Imagen 18. Velasco Ibarra en la inauguración del camino Tufiño - Chical.
Fuente: Ángel Endara (1965 aprox.)

Alrededor de las mingas la participación comunitaria de las mujeres en las ollas populares fue esencial, sin embargo, poco se ha reflexionado sobre estas acciones. Las ollas populares o también llamadas ollas comunitarias consisten en la realización colectiva de una sopa o comida de fácil preparación para alimentar a una gran cantidad de población que participa en acciones o trabajos comunitarios, como son las mingas.

Con excepciones, a largo del registro histórico oral y escrito lamentablemente se ignora la participación de las mujeres dentro de los procesos políticos por la defensa del

territorio ancestral de la Comuna La Esperanza, debido a que desde el patriarcado ancestral las actividades de cuidado no alcanzan a tener el mismo valor y poder que las funciones y cargos que históricamente han cubierto los hombres. Sin embargo, son ellas quienes abastecen de alimento en todos los eventos de agrupamiento y socialización, tales como: las reuniones, viajes, mingas, inauguraciones públicas y festividades.

he trabajado en Potrerillos, he cocinado en el Cerro Negro para unos gringos... Yo vea, en una parte que se llama La Rutina, iba a cocinarle a la compañía del finado Luis Hernandez, para los choferes, los mecánicos, eran 40, y para los peones eran 150 personas, en unos peroles grandes de número 40, cocinaba uno de dulce, uno de seco, otro de sopa. (Etelvina Chiles, entrevista personal, 2023)

Mujeres de la Comuna la Esperanza como Etelvina Chiles aseguraban las tareas reproductivas de la organización, lo que demuestra una preocupación por el bienestar comunitario. Tales prácticas requieren complejas estrategias que se han desarrollado de generación en generación. En este contexto en específico se trataba de conseguir alimentos, de preferencia que sean soberanos a su cultura y que correspondan a las necesidades climáticas y laborales, además implicaba trasladarse a los lugares de los eventos, muchos de los cuales se desarrollaban como mínimo a dos horas de caminata. Estas y muchas razones más que se explicarán más adelante nos exige pensar que también se trataba de una política que pone en el centro de su epistemología el cuidado de la vida.

8. Disputas materiales y simbólicas por la naturaleza de la Reserva Ecológica El Ángel

Desde que la Comuna La Esperanza es reconocida jurídicamente como dueña ancestral de su territorio asume de nuevo responsabilidades de cuidado de la biodiversidad del páramo El Ángel, y empieza a plantearse estrategias para mejorar la calidad de vida de los comuneros. En algunos momentos de su historia estos dos objetivos resultan ser contradictorios, puesto que el aprovechamiento de la naturaleza no siempre ha significado un beneficio para la naturaleza, por el contrario, ha generado su destrucción. Pero también ha habido procesos alternativos que buscan equilibrio entre el ser humano y la naturaleza. Lo cual nos obliga a revisar brevemente los distintos momentos históricos en la modernidad que han influenciado en las diferentes perspectivas sobre la correlación de los comuneros con la REEA.

Alrededor de los años 70s la población de Tufiño se incrementa, pero los trabajos no se diversifican. La principal fuente de trabajo seguía siendo la agricultura y ganadería.

La Comuna Esperanza se planteó la problemática de que los terrenos fértiles que se habían repartido entre familias para la agricultura y ganadería cada vez eran más pequeños, porque eran repartidos entre los herederos. Además, no podían extenderse hacia el páramo porque son tierras no aptas para la producción agrícola, lo cual reducía sus ingresos económicos. Ante esta situación, en 1976 el sacerdote Luis Clemente de la Vega propuso a la Comuna la compra de una hacienda de 126 hectáreas que estaba en posesión de la Diócesis de Tulcán. (Plan de Vida de la Comuna La Esperanza 2022).

De este modo las actividades de agricultura y ganadería, esenciales para subsistencia de los comuneros, se trasladarían a la hacienda y así se mejoraría su productividad agrícola. Convencidos de que sería una solución colectiva obtuvieron un préstamo del Banco de Fomento poniendo como garantía todo su territorio ancestral. Se cuenta que para cumplir con las cuotas del banco:

la gente vendía sus gallinitas, ovejitas, ponían en prenda los palomines, la gente era muy pobre, ni siquiera para el bus para ir a Tulcán. Entonces se iban a pie, al banco a reunirse con la curia. Mis papás salieron a Quito para poder pagar, otros vecinos a Ibarra, a Tucán, a trabajar de albañiles porque quedó en prenda la Comuna, quedaron las escrituras madre. Fue un compromiso bien fuerte. Todo el mundo vendió lo que tenían para pagar las cuotas al banco. (Silvia Paspuel en entrevista con Nantu Mantilla 2023)

Además, en este contexto se levantó un discurso racista:

los mestizos de aquí no querían. Contaban que iban a verle al cura sacerdote y le decían esos indios comuneros, piojosos, pobres, de dónde van a pagar una hacienda. La gente mestiza, de afuera que se asentó aquí en contra de los que somos nativos. Entonces el sacerdote, creo que es el de la Vega, dijo no, yo me comprometí con ellos y les voy a vender la hacienda. (Silvia Paspuel, entrevista personal, 2023).

Luego de unos años como organización, y pese a las dificultades sociales y económicas, adquirieron su primera hacienda. Se desconoce si en este entonces se debatía sobre el cuidado del ecosistema del páramo El Ángel, pero al retirar el ganado de los sectores de El Artesón, Monte Redondo, Cucurucho, El Agua Blanca, también se disminuyó la tala de árboles, quema de monte, erosión de la tierra, contaminación del agua y caza en el páramo. Posterior a este evento, la Comuna La Esperanza con más confianza y seguridad de los esfuerzos económicos que podía hacer en colectividad, compró 80 hectáreas de la Hacienda de Eduardo Batallas y 100 hectáreas más de la Cooperativa Unión San Francisco. Con ello se retira en su totalidad el ganado manso (Saúl Paspuezán, Amparo Chiles en entrevistita con Fundación Altropico, Plan de vida de la Comuna La Esperanza 2020).

No obstante, las necesidades de adquirir nuevas tierras para la producción agrícola vienen acompañadas de algunos mitos importados del Capitalismo. Dentro de su marco económico, social y cultural se plantea el incremento de producción agrícola mediante agroquímicos, tecnificación y monocultivo como solución a la demanda alimenticia que va incrementado desde los años 40s.

Este modelo, conocido en los años 70 como Revolución Verde, se expandió en Latinoamérica mediante políticas neoliberales y empresas norteamericanas de agroquímicos. Su aplicación provocó que Carchi se convirtiera en la provincia de mayor producción de papá; ya para 1994 producía “casi el 35 por ciento de la producción nacional en solamente el 25 por ciento de la superficie” (Servicios Estadísticos Agropecuarios, 1995, 9 citada en Yanggen, Crissman y Espinosa 2002, párr. 3). Si bien las nuevas tecnologías llegaron primero a las haciendas, incrementó la producción de papa cuando los medianos agricultores que antes trabajan en las haciendas, probaron en sus terrenos el monocultivo y luego los plaguicidas y fertilizantes agroquímicos.

Se trata de una significativa transición cultural sobre cómo trabajar la tierra. Poco a poco se olvidan las prácticas y saberes ancestrales que priorizan la correlación de diversas plantas para que en un mismo espacio se genere equilibrio entre los microorganismos. A cambio de la siembra de un único producto en grandes extensiones de terreno. La elección al monocultivo trae más tarde la proliferación de enfermedades y plagas. Además, se introduce papa “mejoradas” que pueden ser cosechadas en período de seis meses. Las papas nativas que son resistentes a las plagas de la zona, por no alcanzar la producción veloz y la estética que demanda el mercado, son desplazadas completamente por estas especies nuevas introducidas, lo que provoca el desuso de las semillas nativas y con ello su extinción. Sin embargo, estas nuevas variedades de papa demandan el uso de plaguicidas, porque son más susceptibles a enfermedades como la lancha. Los plaguicidas aunque aparentan ser una solución inmediata, cada vez que la enfermedad toma resistencia hay que aumentar las dosis. En consecuencia, hay pérdidas progresivas de los nutrientes de los suelos, a tal punto que se erosionan y se vuelven inservibles.

Además, varias investigaciones realizadas en el Carchi revelan que la inversión en plaguicidas y fertilizantes agroquímicos sube el costo de la producción (Véase Yanggen, Crissman y Espinosa 2002). Por lo tanto, no es ni siquiera un camino para asegurar la alimentación de los pequeños y medianos agricultores, al contrario, representa una enorme inversión que muchas veces requiere de esfuerzos económicos que no son

recuperados. El único crecimiento notorio en el Carchi en estos últimos 50 años, son las ganancias de los distribuidores y fabricantes de agroquímicos.

Como si esto fuera poco, la subutilización de agroquímicos altamente tóxicos y sin equipamientos adecuados ha repercutido en la salud de los humanos. Se registran altos índices de intoxicaciones y gente que muere gradualmente por cáncer derivado a la exposición de plaguicidas. En ambos casos, no necesariamente se trata de las personas que manipulan los químicos, sino de toda la familia que está expuesta a los desechos como los envases. Aunque el riesgo e incertidumbre es parte del diario vivir de los agricultores, el jornal en los sembríos de papas es la principal fuente de subsistencia para muchas familias de este territorio.

Con la llegada de la agricultura industrial, la situación socioambiental se complejiza, y no se la puede resumir adecuadamente en este espacio. Pero con el aumento de la productividad agrícola, se hizo un territorio más atractivo para las inversiones nacionales e internacionales, lo cual obligó a que el gobierno impusiera leyes. En este contexto, en 1992 se crea La Reserva Ecológica el Ángel con una extensión aproximada de 16.591,6 hectáreas y de esa manera se reafirma la frontera agrícola para la conservación de los páramos y para definir el territorio para la producción agropecuaria (Plan de Manejo de la Reserva Ecológica El Ángel 2015).

Sin embargo, debido a la orientación neoliberal de los gobiernos del Ecuador en las últimas décadas, por lo general se ha favorecido a los productores grandes y no a los medianos y aún menos a los pequeños. De modo que no hay control de la calidad y toxicidad de plaguicidas, no hay control de los protocolos laborales de las haciendas, se regula los precios del mercado en base a las grandes producciones y únicamente las ayudas económicas importantes gubernamentales llegan a las haciendas. Mientras que para las comunidades campesinas pequeñas como es la Comuna La Esperanza llegan ayudas simbólicas para su “desarrollo”, reduciéndose en asistencialismo social.

Varias organizaciones no gubernamentales (ONG) han apoyado a la Comuna para mejorar el manejo de agroquímicos, la producción agrícola, la calidad del agua o el procesamiento de alimentos, como también han apoyado con proyectos de educación ambiental o ciencia ciudadana que busca promover el acceso de investigación científica para todas las personas, con el fin de optimizar su calidad de vida y del ecosistema del páramo. Sin embargo, muchas veces, las ONG caen en paternalismo, porque a pesar de que los recursos que manejan provienen de fondos que buscan aligerar la deuda ambiental y social histórica que tienen los países del norte con los países del “Tercer Mundo”, hacen

parecer que se trata de una gran generosidad que busca salvar a las comunidades “pobres”. Igualmente, los proyectos que se desarrollan son en procesos cortos y sin continuidad, que buscan rápidos resultados para cumplir sus agendas internas, reduciéndose así también en asistencialismo social. Además, los discursos de muchas de estas fundaciones siguen hablando de que la naturaleza se reduce a “recursos” los cuales pueden ser monetizados y poseídos. Esta premisa refleja intereses económicos con una dirección neoliberal.

Como explica Silvia Paspuel, en la parroquia de Tufiño en general y en la Comuna La Esperanza en particular, en consecuencia de su historia en estos últimos 50 años ha predominado una agricultura familiar campesina orientada al capitalismo. “Es un poco confuso lo que pasa. No es que la mayoría de los comuneros amemos la naturaleza. Hay un apego al territorio por la misma necesidad que existe. La gente quiere producir” (en entrevista con Nantu Mantilla 2023).

El volver a tener propiedad sobre su territorio, implica para la mayoría no solo ser guardianes de la naturaleza y su cultura, se trata sobre todo de controlar los bienes naturales potenciales para su explotación. En esta lógica, el páramo es un territorio de propiedad colectiva, que es beneficioso para la Comuna en sus posibilidades utilitarias. Se piensa en la naturaleza como recursos que benefician a la comunidad como la tierra y el agua, pero también en sus potencialidades turísticas y científicas.

A ello se debe que las tensiones de la Comuna La Esperanza en relación con otras organizaciones gubernamentales o no gubernamentales, por lo general no se generan por tener ideas y concepciones diferentes sobre lo que significa la naturaleza o territorio, ya que la mayoría de los comuneros como instituciones asumen al territorio como un “recurso natural”. Más bien las tensiones se dan por que la mayoría de los comuneros consideran que debe haber consentimiento, retribución o recompensa económica de parte de las instituciones y personas en particular que son extrañas a la Comuna y hacen uso de los recursos materiales y simbólicos de su territorio.

No se podría enumerar la serie de atropellos que nuestra organización ha tenido que soportar, desde su creación hasta la presente fecha, como la pretensión de querer expropiar las tierras ancestrales, por parte de extraños que a pretexto de que, están siendo subutilizadas, que debido al avance de la frontera agrícola, personajes que jamás han aportado ni con ideas, ni con proyectos y mucho menos con recursos, sin embargo, buscan adueñarse de los recursos que Dios y la bendita naturaleza nos ha dejado [...]. (Olga Chile 2020, 2)

Macarena Gómez Barris (2019) advierte la importancia de investigar las diferentes formas que no son tan evidentes de extractivismo capitalista, pero que al igual tratan al territorio y su biodiversidad como mercancía. Aparte del extractivismo físico de los bienes naturales, también se practica el simbólico, que implica la apropiación y explotación de los símbolos y representaciones de la naturaleza para el consumo y la acumulación de capital. Esto se manifiesta en la comercialización de imágenes de la naturaleza, la apropiación de elementos culturales indígenas o locales para su explotación comercial, y la construcción de narrativas que romantizan y exotizan la naturaleza. Estas acciones violentas están asociadas a una mirada, que es a la vez extractivista porque invisibiliza a la comunidad y toma sus recursos, la misma que además reorganiza y cartografía el territorio para contabilizar, controlar y acumular el material y el inmaterial.

Algunos ejemplos de extractivismo simbólico y material en este territorio se relacionan con el agua del páramo El Ángel. Como es el caso de la apropiación de *Las Aguas Hediondas*. A finales de los años 90s el Gobierno Provincial del Carchi, con el pretexto de restaurar una de las piscinas termales más populares de la zona con el fin de fomentar turismo en Tufiño, construyó el Complejo Turístico *Las Aguas Hediondas*, el cual, sin embargo, inmediatamente se disoció de la Comuna La Esperanza y se redujo a una empresa privada administrada por sus funcionarios (Claudia Paspuel en entrevista con Nantu Mantilla 2023). Recientemente, como retribución a la Comuna se prefiere contratar a los comuneros para la atención y cuidado del complejo. Sin embargo, se apropiaron de un espacio material y simbólico, ya que de este lugar antiguamente se recogía azufre para venderlo a los fabricantes de sombreros de paja toquilla (Olga Chiles 2020). Además, sus aguas eran usadas con fines medicinales por las personas de la comunidad. Y no menos importante, era un escenario mágico en donde se desarrollan algunos mitos y leyendas (Plan de vida de la Comuna La Esperanza 2020).

Pero el extractivismo del agua surgió mucho antes. Si bien en la Constitución ecuatoriana el agua es un bien estatal, no se han respetado los derechos colectivos de la Comuna La Esperanza sobre el agua de su territorio. Desde 1979 el Instituto Ecuatoriano de Recursos Hídricos INERHI, así como la empresa eléctrica EMELNORTE y el GAD Municipal de Tulcán han concesionado los más importantes caudales hídricos del territorio ancestral de la Comuna La Esperanza para abastecer la red de agua potable que cubre a la ciudad de Tulcán.

Luego de largos procesos de diálogo entre los comuneros, las diferentes instituciones estatales y organizaciones sociales y ambientales que mediaron los

acuerdos, en el 2005 se pactó una retribución económica de 10.000 dólares por año para proyectos ambientales e hídricos de la zona que serían ejecutados por La Comuna La Esperanza. Recursos que nunca se entregaron con la excusa de que la Comuna no presentó un proyecto ambiental. Como explica Silvia Paspuel “el Municipio debía realizar, independientemente de que exista o no un convenio, con la finalidad de salvaguardar las fuentes de agua; por otro lado, era fácil de justificar estas actividades a través de capacitaciones, contratación de guardaparques, que efectivamente fue lo que hizo” (2020, 29). Tuvieron que pasar doce años, para que finalmente se entregue el dinero, sin embargo, se hizo mediante la Junta Parroquial de Tufiño, de nuevo burlándose de las autoridades de la Comuna La Esperanza.

En este contexto de lucha por el agua, surgen nuevos debates internos en la Comuna sobre qué significa el agua para ellos, que va más allá de ser un “recurso natural” como lo estipulan las instituciones estatales. Es ahí cuando una minoría protagonizada por mujeres como Silvia Paspuel (2020) reivindican el pensamiento Andino para afirmar que no solo se trata de un “recurso natural” sino a la vez de un elemento importante de las historias, tradiciones, identidades y cultura de la Comuna La Esperanza. Ella afirma que se trata de un territorio hidrosocial, esto significa que la interrelación y construcción de las dimensiones social y hídrica depende de las estructuras sociales, económicas y políticas. Lo cual implica que el acceso al agua, la distribución, el control y el uso de los recursos hídricos no son solo cuestiones técnicas, sino también relaciones de poder y procesos sociales. Por lo tanto, es importante considerar cómo las prácticas culturales, las creencias y los sistemas de conocimiento afectan la forma en que las comunidades interactúan con el agua y la forma en que perciben su valor (Swyngedouw 2019).

Muestra de cómo las relaciones de poder influyen en la gestión del agua, la toma de decisiones, la distribución de los recursos hídricos y el acceso al agua potable, el Ministerio de Ambiente el 6 de mayo del 2021 intentó crear un Área de Protección Hídrica La Esperanza que no fue socializada con la Comuna La Esperanza. Frente a lo cual, la Comuna se manifestó en la plaza central de Tulcán. En este escenario se juntaron personas que exigen la retribución económica por sus bienes naturales, como también las personas que defienden su territorio como soporte simbólico de toda su cultura y visión del mundo. Aquí se evidenció que, a pesar de las diferencias internas en la Comuna La Esperanza sobre el valor y significado del agua, los comuneros se unen para defender sus bienes colectivos.

Estas acciones son acciones de resistencia. Para Michel De Certeau (1996) así como hay instituciones de poder que mediante el disciplinamiento buscan la dominación del “otro”, también hay negociaciones, resistencias, disputas y lucha de los subordinados. Lo cual se produce mediante tácticas, es decir acciones improvisadas y adaptativas de aquellos que buscan actuar ante las estrategias establecidas por el poder. Para este autor, las técnicas son creativas, dispersas, fugitivas, fragmentarias, silenciosas o artesanales, que además circulan en la vida cotidiana. Sin embargo, para que las tácticas se conviertan en resistencias colectivas es necesario que haya procesos de identificación y de organización, en sí se trata de diferentes prácticas de representación y articulación ante el poder.

Precisamente, lo importante de la lucha histórica de la Comuna La Esperanza por su territorio ancestral, es que mediante sus prácticas organizativas repolitizan y resignifican sus espacios, territorios, materias y cuerpos. Porque las prácticas transformadoras son las que se hacen en comunidad y desde las localidades, es ahí donde se establecen relaciones de reciprocidad, complementariedad, mutualidad, intercambio y co-determinación entre todos los seres. Y lo significativo de lo común es que puede ser resuelto de múltiples formas, conocimientos y subjetividades.

Bolívar Echeverría (1998), dice que la cultura implica que el ser humano está “condenado” a reinventarse constantemente para establecer nuevas formas de vivir en sociedad, ya que le resulta imposible pensarse como individuo aislado. Pero es necesario que el humano recuerde su condición semiótica con la naturaleza, es decir su capacidad para comunicarse y simbolizar el mundo en el que habita puesto de esta relación depende su persistencia en este mundo.

En siguiente capítulo se tratará como: el medio de subsistencia agropecuaria familiar; la repartición de los bienes comunales y el acceso al territorio; y la división sexual de los trabajos domésticos y de cuidados de la naturaleza, son algunas de las formas mediante las cuales se evidencia que la estructura patriarcal afecta y violenta a las mujeres campesinas. Para explicar mejor este tema se va a recurrir a los resultados de la encuesta y entrevistas realizada para esta investigación, con el fin de analizar las implicaciones de estas desigualdades en la vida de las mujeres de la Comuna La Esperanza.

También se va a reflexionar sobre las estrategias y propuesta de resistencia que ellas han desarrollado para visibilizar como sus prácticas de cuidado familiar, comunitario y de la naturaleza. Si bien se trata de un grupo minoritario de mujeres, que además han

tenido la oportunidad de relacionarse con nuevas estrategias como es la agroecología a través de la academia, fundaciones socioambientales y organizaciones sociales. Están viviendo un flujo de saberes e intercambio de conocimientos, que problematiza los paradigmas racionales y establecidos sobre la naturaleza y los cuidados, lo cual significa una profunda reflexión de ella sobre cómo quieren construir su mundo.

Capítulo tercero

Representaciones y cuidados de la naturaleza por las mujeres de la Comuna La Esperanza

1. Subsistencia agropecuaria familiar

La agricultura, ganadería y silvicultura están entre las principales fuentes de ingreso económico en la parroquia de Tufiño, en donde se encuentra la Comuna La Esperanza. Sin embargo, dentro de este modelo de economía rural existen desigualdades socioeconómicas, que en parte son el resultado del acaparamiento de tierras latifundistas. En este mismo territorio se pueden identificar, por un lado, las haciendas especializadas en la producción y comercialización a gran escala de leche y papas, las cuales contratan jornaleros, a quienes en el mejor de los casos les pagan 12 dólares diario, porque al otro lado de Tufiño, en las veredas colombianas se paga hasta 4 dólares el jornal. Por otra parte, están los pequeños terrenos para la subsistencia agropecuaria familiar, que en su mayoría corresponden a las familias que históricamente han vivido en este territorio como son los de la Comuna La Esperanza. Por ello una de las luchas como asociación se enfoca en ampliar la posesión de terrenos para la subsistencia agropecuaria.

En este sentido, los ingresos que se consiguen mediante las formas tradicionales como son los jornales, no abastecen las necesidades básicas de una familia. Por ello, 1 de cada 5 personas encuestadas para esta tesis tienen un trabajo autónomo como agricultores y ganaderos. De este modo se asegura la alimentación familiar mediante el cuidado y transformación de la naturaleza para la producción de alimentos. Sin embargo, en el proceso de la investigación se encontró algunos conflictos estructurales que desvalorizan la producción agropecuaria al momento de comercializar o consumir internamente.

Brevemente se podría resumir que la producción agropecuaria familiar con fines de comercialización se enfrenta a: mercados desleales y que además por estar en un territorio fronterizo se disputan con el contrabando; políticas públicas que desfavorecen la producción a pequeña escala; inversiones de agroquímicos que superan el precio de producción; y circunstancias imprevistas de la naturaleza como son las heladas, plagas o enfermedades de los animales. Por lo tanto, el esfuerzo del trabajo es desproporcionado a las recompensas económicas.

Este panorama es evidente en la producción de leche. A pesar que con el tiempo ha sido un trabajo en descenso, actualmente es una fuente económica complementaria para 1 de cada 4 familias. Se trata de una actividad en la cual todos los miembros de la familia se involucran, incluso los niños y niñas. Sin embargo, es un trabajo que demanda mucho tiempo e implica gran esfuerzo. Por ejemplo, Claudia Paspuezán (2023) nos cuenta cómo es la rutina del cuidado de ganado vacuno.

A las 5h30 me levanto, cuando están las vacas aquí en los terrenos de la casa. Cuando están en los terrenos de arriba me levanto más temprano porque me hago 25 minutos de ida y regreso. A eso de las 6h30 pasa el recolector de leche. Posteriormente hago el desayuno para todos, para mis hermanos que salen más temprano a Tulcán, a las 6 en punto. Luego hasta el mediodía me dedico a actividades de oficina que a veces hay como consultoría, o ahora lo del GAD. Otros días que no hago eso, tenemos toros y vacas secas digamos, que no dan leche, vamos a verlos y a ponerles agua. Ahí unas dos horas. Posteriormente se cambia las cercas, se da los alimentos a los otros animales como balanceado. ¿Qué más es que les damos? Zanahoria, melaza. (Risas). Para que sea buena leche. Eso, después del almuerzo, a eso de las doce o la una de la tarde. A veces hay que recogerlos a mis hermanos. En la tarde es como más tranquilo, sin embargo, hago actividades de oficina. Sino, aquí voy a las huertitas que tenemos, a los mellocos, ocas o las flores. Le dedicamos un poco de tiempo con toda la familia, una horita o dos. (Claudia Paspuezán, entrevista personal, 2023)

Claudia y su familia forman parte del 20 % de personas que trabajan entre 4 a 7 horas al día en el cuidado de ganado vacuno. Como también, forma parte del 6 % de las personas que se demoran tan solo 25 minutos caminando hasta el terreno en donde se encuentra su ganado. El 45 % de personas encuestadas tienen su terreno entre 3 a 4 kilómetros desde su casa. Si bien la mayoría de las personas se trasladan mediante motocicletas y automóviles, 4 personas de cada 10 se trasladan a su terreno caminando. Lo cual significa que muchas de las personas que tiene su terreno a 4 kilómetros de distancia necesitan alrededor de 90 minutos de caminata para ir y regresar. El traslado es tan sacrificado que la mitad de los encuestados trabajan entre 40 y 60 horas semanales, muchos de ellos prefieren subir una vez en la mañana y bajar en la noche, otros incluso vigilan durante la noche al ganado de posibles robos.

Este escenario socioeconómico de la población de la Comuna La Esperanza se agudiza al no contar con alternativas laborales, y aún menos con instituciones y políticas públicas que velen por sus derechos y bienestar. Frente a las necesidades básicas, surge la producción de alimentos para consumo interno de la familia. En este sentido la familia es la unidad de producción, y a la vez es la unidad de consumo (Garcés 2017).

Sin embargo, valdría aclarar que, aunque la producción de alimentos es considerada por las familias como una responsabilidad colectiva, se evidenció que son las

mujeres quienes más se comprometen con estas actividades. Por lo tanto, la producción y transformación de alimentos para consumo de la familia se convierten en una extensión de los trabajos de cuidado familiar. Por ende, las mujeres en la ruralidad tienen jornadas prolongadas de labor que superan sus fuerzas, y además no son remuneradas y limitan su libertad para desarrollarse en otras actividades. En este sentido, es pertinente indagar que, a pesar de muchas estrategias de cuidado respecto a la naturaleza proveniente de las mujeres, se han generado condiciones de desigualdad e invisibilidad.

Como muestra de esta problemática, en la encuesta realizada para la presente investigación, 8 mujeres de cada 10 se identificaron como “amas de casa” que trabajan en los “quehaceres domésticos”. Más adelante, nos conversaron que adicionalmente hacen otros trabajos relacionados con el cuidado de la naturaleza; el 34 % cuida de ganado vacuno; el 73 % cuida de animales menores; y el 83 % cuidado de sus huertas y jardines. Si bien ellas aportan con la alimentación de la familia, no reconocen estas actividades como trabajos, consideran únicamente como trabajos a las actividades que son remuneradas.

Es por eso que, a pesar de que 7 de cada 10 familias tienen animales menores, el esfuerzo por el cuidado de estos es menos evidente que el del ganado vacuno. Además, existe consenso entre las mujeres que todos los días propician de alimento y limpian los espacios en donde están los cuyes y gallinas con un promedio de 8 animales. El 28% cuida como mínimo de 20 animales, entre ganado vacuno, animales menores y de compañía.

El cuidado en sí de las mamás a los hijos jamás ha estado remunerado. Ellas hacen un trabajo más grande, pero que nunca ha sido reconocido. O el cuidado de las semillas, no ha sido remunerado, pero siempre lo hemos conservado así. Muchas cosas creo... el cuidado de los animalitos, por ejemplo, la remuneración es la leche, el producto de las vacas. Incluso el cuidado de los cuyes, de las gallinas y eso nadie te paga. (Claudia Paspuezan, entrevista personal, 2023)

Como también el cuidado de las huertas y jardines para la obtención de alimentos están mayoritariamente bajo la responsabilidad de las mujeres, de este modo suponen ahorrar la compra de alimentos. Además, 7 de cada 10 familias cultivan en sus huertos de manera sana, es decir fertilizan la tierra con abono orgánico que recogen de los cuyes y gallinas. Esto significa que además hay un cuidado extra por mejorar la calidad de los alimentos. De esta forma se consigue la seguridad y soberanía alimentaria. Es decir, mediante la producción de sus propios alimentos se asegura los nutrientes esenciales para

sobrevivir independientemente de las posibilidades económicas, además, se decide en libertad qué alimentos sembrar y consumir, fortaleciendo así su bienestar, disfrute, identidad y cultura gastronómica.

La producción para consumo familiar se extiende a las actividades relacionadas con la transformación de los alimentos. Un ejemplo claro es el procesamiento y elaboración de productos lácteos. Claudia Paspuezan explica que un porcentaje de la leche que se saca diariamente de las vacas se deja para la casa porque hacen quesillos y yogurt para el consumo de su familia (Diario de campo Mantilla 2023).

Como también, la mayoría de mujeres producen plantas medicinales para su propio consumo. En la encuesta se demostró que las plantas que más se siembran, seguidas de las hortalizas son las medicinales. Fernando Corroto (2021), analiza que una de las razones por las cuales en los sectores rurales andinos se conservan conocimientos sobre plantas medicinales se debe a que son poblaciones mayoritariamente marginadas y desprovistas de infraestructuras públicas de atención médica. Además, debido a sus bajos ingresos se les dificulta acceder a centros de salud particulares, mercados nacionales y regionales o incluso no disponen de ningún tipo de seguro de vida.

La encuesta mostró que el 90 % de personas no tiene ningún tipo de seguro, apenas 1 de cada 10 está afiliada al seguro campesino. Por lo tanto, producir plantas medicinales en sus huertas y conservar un alto conocimiento sobre sus cualidades es fundamental para las familias, de esta forma pueden resolver enfermedades comunes como por ejemplo las infecciones respiratorias, estomacales o urinarias. Además, hay conocimientos diferenciados entre hombres y mujeres relacionado a las plantas medicinales, en específico las que ayudan para el embarazo, parto y puerperio. Los únicos hombres que acceden a este conocimiento son los “clasificados como informantes expertos” en plantas medicinales (Corroto 2021).

De esta forma, las actividades y labores de las mujeres se desarrollan a la par con los trabajos de cuidado de la familia y los trabajos de cuidados de los animales y de la huerta. En este sentido son las mujeres campesinas quienes, al asegurar la crianza de los niños, la mantención de la familia, los cuidados del hogar, la producción y transformación de los alimentos, posibilitan que otros miembros de la familia, mayoritariamente hombres se movilicen a espacios diferentes como las haciendas o las ciudades cercanas con el fin de ampliar sus ingresos económicos.

Dicho de otro modo, sin los esfuerzos laborales de las mujeres, sería imposible para los hombres migrar a otros espacios y aceptar trabajos con salarios temporales y

favorables. Esto evidencia que, aunque son las mujeres centrales para el desarrollo de la economía rural, hay unos intereses patriarcales que invisibilizan y menosprecian los trabajos domésticos y agropecuarios que ellas realizan.

Susana Lastarria-Cornhiel (2011) explica que las familias rurales en Latinoamérica históricamente se han caracterizado por ser la unidad de producción. Es decir que los hijos, hijas y mujeres, al igual que los animales y la tierra, están bajo el poder del padre de familia. Esta relación de poder patriarcal se establece en un inicio mediante el contrato matrimonial o unión marital, en consecuencia, la familia asume trabajos “auxiliares” al trabajo “principal” que lo ejerce el padre y posteriormente los hijos hombres.

Por ello, el trabajo agrícola y ganadero realizado por las madres y mujeres dentro las familias campesinas, son considerados como secundarios y complementarios al de los hombres, de esta manera ellas no perciben ninguna remuneración. Cuando hay ausencia de un padre en la familia se restablecen las jerarquías familiares mediante la madre o un hermano adulto, pocas son las familias que restablecen las actividades de formas más democráticas y equitativas. En resumen, la familia entendida como una institución al no reconocer la producción de las mujeres, se apropia institucionalmente de su economía.

Bajo la misma lógica, aunque son las mujeres quienes asumen mayores responsabilidades laborales en la producción agropecuaria para el consumo familiar, contradictoriamente tienen menos oportunidad al acceso, propiedad y posesión sobre la tierra. Son los hombres generalmente considerados titulares de las tierras y por ende son los que ejercen y deciden sobre los medios de producción, como también sobre las fuerzas de trabajo que vendría a ser su familia.

2. Acceso al territorio comunal

La Comuna La Esperanza tiene un único título comunitario sobre su territorio, en las primeras asambleas se repartió los terrenos que estaban bajo la frontera agrícola entre las familias. De este modo cada familia disponía de un terreno entre 1 a 7 hectáreas para la producción agropecuaria. Desde entonces, las familias han crecido y se han visto en la necesidad de repartirse el terreno internamente, de este modo los terrenos se van reduciendo de tamaño y por ende el medio de producción.

Sin embargo, no todas las familias que pertenecen a la Comuna La Esperanza tienen terrenos dentro del territorio comunitario. Lo cual indica que en estas primeras reparticiones no todos los socios participaron en la toma de decisiones, por lo tanto,

fueron excluidos de sus derechos. También se debe porque la Comuna ya no dispone de más terrenos para la producción agropecuaria y en consecuencia los nuevos socios ya no cuentan con este privilegio, dependen únicamente de la herencia de los socios fundadores.

El problema de que las herencias sean el medio para acceder a un terreno dentro del territorio comunal implica que las decisiones sean basadas en preferencias y por lo tanto no sean equitativas, aún más cuando se trata de comunidades patrilineales, es decir, que privilegian a los hijos y parientes masculinos como herederos de las posesiones de tierras.

Este marco de desigualdades ha provocado que dentro de la Comuna La Esperanza haya diferencias de riquezas y como resultado existan clases sociales. A pesar de que es una comunidad que tiene un territorio comunal, el 66% de los encuestados no tienen acceso al territorio comunal, la mitad de este porcentaje accede a la tierra mediante el alquiler o préstamo para su subsistencia agrícola, la otra mitad no tienen ningún acceso a tierras. Esto indica que es una comunidad que tienen una distribución de tierras sumamente desigual, como resultado es una población que mayoritariamente le falta tierras para sembrar.

En resumen, hay un acaparamiento de tierras comunales en unas pocas familias mientras que otras no tienen acceso a ellas, aunque el valor comunal se trata precisamente de acceder igualitariamente a los bienes comunes. Esta situación puede ser la razón por la cual dentro del territorio comunal hay un subregistro mediante el cual se vende, presta o arrienda terrenos bajo el título de registro de hecho. Aunque es un porcentaje pequeño y que además posiblemente se trata de pactos internos familiares, es una actividad ilegítima que atenta con la fragmentación del territorio comunal.

Además, habría que añadir que cuando se trata de un título de territorio comunal el Estado deja la gobernanza de estas tierras bajo el criterio de la Comuna, la misma que depende de una administración que cambia por votación mayoritaria cada cierto tiempo. Esto significa que de las decisiones de las autoridades del momento dependen de si se reconoce el acceso igualitario a la tierra o se favorece intereses particulares. Como también depende el cuidado del territorio que forma parte de la REEA, precisamente una de las razones por las cuales está en riesgo este ecosistema se debe a que algunas directivas pretenden subir la frontera agrícola para aumentar los terrenos productivos. Por lo mismo las asambleas son espacios de tensiones y acuerdos para tomar decisiones sobre su territorio comunal que es sentido como individual. Entonces se tratan de espacios en donde se disputan los intereses individuales y patriarcales sobre los intereses colectivos.

A todo esto hay que sumar, que además las mujeres generalmente no participan en las reuniones y aún menos forman parte de las directivas de la Comuna La Esperanza. Esta desigualdad de género que se produce a nivel institucional parte de los fundamentos de la división sexual de trabajo familiar. Es decir, el trabajo está estructurado por representaciones simbólicas que encierra toda una relación de poder desigual entre hombres y mujeres que se evidencia tanto en los espacios “privados” que se generan dentro de la familia como también en los espacios “públicos” tales como los políticos, profesionales o de comercio.

A pesar de que en la encuesta el porcentaje de mujeres es equivalente al de los hombres que sienten que tienen un terreno propio, las mujeres tienen menos acceso a las decisiones sobre los territorios familiares destinados por la Comuna; puesto que se ha observado que, cuando la producción agrícola de carácter “íntimo”, “doméstico” y “gratuito” se transformara en un trabajo “público”, “social” y “remunerado” se convierte convenientemente en un trabajo del interés de los hombres, desplazando una vez más a las mujeres como “trabajadoras auxiliares”. Como resultado, la mayoría de los comerciantes y distribuidores de los productos agropecuarios son hombres y por ende se apropian de las recompensas económicas y simbólicas (Diario de campo Mantilla 2023). Entonces, si bien las mujeres tienen el mismo acceso al territorio comunal que los hombres, ellas no pueden tomar decisiones sobre la comercialización de la producción agropecuaria porque son los hombres quienes tienen control de los ingresos de sus esposas, impidiendo así a que ellas puedan desarrollar su independencia y la oportunidad de hacer sus propias inversiones económicas.

En efecto, la división sexual del trabajo está fundamentada en que las mujeres no son consideradas aptas para los trabajos que demandan habilidades sociales y políticas. En consecuencia, se les limita el acceso a instrumentos, recursos y conocimiento. Dentro de esta estructura patriarcal, las mujeres no son consideradas como sujetos que tienen una incidencia importante en la toma de decisiones políticas, los cargos de liderazgo y gobernanza. En la encuesta las mujeres de la Comuna La Esperanza no llegan a ocupar el 1% de los ámbitos políticos y públicos. Al dificultar su participación en los espacios de toma de decisiones políticas sobre el territorio comunitario, también se les niega la posibilidad de tener control de acceso a las tierras y a sus bienes naturales. Como explica Susana Lastarria-Cornhiel en la mayoría de comunidades indígenas y campesinas de América Latina las mujeres son consideradas como “miembros no plenos de la comunidad y con menos derechos a la tierra” (2011, 26).

Por eso, en la Comuna La Esperanza a pesar de que está mayoritariamente conformada por hombres con un total 345, hay mayor número de mujeres que habitan en la parroquia de Tufiño y que no pertenece a la Comuna (Plan de Vida, Comuna la Esperanza 2021). Esta discriminación de género se debe porque se considera a los hombres como representantes políticos de la familia, por lo tanto, no todas las mujeres están inscritas dentro de la asociación.

En la casa mismo nos enseñan que quien manda es el papá, nunca la mamá. A las sesiones por ejemplo los que iban eran los hombres, porque eran los que tenían poder dentro de la casa y dentro de la sociedad. Cuando yo era niña íbamos a traerlo a mi papi. (Claudia Paspuezán, entrevista personal, 2023)

Hace poco tiempo atrás las mujeres mestizas que se casaban con hombres indígenas pastos no se les permitía formar parte de la organización, mientras que a los hombres mestizos que se casaban con mujeres pastos tenía un ingreso directo a formar parte de la organización, e incluso de una manera más protagónica que el de sus compañeras (Diario de campo Mantilla 2021).

Esto significa que la Comuna La Esperanza como institución limita a las mujeres a la participación de toma de decisiones políticas. Ante lo cual, las mujeres de la Comuna han luchado por acceder a estos espacios políticos de los cuales depende sus derechos, sin embargo, reconocen que esta discriminación de género a nivel institucional parte de una discriminación estructural que se vive a diario en sus espacios familiares, educativos y laborales. Por ello, a pesar que algunas mujeres de la Comuna La Esperanza pueden salir de los roles de género y demostrar que son capaces y hábiles para desempeñar este tipo de trabajos, tienen pocas oportunidades laborales, salarios bajos, contratos temporales, jornadas prolongadas y sin seguridad social, por ende, son desvalorizadas y más vulnerables a la violencia. Aunque el porcentaje de las mujeres que estudian en la Comuna es alentador con 64 %, al terminar sus estudios tienen menos acceso a trabajos profesionales que los hombres. Como es el caso mayoritario de las mujeres entrevistadas para esta investigación.

No es suficiente que el Estado y la propia Comuna reconozcan la igualdad de género en sus discursos, se requiere que las oportunidades materiales, laborales, educativas y políticas estén al alcance de todos sin discriminación. En este territorio en específico esto se consigue mayoritariamente mediante el acceso pleno al territorio comunitario. Por lo tanto, las mujeres tienen que reclamar dentro de sus familias para tener mayor acceso a las herencias de tierras que son parte del territorio comunitario,

como también exigir que su comunidad las reconozca como miembros de la asociación de la Comuna La Esperanza para acceder a las políticas en torno a la gobernanza de su territorio.

Sí hay muchas mujeres que van a las asambleas, pero quizá por temor de hablar no expresan sus inquietudes. Los que más intervienen por lo general son los hombres. [...] Yo diría que me ha tocado con mucho esfuerzo ganar el respeto de mis compañeras, pero nunca estuve de presidenta, por ejemplo, ni vicepresidenta. Todos los presidentes han sido hombres a excepción de doña Olga. (Silvia Paspuel, entrevista personal, 2023)

A partir de estas necesidades se ha observado que las mujeres se preguntan varias cosas: ¿Forman parte de la asociación de Comuna La Esperanza todas las mujeres jóvenes, adultas mayores, solteras o casadas? ¿Tienen las mujeres el mismo valor que los hombres para votar y opinar dentro de las asambleas? ¿En qué medida hay representatividad de las mujeres en las directivas de la Comuna? ¿A las mujeres que han podido acceder a cargos importantes dentro de la Comuna se les ha dado libertad de proponer y gobernar? Y por último ¿Dentro de las familias se las apoya para que tengan tiempo y participen de los espacios políticos en la Comuna? La mayoría de las mujeres entrevistadas afirmaron que si bien su participación ha incrementado en estos años, es un proceso largo y de tensiones.

Sin embargo, es crucial la participación de personas heterogéneas en la producción y reproducción de la vida del territorio ancestral de la Comuna La Esperanza. De este modo se puede beneficiar a las minorías y además se socializa las problemáticas ambientales. Por ejemplo, Olga Chiles (en entrevista con Nantu Mantilla 2023) explica que ella siendo la primera presidenta de la Comuna La Esperanza consiguió una convocatoria masiva para las mingas y asambleas, por lo tanto, promovía que más mujeres, niños y jóvenes asistan a las reuniones, siendo de este modo más inclusiva que sus compañeros hombres.

Por eso mismo Adriana Chiles manifiesta que es importante reestructurar la asociación de la Comuna La Esperanza, solo de este modo es posible replantearse el acceso a la tierra de una forma equitativa y en beneficio de todas las personas y de la naturaleza (en entrevista con Nantu Mantilla 2023).

Sin embargo, la reestructuración de la Comuna La Esperanza va más allá de la dinámica y participación en las asambleas, se trata de pensar en el territorio comunal precisamente como colectivo y no individual. Como explica Susana Lastarria (2011), en América Latina muchas comunidades que son dueñas ancestrales de su territorio

mediante un título comunal, no perciben a este espacio como una propiedad para ser explotada sino más bien como un bien común que tiene bienes naturales que son prestados por un tiempo para la sobrevivencia familiar, de este modo la tierra no es una fuente de riqueza para unas pocas familias, sino una fuente de alimento para todas las familias.

A pesar de que uno de los principios de la recuperación del territorio ancestral de la Comuna La Esperanza fue justamente tener un acceso equitativo y pleno a la tierra para sembrar y sobrevivir, actualmente esta perspectiva sobre el bien común está debilitada. Es decir, las prácticas sobre el acceso a la tierra han ido cambiando y esto ha implicado que el sentido comunitario sobre su territorio también se está transformando. Por eso, la mayoría de las entrevistadas sienten que la fragmentación del territorio por los intereses individuales podría ser uno de los principales conflictos de la Comuna La Esperanza. Como también puede ser una de las principales causas por las cuales se deforesta y no se respeta la frontera agrícola.

La posible fragmentación del territorio tiene grandes implicaciones sobre todo en las mujeres, puesto que mediante el título comunitario ellas tienen más oportunidades de acceder a la tierra. Como se ha podido observar el título de los territorios rurales privados mayoritariamente están bajo el poder de los hombres. En consecuencia, cuando se formalice la fragmentación del territorio comunal las mujeres serán más perjudicadas porque pierden sus pocos derechos, ya que serán sus parientes hombres los titulares de las tierras. Por lo tanto, para algunas mujeres es importante organizarse y hacer cumplir los derechos colectivos del territorio, como también enfatizar en el valor simbólico que tienen los bienes comunes.

3. Cuidados comunitarios del territorio

Es importante reconocer que a pesar de que muchas tareas de organización comunitaria han estado bajo la responsabilidad de mujeres, han sido invisibilizadas y negadas. Por lo mismo los trabajos de cuidado comunitario han funcionado como una extensión de los trabajos feminizados. No obstante, los cuidados comunitarios han sido valiosos para la resolución de necesidades materiales, de mantención y producción de los espacios comunitarios, como también para el fortalecimiento de los vínculos sociales. Un ejemplo de cuidados comunitarios son las ollas populares de las mingas, que debido a su carácter cooperativo permite que sea una actividad que reproduce y mejora la calidad de vida de toda la comunidad (Pessolano 2022).

Sin embargo, los cuidados comunitarios no se reducen al abastecimiento de las necesidades básicas cuando se realizan actividades comunitarias. Sobre todo se trata de los sentidos comunitarios. La construcción histórica del concepto de territorio comunitario que tiene la Comuna La Esperanza va más allá de un escenario físico y material, se trata sobre todo de un espacio de memoria colectiva, en donde celebran sus fiestas, cuentan sus historias, tienen experiencias místicas, disfrutan de su tiempo libre y en donde sobreviven como pueblo. Es en este territorio donde se fortalecen sus relaciones socioculturales, económicas y políticas. Entonces el cuidado comunitario tiene una dimensión profunda y múltiple como nos dice Adriana Fuentes López, no se trata solo de darle valor y sentido al lugar, sino “valor y sentido a la vida misma, a la vida familiar y a la vida cotidiana” (2010, 58).

En este contexto los cuidados comunitarios son análogos a los cuidados de la naturaleza. Por lo mismo, las personas encuestadas coinciden que les gusta el páramo. Su valoración es muy alta sobre el paisaje, plantas, animales, volcanes, aguas termales, historias, llegando a gustarles a 9 de cada 10 personas. La mayoría reconocen que la naturaleza tiene vida, propiedades para curar y proteger, capacidad de sentir y tienen alma. Una menor cantidad de personas cree que la naturaleza se comunica, tiene emociones y es inteligente. Menos de la mitad de las personas cree que la naturaleza es un Dios. Tan solo el 18% cree que la naturaleza puede destruir y matar específicamente cuando hay erupciones volcánicas. Todas las personas encuestadas al menos identificaron 1 de las 9 cualidades sugeridas que tiene la naturaleza. Ninguna negó las opciones anteriores. En la tabla 1 se puede graficar los resultados en torno a la pregunta de la encuesta realizada para esta investigación sobre qué propiedades consideran que tiene la naturaleza.

Tabla 1
Propiedades y cualidades de la naturaleza

Tiene vida	94%
Capacidad de sentir	84%
Cura y protege	88%
Destruye y mata	18%
Tiene emociones	76%
Se comunica	78%

Es inteligente	72%
Tiene alma	86%
Es un Dios	42%
Ninguna de las anteriores	0%

Fuente y elaboración propias

También una 1 persona de cada 3 visitan el páramo diariamente, como se mencionó anteriormente esto se debe porque sus actividades laborales se desarrollan en este territorio. Sin embargo, las personas que no están vinculadas con trabajos agropecuarios visitan el páramo por lo menos una vez al año. Inclusive las personas adultas mayores cumplen este mínimo de visitas, puesto que les gusta bañarse en las aguas termales por sus propiedades medicinales para los huesos y músculos. Esto comprueba que el páramo no solo es importante para la producción agropecuaria, sino también para el disfrute de las personas de la Comuna La Esperanza.

En sí, se trata de un territorio que está vinculado con la cultura, como a la vez con sus usos para la sobrevivencia familiar, ambos sentidos no están separados y se los vive diariamente de forma individual y colectiva. Por consiguiente, el territorio comunal es sobre todo un espacio identitario, en donde las personas conectan con la naturaleza, saberes, sentidos, antepasados y proyecta todos estos significados en las nuevas generaciones.

En este sentido, fue crucial indagar en las imágenes de la naturaleza que anteceden a las imágenes reales, aquellas que son parte de las experiencias de vida, que están incorporadas en el cotidiano o que pertenecen a representaciones colectivas. Las entrevistadas y dentro de los talleres del LBB se hicieron algunos dibujos para representar los lugares del páramo, historia del territorio y plantas medicinales, fue un medio para activar la memoria, narrar y compartir estas experiencias.

Como explica Ludmila Da Silva Catela (2010), las imágenes son soportes de la memoria pero que requieren del ejercicio sentimental y el sistema de referencia de la persona que la elabora y luego la narra. Entonces, las imágenes son instrumentos en donde se reconoce la memoria afectiva, situada y colectiva, que además son un medio de verificar una experiencia allí vivida. Sin embargo, para este proceso creativo e interpretativo de las imágenes hay negociaciones de sentidos sobre lo que se quiere recordar y olvidar.



Imagen 19. Dibujo del páramo.

Fuente: Lorena Paspuel (2023)

En el transcurso de haber vivido en el páramo, por las actividades, he encontrado amistades. Yo he dicho aquí mismo es. En otro espacio no he encontrado tanta conexión. En el páramo te vas reencontrado y aprendiendo nuevas cosas. Va cambiando la percepción. Y bueno es la tierra que nos alimenta. Imagínese, el Tayta Chiles no revienta, al contrario, él nos cuida, brinda espacio, tierra para sembrar. Ese fue un gran factor para estar inmiscuida en los cuidados de la Tierra, porque ella nos cuida a nosotros. Por eso, también se genera un sentido de pertenencia a la tierra y a la familia. Nací aquí, y espero acabar mis días aquí. (Lorena Paspuel, entrevista personal, 2023)

Lo importante de los dibujos y narraciones de las entrevistadas es que ellas consideran que en este espacio es donde han tenido un vínculo sensible por la naturaleza y también han estrechado sus vínculos afectivos con quienes han compartido estas experiencias. De ahí que el territorio es además un espacio de afectos. Es en las rutinas en donde muchas veces se corporizan estos afectos, saberes y hábitos que son culturalmente compartidos. Aunque parece que no hay nada “memorable” en lo cotidiano, están ahí los procesos de aprendizaje y transmisión.

En la tabla 2 se puede ver como la mayoría de personas declararon que aprenden sobre los cuidados y cualidades que tiene la naturaleza de sus abuelos. Casi la mitad de los encuestados afirmaron que aprenden también de sus familiares, de la Comuna, de la escuela, libros, internet, televisión y de la naturaleza. Por lo tanto, la naturaleza tiene un valor igual de importante que los medios que convencionalmente se los considera como vías de aprendizaje. En este sentido el territorio del páramo es un sujeto y una subjetividad, que si bien es construido por la colectividad también se expresa desde su propia forma de ser y se comunica. Esta perspectiva renovada sobre el Mundo Andino y en específico de la Cultura Pasto, se libera de la mirada convencional de conocer a la naturaleza para usarla, más bien está en una exploración del encuentro con el otro mediante otros sentidos, sensaciones y ritualidades, que no niegan lo fantasmagórico, las

sombras, silencios, lo oculto o la magia. De hecho es la mística de estos macroespacios y microespacios lo que permite que el humano se transforme y sea más sensible con la red de la vida.

La tabla 2 es el resultado de una de las preguntas de la encuesta realizada para esta investigación que era de selección múltiple y consistía en saber cuál era el medio por el cual las personas de la Comuna La Esperanza habían aprendido sobre los significados de la naturaleza, el objetivo era entender cuáles son las vías de comunicación que tiene más impacto sobre este tema.

Tabla 2
Aprendizaje sobre el cuidado de la naturaleza

De los abuelos	70%
De algún familiar	44%
De los amigos	16%
De la naturaleza	46%
De la escuela	44%
De la comuna La Esperanza	54%
De las Organizaciones Sociales	26%
Del Gobierno	14%
De la iglesia	24%
Del internet	40%
De los libros	40%
De la televisión	44%

Fuente y elaboración propias

Como dice Humberto Maturana y Varela (1991), el ambiente debe ser justamente el espacio de bienestar, en donde es seguro, armónico y cálido para desarrollarse y aprender. Precisamente la teoría de la biología del conocimiento se refiere a que somos sistemas vivientes que estamos en constante interrelación con el ambiente, en consecuencia, nos transformamos según las relaciones con lo “otro”, es decir otro humano u otro ser vivo, animal, planta o espacio natural. Por eso, es vital recuperar las emociones tales como el amor, de esta forma se puede asegurar el desarrollo de las personas en entornos de respeto y bienestar, a tal punto que es posible mayor convivencia comunitaria, ya que se percibe al “otro” como legítimo. Así, la correlación con la comunidad humana y natural es vital para el desenvolvimiento del bienestar de todos los seres.

Sin caer en esencialismo, otros autores como Leonardo Boff nos dicen que las sensaciones de amor al territorio surgen porque el nicho ecológico o el espacio ecológico

común es experimentado con el corazón, “como una extensión o prolongación del propio cuerpo” (2002, 109), de este modo se descubre las razones por las cuales es importante conservar y promover el desarrollo del territorio entre humanos y la naturaleza.

Igualmente Muniz Sodre (2019), considera que los vínculos invisibles que responden al orden del corazón se experimentan de modo existencial, es decir cuando el ser se concibe dentro del mundo hay una cohesión comunitaria mediante una comunicación ampliada que no solamente responde a las lógicas del lenguaje, de la visualidad, de los sentimientos o del entendimiento, más bien se relaciona con la sensibilidad de una forma vívida y recíproca con el mundo material como los elementos de la naturaleza.

Por todo lo mencionado es significativo que los cuidados comunitarios sean asumidos como responsabilidades colectivas, de este modo es posible que sean además acciones descentralizadas y autónomas. De ahí es posible fortalecer la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, en sí reivindicar el tejido social a un nivel individual y colectivo para asegurar una vida digna y respetada.

4. Sentipensar la naturaleza

Recordar específicamente los espacios dentro del páramo es habitual en las narraciones de las personas. Lo extraordinario de esta habilidad es que la REEA tiene una extensión de 16.591,6 hectáreas con un bosque de frailejones que es más o menos similar, por lo tanto, su dimensión es tan amplia y confusa que puede asemejarse a un desierto, mar o selva. Sin embargo, los comuneros han recorrido innumerables veces el páramo, a tal punto, que identifican en dónde corre más fuerte el viento, en dónde la temperatura es más fría, en dónde crece una planta determinada, en dónde se puede encontrar un ave en específico o en dónde aparecen entidades espirituales y mágicas. Además, hay espacios de los cuales tienen recuerdos afectivos, porque han compartido, disfrutado y experimentado sensaciones que forman parte de sus primeros recuerdos.

La forma en que las personas viven la naturaleza en la REEA demuestra que son corporizadas, en el sentido tradicional en que se entiende al cuerpo cognitivo que capta los olores, colores, temperatura, texturas, sabores del mundo natural, como también, desde los significados y valores culturales. Como demuestra Sylvia Margaret Seger (2020), las personas de las comunidades rurales desarrollan unos sentidos particulares sobre la relación con la naturaleza, en parte se debe porque la mayoría de sus actividades de sobrevivencia se generan en este entorno, por lo tanto, debido a sus experiencias y

prácticas les resulta fácil intuir cosas de la naturaleza que aún no acontecen. Pero a la vez, estos sentidos se experimentan en sus culturas y sociedades. En otras palabras, aunque el pensamiento racional apodera a ciertas prácticas como místicas, en realidad se trata de lógicas culturales que tienen una distinta relación con la naturaleza.

Al involucrar múltiples sentidos en nuestras experiencias con la naturaleza, se amplía la gama de estímulos sensoriales, posibilitando una comprensión más significativa y profunda sobre el ecosistema. Esta experimentación multisensorial implica reconocer la interconexión y la interdependencia de nuestros sentidos. Como nos dice Michel Serres (2008), la vista, olfato, paladar o tacto no son entidades separadas, son parte de un sistema integrado que nos permite experimentar y comprender el mundo de una manera más compleja e íntima. Por lo tanto, sentir la naturaleza con todo el cuerpo enriquece la relación con el mundo, con los demás humanos y con nosotros mismos, porque se alcanza mayor disfrute.

Para abordar el sentir de la naturaleza es necesario referirse al concepto sentipensar, que distingue las formas plurales del conocimiento y cuestiona las formas tradicionales del conocimiento cartesiano que separa la mente del cuerpo. Se trata de tomar conciencia del cuerpo sensitivo, emocional y afectivo que se conecta desde el cariño y la empatía con los seres humanos, animales, plantas y espacios naturales. De este modo se puede abrir los sentidos hacia uno mismo y hacia la naturaleza para integrar el territorio con la propia vida, las condiciones locales y la cultura. Por lo mismo el intercambio de saberes y conocimientos no solo se dan en las instituciones formales, sobre todo suceden en la vida cotidiana (Escobar 2014).

Sin embargo, para la ciencia cartesiana es prioridad la apariencia de la naturaleza, la predominante valoración y privilegio de la visión como el sentido más importante y dominante en la experiencia humana para conocer el mundo, se lo denomina como oclocentrismo. El fundamento de esta perspectiva se basa en que la visión es el sentido más confiable y objetivo para obtener conocimiento y comprensión del mundo. Aunque las ciencias cartesianas en específico la biología, ecología, física, geología o astronomía han sido un puente importante entre muchas culturas para estudiar a la naturaleza y construir globalmente un sentido sobre la misma, están sujetas a las diversas limitaciones y distorsiones que tiene la visión, por tanto, su conocimiento no es absoluto y único sobre la realidad. Por lo mismo, en otras culturas como el mundo Andino, no es suficiente conceptualizar a la naturaleza mediante la vista, es necesario sentirla con todo el cuerpo, incluso conectarse espiritualmente con ella.

Por ejemplo, dentro de los talleres de LBB se conversó bastante sobre la importancia de pedir permiso cuando se ingresa a lugares que tienen energías *pesadas* o más mágicas del páramo. La mayoría de las personas coinciden que se debe realizar esta petición al volcán, montañas, agua o cualquier ser espiritual que habita y protege el lugar, de este modo se puede asegurar que la energía de la persona no se separe del cuerpo y que además las condiciones biofísicas acompañen en el momento.

Para el mundo Andino es esencial reconocer “que tanto el cuerpo como la tierra son espacios de energía vital que deben funcionar en reciprocidad” (Cabnal 2019). Ahí nace toda una propuesta sobre cuidar la energía del cuerpo al igual que la del territorio, porque todo es manifestación de la vida que pertenecen a un mismo espacio cósmico y energético. Esta relación intrínseca e invisible entre el cuerpo, territorio y cosmos es explicada por muchas feministas comunitarias como energía vital de la *red de la vida*. Por eso en los pueblos indígenas y campesinos de los Andes hay toda una especialización sobre cómo armonizar los cuerpos y los espacios energéticos.

Soy de paso lento y mi textura es difícil y una vez subí al páramo, a un lugar que se llama Mocoandino. En ese camino me fui quedando sola, porque todos iban rápido, y yo no podía seguirles el ritmo. Me comencé a desesperar. Era un páramo bien empinado. Y decía cómo voy a seguir. Entonces comencé a hacer respiración consciente. Me empecé a agarrar de la tierra. Luego comencé a sentir las raíces, sentí cuáles son fuertes para agarrar. Las piernas me temblaban cuando llegué arriba, no podía dar un paso más y no sabía por dónde seguir. Coloqué mi cabeza sobre una pared de musgo y descansé. Cerré mis ojos y solo miraba el color adentro. Entonces algo me dijo que agarre un poquito de musgo, y que lo lleve en mi mano. Yo lo llevé en mi mano y luego sentí que llevaba mi corazón en la mano. El musgo era un palpitir, era agua fresca que palpitaba y que me permitía seguir caminando. Ahí entendí lo que era pedir permiso. Es decir, cuando tocas algo y algo te dice que lo tomes. (Narvaez, diario de campo Mantilla 2023)

Como cuenta Yamilé Narvaez, pedir permiso está relacionado con tomar conciencia de que el humano tiene limitaciones físicas y mentales y por lo tanto no puede comprender circunstancias que van más allá de su conocimiento. En este contexto pedir permiso es esencialmente comunicarse con la energía de los otros seres vivos y espirituales para que guíen. Entonces se trata de “decir, yo no sé, no conozco, no entiendo, voy a dejar que me guíes, eso es pedir permiso, es conectarse con los guías, los espíritus, con la esencia, con el todo” (Diario de campo Mantilla 2023).

Por eso es importante reconocer en ritualidad de estas peticiones hacia naturaleza, la aceptación de los límites humano, lo cual abre un campo para el silencio y para el pensamiento mágico. Además, la ritualidad tiene un papel importante en la construcción de significados y en la reproducción de valores culturales. Como explica Stuart Hall (2010),

los rituales posibilitan la expresión y la negociación de los significados compartidos dentro de una cultura. Por lo mismo los rituales pueden ser utilizados como mecanismos de resistencia y subversión, desafiando las normas establecidas y recalibrando los sentidos dominantes.

Un ejemplo claro, es la forma en que se conoce a las plantas mágico-medicinales. Aunque existen plantas del páramo como la chuquiragua que actualmente se las cultiva y estudia para comercializar sus cualidades (Orquera, 2013), aún existen plantas que únicamente se las recolecta en su hábitat natural como es el cueche negro o blanco, esto se debe porque la búsqueda de estas plantas además de ser multisensorial es una búsqueda espiritual, a la cual se tiene acceso mediante los sueños, los presentimientos o pensamientos subconscientes. En suma, hay una diversidad de conocimientos que han sido desarrollados durante décadas por el mundo Andino, sin embargo, las ciencias se muestran incrédulas e invalidan lo que está por fuera de su entendimiento. Como resultado, muchas familias son recelosas con sus conocimientos botánicos y siempre los combinan con medicina tradicional.

Mi abuelita llegaba con ramitas medicinales del páramo y decía “con esto ya me curo, decía, no necesito ir a ningún médico”. Cuando perdió la vista [...], era tanto que le recordaba la naturaleza que sólo tocándola, recordaba la especie de planta. Eso me llamaba mucho la atención. A veces era loca la idea. La llevaban al páramo, iba tocando, tocando y se movilizaba y decía “cierto aquí sabía esta la achupalla, vamos por otro lado, porque aquí está lleno de eso” (Lorena Paspuel, entrevista personal, 2023).

Como explica Lorena Paspuel (en entrevista con Nantu Mantilla 2023), similar a su abuelita, aunque nunca haya visto a la planta intuye las cualidades que tiene mediante el aroma, el color o la textura. Por lo tanto, la adquisición de estos saberes debió realizarse a lo largo del tiempo, dentro de actividades cotidianas y en relación constante con las tradiciones y el medio ambiente. Procesos vivenciales que requieren que todo el cuerpo sea cómplice del sentir, así se da una construcción de las imágenes desde experiencias diferentes que no operan únicamente mediante la mirada.

En este sentido, las narraciones sobre las plantas muestran que no están interesados en transformar al objeto como exige la ciencia positivista. Como dice Dumer Mamián Guzmán (2004), la persona no se excluye de esta comunidad, debe haber un cuidado recíproco entre la persona y la naturaleza.

Además, la cosmovisión mitológica e ideológica que se ha transmitido mediante la tradición oral por los pueblos Pastos, concibe a las plantas mágico-medicinales con

poderes curativos que sana males del cuerpo y del espíritu, sin embargo, muchas de estas plantas como es el Arco Rosa no se la encuentra fácilmente porque se dice que son celosas, es decir ellas decide a quien mostrarse y en qué momento. Incluso hay historias de un jardín botánico de plantas mágico-medicinales que fue sembrado por el cacique Juan Chiles y se mueve entre el Volcán Chiles y el Cerro Negro. Este espacio mágico al igual que las plantas aparece cuando las personas tienen una conexión con el territorio y requieren su medicina (Diario de campo Mantilla 2021). Esto implica cuestionar y reflexionar sobre las distintas formas de vida que tienen voluntad, conciencia, y además son invisibles para la mirada humana.

Como nos dice Macarena Gómez (2019) para acceder a estas distintas alteridades es importante establecer redes rizomáticas, haciendo referencia a un concepto utilizado en el campo de la teoría de redes y la filosofía, inspirado en la biología de las plantas. Este concepto se basa en la idea de las raíces de las plantas que se extienden y se relacionan como una red, en donde lo visible e invisible se mezcla, y en donde no hay un punto central o una ruta única para acceder a la información. Lo cual sugiere que hay relaciones en la red rizomática en donde opera lo que no es tan evidente para la mirada, se trata de una información que se encuentra entre los pliegues, entre la sombra y la luz. Un espacio para la imaginación.

Lo cual deviene más en una liberación de lenguaje. Como diría Jacques Derrida (1979), una “desintegración del signo”, en donde la forma literal de la naturaleza ya no es lo importante, sino su relación como seres con otros seres. A diferencia de las representaciones occidentales que buscan atrapar la mimesis de la naturaleza como son las ilustraciones y fotografías científicas, en el mundo Andino la realidad de la naturaleza se diluye, para afirmar su autonomía y por tanto su poder simbólico y afectivo.

5. Nuevas estrategias para el cuidado

La mayoría de las entrevistadas argumentan que es indispensable aprender nuevas herramientas y recuperar antiguas prácticas para mejorar la calidad de vida de las personas y de la naturaleza. Además, las propuestas económicas, sociales y culturales deben considerar el bienestar de todos los seres que habitan este mismo territorio. En la tabla no. 3 podemos observar que las personas encuestadas escogieron algunas opciones que coinciden con estas opiniones, puesto que creen que es igual de importante el fortalecimiento de los saberes ancestrales tanto como la implementación de la educación ambiental y el fomento de prácticas agroecológicas, muchas de las cuales han sido parte

de los objetivos de las fundaciones sociales y ambientales que han trabajado en este territorio por más de veinte años. Un menor porcentaje cree que debe haber mayor apoyo de recursos gubernamentales o investigación científica. Sin intervenir en el territorio o el ecoturismo son las opciones menos consideradas, puesto que unos de los mayores ingresos de Tufiño es el turismo masivo.

Consistente con esto Adriana Chiles (en entrevista con Nantu Mantilla 2023) sugiere que si bien las personas no creen en este tipo de proyectos, se debería hacer un turismo más controlado para no afectar al ecosistema del territorio, además sería un aporte importante para fomentar trabajo en la Comuna La Esperanza.

Por lo mismo, la tabla 3 fue el resultado de una de las preguntas de la encuesta elaborada para esta investigación con el objetivo de identificar cuáles son los recursos, métodos y conocimientos que las personas de la Comuna La Esperanza consideran importantes para el Cuidado de la REE.

Tabla 3
Consideraciones para cuidar el páramo de la REEA

Con más recursos Gubernamentales	64%
Mediante proyectos de fundaciones socioambientales	74%
Fomento de investigación científica	54%
Fortalecer los saberes ancestrales de la Cultura Pasto	70%
Implementación de educación ambiental	76%
Prácticas agroecológicas	76%
Ecoturismo	38%
Sin intervenir a la REEA	24%

Fuente y elaboración propias

Esto demuestra que ha sido una comunidad que ha tenido oportunidades de acceso a recursos, información y educación que promueven el bioculturalismo, es decir que fortalecen la valorización de su interculturalidad, la biodiversidad de su territorio, como también buscan otras fuentes de ingresos que sean sustentables y consoliden los procesos organizativos internos. Posiblemente, es dentro de estos espacios en donde se ha gestado el interés de los jóvenes y mujeres del CEF por el cuidado de la naturaleza de su territorio comunal. Sin embargo, aún no son una alternativa de subsistencia, puesto que tan solo el 6 % de la población total encuestada se dedica al cuidado ambiental, como es por ejemplo la producción agroecológica, la educación ambiental y guardabosques. A pesar de que las cifras revelan que es una minoría quienes buscan alternativas de subsistencia para mejorar

su relación con el ecosistema, es importante escuchar sus procesos personales en este ámbito laboral escaso.

Específicamente, la agroecología tiene un enfoque sostenible y que combina la ciencia con los saberes culturales locales, ha sido una de las actividades relevantes que se ha venido desarrollando en las familias de la comunidad. Como cuenta Eduard Pinzón (Diario de campo Mantilla 2023) la agroecología es integral porque apuesta por el bienestar entre el ser humano y su nicho ecológico, mediante el cuidado y recuperación de los suelos con abonos orgánicos, siembra a pequeña escala, variedad de plantas y resignificación de la “maleza”. De esta forma se generan microsistemas que son resistentes a las plagas como también es más llamativo para los insectos y aves que polinizan. En sí, se trata de procesos que sanan y enriquecen a la tierra para hacer posible el desarrollo de la soberanía alimentaria, la recuperación de las semillas, la descolonización de la medicina y para alcanzar mayor biodiversidad de la flora y fauna. La clave es relacionarse con la vida desde la conservación, el cuidado y la reciprocidad. Por eso, es una ciencia que hibrida los conocimientos modernos con los conocimientos ancestrales de los pueblos originarios y campesinos de América.

Como menciona Claudia Paspuezán (en entrevista con Nantu Mantilla 2023) algunas cosas que aprendió de la agroecología no son nuevas, hace mucho tiempo atrás en su comunidad se practicaban estos conocimientos, por lo tanto, una de las tareas de esta ciencia es reconocer los saberes ancestrales como una alternativa a la agricultura capitalista que está afectando la salud de la tierra y de las personas en el Carchi.

Al igual, Luzmila Vásquez (Diario de campo Mantilla 2023) reconoce que los ancestros tenían estrategias y formas para representar saberes sobre la agricultura, como son las celebraciones de los Raymis en Imbabura. Este tipo de representaciones culturales revelan el tiempo y el espacio en los cuales las plantas florecen, dan frutos, sueltan semillas o deben ser sembradas.

En suma, conocer estas representaciones permite entender los ciclos de la naturaleza y facilita la organización de los cultivos, para luego comercializar, intercambiar, almacenar o procesar los alimentos, es decir se puede asegurar la alimentación para todo el año. Además, entender los ciclos de la naturaleza sirve para preparar los suelos y las semillas. Específicamente en la organización de las semillas, se refieren a la temporada de recolección, clasificación y almacenamiento.

En uno de los talleres de agroecología de LBB algunas personas recordaron sobre las semillas de las papas que crecían en este territorio. Coincidieron que antes había la

semilla de la papa *curipamba*, *rosa*, *violeta*, *huila*, *ratona*, *yema de huevo*, *coneja*, *yanachunguito*, *leona* y *chauchas*, que a la vez se dividían en *amarilla*, *morada* y *naranja*. Las cuales además se las mantenía en los soberados, pero como las nuevas casas ya no disponen de estos espacios se empezó a guardarlas en las bodegas, lugares húmedos y en donde proliferaron las plagas. También se reflexionó que a pesar de ser un territorio que comercializa papa no tiene soberanía sobre sus semillas. Incluso tienen miedo de consumir la papa que ellos mismos siembran porque conocen la toxicidad de los agroquímicos que se les coloca. Por lo tanto, aunque la agricultura capitalista promete éxito económico y desarrollo social, ni siquiera pueden asegurar la alimentación para los propios campesinos (Diario de campo Mantilla 2023).

En este sentido la agroecología también apuesta por los conocimientos que han sido aprendidos de generación en generación por las mujeres campesinas e indígenas, como es el cuidado de las semillas. Además, para que las actividades agrícolas no recaigan sobre las mujeres es importante espacios para compartir sus saberes, prácticas y sentidos en torno a la soberanía y seguridad alimentaria, como también, para reivindicar sus derechos al acceso a la tierra.

Por ejemplo, una de las normas establecidas entre las personas que tienen huertas y jardines, es que si se roba una semilla, plántula o gajo la planta no crece o no se reproduce, es necesario el acto de intercambio simbólico o económico consensuado con el dueño. Por lo tanto, se trata de un reconocimiento afectivo entre la persona y la planta, como también implica que la persona que da su planta u otra persona informe sobre la historia, necesidades y propiedades de la planta, incluso se refieren a la planta como sujeto “a ella le gusta la luz” o “a ella le gusta el agua” “a ella le gusta que le hablen” (Diario de campo Mantilla 2023). Lo cual indica, que dentro de las huertas y jardines se generan intercambios de sentires y conocimientos.

Esto significa, que el cuidado de las huertas y jardines tiene distintos fines y beneficios. Como se puede ver en la tabla 4 las personas seleccionaron varias opciones por las cuales cuidan estos espacios. Una de las razones principales es para tener alimentación en su hogar, pero también porque disfrutan de sembrar y para que sus casas se vean más bonitas. Así pues, son espacios de socialización y de bienestar, por lo mismo están diseñados armónicamente para el disfrute, relajación y deleite de las personas, de tal modo que se consigue establecer mayor contacto con la naturaleza.

La tabla 4 se generó a partir de una pregunta incluida en la encuesta que se realizó para este estudio, que tenía como propósito entender el porqué es relevante para las personas de la Comuna La Esperanza tener huertas o jardines en sus casas.

Tabla 4
Usos de las huertas y jardines

Para tener alimentos	88%
Para tener medicina	63%
Para que se vea más bonita la casa	71%
Para que lleguen pájaros	54%
Porque disfruta de sembrar	71%

Fuente y elaboración propias

Como se puede ver las huertas y jardines no son únicamente espacios para la producción sana y soberana de los alimentos y plantas medicinales, es también el diseño de espacios que están inmersos en la vida cotidiana de los campesinos. Como se propone en la permacultura, el diseño de la huerta depende la observación y comprensión de como funcionan los ecosistemas naturales, sociales y culturales con la finalidad de que sean espacios sostenibles y regenerativos (Diario de campo Mantilla 2023). Si bien en la actualidad, estas propuestas no son una fuente importante de ingresos para las personas de la Comuna La Esperanza, son escenarios en donde se piensa y se transforma los diferentes sentidos que tiene el territorio comunal, como también se visibiliza el trabajo de las mujeres en torno al cuidado de la naturaleza. Por lo mismo son conocimientos compartidos e intercambiados desde lo popular, de este modo se puede aprender de forma horizontal, democrática y mediante el disfrute. Como nos dice Boaventura de Sousa Santos hay que buscar:

nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. (2011, 35).

Es decir, a pesar de que en el proceso de colonialismo se ha considerado a los conocimientos locales y ancestrales como “ignorantes” en realidad se tratan de modos muy distintos de pensar y sentir la relaciones entre seres, como también las formas de organización y producción de bienes comunes. A eso se debe que la ignorancia es solo un modo de descalificar al “otro”. Por lo tanto, existe una diversidad de conocimientos, cada uno guarda verdades y tiene limitaciones sobre sus prácticas. Para fortalecer estos

conocimientos es importante aprender de otros saberes, es decir tejer un inter-conocimiento sin olvidar el propio. Es así que la ciencia no es la única forma de entendimiento, pero tampoco significa que es menos valiosa que otros conocimientos, de hecho puede dar grandes aportes a las prácticas contra hegemónicas que luchan por la vida, la tierra, los pueblos y los cuerpos.

Justamente, las entrevistadas coinciden que es importante la tecnificación de la producción agropecuaria, con el fin de cambiar las formas del cuidado de ganado vacuno, puesto que el modo tradicional implica gran esfuerzo, sacrificio y riesgo que es desequilibrado con la recompensa económica. La tecnificación del ordeño sobre todo está pensado en que las personas no se expongan a largas jornadas de ordeño, soporten frío y posturas incómodas que a la larga generan problemas de columna, enfermedades respiratorias y artritis.

6. Los procesos y el encuentro comunicativo

Una problemática que se pudo observar a lo largo de la investigación es que hay pocos espacios de encuentro en donde los saberes, prácticas y sentires sobre el cuidado de la naturaleza se comparten. Las instituciones tradicionales de Tufiño como la Escuela e Iglesia son espacios que tienen poca apertura a temas ambientales, incluso se puede decir que son agentes en promover ideas binarias sobre el humano y la naturaleza. Por otro lado, si bien hay algunos proyectos socioambientales desarrollados por fundaciones, gobierno o personas en particular no se ha sostenido los procesos, por lo general se tratan de ejecuciones cortas que se reducen al asistencialismo social o extractivismo simbólico y material. Al igual las instituciones locales como Gad Parroquial de Tufiño, se limitan a temas administrativos y tienen poca iniciativa en generar espacios diferentes de conocimiento sobre la naturaleza.

En cuanto a la Comuna La Esperanza está más enfocada en resolver temas sobre la gobernanza de su territorio para mejorar la subsistencia agropecuaria de las familias, una muestra de esto es que, aunque tiene una casa en donde está su museo, no hay apertura y tampoco hay inversión para la reactivación del espacio como un lugar de conocimiento sobre el territorio. Por lo mismo la Comuna La Esperanza escatima recursos con el Club Ecológico Los Frailejones, en consecuencia, es un grupo de jóvenes y mujeres que no puede sostener sus actividades porque no cuentan con recursos suficientes para reconocer el trabajo de las educadoras ambientales y para solventar los gastos logísticos.

Por eso encontramos que son las huertas y jardines los espacios de fortalecimiento e intercambio de prácticas, saberes y sentires sobre el cuidado de la naturaleza. Sin embargo, por su relación con los trabajos feminizados se han convertido en una extensión de las labores no remuneradas de las mujeres. Ante este panorama, es urgente generar espacios diferentes de encuentro y relación social que sean sostenibles, y que además se comprometan con los procesos y las realidades socioambientales del territorio.

Como dice Moniz Sodré (2015), los espacios de encuentro son esenciales y vitales para las relaciones sociales porque ahí se generan los procesos comunicacionales más importantes. En este sentido, no se trata de una comunicación funcionalista que se centra en los procesos de transmisión de información, y que tiene por objetivo el contenido del mensaje y en cómo se adapta al contexto para lograr una comunicación efectiva. Sino más bien es una comunicación intersubjetiva, que enfatiza en la relación entre los participantes y en cómo se construye el significado compartido. En este sentido, se entiende que la comunicación es un proceso circular y dinámico en donde hay múltiples formas de comunicar las cosas, en donde además el lenguaje posee otros matices como la broma, la ironía, las alusiones, o las contradicciones, en sí a todas las formas confusas, irracionales e inconscientes que constituyen las modalidades del ser.

Para Muniz Sodré (2015), es esencial entender a la comunicación como un vínculo, intercambio, proceso y mediaciones reales de acción. Dentro de su propuesta, hay que tomar distancia cognitiva con lo que inicialmente se cree, para ser crítico no solo de lo que es visible, sino también para ser sensibles de lo común que no se ve, por eso es importante pensar en la comunicación como la acción de narrar y adivinar. Entonces, es crucial que los encuentros sean en espacios y tiempos reales, para que sea un encuentro corpóreo y profundo con un mundo intersubjetivo, con un mundo de la vida o de lo común, porque donde hay comunicación cara a cara hay el esfuerzo por anticipar e interpretar al “otro” ser humano, animal o cualquier ser vivo.

Por lo tanto, los espacios comunicacionales son fundamentales para el vínculo humano. Sin embargo, no siempre son espacios inclusivos, dependen de los recursos, las normas y las barreras que existan en cada contexto. No es extraño, que en los territorios rurales que han sido históricamente desatendidos sus derechos como es La Comuna La Esperanza no tenga espacios de encuentros. Y esto es esencial pues nuestras sociedades están sujetas a las relaciones presenciales, cálidas, afectivas, emocionales y de sentidos, porque somos seres interdependientes. Por lo mismo, es fundamental promover y garantizar la accesibilidad, la diversidad y la igualdad de oportunidades a estos espacios

y en donde además haya apertura a lo “otro”, es decir que eleven su relación con todos los seres que habitan en un mismo nicho ecológico.



Imagen 20. Primer taller de tradición oral de LBB.
Fuente y elaboración propias (2023)

Por lo mismo fue crucial para esta investigación gestar un espacio de creación y pintura en conjunto con el Club Ecológico Los Frailejones. En resumen, el proceso partió de los círculos de palabra en los cuales cada persona había ya compartido la planta con la que se sentía identificada o con la que tenían una experiencia, desde estas narrativas cada uno dibujó su planta. Luego en el espacio de pintura se acompañó de forma respetuosa sus procesos de creación, por lo cual cada persona tuvo ritmos distintos de trabajo. No fue un taller direccionado y aún menos se buscaba la perfección de los dibujos, porque no nos interesaba el producto final. Entonces los ejercicios se desarrollaron de forma abierta y plural, en los cuales lo importante no era crear algo nuevo, sino disfrutar del proceso creativo, del encuentro que estaba sucediendo en ese espacio y momento.



Imagen 21. Caléndula
Fuente: Mery Tatamuez (2023)

La atención exclusiva a los procesos, según María A. Banchs (2000), permite acceder a la experiencia cognitiva y mental que está relacionada con la individualidad; y a la experiencia social que se refiere a la interacción y al contexto colectivo. Es importante destacar, que generalmente cuando se habla de representaciones procesuales se privilegia la relación cognitiva y psíquicas sobre las relaciones sociales, sin embargo, la interacción social atraviesa todos los procesos individuales porque son el contenido de las representaciones, en sí se trata de la ideología, los mitos o las historias que son resignificadas y transformadas constantemente en colectividad.

Acorde con eso, las representaciones visuales que se generaron en el LBB fueron analizadas desde lo procesual individual y colectivo, al integrar estos dos elementos se pudo acceder a una amplia información sobre sus saberes, prácticas, afectos, sentimientos, sensaciones y sentidos. Por ejemplo, Fani Puetate manifestó que se sentía no apta para este tipo de trabajos porque sus manos eran gruesas debido a la agricultura y además se sentía insegura porque no concluyó la escuela en donde ella recuerda que la molestaban cuando dibujaba. Aunque tenía varias inseguridades sobre lo que “debería” ser una representación visual final de la naturaleza, como obra, ella fue una de las más entusiasmadas con el taller porque resultaba ser un espacio alternativo a su trabajo en el cuidado del ganado vacuno y el cuidado de su familia. De este modo se transformó para ella en un espacio social y de satisfacción, en donde pintar y dibujar era una actividad relajante (Diario de campo Mantilla, 2023).

Al finalizar el taller se hizo un análisis colectivo de los diferentes dibujos, pinturas y máscaras. En esta actividad cada persona compartió al grupo su obra. La mayoría de las explicaciones se trató sobre lo siguiente: por qué escogió esa planta, cómo fue el proceso de reconocimiento de la planta, cuáles fueron las decisiones para representar a la planta, cómo fue la manipulación de los materiales, cómo recuerdan que fue el proceso creativo y cómo se sintieron dentro del espacio de pintura y creación. Ninguno analizó a profundidad el concepto final de sus obras, la mayoría coincidió que si bien se partió de las plantas para representarlas, el trabajo final fue una forma híbrida de distintos elementos, que incluso resultaron accidentales.

Aunque en un inicio el Laboratorio Biosocial de Botánica se lo pensó como un espacio de investigación comunitaria, durante el proceso, este objetivo dejó de ser fundamental, lo imprescindible fue generar un espacio de encuentro comunicacional en donde se satisfaga una necesidad vital que precisamente es disfrutar del encuentro social para el bienestar del ser humano.

7. Consideraciones finales

Aunque la mayoría de personas de la Comuna La Esperanza reproduce relaciones de poder, están encasillados en estructuras desarrollistas, y perciben a la naturaleza y mundo rural como inferiores del mundo civilizado y urbano, ha sido una organización social clave para mediar y gestionar recursos con actores públicos, privados y sociales, además en este contexto en donde la tierra es un factor productivo y simbólico importante para las familias comuneras hay una negociación y administración de este medio de producción. De esta relación depende que se haga efectiva o no el acceso democrático a la tierra y la protección de la biodiversidad de la REEA.

Sin embargo, el acceso al territorio comunal no se agota en ello, las mujeres, aunque sienten que tienen un terreno propio no poseen la misma incidencia en la toma de decisiones sobre este bien común. A pesar de que son ellas quienes se han involucrado más en el cuidado comunitario, familiar y de la naturaleza. Esto indica que la división sexual de los trabajos está marcada por una estructura patriarcal ancestral y colonial que explota las fuerzas de trabajo de las mujeres y que se apropia de sus economías y bienes. Ante esta problemática es importante recalcar que las mujeres no asumen estas responsabilidades colectivas porque tienen una relación especial y esencial con la naturaleza, sino más bien porque son obligadas, condicionadas y no tienen las mismas oportunidades que los hombres. Además, no son una categoría homogénea.

Sin embargo, por la división sexual de trabajo hay un conocimiento diferenciado sobre las prácticas de cuidado entre mujeres y hombres, como resultado, ellas han desarrollado de generación en generación habilidades, por lo tanto, sus conocimientos son milenarios, ancestrales y coevolutivos. En este marco, es relevante reconocer esas experiencias para que los cuidados pasen de ser un trabajo exclusivo de las mujeres a una responsabilidad colectiva. Puesto que solo al concebir que formamos parte de una red dinámica de múltiples organismos vivos que se encuentran interrelacionados, podremos ser más sensibles con nuestros cuerpos como también con los espacios que compartimos. Para lo cual es necesario interiorizar que es una responsabilidad de todos los cuidados que se ocupan desde los macroorganismos como el agua, los suelos o el aire, hasta los microorganismos como las células de nuestros propios cuerpos.

Si bien, hay un grupo de mujeres (la mayoría que hemos estudiado aquí), están en un proceso por reivindicar los trabajos de cuidado de la naturaleza, como también los significados en torno a la misma. Es importante preguntarse de dónde provienen estas

percepciones diferenciadas, que además son cambiantes y abiertas a los procesos ecológicos, históricos, políticos, económicos y culturales. A lo largo de esta investigación se ha evidenciado que, así como hay mujeres de la Comuna La Esperanza que son cómplices del poder al aceptar y cumplir con las normas y roles impuestos, sin cuestionar. También hay una minoría de mujeres que resisten y desafían a las formas dominantes sobre las prácticas de cuidado y las representaciones tradicionales de la naturaleza, debido a que han podido encontrar espacios diferentes dentro de la academia, sus trabajos y sus relaciones sociales. Muestra de esto, es que, de las 6 mujeres entrevistadas, 5 tienen estudios superiores referentes al medio ambiente y han podido trabajar en conjunto con fundaciones socioambientales. Esto nos lleva a concluir que para resistir a las formas hegemónicas de poder implica tener, desde acceso a la educación, empleo digno, salud, servicios básicos, hasta apertura a espacios comunicacionales, a la participación política o a la toma de decisiones sobre el territorio comunal.

Como nos dice Lorena Cabnal (2019) para que sea posible una vida plural que tenga como principio una cosmogonía en la cual sea una política el respeto a la vida, es necesario la emancipación de los cuerpos plurales, ya que son los cuerpos el primer territorio de defensa, enunciación y de significados en donde se crea la vida. Lo cual indica que la defensa de la naturaleza va de la mano con pensar en las violencias estructurales que niegan a las mujeres gozar de los recursos elementales para su desarrollo y bienestar.

Conclusiones

En esta tesis se estudió la manera en cómo la Comuna La Esperanza se relaciona con su pasado sobre la recuperación, defensa y gobernanza de su territorio ancestral que es parte de la Reserva Ecológica El Ángel, de este modo se pudo revisar con atención cómo se plantean el cuidado y representaciones de la naturaleza.

En el capítulo 1 se graficó cómo los principios de la modernidad están basados en una serie de binarismos entre lo humano y la naturaleza, que además están acompañados de discursos racistas, coloniales, patriarcales y capitalistas. Ya que se consideran a ciertos grupos humanos subalternos como los indígenas, campesinos, mujeres o personas que históricamente han sido feminizadas por su condición de mantención y reproducción de la vida como inferiores o irracionales bajo la categoría de “salvajes”. Más allá de estos prejuicios, en todas las culturas del planeta los límites entre lo humano y la naturaleza son difusos, por lo tanto, las ideas de cómo hemos significado, sentido y pensado a los animales, montañas, plantas, agua o aire dicen más sobre cómo es nuestra cultura que como es la naturaleza. Si bien es cuestionable lo que conocemos como “real” sobre la naturaleza, las formas en cómo la representamos es determinante en las prácticas que ejerceremos sobre la misma. El mundo Andino nos han demostrado que las realidades de la naturaleza van más allá del conocimiento del ser humano y que además formamos parte de la naturaleza, esto implica revisar la relación entre “sujeto” y “objeto” y poner atención a la interrelación del ser humano con todas las formas de vida e incluso con las espirituales.

Entonces la naturaleza es una definición que está en constante construcción cultural, pero que también es pensada por los diferentes actores de índole académicos, activistas, organizaciones e instituciones que se alinean a los discursos hegemónicos, imperialistas y nacionales o son críticos a estos. Para no caer en discursos que violentan a la naturaleza o cuerpos representados como más “naturales”, es importante revisar los contextos históricos, económicos, sociales y culturales, pues ahí están las disputas, tensiones o valores de estas ideas. Precisamente, los debates de género han sido significativos para politizar lo que asumimos como “natural”, pues al no reducirlo a lo biológico se puede ampliar las lecturas sobre la naturaleza, como también sobre las personas que históricamente han cuidado de la vida y la naturaleza. Sin caer en reduccionismos ni esencialismos, es necesario resignificar las prácticas de cuidado que

han sido degradadas por el sistema patriarcal y capitalista de modo que se pueda acceder a un cuidado sustentable de la naturaleza, el cual se genere en corresponsabilidad entre todos los humanos y las macro políticas estatales. Además, en este momento en que es evidente la crisis socioambiental, en donde no hay futuro seguro para todos los seres que habitamos en este planeta es vital comprometernos sobre el cuidado de todo lo natural. Por lo mismo un primer paso es justamente entenderse parte de un espacio común y cotidiano, lejos de ser una naturaleza exótica e idílica, se trata de territorios, comunidades, localidades, barrios, huertas o incluso con nuestro propio cuerpo viviente.

En el capítulo 2 se precisó el contexto histórico de la Comuna La Esperanza, la cual se inscribió como organización social jurídica con el fin de recuperar y defender su territorio ancestral parte del Pueblo Pasto. A pesar de que ha sido una Comuna que ha ocupado ininterrumpidamente este espacio, debido a los procesos de conquista y colonización se vieron obligados a habitar en las partes más altas de las montañas, consideradas en ese entonces como “tierras baldías” o “improductivas” porque resultaba difícil sembrar en esas condiciones. Luego, en los procesos republicanos parte de su territorio comunal del Cabildo de indígenas de Chiles fue fragmentado por una línea imaginaria entre Ecuador y Colombia, y con ello quedaron desprotegidos de derechos y desvinculados de sus relaciones afectivas, culturales y sociales. Frente a la vulneración y fragmentación de su territorio y pueblo, la Comuna La Esperanza ha sido un agente estratégico que de forma autónoma, creativa y colaborativa ha luchado por la recuperación de sus bienes comunes que son vitales para su supervivencia.

Sin embargo, en este proceso de colonización se ha transformado su cosmovisión andina sobre lo que significa la tierra o territorio. Para la mayoría de las personas de la Comuna La Esperanza, la tierra es entendida como un “recurso natural” que debe ser aprovechado mediante la mercantilización, esto ha implicado que hasta no hace mucho tiempo la quema del bosque de los frailejones resultaba una estrategia para acceder a más tierras “productivas”, acciones que ponen en riesgo el ecosistema de su territorio. Aunque la actual designación de la Reserva Ecológica El Ángel, de la cual es parte el territorio ancestral de la Comuna La Esperanza, ha traído leyes y obligaciones para proteger este ecosistema importante de flora, fauna y fuentes hídricas, aún persiste una problemática socioambiental.

Esto indica que las comunidades que viven cerca de la REEA están en una situación crítica socioeconómica, en gran parte se debe porque son desatendidas y olvidadas por el Estado y como resultado no tienen acceso a muchas de las necesidades

elementales como son: alimentación, salud y educación. Además, sus alternativas de trabajo se reducen a la producción agropecuaria y jornales en haciendas. Por lo mismo, hay una corresponsabilidad de parte de las personas de la Comuna, como al igual del Estado que además tienen una deuda histórica con estos territorios por promover políticas públicas integrales que mejoren su calidad de vida.

Frente a este panorama hay una minoría de comuneros que se plantea la resignificación de sus saberes, prácticas, sentires y tradiciones como parte del Pueblo Pasto precolombino, que les permita ser autosustentables y vivir en equilibrio con la naturaleza. Prueba de esto, es que a pesar de que la Comuna La Esperanza en su institucionalización quedó encasillada como entidad campesina, un porcentaje de personas se autodefinen como indígenas pastos.

También hay algunos comuneros que ven horizontes en las propuestas ambientalistas por las instituciones, académicas, científicas o políticas. A ello se debe, que las actuales disputas y acuerdos de la Comuna La Esperanza se dan porque hay una diversidad de epistemologías: unas muy enfocadas en el desarrollo productivo agrícola; otras que son ambientalistas pero que siguen concibiendo a la naturaleza como “recursos”; y otras distintas que están resignificando su territorio como un bien simbólico que es el soporte de su cultura y visión del mundo. No necesariamente son opuestas estas visiones, muchas veces están mezcladas o se unen para defender su territorio de los extractivismos materiales y simbólicos que se siguen ejerciendo de parte de diferentes instituciones externas. Lo significativo de este flujo de subjetividades que se han dado en estos últimos veinte años, es que nada se da por sentado y todo es flexible a la hibridación, reciclaje, creación y transformación.

En el capítulo 3 se pudo entender que una de las funciones principales de la Comuna La Esperanza es la gobernanza de su territorio, puesto que es una sociedad agraria que depende su economía de la producción con la tierra. Por lo mismo al tener un título colectivo sobre las tierras productivas que están destinadas para el trabajo agropecuario, su responsabilidad es dar acceso democráticamente a la tierra a todas las personas que pertenecen a su institución. Sin embargo, estas tierras que están bajo la frontera agrícola son escasas y conforme crece la población las posibilidades de tener un espacio para sembrar y tener animales vacunos disminuyen. Frente a esta problemática la expansión de la frontera agrícola, la exclusión a la participación política, la herencia patrilineal o las “acciones de hecho” comercializados o arrendadas entre familiares, son algunos ejemplos de cómo el territorio comunal se está vulnerando y fragmentado, que

además se configura bajo una estructura capitalista y patriarcal. Como resultado la Comuna La Esperanza tiene desigualdades socioeconómicas, y entre los sujetos más afectados están las mujeres.

Las mujeres no solo tienen menos oportunidades de acceso a la tierra comunal, sino que no pueden participar en la toma de decisiones sobre la producción de la misma, no se les retribuye económicamente sobre su trabajo agropecuario porque son consideradas “auxiliares” para sus parientes hombres, además muchos de sus trabajos entorno a las huertas y animales menores son asumidos como una extensión de los trabajos domésticos en donde se pretende que ellas sean las que deben proveer de alimentos a toda la familia, por lo tanto, su trabajo agropecuario es generado sin libertad, invisibilizado, invalidado y devaluado. Contradictoriamente, son ellas quienes han desarrollado de generación en generación saberes milenarios, ancestrales y coevolutivos sobre el cuidado de la naturaleza, por lo tanto, son quienes conservan muchos de los conocimientos ancestrales de su cultura Pasto como también son imaginativas y creativas con nuevas prácticas para la mantención y reproducción de la vida.

A lo largo de la investigación se destacó la información que tienen las mujeres de la Comuna La Esperanza sobre el cuidado de las plantas mágico-medicinales, la cual no depende únicamente de las formas oculocéntricas de conocer y representar como lo hace la ciencia cartesiana, sino más bien se trata de procesos multisensoriales e inclusive espirituales, de esta forma se generan representaciones diversas y afectivas de la naturaleza que dan apertura a entenderla más allá de su apariencia. Sin embargo, las actividades de cuidado familiares, comunitarias y de la naturaleza son tan demandantes que ellas no disponen de tiempo para sí mismas y para compartir sus prácticas, saberes y sentires con otras personas. Por ello es vital generar espacios comunicacionales accesibles para las mujeres de la Comuna La Esperanza, espacios que garanticen la igualdad de oportunidades y en donde además ellas tengan libertad de comunicarse y experimentar este flujo de conocimientos desde la satisfacción.

A través de diversas formas de escucha y observación (encuestas, entrevistas y talleres de dibujo) la tesis se preocupó permanentemente por desarrollar metodologías participativas y sensibles, que posibilitaron el descubrimiento sobre cómo las representaciones feminizadas de las prácticas de cuidado y de la naturaleza en la Comuna La Esperanza se han convertido en convenciones que violentan a los cuerpos de las mujeres campesinas. Esto se debe porque las familias de subsistencia agropecuaria tienden a desplazar todas las tareas que implica cuidados elementales de las personas,

animales y plantas hacia la responsabilidad de las mujeres, ya que son consideradas innatas para la reproducción y mantención de la vida. Concepciones patriarcales provenientes de su cultura ancestral y de los procesos coloniales, que han provocado que las mujeres tengan una sobrecarga de trabajo sin libertad y reconocimiento. Dicho de otro modo, sin el esfuerzo de responsabilizarse equitativamente de los cuidados de la naturaleza entre todas las personas, no es posible para las mujeres de este lugar desarrollarse y vivir en bienestar.

En este sentido, La Comuna La Esperanza como organización social tiene el deber de romper los esquemas patriarcales y garantizar la igualdad de oportunidades a las mujeres y jóvenes para su bienestar, desarrollo personal y autonomía económica. Además, es su obligación democratizar con los grupos minoritarios como son las mujeres, el acceso a la tierra, la participación en las asambleas y la gobernanza de su territorio comunal. Conjuntamente, es importante reconocer los logros que han tenido las mujeres de la Comuna sobre proyectos sustentables y sostenibles que tiene como objetivo buscar alternativas económicas familiares, porque son estrategias ante la crisis socioambiental que viven en su territorio. Solo al desmontar el patrón interno que oprime y violenta a las mujeres y a la naturaleza, es posible restablecer el equilibrio social y ambiental en su territorio.

Claro está, que esta tarea es colectiva, y también va de la mano de los cambios y transformaciones macrosociales. Es decir, es fundamental que todos, desde otras comunidades, barrios, ciudades, instituciones y Estado asumamos una corresponsabilidad sobre el cuidado de ecosistemas importantes como es la Reserva Ecológica El Ángel, de este modo no recaerá la responsabilidad sobre grupos minoritarios como son las mujeres indígenas y campesinas. Aquello es posible, porque a pesar de que hay una diferencia de realidades entre el ser humano, los animales, las plantas y los espacios naturales hay una comunicación intersubjetiva que fluye entre todos los seres que somos parte de esto que llamamos “naturaleza”, una relación que va más allá de nuestro entendimiento racional, que se vincula con lo que no podemos ver como son los afectos, emociones y sentires y que nos permite compartir y cuidar un mismo espacio común dentro del cosmos.

Listado de referencias

- Abril, Gonzalo. 2007. "La información como formación cultural". *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación* 12: 59-73.
- Banchs, María. 2000. "Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales". *Papers on social representations* 9: 3-1.
- Belda, Rosa María. 2017. "Presentación". *Hacia una sociedad que cuida. Documentación social*, 187: 5-9.
- . 2017. "La aportación del feminismo en la sociedad que cuida". *Hacia una sociedad que cuida. Documentación social*, 187: 5-9.
- Bosch, Anna; Carrasco, Cristina; Grau, Elena. 2005. "Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo". Ponencia presentada en IX Jornadas de Economía Crítica, Madrid, 27 de marzo.
- Boff, Leonardo. 2002. *El cuidado esencial: Ética de lo humano compasión por la tierra*. Madrid: Editorial Trotta
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires. Editorial Paidós.
- Canclini, Néstor. 2012. *Culturas híbridas*. México: Editorial Debolsillo.
- Carrasco, Cristina. 2001 "La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?". *Mientras Tanto* 82: 43-70.
- . 2006. "La economía feminista: Una apuesta por otra". En *Estudios sobre género y economía*, editado por María Jesús Vara. 15-29. Madrid: Ediciones Akal. España.
- Ceballos, Edwin. "Recorriendo las huellas de los de adelante". Tesis de licenciatura, Universidad del Valle sede Colombia.
- Crissman, C., Yanggen David, y Patricio Espinoza. 2002. *Los plaguicidas: Impactos en producción, salud y medio ambiente en Carchi, Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Cabnal Lorena. 2019. "El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra". En *Tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías, resistencias*, editado por Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, 113-26. Buenos Aires: Ediciones Retos.

- Correspondencia Olga Chiles. 2022. Reseña histórica de la Comuna La Esperanza, Comuna La Esperanza, Tufiño.
- Correspondencia Ramiro Cabrera. 2022. Archivo Escrituras de tierras: Comuna “La Esperanza”, Tufiño.
- Corroto, Fernando. 2021. “Análisis multiescalar de los recursos vegetales medicinales en los bosques montanos del noroeste de Perú”. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.
- Cózar, José. 2019. “Feminismo del Antropoceno”. *Revista Laguna*, 44: 59-68.
- Da Silva Catela, Lumilda. 2010. “Exponer lo invisible: Una etnografía sobre la transformación de Centros Clandestinos de Detención en Sitios de Memoria en Córdoba-Argentina”. En *Recordar para pensar Memoria para la Democracia*, editado por Tania Medalla, Alondra Peirano, Olga Ruiz, Regine Walch, 44-56. Santiago de Chile: Ediciones Böll Cono Sur.
- De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano: artes de hacer. I*. México: Universidad iberoamericana.
- De Landa, Manuel. 2002. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. New York: Continuum Press.
- Descola, Philippe. 2011. “Más allá de la Naturaleza y cultura”. En *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 76-97. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico Bogotá, José Celestino Mutis.
- . 1988. *La selva culta*. Quito. Ediciones Abya-Yala
- . 1997. “Las cosmologías de los indios de la Amazonia”. *Revista Mundo científico* 175: 60-65.
- EC Comuna la Esperanza. 2022. *Borrador del Plan de Vida, Comuna “la Esperanza”: 2021-2023*. Tufiño: Fundación Altropico y La Comuna La Esperanza.
- EC Ministerio de Ambiente (MAE). 2015. *Plan de Manejo de la Reserva Ecológica el Ángel: 2015-2018*. Quito: Ministerio de Ambiente.
- EC. 2008. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 de octubre.
- Echeverría, Bolívar. 1998. “Violencia y modernidad”. *Debate Feminista* 25: 3-20. http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/1890/29_EMV_ASV_1998_Echeverria_Bolivar_365_382.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- . 2010. *Modernidad y blanquitud*. México. Ediciones Era.

- Endara, Alfonso. 2022. *El Baúl de los recuerdos de un fotógrafo: Angel Endara*. Carchi: Gobierno Provincial del Carchi.
- Enríquez, Eliecer. 1938. *Quito a través de los siglos recopilación y notas bibliográficas*. Quito: Imprenta municipal.
- Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Cerec.
- . 2011. “Epistemología de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo”. *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 50-72. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico Bogotá, José Celestino Mutis.
- . 2014. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Fantova, Fernando. 2017. “Los cuidados como eje para la transformación de las políticas sociales”. *Hacia una sociedad que cuida. Documentación social*, 187: 71-89.
- Foucault, Michel. 1999b. *Estrategias de poder*. vol. II. Barcelona: Paidós.
- . 1999. Las mallas del poder, en *Estética, ética y hermenéutica*. vol. III, trad. Barcelona: Paidós.
- Francisco Alice. 1969-1970. “An Archeological Sequence from Carchi, Ecuador”. Tesis doctoral, Universidad Berkeley, California.
- Freire, Paulo. 1988. “La educación para una transformación radical de la sociedad: un aprendizaje político”. Obra de Paulo Freire: Serie Eventos.
- Fuentes, Adriana, Javier Medina, y Sergio Coronado. 2010. *Mujeres rurales: nuevas y viejas exclusiones. Estudio exploratorio sobre el marco jurídico y los obstáculos para el acceso y control de la tierra de las mujeres en Centroamérica, Colombia, Venezuela y República Dominicana*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular / Centro de Mujeres Afrocostarricenses / FIDA.
- Fuentes, Montserrat P., y María da Silva Vieira. 2017. “Una mirada antropológica en torno al cuidado: Desafíos y oportunidades”. *Hacia una sociedad que cuida. Documentación social*, 187: 13-28.
- Garcés, Mario. 2012. *El despertar de la sociedad: Los movimientos sociales de América Latina y Chile*. LOM Ediciones.
- Gómez-Barris, Macarena. 2019. *La zona extractivista: Ecologías sociales y perspectivas descoloniales*. Madrid: Ediciones Metales Pesados.

- Goodwin, Brian. 2007. *Nature's Due: Healing Our Fragmented Culture*. Edinburgh: Floris Books.
- Grijalba, Alfonso De. 1925. *Los enemigos del rey: Al margen de una campaña*. Madrid: Marinada.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina". En *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 267-292. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico Bogotá, José Celestino Mutis.
- Guzmán, Patricio. 2015. *El botón de nácar*. Chile: Atacama Productions. (DVD)
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: La revolución de la naturaleza*. Traducido por Manuela Talens. Madrid: Cultura Liber.
- . 1997. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse*. New York: Routledge.
- Hamermas, Jürgen. 1999. *Teoría de la acción comunicativa. I - Racionalidad de la acción y racionalización social*. Traducida por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envión Editores.
- Hernández, Ana María. 1999. *Biodiversidad y propiedad intelectual: La propiedad intelectual en la organización mundial del comercio y su relación con el convenio sobre diversidad biológica*. Buenos Aires: Paidós.
- Hernández, Leonardo. 2011. "Territorios, territorialidades y multiculturalismo". En *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 295-308. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico Bogotá, José Celestino Mutis.
- Herrero, Amaranta. 2019. "Conexiones entre la crisis ecológica y la crisis de los cuidados. Entrevista a Yayo Herrero López". *Ecología Política: Cuadernos de debate internacional*, 53: 111-4.
- Ingold, Tim. 1992. "Culture and the Perception of the Environment". En *Bush Base: Forest Farm*, editado por Elisabeth Croll y David Parki, 39-56. London: Routledge.

- . 2011. “Consideraciones de un antropólogo sobre la biología”. En *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 100-32. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico Bogotá, José Celestino Mutis.
- Kingman, Eduardo. 2020. “Las ciudades andinas: pasado del presente y presente desde el pasado”. *Persona y Sociedad* 34 (1): 13-43.
- Kirksey, Eben, & Stefan Helmreich. 2010. “The Emergence of Multispecies Ethnography”. *Cultural Anthropology* 25 (4): 545-76. doi: 10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x.
- Lastarria-Cornhiel, Susana. 2011. “Las mujeres y el acceso a la tierra comunal en América Latina”. En *Reflexiones sobre el acceso de las mujeres rurales a la tierra en América Latina*, editado por Soledad Domínguez, 19-38. La Paz: Fundación TIERRA.
- Leff, Eduardo. 2004. “Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza”. *Perspectivas: Revista de historia, geografía, arte y cultura de la UNERMB* 8: 183-4.
- Leonardo Hernández-Ávila. 2011. “Territorios, territorialidades y multiculturalismo”. En *Cultura y naturaleza: Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 296-306. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico Bogotá, José Celestino Mutis.
- Levins, Richard, y Richard Lewontin. 1985. “The Dialectical Biologist. Cambridge: Harvard University Press”. *Politics and the Life Sciences* 8. doi: 10.1017/S0730938400009461.
- Limo, Alessandro. 1996. “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”. *Revista de Antropología social*, 5: 11-37.
- Lugones, María. 2008. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, 9: 73-101. <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.
- Londoño, Patricia. 1987. “Pasto a través de la fotografía”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 5: 18-60. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/3213/3301.

- Lovino, Serenella, y Raul Ciannella. 2019. "Pensar lo impensable. Las humanidades ambientales como discursos de liberación". *Ecología Política: Cuadernos de debate internacional*, 57: 8-15.
- Lowenhaupt Tsing, Anna. 2011. "La naturaleza en construcción". En *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 196-224. Bogotá: Centro de Investigación y Desarrollo Científico del Jardín Botánico Bogotá, José Celestino Mutis.
- Mamián Dumer, Guzmán. 2004. *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Mantilla, Álvaro. 2020. "El Consuelo". *Post Facebook*. 23 de septiembre. https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1155948364784350&id=100011075921746.
- Maturana, Humberto, y Francisco Varela. 2003. *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Lumen Humanitas.
- . 1991. *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*. London: Kuwer.
- Marínez, Eduardo. 1977. *Etnohistoria de los pastos*. Quito: Editorial Universitaria
- Cadena, Flor María. 2014. *Tulcán en Blanco y Negro Sr. Jorge Cadena*. Tulcán: Imagen imprenta.
- Martínez Domínguez, Héctor. 1977. *Las cofradías en la Nueva España*. Ciudad de México.
- María, Florencia, Daniela Pessolano, y Laura Rodríguez Agüero. 2021. *Entre fincas y puestos: Trabajadoras rurales del agro de Mendoza*. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario.
- Mendoza, Breny. 2014. "La epistemología del sur, la colinealidad del género y el feminismo latinoamericano". En *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuntes descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, 91-104. Popayán: Editorial Universitaria de Cauca.
- Monclús, Antonio, y Paulo Freire. 1988. *Pedagogía de la contradicción. Paulo Freire: nuevos planteamientos en educación de adultos. Estudio actualizado y entrevista con Paulo Freire*. Barcelona: Anthropos Editorial.

- Montecinos Oliva, Paula. 2012. "Hidrofeminismo y la práctica como investigación". *La investigación de la danza actual* 3: 144 -9.
- Naess, Arnes. 1989. "Ecosophy and gestalt ontology". *The Trumpeter* 6 (4): 134-6.
- Ogden, Laura. 2011. *Swamplife. People, Gators, and Mangroves Entagled in the Everglades*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Oyama, Susan. 2000. *Evolution's Eye. A Systems View of the Biology-Culture Divide*. Durham: Duke University Press.
- Paspuel Güel, Silvia F. 2020. "Conflictos socio ambientales por derechos de agua en un contexto de cambio climático: caso Comuna La Esperanza, en la parroquia Tufiño, cantón Tulcán, provincia del Carchi". Tesis de maestría, Universidad Latinoamericana Líder en Ciencias Sociales, Sede Ecuador.
- Quijano, Aníbal. 2015. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Contextualizaciones latinoamericanas* 2 (5): 1-36. <http://contextlatin.cucsh.udg.mx/index.php/CL/article/view/2836/7460>.
- Recalt, Christine. 2007. "Las estrategias de conquista del agua en el Ecuador, o la historia de un sempiterno comienzo". *Ecuador Debate*, 72: 171-85. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/4083/1/RFLACSO-ED72-11-Recalt.pdf>
- Riechmann, Jorge. 2015. "La revolución (ecosocialista y ecofeminista) tendríamos que haberla hecho ayer". *Theomai*, 32: 13-35. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12442732002>.
- Rizo Garcia, Marta. 2012. *Filosofía y comunicación: Diálogos, encuentros y posibilidades*. Monterrey. <https://isbn.cloud/mx/editorial/colegio-de-estudios-s-cientificos-y-tecnologicos-del-estado-de-nuevo-leon/>
- Rojas, Gisella. 2022. "Una década de derrames petroleros en Ecuador: el 80% en manos del Estado". *Ecuavisa*. 3 marzo. <https://www.ecuavisa.com/la-noticia-a-fondo/una-decada-de-derrames-petroleros-en-ecuador-el-80-en-manos-del-estado-AA1288121#:~:text=Desde%202012%20a%20mayo%20de%202021%20se%20han,ocurren%2010%20derrames%20por%20mes%20en%20el%20pa%C3%ADs>
- Ruiz Serna, Daniel, y Carlos Del Cairo. 2016. "Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno". *Revista de estudios sociales*, 55: 193-204. doi: 10.7440/res55.2016.13.

- Sánchez Rubio, D. 2009. "Herencia, recreaciones, cuidados, entornos y espacios comunes y/o locales para la humanidad, pueblos indígenas y derechos humanos". En *Derechos Ancestrales: Justicia en Contextos Plurinacionales*, editado Carlos Espinosa Gallegos Anda, 33-63. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Sánchez, Jorge Núñez. 2011. "Despojo agrario". En *Tierra urgente*, editado por Francisco Hidalgo y Michel Laforge, 15-31. Quito. Edición La Tierra.
- Salazar, Mariana, y César Mirafuentes de la Rosa. 2022. "La Revolución Verde y la soberanía alimentaria como contrapropuesta". *Veredas: Revista del Pensamiento Sociológico* 42 (22): 105-31. <https://veredasojs.xoc.uam.mx/index.php/veredas/article/view/660/618>.
- Seger, Sylvia M. 2020. "Naturaleza: concepciones, seres, saberes y sentidos en Íntag". Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Serje, Margarita. 2017. "Fronteras y periferias en la historia del capitalismo: El caso de América Latina". *Revista de Geografía Norte Grande*, 66: 33-48. doi: 10.4067/S0718-34022017000100003.
- . 2012. "El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las zonas de frontera en Colombia". *Cahiers des Amériques latines*, 71: 95-117. doi: 10.4000/cal.2679.
- Shiva, Vandana. 2006. *Democracia de la Tierra: Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Siliprandi, Emma. 2015. "Una mirada ecofeminista sobre luchas por la sostenibilidad en el mundo rural". En *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, editado por Alicia H. Puleo, 291-306. Madrid: Plaza y Valdés Editores
- Sodré, Muniz. 2019. "A ciência do comum: notas para o método comunicacional". *Revista Signa* 28: 1725-9. doi:10.5944/signa.vol28.2019.25155.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2011. "Epistemologías del sur". *Utopía y praxis latinoamericana*, 16 (54): 17-39.
- Swyngedouw, Erik. 2019. "La economía política y la ecología política del ciclo hidro-social". *Territorialidades del agua. Conocimiento y acción para construir el futuro que queremos*, editado por José Esteban Castro, 48-57. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Vásquez, Luis. 2008. *Comuna La Esperanza: Vigencia y vitalidad de un Pueblo Pasto*. Tulcán: Miguel Ángel Bolaños.

- Velasco Sesma, Angélica. 2015. "Más allá del mecanicismo: heroínas ecológicas del imaginario actual". En *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, editado por Alicia H. Puleo. 349-358. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2003. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Racionalidad y discurso mítico*, editado por Adolfo Chaparro y Christian Schimacher, 191-243. Bogotá: Universidad del Rosario / Icanh.
- . 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2: 115-44. doi:10.1590/S0104-93131996000200005.
- Zamora, Cristina, y Pilar Martínez. 2017. "Educación y cuidado ético y sostenible: Tarea de todos". *Hacia una sociedad que cuida. Documentación social*, 187: 91-110.