

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

Maestría Profesional en Cambio Climático y Negociación Ambiental

Gubernamentalidad y políticas de cambio climático en comunidades indígenas del pueblo Kayambi, Ecuador

María Lorena Cobacango Reyes

Tutor: William Sacher Freslon

Quito, 2021



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, María Lorena Cobacango Reyes, autora de la tesis intitulada “Gubernamentalidad y políticas de cambio climático en comunidades indígenas del pueblo Kayambi, Ecuador”, mediante el presente documento dejo constancia 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 Cambio Climático y Negociación Ambiental 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 u 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 autora 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.

23 de julio de 2021

Firma: _____

A handwritten signature in blue ink, consisting of several overlapping loops and a vertical line extending downwards, positioned above a horizontal line.

Resumen

En esta tesis se analiza cómo, a partir de la racionalidad científica occidental que acompaña el cambio climático y las políticas que implica, se elaboran discursos, prácticas y lógicas colonizadoras y modernizadoras que caracterizan una “etnogubernamentalidad climática”. En el caso particular del pueblo Kayambi en el Ecuador, se examina de qué manera las políticas públicas locales de “mitigación” y “adaptación” al cambio climático, se convierten en instrumentos para “conducir la conducta” de poblaciones específicas, en concreto las indígenas. Se estudia un ejemplo de estas políticas, el proyecto FORECCSA, a partir de varios de sus elementos: el plan operativo que definió sus objetivos y orientó su implementación; la visión del cambio climático que acompañó a las acciones implementadas; y las entrevistas realizadas en las comunidades afectadas por el proyecto durante la etapa de finalización del mismo. Se concluye que el diseño y la implementación del FORECCSA están enmarcados en lógicas que favorecen la transformación del comportamiento de las comunidades indígenas imponiendo los conocimientos generados y validados por actores del Norte. Esta transformación reconfigura las prácticas y el relacionamiento de los indígenas con la naturaleza bajo los principios del mercado, con el potencial de facilitar el control de dichas poblaciones y sus territorios.

“Cuando un trabajo no es al mismo tiempo una tentativa para modificar lo que uno piensa e incluso lo que uno es, no es muy divertido”. (Foucault 1999, 369)

Dedico este trabajo a las personas que aun descubriendo lo abrumador que es vivir en la incertidumbre, siguen cuestionando todo cuanto les es impuesto como una verdad.

Agradecimientos

En primer lugar, quiero expresar el infinito agradecimiento que siento hacia mi madre por ser la persona que siempre me ha sostenido y apoyado a pesar de todas las circunstancias. La vida entera no me alcanzará para retribuirle todo lo que me ha dado, no solo materialmente, sino espiritualmente porque gracias a ella soy la persona que soy. Asimismo, quisiera agradecer a mi padre por su respaldo en cada decisión que he tomado.

Luego, no puedo olvidar a mis casi hermanxs Rosario y Ángel quienes cuidaron de mí desde que era pequeña, y aún ahora –a la distancia– me siguen cuidando. Igualmente, debo mencionar a mis amigxs: Nathaly, Shirley, Jessika, Silvana, Maday, Pablo, Fernando, José Luis y Jorge quienes, sin compartir parentesco alguno, me han demostrado su afecto y han creído en mí aun cuando yo misma he dejado de hacerlo.

Para continuar, es preciso que escriba unas palabras para mi tutor, William, quien ha trabajado conmigo desde que el presente trabajo era tan solo una idea sin forma. Su dirección y compromiso constantes están plasmados en cada una de las páginas de esta tesis. En este aspecto, también agradezco las acertadas observaciones de la Dra. Miriam Lang y del Dr. Fernando Larrea a la primera versión de este trabajo. La incorporación de estas observaciones enriqueció en gran manera el texto final de esta investigación.

Finalmente, estoy consciente que en este breve agradecimiento puedo olvidar a personas que de una u otra manera me acompañaron y me animaron en este camino. A todxs ellxs no me queda más que pedirles disculpas y agradecerles desde el corazón.

Tabla de Contenidos

Introducción.....	13
Capítulo Primero: Estado moderno, gubernamentalidad y cambio climático	21
1. La gubernamentalidad como forma de entender el Estado y su acción	23
2. El neoliberalismo: la Escuela de Friburgo y la Escuela de Chicago.....	27
3. Green governmentality o gobernar en nombre de la protección ambiental	32
4. Gobierno neoliberal en América Latina: pueblos indígenas y naturaleza.....	40
4.1. Neoliberalismo y gobierno de los pueblos indígenas: la etnogubernamentalidad	41
4.2. La ecogubernamentalidad y la ecogubernamentalidad climática	46
5. Conclusión: ¿Hacia una etnogubernamentalidad climática?.....	49
Capítulo Segundo: El discurso del cambio climático en la ecogubernamentalidad	53
1. El cambio climático como formación discursiva	56
2. La Convención Marco de Naciones Unidas sobre cambio climático como un medio para el ejercicio del geopoder	62
3. El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático como fuente del conocimiento verdadero sobre el cambio climático.....	70
4. El disciplinamiento ambiental como solución al cambio climático.....	74
5. Conclusión: Gobernados por el cambio climático	77
Capítulo Tercero: Pueblo Kayambi, colonialismo y colonialidad.....	81
1. Las visiones moderna y no modernas del relacionamiento naturaleza-sociedad..	84
2. El relacionamiento ser humano-naturaleza en la cosmovisión andina.....	87
2.1. La cosmovisión andina de la naturaleza desde el enfoque filosófico	89
3. El pueblo Kayambi desde el colonialismo hasta la modernidad/colonialidad.....	92
3.1. El pueblo Kayambi desde sus orígenes hasta inicios del siglo XX	93
3.2. Las luchas del pueblo Kayambi y su acceso a la tierra y al agua	97
3.3. Reconstitución del pueblo Kayambi, un proyecto desde las bases	100
3.4. Las relaciones actuales del pueblo Kayambi con la naturaleza	104

4. La colonialidad y su articulación con la gubernamentalidad	109
5. Conclusión	113
Capítulo Cuarto: El proyecto FORECCSA en el marco de la etnogubernamentalidad climática.....	
1. Políticas públicas e institucionalidad del cambio climático en el Ecuador.....	119
2. El FORECCSA como elemento de la etnogubernamentalidad climática	122
2.1. Metodología e información utilizada	123
2.2. Lugar de enunciación	124
2.3. Propuesta del FORECCSA desde la etnogubernamentalidad climática	125
2.4. Acciones del FORECCSA desde la etnogubernamentalidad climática	130
2.5. Indicios de la internalización del discurso del cambio climático divulgado por el FORECCSA.....	139
3. Conclusión	149
Conclusiones.....	153
Lista de referencias	159

Introducción

Los problemas del medio ambiente *no* son problemas del entorno, sino (en su génesis y en sus consecuencias) problemas *sociales*, problemas del ser humano, de su historia, de sus condiciones de vida, de su referencia al mundo y a la realidad, de su ordenamiento económico, cultural y político [...] A finales del siglo XX hay que decir que la naturaleza *es* sociedad, que la sociedad es (también) *naturaleza*. Quien hoy sigue hablando de la naturaleza como no sociedad habla con las categorías de otro siglo, las cuales ya no captan nuestra realidad. (Beck 1998, 90)

La descripción actual y mundialmente aceptada del cambio climático lo expone como una problemática global originada por la acción contaminante de la humanidad sobre la atmósfera. Esta formulación ha sumergido a la población de todas las naciones en una realidad que exige una mayor “eficiencia” en la producción industrial, así como en el tratamiento y aprovechamiento de la naturaleza. Lo que está en riesgo, se dice, es la supervivencia misma de la humanidad (Gore 2008). El riesgo para la vida humana posiciona a la lucha en contra del cambio climático como un asunto ético, siendo la adhesión a los imperativos enunciados por la ciencia moderna y sus estudios del clima lo “moralmente correcto”, y el cuestionamiento de los mismos un comportamiento reprochable. Sin embargo, posturas como las de Eileen Crist (2007) y Guillermo Foladori (2007) –sin negar la evidencia científica– discuten al cambio climático a partir de las relaciones de poder que se tejen entre los diferentes actores y niveles políticos, y que se justifican en la amenaza que éste fenómeno constituye para la seguridad global.

Referida al estudio del poder y su ejercicio, la noción de *gubernamentalidad* desarrollada por el filósofo francés Michel Foucault surge como pertinente para explicar la formación de regímenes que, amparados en la protección ambiental, buscan dirigir el comportamiento de las poblaciones (Luke 1995; Goldman 2001; Ulloa 2001). Conocida también como el “arte de gobernar”, la gubernamentalidad alude a una forma específica de poder que vincula prácticas, tecnologías y dispositivos bajo una racionalidad que se fundamenta en la ciencia económica y sus exigencias de eficiencia y optimización. La gubernamentalidad no trata de una intervención directa sobre las personas para obligarlas a contribuir a la consecución de los objetivos del Estado. Por el contrario, tomando como

principio a la libertad, apunta a la creación de escenarios donde los individuos pueden tomar sus propias decisiones, en razón de lo que es presentado como adecuado. Gobernar, de esta forma, deviene en la actividad que modela, orienta o modifica el comportamiento de la población, es decir, “la conducta de la conducta” (Gordon 1991, 2).

Foucault explica la conducción de la conducta analizando los regímenes que acompañaron la construcción del Estado moderno en Europa, esto es, el liberalismo y el neoliberalismo. Concretamente, el neoliberalismo contemporáneo es un régimen de especial interés en esta investigación, por ser el marco en el que surgen, en la región latinoamericana, *tecnologías* de gobierno orientadas específicamente al tratamiento de las poblaciones indígenas y de la problemática ambiental. Foucault observa al neoliberalismo no como una ideología, sino como “toda una manera de ser y de pensar” que convierte a la vida misma en un mercado (Foucault 2007, 253). Para explicar este pensamiento, Foucault recurre a los trabajos de Theodore Schultz y Gary Becker sobre la teoría del capital humano (Foucault 2007, 255). Esta teoría plantea que los servicios que adquiere una persona –educación o salud, por ejemplo– son una inversión que ésta realiza con el fin de mejorar sus competencias, es decir, su capital humano. La acumulación de este “capital” le permite a un individuo acceder a un salario, mismo que implica la posibilidad de una nueva inversión para incrementar sus competencias. Mediante la repetición de este proceso, una persona llega a ser capaz de gestionar sus propios riesgos, convirtiéndose así en un “ciudadano libre”. En el neoliberalismo, por lo tanto, el trabajo es algo inseparable de la persona: ésta se convierte en un “empresario de sí mismo” que “produce los medios para su propia satisfacción” (Castro-Gómez 2010, 205).

Bajo los principios del neoliberalismo, aparecen estrategias que se articulan desde diferentes niveles y enfoques para dirigir el comportamiento de las poblaciones hacia actitudes favorables a su control. En el caso de las reivindicaciones ambientalistas, por el cuidado de la naturaleza o los objetivos de la “sustentabilidad”, el politólogo Timothy Luke (1995; 1999) desarrolla la noción de la *green governmentality*, un régimen donde los Estados Unidos de América surgen como el actor central en el campo de la protección ambiental global. Luke analiza la acción norteamericana desde varias dimensiones que él mismo identifica: el geopoder, el ecoconocimiento y el disciplinamiento ambiental. Concluye que la “problemática ambiental” ha sido aprovechada por el Norte geopolítico para imponer al mundo lógicas y concepciones del “desarrollo” y el crecimiento económico. El caso del desarrollo sostenible es una de estas lógicas, mismo que es criticado por los ecosocialistas por su ambigüedad al no definir a qué es lo que se quiere

dar sostenibilidad, si a la economía o al ambiente (Escobar 1995, 12). El régimen de la *gubernamentalidad verde* también es relevante, según el sociólogo Michael Goldman (2001), para estudiar las políticas desplegadas por los organismos multilaterales en los países en desarrollo. Tras analizar las políticas verdes implementadas por el Banco Mundial en países del sureste de Asia, Goldman llega a determinar que estos entes también siguen agendas políticas que profundizan las desigualdades de poder entre Norte y Sur, aludiendo a éste como un nuevo tipo de *green governmentality*, que denomina *ecogubernamentalidad*.

Gubernamentalidad, naturaleza y pueblos indígenas en América Latina

En el contexto latinoamericano, el concepto de gubernamentalidad ha sido el marco teórico de varios estudios de políticas públicas ambientales que afectan directamente a poblaciones indígenas. Guillaume Boccara (2007) habla de la “*etnogubernamentalidad*” para dar cuenta de la intervención del Estado chileno en poblaciones mapuche, atacama y aymara. El autor argumenta que el reconocimiento a la identidad indígena es una estrategia del Estado neoliberal para reconfigurar el pensamiento y el territorio aborigen bajo los principios de la modernidad y el capitalismo. Astrid Ulloa (2001), por su parte, acuña el término de “*ecogubernamentalidad*” (en aparente independencia de la investigación de Michael Goldman, mencionada anteriormente) para explicar la operación de las políticas ambientales colombianas en los territorios de poblaciones indígenas. Concluye Ulloa que las acciones del Estado, en este caso, también constituyen un ejercicio de poder que define un rol específico para los indígenas —el de guardianes de la naturaleza— frente a la problemática ecológica. Centrándose en el cambio climático, Ulloa incluso señala la existencia de una “*ecogubernamentalidad climática*”, que, en las etnias aborígenes, consolida un proceso de colonialidad basado en el “*discurso occidental del cambio climático*”.

¿Una gubernamentalidad climática?

Consolidado con mucha fuerza a partir de mediados de la década de 2000, ¿llegaría este discurso a ser un elemento clave para la “*conducción de la conducta*” de las personas en la actualidad? De la mano del ex vicepresidente de los EUA, Albert Gore, la narrativa climática oficial nos refiere a un problema de carácter global, cuya explicación y solución válidas provendrían sobre todo de la ciencia moderna (Gore 2008). Ante tal escenario, los países del Norte son los convocados a proporcionar los medios económicos

y científico-tecnológicos que soportarán las medidas para hacer frente a esta crisis. Esto en razón de su crecimiento, el cual, paradójicamente, ha provocado la mayor alteración de los patrones climáticos regulares. En estas circunstancias, es válido preguntarse si la aceptación de esta responsabilidad por parte de los países industrializados, también les ha significado la oportunidad para intervenir en los países del Sur, e influir en la toma de decisiones respecto al bienestar de sus poblaciones y territorios. Este escenario se complejiza aún más, cuando, desde el propio Sur, emergen potencias encaminadas a alcanzar un desarrollo similar al del Norte. Dado este contexto, nuevas interrelaciones de poder Norte-Sur y Sur-Sur ya se están reflejando en los marcos legales y entes intergubernamentales que han sido instaurados para diseñar y fijar los enfoques y políticas más apropiados para abordar la gestión del clima.

En efecto, los principios que fundamentan la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, CMNUCC, dan lugar a un marco geopolítico donde las acciones de mitigación y adaptación –a nivel global– son formuladas y ejecutadas siguiendo, principalmente, las directrices y necesidades priorizadas por las potencias tradicionales y emergentes. Tal sería el caso de los proyectos de forestación y reforestación en los países en desarrollo, los cuales sirven a los países industrializados como medios para justificar sus compromisos de reducción de emisiones de GEI (Fogel 2005, 193). Este tipo de iniciativas son validadas desde el conocimiento legitimado por el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés). Partiendo de una supuesta neutralidad de la ciencia, el IPCC emite y divulga una serie de criterios que son reconocidos como la “verdad” del cambio climático. Este organismo, sin embargo, no goza de total autonomía en su labor, ya que las instancias que aprueban sus contenidos están conformadas por representantes políticos de cada una de las partes suscritas a la CMNUCC. Estas comisiones tratan, lógicamente, de imponer los intereses de los países a los cuales pertenecen, siendo los países del Norte, a los que actualmente se suman las economías emergentes del Sur, los que, en general, dominan las plenarios de revisión de los informes (Ponce y Cantú 2012).

Como resultado, el accionar conjunto de la CMNUCC y del IPCC permite el establecimiento de unas políticas y unas conductas que deben ser acogidas por los Estados y la ciudadanía en pro de enfrentar el cambio climático. En los pueblos indígenas, estas pautas tendrían una particular incidencia, ya que podrían implicar la reconfiguración de sus conocimientos y prácticas en adecuación con las exigencias de la modernidad y el capitalismo. Luego, esta situación podría ser un eco de lo que Aníbal Quijano (1992;

1999; 2000) denomina como la “colonialidad del poder”. La colonialidad, esencialmente, gira en torno a la idea de raza, la cual es calificada por Quijano como “el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años” (Quijano 1999, 141). A partir de la raza se crea un sistema de clasificación social universal que ubica a los indígenas en un estadio “primitivo” del desarrollo histórico de la humanidad, mientras que posiciona a la población europea como la más “civilizada” en esta escala (Quijano 1999, 149). En tal razón, los modos de conocer y de producir conocimiento de los pueblos originarios son reprimidos, al ser inferiores a los de la raza blanca u occidental.

En América Latina, esta colonialidad ha afectado y sigue afectando a sus pueblos indígenas quienes, pese a la imposición cada vez más latente de la modernidad capitalista y el proyecto de aculturación y homogeneización cultural que conlleva, siguen exhibiendo rasgos de un entendimiento y relacionamiento con la naturaleza que difiere del naturalismo moderno (Escobar 2007, 286). Tal es el caso de los pueblos andinos quienes, repartidos desde Venezuela hasta el norte de Chile y Argentina, mantienen una cultura propia que –de acuerdo al filósofo Josef Estermann (2006)– se manifiesta a través de dos principios esenciales: i) la “relacionalidad” que señala que todo está conectado de una u otra forma, y ii) el “animismo” que otorga un tipo de vida o alma a todas las cosas. Basados en estos dos postulados, los pueblos nativos de los Andes deificaron a los componentes de la naturaleza –animales, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos–, y les rindieron culto por su rol de destructores y protectores de la vida.

En el marco del presente trabajo, nos interesamos específicamente en uno de los pueblos andinos que aún habita la zona de la sierra ecuatoriana, el pueblo Kayambi. Para Becker y Tuttillo (2009, 12), esta población ha sabido conservar una historia cultural que refleja el carácter de su etnicidad, a pesar de los diversos procesos de modernización que ha soportado. Evidencia de esto puede ser hallada en la *Agenda de la Niñez Kayambi*, trabajada en 2018 por la Confederación del Pueblo Kayambi, la cual, de acuerdo a Miriam Lang, se basa en la “manera ancestral kayambi” de concebir al mundo:

[U]na concepción integral de crianza de la vida, en la que, a diferencia del mundo occidental, la dimensión política está relacionada con la económica (de sostenimiento material de la vida, a través de la producción y del cuidado), con la cultural (relacionada con los saberes ancestrales, la lengua, la fiesta y los rituales) y con la ecológica (relación con los seres no humanos y cuidado del agua, los páramos, los bosques, etc.). Esta concepción integral de la crianza de la vida del pueblo kayambi está atravesada por los principios de relacionalidad y correspondencia, y se organiza en la *chakana*, el símbolo más importante de las culturas andinas. (Lang 2021, 89)

Procesos de este tipo, centrados en los principios propios de la cosmovisión andina, muestran que el abordaje científico del cambio climático no puede constituir un discurso universal y totalizador, ya que excluye las concepciones mentales de las culturas no occidentales. Lo que se presencia en las políticas ambientales contemporáneas, construidas e implementadas desde el Estado, aparece más como la voluntad de transformar el pensamiento indígena hacia interpretaciones modernas de la naturaleza y sus fenómenos, las mismas que deben ser aceptadas al provenir de una “cultura superior”. Para el efecto, la intervención nacional y transnacional en los pueblos aborígenes ha sido facilitada por el reconocimiento que las instancias internacionales han otorgado, en la última década, a las prácticas nativas en el campo de la adaptación al cambio climático.

En el caso particular del pueblo Kayambi y su exposición al proyecto FORECCSA (por FOrtalecimiento de la RESiliencia de las comunidades a los efectos adversos del Cambio Climático con énfasis en Seguridad Alimentaria en la provincia de Pichincha y la cuenca del río Jubones), el interés de la presente investigación es conocer ¿hasta qué punto se puede hablar, en el marco del proyecto FORECCSA, de la vigencia de un “discurso del cambio climático” en el sentido propuesto por Astrid Ulloa? Y, sobre todo, ¿cuál es su rol potencial, dentro de las estrategias de la etnogubernamentalidad y de la ecogubernamentalidad climática, para conducir el comportamiento de las poblaciones Kayambi hacia actitudes compatibles con los objetivos del Estado moderno? Estas preguntas nacen de la experiencia laboral de la autora quien, como funcionaria del Gobierno de la Provincia de Pichincha, GADPP, formó parte del equipo técnico que ejecutó el proyecto FORECCSA en 13 comunidades de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo, entre 2017 y 2018. A partir de esta vivencia, la autora se cuestiona acerca del modo en que los proyectos de cambio climático son implementados en poblaciones indígenas, siendo una de sus principales inquietudes la forma en que los “beneficiarios” asimilan el discurso divulgado por estas iniciativas a través de sus acciones en territorio.

Para atender a estas interrogantes, se han planteado cuatro objetivos específicos: i) caracterizar las nociones de gubernamentalidad, etnogubernamentalidad, ecogubernamentalidad y ecogubernamentalidad climática; ii) caracterizar el fenómeno del cambio climático en su dimensión discursiva y analizar su vinculación al régimen de la ecogubernamentalidad; iii) describir –de manera general– el “pensamiento indígena andino” sobre la naturaleza y –de modo específico– el relacionamiento actual del pueblo Kayambi con la naturaleza, a fin de conocer en qué medida esta visión difiere de la representación elaborada por el discurso del cambio climático; y, iv) analizar el diseño y

la ejecución de las acciones realizadas por el proyecto FORECCSA en comunidades indígenas del pueblo Kayambi, a la luz del discurso del cambio climático.

Metodología aplicada

La metodología empleada en esta investigación será de carácter cualitativo, iniciando con una revisión bibliográfica de la noción de gubernamentalidad propuesta por Michel Foucault y algunas de sus derivaciones centradas en la problemática ambiental en general, y en los pueblos indígenas y el cambio climático en particular. Continuando, se identifican los elementos predominantes en el discurso del cambio climático a través del análisis de la narrativa impulsada por el ex vicepresidente de los Estados Unidos Al Gore, y que tuvo como medio de difusión insigne el documental *An inconvenient truth* de 2006. Como parte del mismo tema, se examina el texto de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, y la operación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, para explicar la red de interrelaciones de poder que se tejen entre los Estados, a propósito de la crisis climática. En cuanto a los pueblos indígenas, se elabora una síntesis del relacionamiento ser humano-naturaleza que guardan las poblaciones nativas andinas, profundizando en el pensamiento del pueblo Kayambi, así como en los procesos políticos que han afectado a sus prácticas y conocimientos. Con esto se intenta hallar las posibles diferencias entre el discurso del cambio climático y la cosmovisión propia de este pueblo.

Finalmente, aplicando lo estudiado respecto a la gubernamentalidad, el discurso del cambio climático, y la cosmovisión del pueblo kayambi sobre la naturaleza, se analiza el diseño y la ejecución del proyecto FORECCSA, iniciativa que tuvo como enfoque la adaptación al cambio climático con énfasis en seguridad alimentaria. Ejecutado entre 2012 y 2018, este proyecto trabajó en 39 comunidades indígenas y campesinas asentadas en la cuenca del río Jubones y en 13 ubicadas en los cantones Cayambe y Pedro Moncayo de la provincia de Pichincha. Se priorizó el examen de la intervención en cuatro comunidades indígenas kayambi que fueron beneficiarias en la provincia de Pichincha, esto en virtud de la experiencia de la autora de acuerdo a lo detallado anteriormente. Para este análisis se aplicó una metodología de observador-participante “periférico” (Bastien 2007) junto a elementos de análisis de discurso (Fairclough 2003), procesando de manera detallada el lenguaje, los conceptos y los enunciados que contienen: i) el documento de propuesta del proyecto, ii) las acciones más relevantes y la documentación técnica que sirvió de base para su ejecución, y iii) las entrevistas realizadas a personas “beneficiarias”

por ejecutantes del proyecto. Con esto se busca entender cómo las acciones implementadas para enfrentar al cambio climático en este pueblo indígena, emplean herramientas y exhiben efectos específicos que las diferencian de la intervención ejecutada en el resto de la población.

Organización del documento

El presente documento está organizado en cuatro capítulos. En el primero se explica la noción foucaultiana de gubernamentalidad, para luego pasar al análisis de la *green governmentality*, la etnogubernamentalidad y la ecogubernamentalidad. Esto con el objetivo de elucidar cómo las estrategias gubernamentales que se amparan en la protección a la naturaleza y el reconocimiento a la identidad indígena se conjugan para facilitar el gobierno de las poblaciones aborígenes por parte del Estado y de entes internacionales. En el segundo capítulo, se examina la formación discursiva del cambio climático con el fin de evidenciar las relaciones de poder que se tejen en torno a esta problemática, motivando a la población a aceptar ciertas visiones y a adquirir ciertas responsabilidades en función de su rol como emisores de GEI. Para el efecto, se discuten los ejes que sostienen la formulación del texto de la CMNUCC, el tipo de conocimiento divulgado por el IPCC y los factores que intervienen en su legitimación, y el disciplinamiento de las personas al que conducen los criterios de la CMNUCC y el IPCC.

En el tercer capítulo, se describe la cosmovisión andina de la naturaleza desde un enfoque filosófico, con el propósito de visibilizar las diferencias que existen entre el pensamiento de las culturas no occidentales y el naturalismo moderno. En esta misma sección, se dedica un apartado al estudio del pueblo Kayambi –al ser el objetivo poblacional de esta investigación–, así como a la explicación de la colonialidad como régimen de dominación, que ahora se ve reflejado en el discurso oficial del cambio climático. En el cuarto capítulo, se examinan el diseño y la implementación del proyecto FORECCSA en las poblaciones indígenas afectadas en la provincia de Pichincha. Este análisis se articula con las ideas planteadas en los tres capítulos anteriores, dando paso a la formulación de los elementos con los que se dará respuesta a la pregunta que motiva esta investigación. Finalmente, se agrega una sección de conclusiones generales.

Capítulo Primero

Estado moderno, gubernamentalidad y cambio climático

Si uso mi edad, mi posición social, el conocimiento que pueda tener sobre determinado tema para hacer que te comportes de un modo particular –es decir, no te estoy forzando a algo, sino que te estoy dejando completamente libre– ahí es cuando empiezo a ejercer poder. Está claro que no debemos definir el poder como un acto violento [...] sino que el poder tiene lugar cuando existe una relación entre dos sujetos libres y esta relación es desigual, de modo que uno puede actuar sobre el otro, y ese otro es guiado o permite que lo guíen. (Foucault 1980, 2)

Basado en la noción foucaultiana de gubernamentalidad, en 1995, el politólogo Timothy Luke propone el concepto de *environmentality* para explicar cómo los discursos sobre la naturaleza, la ecología o el ambiente, pueden ser reinterpretados como dispositivos de poder empleados para el buen gobierno de la economía y la población (Luke 1995, 57). Como evidencia concreta del ejercicio de la *environmentality*, Luke analiza la operación del *Worldwatch Institute*,¹ al cual observa como otro “nido político” estadounidense encargado de formar “régimenes discursivos de verdad” sobre la disponibilidad del agua, los bosques y la sobrepoblación, los cuales, guían la elaboración de las políticas públicas a nivel global (Luke 1995, 59). En el mismo sentido, Luke formula el concepto de *green governmentality*, pero para aludir a la política exterior de algunos países, como los Estados Unidos de América, EUA, que escogen la escena de la protección ambiental para desplegar elementos del poder, que buscan orientar las políticas en otros Estados –generalmente del Sur– y así disciplinar a sus poblaciones (Luke 1999, 151). Para Luke, la “ética conservacionista”, la “retórica verde” y la “gestión de los recursos” se consolidan en este régimen como una formación de poder/saber cuyas acciones integran un proceso de “normalización” mundial (Luke 1999, 151).

En América Latina, región que aún cuenta con una presencia importante de culturas aborígenes, las herramientas de análisis foucaultianas también han sido

¹ El *Worldwatch Institute* es un ente autónomo de investigación dedicado al análisis de la situación ambiental global. Alude al liderazgo gubernamental, al emprendimiento privado, y la acción ciudadana como los elementos que permitirán alcanzar el desarrollo sostenible (Climate Action Network s.f.).

empleadas, desde un enfoque local, para examinar la intervención de los Estados en los pueblos indígenas inscritos en sus territorios. Por una parte, desde una óptica étnica, Guillaume Boccara propone, en 2007, el concepto de “etnogubernamentalidad” para caracterizar la acción del Estado chileno que recurre al reconocimiento de la identidad indígena para reconstruir y refuncionalizar los conocimientos, prácticas y territorios aborígenes, hasta producir “nuevas subjetividades, nuevos campos de saber y nuevos mercados de bienes simbólicos y exóticos” que puedan ser legitimados y controlados bajo los principios del neoliberalismo (Boccara 2007, 201). Para Boccara, en este proceso opera una transformación de la cosmovisión indígena, por la cual, su acervo se convierte en una forma de “capital” que puede ser validada desde la razón occidental. Adoptándola como marco conceptual, Krell (2012) y Lepe-Carrión (2018) han empleado la noción de Boccara en estudios más amplios de las políticas estatales chilenas dirigidas a la integración de los aborígenes en programas de desarrollo económico, los cuales, en la práctica, resultaron en la reconfiguración de los territorios y de la identidad indígena. Asimismo, González (2014) se basó en este concepto para estudiar las acciones promovidas por el Estado argentino para la inclusión de los pueblos indígenas en el debate político, siempre que estos mostraran una posición en favor del Estado.

Desde una perspectiva ecológica, por otra parte, Astrid Ulloa propone en 2001 la noción de “ecogubernamentalidad” para estudiar la interposición de la protección a la naturaleza como justificativo para la producción de dispositivos de poder que buscan dirigir el accionar de las poblaciones. Partiendo del análisis de las políticas ambientales implementadas en pueblos aborígenes de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, esta autora demuestra cómo la visión de los indígenas como “guardianes de la naturaleza”, la emergencia de una conciencia ecológica y el desarrollo de una narrativa de la crisis ambiental global, han proporcionado una coyuntura propicia para la elaboración de nuevas formas de control sobre las poblaciones y sus territorios (Ulloa 2004, 87). Ulloa se interesa, en particular, en las políticas asociadas a la “adaptación” y “mitigación” del cambio climático. En este sentido, no duda en hablar de un régimen de “ecogubernamentalidad climática”, el cual agrupa representaciones –como la película *Una verdad incómoda*–, discursos –como el de la vulnerabilidad climática–, programas –como el Mecanismo de Desarrollo Limpio– y prácticas –como el consumo de productos ecoeficientes–, que formulan un conjunto de principios políticos globales alrededor del cambio climático (Ulloa 2011b, 482). Siguiendo a Ulloa, y apoyándose en su concepto de ecogubernamentalidad, varios autores como Diana Ojeda (2014), Mora Castro (2008)

y Alfredo García (2017) han conectado las iniciativas de mitigación y adaptación con procesos de acaparamiento de tierras, despojo y subordinación, entre otros efectos, en particular en poblaciones y territorios indígenas.

Dado que, a nivel global, los pueblos indígenas han adquirido un rol relevante en el marco de la lucha en contra del cambio climático, en el presente capítulo analizo las nociones de etnogubernamentalidad, ecogubernamentalidad y ecogubernamentalidad climática, las cuales propongo, a modo de hipótesis, considerar como estrategias de gobierno específicas para dirigir la conducta de las poblaciones, asociadas al arte neoliberal de gobernar. Concretamente, se intenta vislumbrar cómo estas tres estrategias pueden ser vinculadas para formar un solo concepto que permita estudiar la intervención en los pueblos indígenas amparada en la problemática del cambio climático y, sobre todo, cómo en este contexto se impulsarían nuevas conductas en las poblaciones, que faciliten su control (y el de sus territorios) y su eventual disciplinamiento. Para el efecto, examino las investigaciones que han dado origen a las referidas estrategias gubernamentales, presentando también casos de estudio en diferentes países de América Latina.

El presente capítulo se divide en cinco secciones. La primera está dedicada al análisis del concepto foucaultiano de gubernamentalidad como forma de entender la acción estatal dirigida a conducir el comportamiento de la población. En la segunda sección abordo el surgimiento del neoliberalismo como una racionalidad gubernamental que se fundamenta en la libertad de las personas para actuar en un entorno determinado por el mercado. Como tercer acápite desarrollo el tema de la *green governmentality* como un régimen de gobierno donde la protección ambiental sirve de justificativo para la intervención de ciertos Estados más allá de sus fronteras nacionales. En el cuarto segmento, estudio las nociones de etnogubernamentalidad, ecogubernamentalidad y ecogubernamentalidad climática como estrategias de gobierno dirigidas a la transformación del comportamiento de los pueblos indígenas. Como quinto y último acápite, reflexiono sobre la pertinencia de la fusión de los conceptos de etnogubernamentalidad y ecogubernamentalidad climática para abordar el tema planteado en la presente investigación: el gobierno de los pueblos indígenas justificado en la lucha contra el cambio climático como discurso creador de una realidad global.

1. La gubernamentalidad como forma de entender el Estado y su acción

La constitución del orden social y político ha sido explicada a través del estudio del Estado considerándolo, en la mayoría de casos, como una institución autónoma y

organizada con coherencia, homogeneidad y jerarquía superior frente a otras formas de poder y organización (Mussetta 2009, 39). Michel Foucault, sin embargo, observa al Estado no como un ente en sí donde se origina y reside el gobierno, sino como un proceso (efecto) en constante redefinición a partir de relaciones de poder históricas, sociales y políticas (Mussetta 2009, 39; Castro-Gómez 2010, 10). El trabajo de Foucault muestra cómo, entre los siglos XVI y XVIII, el Estado moderno surge como “la objetivación de una serie de prácticas gubernamentales”, y no lo inverso (Castro-Gómez 2010, 45). Estas prácticas de gobierno, que emergen en un momento histórico específico, forman parte de “ensamblajes” de poder (dispositivos) donde se articulan y operan en atención a un conjunto de reglas (racionalidades) (Castro-Gómez 2010, 29).

Desde el siglo XVII, en Europa, el Estado ejerció su poder aplicando leyes y normas que regulaban directamente el accionar de los individuos. Este “sistema jurídico”, que tomaba como ejemplo a la familia y como objetivo al territorio, cambia a finales del siglo XVIII, cuando la población surge como el nuevo objetivo del poder. Esta población es entendida no como el conjunto de individuos, mas como el conjunto de procesos – natalidad, mortalidad, morbilidad– que no pueden ser gestionados únicamente desde la ley, sino que encuentran su resolución con la introducción de la economía en el régimen gubernamental (Castro-Gómez 2010, 61). Para gobernar a esta población es preciso generar y aplicar lo que Foucault denomina “tecnologías”, que refieren a la “dimensión estratégica de las prácticas [gubernamentales]”, es decir, a la operación de éstas al interior de un entramado de poder (Castro-Gómez 2010, 35). Foucault describe a las “tecnologías gubernamentales” como la “zona de contacto” de dos familias tecnológicas distintas:

[Las] tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos y los someten a ciertos fines o dominación, objetivando al sujeto; [y las] tecnologías del yo, las cuales permiten a los individuos efectuar, por sus propios medios o con la ayuda de otros, un cierto tipo de operaciones sobre sus propios cuerpos y almas, pensamientos, conducta, y modo de ser, con el objeto de transformarse para lograr un cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad. (Foucault 1988, 18)

Con la noción de tecnología de gobierno, en otras palabras, Foucault apunta a los medios y estrategias que “conducen” de manera consentida, y que no solo “determinan”, la conducta de las personas para alcanzar ciertos fines (Castro-Gómez 2010, 39). Cabe resaltar que Foucault aprovecha la ambivalencia del término “conducta” para referirse a la acción de “guiar” a otros, así como al comportamiento individual (Hofmeyr 2011, 30).

En la conducción de la conducta son necesarias la articulación y la operación de las prácticas y tecnologías gubernamentales como un conjunto dotado de una

racionalidad. Foucault, para designar el lugar en donde dicho funcionamiento se produce, introduce el concepto de “dispositivos de seguridad” (Castro-Gómez 2010, 64). Estos mecanismos “heterogéneos”, integrados por “discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas” (Foucault 1991a, 128), “trabajan, fabrican, organizan, [y] acondicionan” el medio en el cual una población se desarrolla (Foucault 2006, 41). Para un pensador latinoamericano y seguidor de Foucault como Arturo Escobar, los dispositivos son “aparatos abstractos” que enlazan “enunciados y visibilidades”, es decir, estos determinan la manera en que la realidad es aprehendida (Escobar 2007, 265). Los dispositivos de seguridad no prohíben o norman, mas gestionan los eventos para dar paso a un “medio ambiente artificial” que motiva y regula cierto tipo de comportamiento en una persona (Castro-Gómez 2010, 73). Se trata de una intervención indirecta: la producción de unas “condiciones de existencia” que modifican la “conducta de los individuos” para hacerla apropiada a los fines del Estado (Castro-Gómez 2010, 64).

La exploración que Michel Foucault realiza sobre el funcionamiento de este conjunto de prácticas, tecnologías y racionalidades es lo que denomina como “arte de gobernar” o “gubernamentalidad”² (Gordon 1991, 3), la cual, él mismo define como:

[E]l conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. (Foucault 2006, 136)

A través de esta noción, Foucault retoma la metáfora entre gobernar un navío y un Estado-Nación, comparación presente en varios textos de los siglos XVI y XVII sobre el gobierno (Foucault 2006, 122).³ En el pensamiento foucaultiano, el Estado no es más una “entidad natural”, sino el “efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples” (Foucault 2007, 96), es decir, el Estado es entendido a través de las prácticas de gobierno que desde éste se ejercen (Castro-Gómez 2010, 34).⁴ Por su carácter móvil y múltiple, la gubernamentalidad no corresponde a un desarrollo rígido que establece una racionalidad

² En la interpretación de Thomas Lemke el término gubernamentalidad proviene de la unión de las palabras *gouverner* –que refiere a las técnicas/tecnologías de poder– y *mentalité* –que alude a las formas de conocimiento o modos de pensamiento– (Lemke 2001, 191).

³ En francés, el término *gouvernail* (timón) permite una analogía más precisa aún entre el gobierno de una embarcación y el de un Estado-Nación.

⁴ Foucault argumenta que en las sociedades modernas las relaciones de poder, a pesar de no ser originadas desde el Estado, están cada vez más bajo el control del mismo, es decir, han sido gubernamentalizadas en o por las instituciones estatales (Foucault 1991b, 96).

de gobierno absoluta en tiempo y espacio, sino que se trata de una herramienta analítica de los cambios en las racionalidades de poder durante la historia (Hofmeyr 2011, 21).

En síntesis, en el pensamiento de Foucault, gobernar remite a la “gestión adecuada” de las relaciones entre la población, las riquezas y el territorio (Castro-Gómez 2010, 47), requiriendo para esto que la economía sea inscrita en el ejercicio político (Castro-Gómez 2010, 60). El “modelo jurídico” –integrado por leyes para disciplinar– se desplaza hacia el “modelo económico”, cuya implementación requiere de una nueva ciencia específica –la economía política–, mediante la cual se busca crear y establecer condiciones que rijan la vida de los gobernados (Castro-Gómez 2010, 47). Se advierte que en el sistema gubernamental se presupone “la capacidad de acción de los individuos, es decir su libertad”, pues la meta es lograr que el gobernado haga coincidir sus aspiraciones y necesidades con los “objetivos gubernamentales” (Castro-Gómez 2010, 43). Con la libertad como condición de partida, al gobernar no se busca obligar a un comportamiento, sino mostrarlo como adecuado y propio, a fin de que el gobernado piense que proviene de su libertad (Castro-Gómez 2010, 43). El gobierno, en consecuencia, deviene en la actividad que modela, orienta o modifica el comportamiento de la población, es decir, “la conducta de la conducta” (Gordon 1991, 2).

La noción de gubernamentalidad desarrollada por Michel Foucault y las racionalidades que identifica bajo este pensamiento, permiten analizar el surgimiento del Estado en Europa y su forma de intervención en la población a partir del siglo XVI. Los regímenes que más ampliamente analiza, y que se identifican como los precursores del Estado moderno, son el liberalismo y el neoliberalismo. El liberalismo postula la restricción de la intervención estatal sobre la “naturalidad del mercado”, en el cual se crean “libertades” que los individuos ejercen para perseguir sus propios intereses. El neoliberalismo, como racionalidad diferente al liberalismo, no apoya “ni [la] regulación estatal de la economía, ni [la] desregulación absoluta del mercado” (Castro-Gómez 2010, 199), sino que busca mercantilizar cada ámbito de la vida –incluso los aspectos íntimos– con el fin de que el ser humano devenga en una “máquina productora de capital”. En la siguiente sección, me centro en el análisis foucaultiano del neoliberalismo por ser éste el marco contemporáneo en el que surgen estrategias de gobierno orientadas al tratamiento de las poblaciones indígenas y de la problemática ambiental. Como se verá, en el régimen neoliberal no se actúa directamente sobre la voluntad del individuo, sino que se crean y gestionan entornos donde estos adquieren comportamientos apropiados a los fines del Estado. Es decir, se manipula la conducta de las personas.

2. El neoliberalismo: la Escuela de Friburgo y la Escuela de Chicago

En el análisis de Foucault, el liberalismo y el neoliberalismo no son observados como ideologías políticas, sino como regímenes gubernamentales cuyo objetivo es la “administración” de la población mediante la creación de un *milieux*⁵ regido por la economía. El liberalismo que nace a finales del siglo XVIII, por una parte, propone limitar la intervención del Estado en los procesos económicos, para que sea el “libre mercado” el que dé forma a las aspiraciones y deseos de las personas. El neoliberalismo que surge en las primeras décadas del siglo XX, por su parte, no cuestiona la pertinencia de la intervención estatal, sino la forma en cómo dicha intervención debe operar. Esta segunda corriente del pensamiento económico es analizada por Foucault en sus dos formas principales: el ordoliberalismo alemán (Escuela de Friburgo) y el neoliberalismo norteamericano (Escuela de Chicago). Pese a presentar “puntos de anclaje histórico diferentes”, para Foucault, estas dos formas del gobierno neoliberal están conectadas mediante “puentes” fundados en el rechazo a la “economía dirigida, la planificación [y] el intervencionismo estatal”, así como en la circulación de personas, teorías y libros, entre las cuales destacan Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek (Foucault 2007, 98).

En el trabajo de Foucault, el origen y desarrollo del ordoliberalismo alemán se vinculan a las coyunturas política y económica dadas en el interludio de las guerras mundiales, apuntando a factores como la República de Weimar, la crisis de 1929, el despliegue y crítica del nazismo, y la reedificación durante la posguerra (Foucault 2007, 97). En la formulación de este régimen de gobierno, Foucault señala al economista Walter Eucken como uno de los ideólogos esenciales (Foucault 2007, 125). Junto a los juristas Franz Böhm y Hans Grossmann-Doerth, Eucken publicó en 1936 el texto *The Ordo Manifesto of 1936*,⁶ documento considerado como el inicio y fundamento del ordoliberalismo (Tuncer 2013, 149). En este artículo, los autores analizan el debilitamiento del dominio de la ley y de la economía política en el manejo del Estado alemán desde el siglo XIX, sugiriendo que estas disciplinas deben ser urgentemente reposicionadas en favor de la vida económica de la nación alemana (Böhm, Eucken y Grossmann-Doerth 1989, 28). En torno a estas reflexiones se origina la escuela de pensamiento económico conocida como “Escuela de Friburgo”, nombre que refiere a la filiación académica de sus autores (Tuncer 2013, 149).

⁵ Entorno social.

⁶ Este artículo es la traducción del prefacio original del primer volumen de la colección *Die Ordnung der Wirtschaft*, publicada en 1936 y editada por Eucken, Böhm y Grossmann-Doerth.

El pensamiento de estos tres académicos adquiere mayor relevancia a finales de la década de 1940 cuando, en palabras de Foucault, el “Estado [alemán] no existe” como resultado de la derrota del régimen nazi (Foucault 2007, 124). Esta circunstancia motiva la fundación de un Estado legitimado en el “ejercicio garantizado de una libertad económica”, con el fin de evitar que el nuevo aparato estatal derive en el totalitarismo que había imperado en los años pasados (Foucault 2007, 105). La creación de un Estado a partir de la economía, entonces, llega a ser la diferencia capital entre el liberalismo y el ordoliberalismo: el primero buscaba “limitar el poder absoluto del Estado”, mientras el segundo se enfocó en “reorganizar primero la economía y luego, sobre esa base, crear el Estado” (Castro-Gómez 2010, 180). En otras palabras, el ordoliberalismo trata de la intervención política sobre la estructura económica dentro de la cual se desenvuelve la vida de los individuos. Refiere a una intervención indirecta sobre la población: el Estado no afecta la vida de las personas, sino su entorno/realidad social donde los sujetos se sienten “libres para ejercer su libertad económica” (Castro-Gómez 2010, 184).

Paralela a la Escuela de Friburgo, Foucault identificó el surgimiento de otra corriente de pensamiento neoliberal –la Escuela de Economía de Chicago– fundada por catedráticos de la Universidad de Chicago en los Estados Unidos (Castro-Gómez 2010, 197). En el análisis foucaultiano, esta corriente se desarrolló en un contexto similar al del ordoliberalismo (Foucault 2007, 250), señalando como factores de su origen: la crítica a Roosevelt y el intervencionismo federal (política del *New Deal*), y la crítica a los programas de asistencia desde la administración Truman hasta la administración Johnson (Foucault 2007, 97). Castro-Gómez apunta al economista y jurista austriaco Friedrich von Hayek como uno de los principales intermediarios entre la Escuela de Friburgo y la Escuela de Chicago. En 1947, von Hayek fundó la *Mont Pellerin Society*, sociedad multidisciplinaria que, contando entre sus integrantes a Ludwig von Mises, Walter Eucken, Milton Friedman y el filósofo Karl Popper, fue el espacio de encuentro entre la *Freiburger Schule* y la *Chicago School of Economics* (Castro-Gómez 2010, 198).

Al igual que el ordoliberalismo alemán, el neoliberalismo norteamericano busca crear “unas condiciones formales” para la competencia entre individuos o actores económicos (Castro-Gómez 2010, 200). No obstante, lo que marca la diferencia entre las dos escuelas es el método que emplean para “permear” la economía en el tejido social (Castro-Gómez 2010, 201). El ordoliberalismo alemán plantea un “gobierno social” que actúa sobre el “medio ambiente social” para que los “mecanismos económicos” puedan fungir como reguladores (Castro-Gómez 2010, 187). El neoliberalismo norteamericano,

por su parte, busca “convertir la vida social misma en un mercado”, es decir, borra la frontera entre lo social y lo económico (Castro-Gómez 2010, 202). Para Foucault, el neoliberalismo norteamericano no es una “mera elección económica y política [...] en el medio gubernamental” (como lo fue para Alemania), sino “toda una manera de ser y de pensar” (Foucault 2007, 253). Para explicar la tecnología neoliberal, Foucault recurre a la “teoría del capital humano” (Foucault 2007, 255).

La teoría del capital humano parte de los trabajos de Theodore Schultz y Gary Becker, y refiere a visiones del capital y del trabajo que difieren de la reflexión marxiana y de los análisis teóricos del liberalismo clásico. Señala que la adquisición de servicios de educación o de salud, por ejemplo, no es un consumo, mas una “inversión” que una persona efectúa en sí misma, dada la esencia económica de estos “factores inmateriales” (Castro-Gómez 2010, 203). Las inversiones –llamadas también “competencias”– se acumulan y forman parte del “capital humano” o “fuerza de trabajo” por el que un sujeto puede recibir un salario (Foucault 2007, 262). Este salario –concebido como un “ingreso” antes que un pago– puede ser reinvertido con el fin de incrementar el capital inicial (Foucault 2007, 262). En esta lógica, el trabajo es algo inseparable de la persona, es decir, el *Homo economicus* pasa de ser un “socio del intercambio” a ser un “empresario de sí mismo” –una “máquina empresarial”– que “produce los medios para su propia satisfacción” (Castro-Gómez 2010, 205). En el neoliberalismo del siglo XX, el ciudadano ya no es un sujeto de derecho, sino un “sujeto emprendedor” (Castro-Gómez 2010, 146).

La práctica neoliberal norteamericana comprende incluso la capitalización de las relaciones afectivas, como la de madre e hijo. La “inversión emocional”, en este caso, se refleja en el afecto y cuidado que recibe el hijo y que formarán el “capital semilla” que éste podrá invertir para generar una renta (Castro-Gómez 2010, 206). La madre, por su parte, se asegura de una “renta psicológica” que resulta de la satisfacción de velar por el bienestar de su hijo (Castro-Gómez 2010, 206). En este caso, lo que se presencia es una “economización” de aspectos y relaciones que hasta entonces no eran económicos, los cuales, sin ser monetizados, llegan a configurar a las personas como actores de mercado (Brown 2016, 27). El neoliberalismo, de este modo, disemina el modelo de mercado a todas las esferas y actividades (incluida la “vida personal”) con el objetivo de producir sujetos morales y responsables de sí mismos (Castro-Gómez 2010, 207). Cuando la persona invierte en sí misma para mejorar o aumentar sus competencias llega a ser un “ciudadano empleable” y con la capacidad de gestionar sus propios riesgos, en pocas palabras, es un “ciudadano libre” (Castro-Gómez 2010, 207).

En el proceso de formación del capital humano intervienen las “estrategias biopolíticas”, cuyo análisis Foucault subordinó al estudio de los regímenes liberal y neoliberal (Foucault 2007, 41).⁷ La biopolítica neoliberal no se limita al gobierno de las variables biológicas –natalidad, mortalidad, morbilidad–, sino que avanza hacia el gobierno de la “vida íntima” –preferencias alimenticias, tipo de educación, gestión de la vida sexual– como camino para potenciar a la “máquina productora de capital humano” (Castro-Gómez 2010, 208). Para el gobierno neoliberal, entonces, la mercantilización de la “vida íntima” no es el resultado del sistema capitalista, sino que la vida misma es un mercado que debe ser gobernado (Castro-Gómez 2010, 209). La economía se convierte así en una “ciencia del comportamiento humano” que estudia la forma en que las personas “producen, consumen, desean, piensan, sienten y trabajan” (Castro-Gómez 2010, 211).

En las últimas décadas, las nociones foucaultianas sobre el neoliberalismo han sido ampliadas por algunos intelectuales como Wendy Brown, Pierre Dardot y Christian Laval, quienes analizan, entre varios aspectos, el papel del Estado dentro de este régimen. Wendy Brown, en su obra *El pueblo sin atributos*, explica que la neoliberalización reinterpreta los principios de la democracia en base a una lógica económica, con lo cual, el Estado –que ahora sigue el modelo de la empresa– se transforma en un “administrador de la nación” (Brown 2016, 32). Este nuevo rol viene dado por una reconstrucción del Estado completamente bajo el control y al servicio de la economía; en otras palabras, nos encontramos ante un Estado que “prioriza, sirve y sustenta” al mercado (Brown 2016, 39). La legitimidad y las tareas de éste, luego, quedan exclusivamente vinculadas al crecimiento económico y a la competitividad global (Brown 2016, 38). Como resultado, al ser el Estado el “gerente de una empresa” y los sujetos el “capital empresarial y de autoinversión”, estos últimos se ven restringidos en cuanto al diseño de sus vidas, ya que:

⁷ La biopolítica o biopoder (Foucault no marca una diferencia explícita entre los dos términos) es mencionada por Foucault en varios de sus estudios, mostrando una evolución continua de esta noción. En su obra *La voluntad del saber*, publicada en 1976, Foucault argumenta que el biopoder tiene un carácter bipolar: un polo busca adiestrar al individuo para potenciarlo e integrarlo al sistema de producción capitalista, mientras que el otro polo se orienta a la regulación de variables como el nacimiento y la muerte (Castro-Gómez 2010, 56). Sin embargo, en su curso *Defender la sociedad* en el *Collège de France* (1975-1976), Foucault explica que la biopolítica está formada por dos tecnologías con racionalidades diferentes: una enfocada en el adiestramiento de los cuerpos (anatomopolítica) y la otra en la regulación de las poblaciones (biopolítica), englobando la segunda a la primera (Foucault 2000, 219). Estas redefiniciones conducen a Foucault a un “impasse teórico”, por el cual, privilegia el análisis de la gubernamentalidad sobre el de la biopolítica (Castro-Gómez 2010, 58). En su curso *Nacimiento de la Biopolítica* en el *Collège de France* (1978-1979), entonces, Foucault menciona que el análisis de la biopolítica es posible únicamente “cuando se ha comprendido” el régimen de las racionalidades liberales (Foucault 2007, 41). Se advierte, por lo tanto, que el desarrollo de la presente investigación no se centra en la noción de la biopolítica, sino de la gubernamentalidad como el “espacio de inteligibilidad” de las relaciones de poder.

[N]ingún capital [humano] puede elegir su actividad y el curso de vida o mostrarse indiferente ante las innovaciones de sus competidores o los parámetros de éxito en un mundo de escasez y desigualdad [...] ya no somos criaturas moralmente autónomas, libres o iguales, ya no elegimos nuestros fines o los medios para alcanzarlos, ya ni siquiera somos criaturas de interés que buscan incansables su satisfacción. (Brown 2016, 40)

Esta cita nos permite apreciar la “dimensión normativa” inherente a la “libertad de elegir” que promociona el neoliberalismo, y la cual se identifica con:

La obligación [del individuo] de obedecer a una conducta maximizadora en un marco legal, institucional, reglamentario, arquitectónico, relacional, que debe estar construido, precisamente, para que el individuo elija ‘con toda libertad’ lo que necesita elegir obligatoriamente en su propio interés [...] de tal manera que el individuo persiga su interés como si fuera su deber. (Laval y Dardot 2013, 218)

Esta observación forma parte del texto *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, escrito por Christian Laval y Pierre Dardot. Complementando las ideas de Brown, los autores argumentan que el neoliberalismo no nos enfrenta a un simple proceso de “retirada del Estado” y “retorno del mercado”, sino a un nuevo compromiso político del Estado sobre nuevas bases, métodos y objetivos que están articulados con la mundialización y la financierización del capitalismo (Laval y Dardot 2013, 190). De lo que estamos hablando es de “Economía libre, Estado fuerte” (Laval y Dardot 2013, 190). Así, pierde fuerza el mito que igualaba el compromiso neoliberal al libre mercado, develándose el “carácter disciplinario” de este nuevo régimen, el cual da al gobierno:

[U]n papel de guardián vigilante de reglas jurídicas, monetarias, comportamentales, atribuyéndole la función oficial de controlador de las reglas de competencia en el marco de una colusión oficiosa con grandes oligopolios, y quizás aún más, asignándole el objetivo de crear situaciones de mercado y formar individuos adaptados a las lógicas del mercado. (Laval y Dardot 2013, 190)

En síntesis, se puede señalar que las prácticas gubernamentales tienen como propósito la creación de subjetividades alineadas a los objetivos de un Estado, que ahora, se encuentra al servicio de la economía y el mercado. Con la formación de estas “maneras de ser y de pensar”, las poblaciones actúan en torno a decisiones que supuestamente tomadas en “libertad”, están controladas por un entorno que presenta ciertas conductas como apropiadas o correctas. En los últimos años, las reflexiones sobre la gubernamentalidad han sido ampliamente usadas para investigar las relaciones de poder que se despliegan en varios campos como la producción de la inseguridad y el riesgo, la geografía de la población, la construcción de los espacios agrícolas y, por supuesto, la “construcción de la naturaleza” (Rutherford 2007, 292). Los aportes en este último tema,

en particular, son relevantes para entender cómo el “arte de gobernar” opera en la organización e implementación de las normas que rigen a las poblaciones y a los territorios de determinadas zonas geográficas (Rutherford 2007, 292). Dado este acercamiento, y aun cuando la naturaleza no fue una prioridad en los estudios de Foucault (Rutherford 2007, 294), la gubernamentalidad surge como una herramienta pertinente para analizar los discursos que se construyen alrededor de la problemática ambiental actual (Oels 2006, 193). En palabras de Karin Bäckstrand:

Los problemas ambientales, al igual que la locura, la sexualidad y la criminalidad, no están ‘ahí afuera’ en una forma pura e inmediata, sino que estos campos son construidos y producidos a través de varias técnicas, procedimientos y prácticas, de tal manera que estos se convierten en objetos de conocimiento y regulación. (Bäckstrand 2004, 703)

En la escena ambiental, las reflexiones de Foucault han dirigido a Stephen Legg a afirmar que la gubernamentalidad se ejerce a través de múltiples escalas: el sujeto, los territorios, la nación, la población y el planeta entero (Rutherford 2007, 294). Legg, además, identifica cinco dimensiones en las que actúan los regímenes de gobierno: las epistemes o formas específicas de pensar, la construcción de algunas subjetividades y la negación de otras, la representación y aprehensión de la realidad, las tecnologías y estrategias para regular, y los valores o el *ethos* de un gobierno en particular (Rutherford 2007, 294). Estas dimensiones hacen eco de los conceptos de geopoder, ecoconocimiento y disciplinamiento ambiental que Timothy Luke caracteriza como los componentes de la *environmentality* y, posteriormente, del régimen más amplio de la *green governmentality*. Este último sistema, que describe el poder ejercido desde ciertos países para forjar e imponer verdades sobre una realidad ecológica global, con el fin de crear sujetos afines a unos objetivos de protección ambiental, es el tema sobre el cual versa la siguiente sección.

3. *Green governmentality* o gobernar en nombre de la protección ambiental

Para Moore, Pandian y Kosek (2003, 2), la naturaleza es un área en la cual las tramas políticas de la representación, la articulación, el esencialismo y la construcción discursiva destacan, haciéndola un “lugar” particularmente interesante para investigar el ejercicio del poder. Las formas mediante las cuales se construye una “naturaleza en crisis”, el conocimiento a este respecto, y los sujetos que se perfilan como los “salvadores” de la misma, se convierten en temas relevantes para entender cómo “la verdad acerca de la naturaleza” es fabricada y gobernada (Rutherford 2007, 295). A menudo, discursos como el de “un mundo integrado” (King 1997) en el que la humanidad

está conectada a través de un “destino ecológico común”, refuerzan la idea de que la “salvación de la naturaleza” es un esfuerzo apartado de las relaciones de poder, es decir, una “acción noble por el bienestar de todos los seres vivos” (Rutherford 2007, 295). La “comunidad global”, por ende, es la responsable de cuidar y proteger a un “planeta frágil” que se halla bajo la constante presión de la humanidad (Rutherford 2007, 295). Este tipo de “verdades” acerca de la naturaleza legitiman la regulación, gestión y gobierno de la misma mediante el ejercicio de la economía política (Rutherford 2007, 295).

Elementos del discurso ambiental como los detallados, que han surgido desde la década de 1970, son discutidos por Timothy Luke bajo el concepto de *green governmentality* (Oels 2006, 194). A través de su investigación, Luke explica cómo el espíritu ambiental se ha insertado en la operación de varios países, como los Estados Unidos de América, a través de “una serie de tácticas diversas que combinan, en proporciones variables, los objetivos de disciplinar al cuerpo y regular a las poblaciones” (Luke 1999, 122). En este sentido, la *green governmentality* puede definirse como:

[L]a difusión y aplicación de la biopolítica al planeta entero, no únicamente a los seres humanos, bajo el ámbito estratégico del poder del Estado. El ambiente, en particular las metas de su protección [...], se ha convertido en un tema clave de muchas intervenciones políticas, económicas e ideológicas que buscan elevar los estándares públicos de la moralidad y el vigor colectivos, y la responsabilidad personal. (Luke 1999, 122)

La *gubernamentalidad verde* es caracterizada por Luke como un sistema que combina tres elementos: el geopoder, el ecoconocimiento y el disciplinamiento ambiental. El geopoder, como elemento inicial, se despliega en relación interdependiente con la geopolítica: existe un sujeto –Estado, corporación– que ejerce poder sobre los aspectos materiales, económicos, políticos, militares y sociales que afectan al desarrollo local, nacional e internacional de una determinada zona geográfica (Santa María 2015, 30). Concebir a los problemas ecológicos como amenazas a la seguridad nacional, justifica el ejercicio del geopoder, ya que implica respaldar las intervenciones políticas, económicas y militares que ciertos Estados efectúan a escala mundial (Oels 2006, 195). Para ejemplificar este escenario, Luke recurre a la propuesta del ex vicepresidente de los EUA, Al Gore, quien toma como referencia al Plan Marshall de finales de la década de 1940 y formula una estrategia global –un Plan Marshall Global– para la recuperación ambiental del planeta. Planteando al desarrollo sostenible como el fundamento de una “geopolítica verde”, explica Gore, el Plan Marshall Global trata del trabajo conjunto de algunos países

con el fin de “reorganizar una región entera del mundo y cambiar su forma de vida” (Gore 1992, 296). Al igual que en la versión original, el Plan Marshall Global se enfoca en:

[Estrategias] y enfatiza acciones y programas que puedan eliminar los obstáculos que impiden el funcionamiento saludable de la economía global [...] El nuevo plan requiere que las naciones ricas asignen fondos para transferir tecnologías ambientalmente útiles al Tercer Mundo y ayudar a las naciones empobrecidas a estabilizar su población y lograr un nuevo patrón de progreso económico sostenido. (Gore 1992, 297)

Este renovado Plan Marshall proporciona una agenda mundial organizada en función de “iniciativas ambientales estratégicas” (Luke 1999, 130), que convocan a que cada política, programa, ley, institución, tratado, alianza, táctica, y curso de acción contribuya a “detener la destrucción de la naturaleza y preservar y nutrir nuestro sistema ecológico” (Gore 1992, 130). Estas reflexiones influyeron en la formulación de la política exterior estadounidense durante la administración Clinton (1993-2001) y, con la misma, se intentó convertir a los EUA en el líder de la gestión global de la protección ambiental, orientada al mantenimiento de la seguridad nacional y mundial (Estenssoro 2010, 66; Luke 1999, 123). Aparentemente, en el mandato de George W. Bush (2001-2009), se mantuvo esta política que priorizaba a la crisis ambiental –en particular la causada por el cambio climático– como una amenaza a la seguridad de la nación, incluso mayor que el terrorismo fundamentalista (Estenssoro 2010, 66; Muñoz y Vieco 2015, 207). Esta preocupación por el problema climático se reflejó cuando, tras anunciar la salida de los EUA del Protocolo de Kioto en junio de 2001, Bush también declaró que:

La falta de voluntad de los Estados Unidos de aceptar un tratado defectuoso no debe ser vista por nuestros amigos y aliados como una renuncia a nuestra responsabilidad. Por el contrario, mi administración está comprometida a liderar en el tema del cambio climático [...] Proporcionaremos recursos para construir sistemas de observación climática en los países en desarrollo [...] Estamos comprometidos a proteger nuestro ambiente y a mejorar nuestra economía, a actuar en casa y trabajar en acuerdo con el mundo. (Bush 2001)

Este discurso se puso en práctica mediante acciones transnacionales que, representando una contribución a los objetivos globales de reducción de emisiones de gases de efecto invernadero (GEI), también se postularon como medios para garantizar la seguridad energética de los EUA (Zavala 2012, 42). Esto último se comprueba en los “esquemas bilaterales climáticos” que Bush estableció, a partir de junio de 2001, con países como Australia, Brasil, Canadá, China, Corea, India, México, Rusia y América Central, enfocados en tecnologías energéticas limpias, opciones para secuestro de carbono y medios políticos para la reducción de emisiones de GEI (Zavala 2012, 44).

Posteriormente, y a pesar del fuerte acento dado a la transición hacia energías renovables limpias durante su campaña electoral, el presidente Barack Obama (2009-2017) decidió mantener las exploraciones petroleras en Alaska y reanudar aquellas en la costa atlántica y el Golfo de México, esto, al considerar que el paso hacia una matriz energética limpia es un objetivo a largo plazo (Estensoro 2010, 64). No obstante, en 2015, Obama hace público su Plan de Energías Limpias, el cual abarcó un conjunto de políticas dirigidas a frenar las emisiones de GEI (Guizar 2015, 121). En el mismo año, además, dispuso al Pentágono dirigir todos sus esfuerzos a enfrentar los impactos del cambio climático, para con ello mantener la seguridad nacional y fungir como ejemplo para el resto de las naciones (Johnson 2016). Estos hechos posicionaron a Obama –y a los Estados Unidos de América– como los actores que facilitaron alcanzar el consenso internacional para la firma del Acuerdo de París, AP (CEIGB 2017, 6).

En 2017, mostrando una postura contraria, Donald Trump resuelve abandonar este acuerdo, aduciendo que las acciones propuestas para reducir las emisiones de GEI son “injustas” con la industria del carbón, lo cual, tendría un impacto negativo en la economía estadounidense (CEIGB 2017, 7). En su momento, además, Trump declaró que buscaría renegociar el AP para integrar “términos y disposiciones justas” para los EUA (CEIGB 2017, 7). Sin embargo, el 20 de enero de 2021, Joe Biden –actual presidente de los Estados Unidos (2021-2025)– firmó la orden ejecutiva para reincorporar a su país al Acuerdo de París, indicando la aceptación de “cada uno de los artículo y cláusulas” de este convenio (Elcacho 2021). En este breve recuento de la visión y actuación de los EUA en materia ambiental, se pretende evidenciar que, durante las últimas tres décadas, tanto demócratas como republicanos han considerado a la problemática ambiental como una amenaza a la seguridad nacional estadounidense, centrándose esencialmente en el tema energético. Bajo este enfoque, los EUA han operativizado proyectos basados en energías limpias en territorios externos a su jurisdicción, pero, al mismo tiempo, han mantenido las acciones para continuar con el uso de combustibles fósiles como fuente de energía. En este sentido, se deberán observar las decisiones que Biden tomará en el marco del AP, dado la reciente entrada en vigencia de este acuerdo (noviembre de 2020).

Volviendo a Luke, y ampliando el objetivo de su análisis, se encuentra que la visión del problema ecológico como un asunto de seguridad no es exclusiva de los EUA, sino que es compartida por otros influyentes países del Norte. Tal es el caso de los Estados

miembros del Consejo de Seguridad de la Organización de Naciones Unidas⁸ y de los participantes de la Cumbre de Primavera de la Unión Europea, quienes en 2007 y 2008, respectivamente, discutieron el impacto las crisis ambiental y climática desde un enfoque de seguridad mundial (Olabe y González 2008, 175). Asimismo, desde la academia canadiense, el catedrático Thomas Homer-Dixon ha señalado a las dinámicas ambiental y climática actuales como elementos que integran una “amenaza catastrófica para el orden mundial” (Estenssoro 2010, 68). Ante tal escenario, para garantizar la seguridad planetaria, es necesario hacer frente a la problemática ambiental mediante lineamientos globales. No obstante el “espíritu ambiental” de estas políticas, Luke las observa como prácticas del geopoder a través de las cuales un puñado de Estados buscaría monopolizar la “riqueza material” mundial, dinámica donde el sistema ecológico no es solo el “entorno natural del mundo”, sino también el “entorno empresarial global” (Luke 1999, 130).

Como segundo elemento de la *green governmentality*, Luke enuncia al ecoconocimiento como la herramienta que permite la construcción de subjetividades apropiadas a los nuevos fines ecológicos colectivos (la sustentabilidad, por ejemplo), que son ahora los determinantes del bienestar de los Estados liberales (Luke 1999, 134). Mediante el impulso que una determinada “ética ecológica” recibe mediante el ejercicio del geopoder, los Estados recurren a la circulación de discursos acerca del “equilibrio de la Tierra” para imponer ciertos supuestos, códigos y procedimientos como una renovada forma para entender a la economía y la ecología (Luke 1999, 134). Como resultado, estas narrativas sobre la “realidad ecológica” generan “conocimientos gerenciales verdaderos” que legitiman o invalidan la formación de instituciones, prácticas o conceptos en la sociedad en general (Luke 1999, 134). Para Luke, los discursos que se generan alrededor del “desarrollo sustentable” son una forma clave del ecoconocimiento.

El discurso del desarrollo sustentable surge a principios de los 70s como respuesta al contenido del reporte *The Limits to Growth*, publicado en 1972 por el Club de Roma (Luke 1999, 135). En dicho reporte se destaca que: “si se mantiene la tendencia actual de crecimiento de la población mundial y del uso de recursos, los límites del crecimiento en el planeta se alcanzarán en algún momento dentro de los próximos cien años” (Meadows, y otros 1972, 27). En la década siguiente, es decir durante los 80s, el concepto de sustentabilidad gana popularidad hasta ser definido expresamente, en 1987, por la World Commission on Environment and Development en su reporte *Our Common Future*:

⁸ Estados Unidos de América, China, Reino Unido, Francia y Rusia.

sustentabilidad es la capacidad de “satisfacer las necesidades presentes sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades” (Brundtland 1987, 8). En el prefacio del mismo documento, además, se declara que: “[E]l ambiente no existe en una esfera separada de las acciones humanas [...] el ‘ambiente’ es donde todos vivimos, y el ‘desarrollo’ es lo que todos hacemos en un intento por mejorar las condiciones de esta morada. Ambos son inseparables” (Brundtland 1987, ix).

Luke interpreta esta última cita como la fijación de la unión indisoluble entre ambiente (naturaleza) y desarrollo (Luke 1999, 137). Siendo la pobreza un obstáculo para el desarrollo, ésta representa también una amenaza para la naturaleza, por lo que, un mundo con mayor desarrollo económico (es decir, menos pobre) podría gestionar con mayor eficiencia los desastres ecológicos (Luke 1999, 137). Luego, este tipo de “conocimiento ecológico” es el que llega a dirigir la voluntad política y moral de los Estados, cuyas reacciones apuntan a la transferencia de recursos de países ricos a países pobres, así como al control del crecimiento demográfico (Luke 1999, 138). En esta ruta hacia la sustentabilidad, los organismos internacionales –como las Naciones Unidas– necesariamente deben intervenir para ayudar a los Estados a superar las brechas políticas, económicas e ideológicas que les podrían impedir alcanzar este objetivo (Luke 1999, 138). Para Luke, sin embargo, este escenario creado a partir de la idea de sustentabilidad plantea la siguiente cuestión: ¿Acaso la naturaleza se ha convertido en el sitio estratégico que justifica la intervención en regiones pobres, débiles y agrícolas por parte de Estados ricos, poderosos e industrializados que, sirviendo a sus intereses, desean controlar cómo son usados los bosques, los ríos, el suelo y la vida silvestre? (Luke 1999, 142).

Finalmente, como tercera dimensión de la *gubernamentalidad verde*, Luke describe al disciplinamiento ambiental como el espacio donde se articulan el geopoder y el ecoconocimiento, y cuyos efectos se reflejan, por un lado, en la normalización de la conducta individual mediante la imposición de comportamientos ambientalmente amigables y, por otro lado, en la vigilancia de la supervivencia de todos los organismos biológicos y de la salud de sus entornos naturales (Luke 1999, 146). En este proceso de disciplinamiento, los conceptos de sustentabilidad, desarrollo y supervivencia son claves para establecer y reforzar, en palabras de Foucault, “la correcta disposición de las cosas” entre los humanos y su entorno (Luke 1999, 146). En este relacionamiento ecológico, el uso sustentable de la Tierra no implica el estancamiento del crecimiento económico, sino la conducción de dicho crecimiento “hacia acciones no destructivas, generadas dentro de los patrones regulares que sostienen la vida” (Oates 1989, 152 citado en Luke 1999, 147).

Al ser algunos Estados “más sustentables” que otros, sus “imperativos de supervivencia” llegan a convertirse en pautas para la formación de un régimen de “colonialismo ambiental” (Luke 1999, 147). Si en Alemania, por ejemplo, sus habitantes aún pueden hacer uso de sus automóviles, es porque en la India millones de sus habitantes son forzados a movilizarse a pie o en bicicleta (Luke 1999, 147). En el mismo sentido, si Japón puede seguir consumiendo madera, es gracias a que en Indonesia se continúan cultivando árboles (Luke 1999, 147). De esta manera, los criterios del ecoconocimiento pueden ser usados por ciertos países para vigilar y obligar a otros países a “estabilizar su situación ecológica” (Luke 1999, 147). Sin embargo, dado que las prácticas consumistas deterioran el ambiente cada vez más, los países que exportan las “estrategias de disciplinamiento ambiental” deben asegurarse de que éstas impongan un “nuevo compromiso social” en los países receptores, el cual, para Luke, gira en torno a la “aceptación voluntaria de la ‘carencia’ como el fundamento moral para nuevos valores ecológicos tanto a nivel social como individual” (Luke 1999, 148).

Hasta aquí, el análisis que Timothy Luke realiza sobre la *green governmentality* refiere a la intervención global de algunos Estados, amparados en la protección ambiental como un asunto de seguridad. Apuntando a los organismos multilaterales, esta noción foucaultiana también ha servido para mostrar cómo estas instancias se constituyen en las emisarias de políticas ambientales que, más allá de brindar protección, buscan dirigir el comportamiento de las poblaciones. Al respecto, aludo al trabajo del sociólogo Michael Goldman quien, en 2001, publicó su investigación sobre la labor del Banco Mundial en la puesta en marcha de políticas “verdes” en Laos. Estas políticas tenían por objetivo oficial detener la deforestación en el sector de la Cordillera Annamita que atraviesa Laos, sugiriendo que ésta era causada principalmente por los campesinos residentes en la zona (Goldman 2001, 504). Mas, como lo identificó Goldman, la meta de este “proyecto verde” habría sido desalojar a millones de habitantes de este sector, para así disponer de grandes áreas de territorio para la construcción de “más de una docena de hidroeléctricas” que proveerían electricidad a los centros urbanos del sureste asiático (Goldman 2001, 504).

Goldman califica a esta iniciativa como un nuevo tipo de “gubernamentalidad verde global”, a la cual denomina “ecogubernamentalidad” (Goldman 2001, 501). En este régimen, el “arte del ecogobierno” lidera nuevas formas del conocimiento/poder y nuevos modos de expansión del capitalismo justificados en “nuevos discursos de mejoramiento ecológico” (Goldman 2001, 503). Para Goldman, las racionalidades epistemológicas y políticas que dan significado, orden y valor a la naturaleza y el territorio son empleadas

por actores hegemónicos –estatales y no estatales– para implementar lo que él llama un “proyecto neoliberal verde” (Goldman 2001, 501). Con la introducción de “nuevas lógicas científico-culturales”, que determinan la pertinencia de las acciones para el mejoramiento de las poblaciones y el ambiente, se buscaría, según Goldman, compaginar el conservacionismo o la preservación de la naturaleza (calificados de “neocoloniales” por Goldman) con las pretensiones neoliberales de una asignación óptima de recursos gracias al mercado (Goldman 2001, 501). Como resultado, se da paso a “prácticas disciplinarias y herramientas de legitimación” que justifican la intervención transnacional, en particular en poblaciones del Sur global (Goldman 2001, 501).

En resumen, la *green governmentality* puede ser entendida como la práctica gubernamental que legitima y refuerza la intervención administrativa de unos Estados en otros, en nombre de la gestión responsable de la naturaleza (Oels 2006, 195). Este “proyecto verde” supone la existencia de ciertos territorios del planeta (a menudo del Sur) que necesitan ser “reconfigurados y reinventados” (Rutherford 2007, 296), bajo un monitoreo que garantice el establecimiento de ciertas nociones respecto a la “seguridad ambiental global” (King 1997). En este esfuerzo por producir conocimiento acerca de la gestión del planeta, se han insertado las corporaciones, todos los niveles de gobierno, la comunidad científica, las agencias multilaterales, los *think tanks* globales e incluso las organizaciones ambientalistas, antes que ahora son los autorizados para hablar en nombre de la naturaleza (Rutherford 2007, 295). El conocimiento producido por estos intérpretes enseña que los ciudadanos pueden convertirse en los “salvadores de la naturaleza” a través de prácticas bastante simples como el reciclaje (Rutherford 2007, 299). Esto permite la gestión, autovigilancia y regulación de la conducta de tal manera que forma subjetividades responsables del bienestar planetario, al mismo tiempo que desplaza la atención de los gobiernos e industrias que, enmarcados en el orden neoliberal, son los motores capitales de la destrucción ambiental (Rutherford 2007, 299).

Como un caso de la *gubernamentalidad verde*, Timothy Luke alude a la operación de la política exterior de los EUA que, tomando como asuntos de seguridad nacional a las crisis ambiental –en general– y climática –en particular–, busca dirigir a las poblaciones fuera de su jurisdicción mediante la divulgación de un conocimiento ecológico que plantea a ciertas conductas como apropiadas para el buen mantenimiento del ambiente y la economía. Las poblaciones priorizadas por este régimen gubernamental son principalmente las de los países del Sur, territorios donde a su vez se han identificado estrategias de gobierno que buscan gestionar el desarrollo de determinadas agrupaciones

de individuos a nivel local. Tal es el caso de América Latina, donde la fuerte presencia de pueblos indígenas –quienes aún conservan relaciones sociales, concepciones mentales y prácticas relativas a la tierra que contrastan significativamente con la cultura de la sustentabilidad (Escobar 2007, 286)– ha motivado el surgimiento de prácticas de gobierno cuyo fin es convertir a los aborígenes en “sujetos empresariales”, es decir, en individuos adaptados a la estructura neoliberal. En estas poblaciones, además de fijar los principios de una “cultura de Estado”, el arte de gobernar también se ha ejercido para legitimar el “discurso histórico-político” de quienes pretenden gobernarlos (Asch 2007, 282).

En la siguiente sección, concretamente, me referiré a los orígenes y planteamientos de la etnogubernamentalidad y la ecogubernamentalidad, como dos tipos de prácticas gubernamentales que convergen para controlar y disciplinar a las comunidades indígenas de América Latina. El estudio de estas dos nociones permite entender cómo el reconocimiento de la identidad indígena y el cuidado de la naturaleza son medios que emplea el Estado moderno para intentar transformar la cosmovisión de los pueblos indígenas hacia prácticas económicas alineadas al libre mercado. Dicho de otra forma, con este análisis se busca exponer el modo en que los programas y proyectos enfocados oficialmente en el desarrollo y mejoramiento de las etnias nativas, terminan siendo instrumentos del poder estatal (nacional y transnacional) cuya función es crear un capital a partir de la vida misma de estos individuos.

4. Gobierno neoliberal en América Latina: pueblos indígenas y naturaleza

En América Latina, aunque el liberalismo y el neoliberalismo reconocen “la rica tradición mítica, religiosa y cultural” de los pueblos originarios, prevalecen en sus prácticas la “universalidad de la filosofía occidental”, dominación epistemológica que concibe al pensamiento no-occidental sobre la naturaleza y el ser humano como carente de “valor de mercado” (Estermann 2006, 9). Esta concepción del pensamiento aborígen impide la integración de los pueblos indígenas como parte del “juego económico”, por lo cual, el Estado moderno debe crear para estos una “realidad en la que vivir” (Asch 2007, 283), donde sus integrantes puedan identificarse como “ciudadanos-trabajadores”, esto es, como “sujetos productivos definidos por la actividad económica” (Katzner 2011, 79).

En el medio creado por la gubernamentalidad neoliberal, específicamente, surgen estrategias de gobierno como la etnogubernamentalidad y la ecogubernamentalidad cuya operación, según lo descrito por sus respectivos investigadores, tiene como resultado la transformación del comportamiento de los pueblos indígenas. La etnogubernamentalidad,

propuesta por Guillaume Boccara en 2007, analiza la alusión al reconocimiento de la identidad indígena para reconstruir sus conocimientos, prácticas y territorios, con el fin de crear subjetividades que puedan ser legitimadas y controladas desde el Estado. La ecogubernamentalidad, postulada por Astrid Ulloa en 2001, apunta a la recurrencia a la protección a la naturaleza para producir dispositivos de poder que buscan dirigir la conducta de las poblaciones. El estudio de estas dos estrategias de gobierno permite entender los modos en los que el Estado actúa en los territorios indígenas para producir un entorno artificial donde los conocimientos y prácticas propios de sus cosmovisiones adquieren un nuevo significado. En esta resignificación, los indígenas llegan a convertirse en “sujetos emprendedores”, conducta que les permite integrarse en la sociedad y contribuir a la consecución de los objetivos del Estado moderno.

4.1. Neoliberalismo y gobierno de los pueblos indígenas: la etnogubernamentalidad

En América Latina, la fuerza con que surgen los movimientos indígenas durante las últimas décadas del siglo XX, así como los logros que estos alcanzan dentro de la política nacional, llevaron a los países de la región a desplazar su ideología de Estado hacia el multiculturalismo (Hale 2004, 16). Luego, el multiculturalismo en combinación con el neoliberalismo da lugar al “proyecto cultural del neoliberalismo”, mismo que busca la “creación de sujetos que se gobiernen a sí mismos de acuerdo con la lógica del capitalismo globalizado” (Hale 2004, 17). Así, las reformas económicas que favorecen a los intereses del capital y el mercado, se tornan compatibles con algunas facetas de los derechos culturales indígenas (Hale 2004, 17). Sin embargo, lejos de cumplir la promesa de eliminación de la desigualdad racial, el “multiculturalismo neoliberal” reconstituye jerarquías raciales en formas aún más intrincadas (Hale 2004, 16).

La cara cultural del neoliberalismo no trata de borrar la tradición cultural indígena a través de proyectos asimilacionistas o indigenistas definidos desde el exterior de las realidades indígenas; por el contrario, trata de integrar a la tradición étnica en el proceso de modernización del Estado (Boccara 2007, 202). Mas, la tradición a ser incluida no es cualquiera, sino una que es “reconstruida, reinventada y refuncionalizada” en base al paradigma del desarrollo (Boccara 2007, 202). Por esta vía se crea lo que la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui denomina como el “indio permitido”, una categoría sociopolítica que explica cómo los gobiernos usan los derechos culturales para “dividir y domesticar” a los movimientos indígenas (Hale 2004, 17). Rosamel Millamán y Charles

R. Hale, posteriormente, toman prestada esta frase para aludir al sujeto aborigen que cuenta con un espacio de participación en el gobierno, siempre que esté alineado a las políticas y programas del Estado (Hale 2004, 17).

Dentro de este “nuevo marco ideológico de control”, la protección, el fortalecimiento, la demarcación, y el “marketing” de lo étnico son las herramientas empleadas para crear la figura del “indígena-proyecto”, el cual devendrá en un sujeto económico que podrá ser integrado en una sociedad de “consumidores-ciudadanos” (Boccaro 2007, 203). Se puede afirmar, por lo tanto, que el multiculturalismo neoliberal “tiende a extender los mecanismos de intervención del Estado [...] a generar nuevas subjetividades, nuevos espacios de poder, nuevos campos de saber y nuevos mercados de bienes simbólicos y exóticos” (Boccaro 2007, 201). En su operación, además, es relevante el rol que se da a la cultura desde la agenda global del desarrollo, y los enlaces entre el Estado nacional y las agencias multilaterales para gobernar lo local y producir “modernidades regionales o periféricas” (Boccaro 2007, 201).

Bajo el enfoque del multiculturalismo neoliberal, en 2007, el antropólogo Guillaume Boccaro presenta su investigación sobre el Estado chileno y cómo éste justifica su intervención política sobre los pueblos indígenas, bajo el supuesto de “contribuir al desarrollo y mejoramiento de [su] calidad de vida” mediante acciones “respetuosas de las diferencias culturales” de estos pueblos aborígenes (Boccaro 2007, 186). En particular, Boccaro analiza el componente de “salud intercultural” de la primera fase (2001-2005) del Programa de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas (u Orígenes), el cual, tuvo como objetivo mejorar las condiciones de salud de las poblaciones rurales aymara, atacama y mapuche, mediante el “fortalecimiento de la medicina indígena” y la “sensibilización de los funcionarios del sistema de salud a la temática indígena” (Boccaro 2007, 186). Contrario a su propósito oficial, Boccaro evidencia que esta acción del Estado va mucho más allá del “respeto a la alteridad o el reconocimiento a la diversidad cultural”, remitiendo más bien a un mecanismo de poder orientado a una “nueva gestión de la diversidad, a la emergencia de nuevos modos de legitimación de las prácticas y de los agentes [...] tradicionales, a una redefinición del cuerpo individual y colectivo indígena”, en fin, un régimen que él denomina como “etnogubernamentalidad” (Boccaro 2007, 186).

El diseño del modelo de salud intercultural de Orígenes recibió múltiples críticas por parte de los beneficiarios del programa, mismas que Boccaro resume en cuatro puntos. Primero, la pobreza fue considerada como la causa primera de los problemas en las comunidades indígenas, mientras la “opresión política, la usurpación de las tierras

ancestrales, y la discriminación social” fueron invisibilizadas como los motivos de dicha pauperización (Boccará 2007, 188). Segundo, la interculturalidad se presentó como un proceso en el cual no intervienen las relaciones de poder entre el Estado y los indígenas, lo que privó a estos últimos de ser reconocidos como “sujetos políticos y jurídicos” con autonomía y autodeterminación (Boccará 2007, 188). Tercero, se sugirió que el modelo de salud intercultural tendía a “producir efectos políticos de control y especialización” al pretender sujetar la medicina indígena a la validación legal del Estado (Boccará 2007, 189). Por último, la poca o nula participación de las comunidades en el diseño de los proyectos, resultó en una mínima inclusión de sus criterios en los modelos a ser implementados (Boccará 2007, 190).

Estas críticas toman forma durante la ejecución de Orígenes en territorio. Boccará, concretamente, analiza la dinámica de un taller de sensibilización a funcionarios del sector salud de la comuna Carahue (mapuche y no mapuche), concluyendo que la autoridad que el Estado otorgó a sus capacitadores⁹ se tradujo en la presentación del discurso estatal como una “verdad objetiva”, a través de la cual, se legitimó y validó epistemológicamente las acciones y soluciones propuestas desde el Estado (Boccará 2007, 196). Asimismo, Boccará advierte que desde el Estado se reforzó la visión que naturaliza el “conflicto cultural” entre indígenas y no indígenas, escenario donde los nativos son un grupo “hermético y homogéneo” que debe ser intervenido a fin de que sus miembros sean integrados en la sociedad (Boccará 2007, 196). Este tipo de actitudes, luego, conforman una “política multicultural” que “produce y esencializa lo étnico”, olvidando los “préstamos culturales, adaptaciones y reconfiguraciones identitarias” usadas por los pueblos nativos para perpetuarse en el tiempo (Boccará 2007, 196). Parafraseando a Pierre Bourdieu, Boccará califica a estas formas como elementos de un proceso de “domesticación de los dominados” (Boccará 2007, 203).

Ahora bien, el estudio de Boccará se completa con una lectura de la forma en que el modelo de salud intercultural de Orígenes fue aprovechado por las comunidades rurales, es decir, cómo éstas interpretaron y reaccionaron al “multiculturalismo de Estado” desplegado bajo la figura de este programa. Para el efecto, el autor entrevista a una funcionaria pública mapuche quien, principalmente por ser mapuche hablante, fue contratada como Coordinadora de Capacitación Intercultural de Orígenes (Boccará 2007, 197). La entrevistada describe a Orígenes como un programa que “niega las

⁹ En el caso del taller analizado, los capacitadores pertenecían a una consultora formada por personal externo a las comunidades mapuche.

potencialidades de las comunidades”, al priorizar la contratación de consultoras externas sobre la de los profesionales indígenas que son miembros de las comunidades afectadas (Boccará 2007, 197). Afirma, además, que el Estado chileno –alineado al mercado mundial– implementó Orígenes debido a que observa a los mapuche (y a los indígenas en general) como obstáculos para su desarrollo (Boccará 2007, 197). Pese a estas críticas, la entrevistada indica que acepta formar parte de este programa, al observarlo como “una oportunidad para abrir espacios y tener un impacto real en las mentes de la gente” (Boccará 2007, 197). Parafraseada por Boccará, ella afirma que:

[E]l hecho de tener la posibilidad de hacer capacitación implica conquistar un espacio público hasta ahora vetado a los mapuche. Significa también romper con la invisibilidad a la que fueron reducidos los pueblos nativos desde su derrota militar [...] Trabajar en capacitación implica entrar en rebelión contra el orden simbólico dominante y poner en tela de juicio los prejuicios más arraigados en el sentido común criollo [...] Pues hablar desde el Estado, como funcionario contratado por el Estado, en el marco de un programa de Estado confiere al saber y al discurso de los profesionales mapuche una autoridad de la que carecían hasta ahora. (Boccará 2007, 197)

En otras palabras, la misma autoridad que el Estado otorga a sus funcionarios para legitimar un discurso que le es conveniente, es usada por los indígenas que llegan a ocupar posiciones dentro de esta institución, pero para divulgar públicamente un discurso propio y distinto al manejado por el Estado. De este modo, los profesionales mapuche asociados a Orígenes encuentran una manera de contar la historia desde su punto de vista, un relato que señala una incorporación violenta de este pueblo al Estado-nación, a través de la conquista militar de sus territorios por los ejércitos chilenos (contrario a la versión estatal que habla de una incorporación pacífica) (Boccará 2007, 197). Esta historia de “enajenación y represión contra un pueblo soberano” que poseía tierras, organización política y riquezas materiales, desvirtúa la imagen de un Estado chileno que quiere aparecer como “gran salvador y civilizador” de un pueblo primitivo y miserable, mostrándolo más bien como un “usurpador y violador de derechos humanos, políticos y colectivos de un pueblo que precede tanto a la nación criolla (ámbito cultural) como al Estado chileno (ámbito político)” (Boccará 2007, 198).

Este proceso de reubicación de la historia mapuche, que también incluyó la difusión de nociones básicas sobre su cosmovisión y religión, busca cuestionar al sistema de representación dominante que subalterniza al conocimiento mapuche (Boccará 2007, 198). Mas, este ejercicio requirió de un “distanciamiento crítico de la carga ideológica de las nociones empleadas cotidianamente” que llegan a pensarse como naturales y neutras (Boccará 2007, 199). En este sentido, el accionar de los profesionales mapuche

contratados por Orígenes tuvo que alejarse de los lineamientos políticos definidos por el gobierno chileno, lo cual fue posible gracias a un bajo control estatal del programa (Boccaro 2007, 199). Así, por primera vez, en un espacio público y con la autoridad y legitimidad que confiere el hecho de hablar con el respaldo del Estado, se rompió con una “serie de dicotomías etnocéntricas que contribuyen a reproducir la dominación simbólica” que somete a los mapuche (Boccaro 2007, 199). Boccaro califica a este proceso como uno de “insurrección discursiva”, que emplea las “propias armas de legitimación del Estado” para constituir un “terreno de lucha y reivindicación común” (Boccaro 2007, 199).

Resumiendo, en el componente de salud intercultural del programa Orígenes, Boccaro identifica tanto a un nuevo dispositivo de intervención estatal que forma nuevas subjetividades, como a un nuevo campo de luchas de significaciones indígenas. Lo que está en juego entre estos dos polos es la “recomposición de los saberes tradicionales y la reconfiguración del espacio sociopolítico indígena” (Boccaro 2007, 201). Boccaro, entonces, argumenta que Orígenes no trata de un conjunto de acciones con “pertinencia cultural”, sino que refiere a un mecanismo de saber/poder que amplía la injerencia pública en las poblaciones indígenas (Boccaro 2007, 201). Partiendo de estas reflexiones, y teorizándolas desde una perspectiva foucaultiana, el autor propone la noción de “etnogubernamentalidad” para recoger a estas “nuevas modalidades de regulación de las poblaciones indígenas” orientadas a la formación de nuevas subjetividades, a inducir una buena conducta en las personas, a despolitizar los problemas indígenas, y a fomentar un mejor gobierno de sí mismos en los individuos (Boccaro 2007, 201). De esta manera, el multiculturalismo de Estado se convierte en una nueva arte de gobierno, una de tipo étnico, que opera en base a la “gestión de la diferencia cultural” (Boccaro 2007, 201).

El concepto de etnogubernamentalidad ha sido empleado por otros autores en sus intentos por explicar cómo el Estado busca conducir el comportamiento de los pueblos indígenas a través del diseño e implementación de políticas públicas que apoyan la reconstrucción de sus identidades y la reconfiguración de sus territorios. Esteban González (2014), por ejemplo, analiza el caso de los grupos *moqoit* del suroeste de la provincia del Chaco, Argentina, indicando las acciones que desde 1973 son promovidas por el Estado para convertirlos en indios permitidos. Patricio Lepe-Carrión (2018), por su parte, estudia el modelo de dominación estatal aplicado al pueblo mapuche de la región de la Araucanía, Chile, y que gira en torno a la “estigmatización y persecución” de una cultura que, luchando por la reivindicación de su territorialidad y autonomía, ha llegado a ser calificada de “terrorista”. Ignacio Krell (2012), por último, también analiza la

problemática entre el Estado chileno y el pueblo mapuche, pero desde los proyectos de turismo que bajo el lema de “Desarrollo con Identidad” implementan agendas de “reterritorialización” y “rearticulación de los modos de vida, lugares e identidades”.

En las investigaciones presentadas se identifica que, en la etnogubernamentalidad, la biopolítica opera como una técnica que “hace vivir” a la población indígena, a través del reconocimiento que el Estado otorga a su identidad. Este “hacer vivir”, sin embargo, está acompañado de la reducción de las prácticas y conocimientos aborígenes a un tipo de “capital” que permite el desarrollo económico de los indígenas, aprovechando con esto elementos que en épocas pasadas fueron poco productivos (Boccaro 2007, 202). Para alcanzar este fin, el Estado conduce indirectamente el comportamiento de las etnias nativas mediante la creación de un entorno en donde los elementos tangibles e intangibles de sus cosmovisiones pueden ser mercantilizados. Este proceso de mercantilización puede abordar múltiples campos –salud, ecoturismo, modos de vida–, lo cual, invita a reflexionar sobre la validez y pertinencia del uso de la noción de etnogubernamentalidad para tratar las crisis ambiental y climática, en particular, en los pueblos indígenas. En esta vena, en la siguiente subsección abordo los conceptos de ecogubernamentalidad y ecogubernamentalidad climática para explicar cómo el gobierno –amparado en la protección a la naturaleza– ya ha sido estudiado en las culturas nativas.

4.2. La ecogubernamentalidad y la ecogubernamentalidad climática

Desde una perspectiva ecológica, la antropóloga Astrid Ulloa propuso, en 2001, el concepto de “ecogubernamentalidad”¹⁰ para caracterizar el hecho de que se recurra a la protección de la naturaleza para producir dispositivos de poder que buscan dirigir el comportamiento de las poblaciones. Mediante el análisis de las políticas ambientales en los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, la autora plantea que la concepción de los nativos como “guardianes de la naturaleza” ha generado el ejercicio de “relacion[es] de poder (de dominación o protección)” sobre ellos y sus territorios, interacciones que los han inscrito en un régimen de ecogubernamentalidad (Ulloa 2001, 310). La ecogubernamentalidad, para Ulloa, ayuda “a mantener [...] los patrones capitalistas de producción y consumo” de las sociedades industriales (Ulloa

¹⁰ Las investigaciones sobre la “ecogubernamentalidad” de Michael Goldman (descrita como parte de la *gubernamentalidad verde*) y Astrid Ulloa, aparentemente, fueron realizadas de manera independiente. Mientras Goldman describe a la ecogubernamentalidad como un régimen global puesto en marcha en países del Sur por parte de organismos multilaterales como el Banco Mundial, el trabajo de Ulloa refiere a la operación de los Estados en cuanto al rol otorgado a los indígenas frente a los problemas ambientales.

2001, 311). En esta primera aproximación, no obstante, Ulloa destaca el posicionamiento de los indígenas como actores políticos importantes en la escena ambiental global, cuyas concepciones sobre la naturaleza podrían resituarlos como líderes de “desarrollos alternativos ecológicos” (Ulloa 2001, 313).

Posteriormente, y siguiendo las corrientes posdesarrollistas que entienden al “desarrollo sostenible” como un discurso que busca reconciliar la protección ambiental y el crecimiento económico (Escobar 2007, 323; Fischer 2012, 5), Ulloa señala que el “ambientalismo” en su conjunto también se configura como una “nueva formación discursiva” que presenta maneras específicas de concebir la relación ser humano-naturaleza (Ulloa 2004, 107). Estas concepciones se traducen en prácticas y conductas, conocimientos expertos, textos, tecnologías, políticas, símbolos, objetos y sujetos, que permiten “organiz[ar] la reproducción y continuación de la vida humana y no humana” (Ulloa 2004, 108). Para Ulloa, acciones puntuales como programas escolares de reciclaje o campañas para promover el “consumo verde” son ejemplos que apuntan a la formación de “ciudadanos verdes” con una “conciencia ecológica” que rija su rutina diaria (Ulloa 2004, 108). Esta capacidad de producir conductas ambientales particulares, es lo que Ulloa define como “ecogubernamentalidad”, la cual reúne:

Todas las políticas, los discursos, los conocimientos, las representaciones y las prácticas ambientales (locales, nacionales y transnacionales) que interactúan con el propósito de dirigir a los actores sociales [...] a pensar y comportarse de manera particulares hacia fines ambientales específicos (desarrollo sostenible, seguridad ambiental, conservación de la biodiversidad, acceso a recursos genéticos, entre otros). (Ulloa 2004, XLII)

Estos elementos aterrizan en lo local una agenda ambientalista global y colonial, que origina cambios en las prácticas y organización de los pueblos indígenas, ubicándolos “en un nuevo circuito económico de producción y consumo verde” (Ulloa 2004, 111).

A partir de estas reflexiones, Ulloa analiza específicamente el tema del cambio climático, considerado uno de los problemas más complejos y desafiantes en la escena ambiental global (O'Brien y Hochachka 2010). Según la autora, el cambio climático motiva una formación discursiva propia¹¹ que crea, alrededor del mundo, un lenguaje y estrategias particulares para la “adaptación” y “mitigación” de éste, acogidas y promovidas por la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático, CMNUCC (Ulloa 2010, 137). En torno a este discurso se articula lo que Ulloa llama una “ecogubernamentalidad climática” que implica, para los pueblos indígenas, la

¹¹ El segundo capítulo está dedicado al estudio del cambio climático como formación discursiva.

consolidación de una “colonialidad del saber”¹² basada en una visión particular del conocimiento, así como en procesos de reconfiguración territorial (Ulloa 2011b, 487).

En el marco de la ecogubernamentalidad climática, ciertos países son definidos como “productores” de los conocimientos y la tecnología para enfrentar el cambio climático, mientras otros son concebidos como “usuarios” (Ulloa 2010, 135). En esta dinámica, prevalecen los criterios de la ciencia moderna y la racionalidad instrumental para orientar la conducta de las poblaciones locales, lo que provoca una transformación en las concepciones mentales y el metabolismo naturaleza-sociedad de los pueblos indígenas (Ulloa 2011b, 485). Al mismo tiempo, los territorios aborígenes son objeto de intervención con lógicas occidentales que traen consigo un “qué se debe hacer y cómo se debe actuar” (Ulloa 2011b, 483). Los territorios, entonces, son reconfigurados en función de los imperativos de la mitigación y la adaptación, imponiendo nuevas territorialidades, y modificando los saberes indígenas y la reproducción de la vida en su conjunto (Ulloa 2011b, 484). A partir de esta trama, es posible afirmar que tanto poblaciones, prácticas y territorios, se han convertido en objetos de transformaciones que responden a los intereses dictados por las instancias globales del cambio climático (Ulloa 2011a, 47).

Desde la perspectiva de la ecogubernamentalidad climática, que involucra al discurso oficial y a la institucionalidad construida en torno al cambio climático, se ha estudiado la intervención del Estado en la visión y conducta de las poblaciones locales. En la zona de Montes de María, Colombia, por ejemplo, un megaproyecto agroindustrial promovido desde el Estado como una acción de “mitigación” al cambio climático fue vinculado con acciones violentas de reconfiguración del uso y control de la tierra y el agua (Ojeda 2014). Hallazgos similares pueden encontrarse en las investigaciones de Mora Castro (2008) sobre los programas de ecoturismo en pueblos aborígenes argentinos, o de Alfredo García (2017) en relación a la crisis hídrica en el desierto de Atacama. En Ecuador, el trabajo de Julianne Hazlewood (2010) expone al programa estatal “*Socio-Bosque*” no solo en su rol de protector de los bosques tropicales y sus servicios ecosistémicos, sino como el medio que fomenta nuevas formas de uso, control y explotación de territorios indígenas y afroecuatorianos.

Más allá de la expropiación material amparada en la conservación ambiental, Iván Montenegro-Perini (2017) analiza los “efectos socioecológicos” en los campesinos del departamento del Guaviare en la Amazonía colombiana, producidos por los proyectos de

¹² En la sección tercera del tercer capítulo se explica este concepto con mayor amplitud.

“ecoturismo neoliberal”. El autor apunta a los “despojos político-ontológicos” como efectos “sutiles y simbólicos” que se dirigen a transformar y configurar nuevos modos de vida –significados de la tierra, relaciones de raza, género y clase–, es decir, nuevas subjetividades que afectan el relacionamiento entre los miembros de las poblaciones intervenidas y de estos con los elementos de su entorno (Montenegro-Perini 2017, 39). Para Montenegro-Perini, además, este proceso contribuye a la “invisibilización de mundos” cuyas lógicas podrían constituirse en alternativas para estructurar nuevos sistemas y modelos político-económicos (Montenegro-Perini 2017, 40).

Las nociones foucaultianas de etnogubernamentalidad –formulada por Guillaume Boccara– y, ecogubernamentalidad y ecogubernamentalidad climática –formulada por Astrid Ulloa–, han demostrado su capacidad analítica para entender la intervención del Estado soportada por dispositivos de poder articulados con los imperativos del reconocimiento de la identidad indígena, de la protección a la naturaleza, y de la lucha en contra del cambio climático. Desde instancias locales, nacionales e internacionales, estas nociones permiten caracterizar formas específicas del ejercicio del poder que constituyen medios y estrategias para la conducción de la conducta de sus poblaciones objetivo, es decir, los pueblos indígenas. Surgidas dentro de la estructura neoliberal, estas dos estrategias de gobierno que fomentan el dominio de la epistemología occidental sobre el conocimiento y las prácticas aborígenes, así como la reconfiguración de sus territorios, con el propósito de seguir los objetivos del Estado, ¿podrían ser fusionadas bajo un nuevo concepto que explique concretamente el gobierno de los pueblos indígenas frente a la cuestión del cambio climático? Es la pregunta que a continuación intento responder.

5. Conclusión: ¿Hacia una etnogubernamentalidad climática?

En las últimas décadas y en diversos campos, las reflexiones de Michel Foucault sobre la gubernamentalidad como el “arte de gobernar” a las poblaciones –es decir conducir la conducta de las personas– han alimentado el estudio de las dinámicas del poder/saber y la producción de subjetividades que permiten la regulación de las poblaciones y la autorregulación de los individuos. Si bien la naturaleza no fue objeto de los análisis de Foucault, en este aspecto, los estudios de Timothy Luke sobre la *environmentality* y la *green governmentality* nos muestran la pertinencia de las herramientas foucaultianas para entender cómo el conocimiento acumulado sobre la naturaleza permite la constitución de “formaciones discursivas” que orientan el diseño e implementación de políticas públicas, así como el comportamiento individual. Sobre

estos discursos, cabe cuestionarse quién los está generando, desde qué espacios/territorios y para satisfacer cuáles propósitos. Como lo advierte Angela Oels, para conocer el efecto de un discurso es necesario examinar las “visibilidades, tecnologías, conocimientos e identidades” que forja más allá de su objetivo oficial (Oels 2006, 203).

En el contexto de la *gubernamentalidad verde*, países como los Estados Unidos de América despliegan su poder –bajo lógicas coloniales– en territorios fuera de su jurisdicción, apoyándose en el discurso de la protección ambiental como un asunto urgente de seguridad nacional. Esta visión se introduce en la vida política y económica de los Estados modernos, mismos que empiezan a diseñar e implementar medidas que, orientadas a salvaguardar la naturaleza, les permiten continuar con su desarrollo de una manera “sustentable”. En América Latina, este “camino hacia la sustentabilidad” viene acompañado del rol que desde instancias nacionales e internacionales (como Naciones Unidas) se ha otorgado a los conocimientos y las prácticas aborígenes respecto a la naturaleza. De esta manera, en los países latinoamericanos, la *gubernamentalidad verde* crea las condiciones para el surgimiento y operación de estrategias de gobierno que atienden a estas dos áreas en particular: la “ecogubernamentalidad” –relativa al problema ambiental– y la “etnogubernamentalidad” –referida a los pueblos indígenas–.

La etnogubernamentalidad es un concepto que, desarrollado en el ámbito de la salud intercultural, evidencia cómo la acción estatal que pretende otorgar reconocimiento a la identidad indígena, constituye un ejercicio de transformación del conocimiento y el comportamiento de estas poblaciones dirigido a enmarcarlas dentro de las coordenadas del neoliberalismo (libre mercado, sujeto empresarial) y de la acumulación de capital. Es Guillaume Boccara quien, en 2007, propone esta noción al analizar cómo el Estado chileno recurre al multiculturalismo para crear nuevas formas del ser, del saber y de los bienes a partir de la reconstrucción y refuncionalización del acervo y el territorio indígenas. Según el autor, la práctica de este multiculturalismo neoliberal deriva en formas legítimas de control de los pueblos nativos, ya que estos se convierten en sujetos con propósitos económicos. No obstante, dentro de los términos de estas iniciativas estatales, los pueblos indígenas idean sus propias estrategias para emplear los medios y herramientas proporcionados en acciones que les permiten perdurar en el tiempo. Surgen así tensiones entre un Estado que sirve a la economía y unos pueblos aborígenes que desean preservar rasgos de una cultura propia. En esta dinámica, luego, podemos distinguir las acotaciones que Brown, Laval y Dardot hacen al rol del Estado neoliberal: el Estado (lejos de no intervenir) es el medio que articula un régimen disciplinario que

intenta conducir (indirectamente) a las poblaciones hacia procesos de incesante mejora (como capital humano) y competencia, siempre bajo términos económicos (capitalistas).

La ecogubernamentalidad, por su parte, deriva de la investigación de Astrid Ulloa sobre las políticas públicas ambientales implementadas en pueblos indígenas de Colombia, las cuales se amparan en la protección ambiental para establecer relaciones de poder que buscan dirigir el comportamiento de estas poblaciones. Particularizando la aplicación de este concepto, Ulloa postula la noción de la “ecogubernamentalidad climática” como una estrategia de intervención en pueblos indígenas que responde a las condiciones creadas por el cambio climático. Tras el examen de la ecogubernamentalidad y la ecogubernamentalidad climática, y aunque estas nociones surgen del estudio de la acción estatal en poblaciones indígenas, propongo que ambas son aplicables también en contextos urbanos, donde la gestión de la crisis climática permite al Estado alinear el comportamiento de las personas a lo enunciado como cuidado ambiental (campañas de reciclaje, por ejemplo). Si bien estas acciones reflejan un beneficio para el ambiente, también implican la aceptación tácita de un orden económico (con implicaciones morales) que confiere al Estado un mecanismo para conducir la conducta de las personas. Como indica Wendy Brown, cuando “la economía se convierte en el principio organizativo y regulador del Estado [...] la justicia, la paz o la sostenibilidad ambiental se pueden buscar en la medida en que ayudan a propósitos económicos” (Brown 2016, 38). Ante la amenaza del cambio climático, el Estado conmina a la sociedad entera –indígenas y no indígenas– a establecer un relacionamiento con la naturaleza que no afecte su desarrollo.

Tras sintetizar los rasgos de la etnogubernamentalidad y la ecogubernamentalidad climática, argumento que el alcance de la primera puede extenderse hasta abarcar el estudio del poder ejercido sobre los indígenas dentro del marco de la problemática ambiental. Con esto quiero decir que, el reconocimiento de la diversidad cultural es también aprovechado desde el campo de la protección ambiental para inscribir a los indígenas en dinámicas de disciplinamiento y control por parte de actores nacionales y transnacionales que buscan crear subjetividades y territorialidades que atiendan a sus intereses. Siguiendo esta reflexión, propongo que la noción de la etnogubernamentalidad puede complementar el estudio de la ecogubernamentalidad climática, para así generar un concepto que abarque con mayor precisión la particular intervención estatal en las poblaciones aborígenes, motivada por la lucha frente al cambio climático. Hablaré por lo tanto de la *etnogubernamentalidad climática* para recoger los aspectos de interés de la

presente investigación: el “gobierno” de los “pueblos indígenas” amparado en la gestión que demanda el “cambio climático”, cuyo discurso crea una realidad global.

En el contexto de la crisis climática y de la globalización neoliberal, el reconocimiento de la identidad indígena constituye una herramienta que permite adaptar el pensamiento aborígen respecto a la naturaleza a las exigencias del mercado, transformando sus costumbres y conocimientos hacia “prácticas económicas sustentables” como, por ejemplo, el ecoturismo o la agricultura orgánica. Al obtener una renta por estas acciones, los indígenas se convierten en “sujetos económicos” regidos por una cultura de mercado, al mismo tiempo que se crea un escenario donde la naturaleza puede ser reinsertada con un nuevo rol en el “juego económico de la competencia”. Más detalladamente, en la extracción de un “capital” de los aspectos de la cosmovisión indígena, se distinguen las fases descritas en la teoría del “capital humano” que Michel Foucault emplea para explicar el neoliberalismo (pág. 29): los conocimientos aborígenes son “competencias” que, transformadas en productos tangibles –como las hortalizas orgánicas– e intangibles –como el ecoturismo–, proporcionan un ingreso que puede/debe ser reinvertido para potenciar los “emprendimientos”. Partiendo de esta misma teoría, se evidencia la “capitalización de las emociones” proveniente del cuidado que se debe prodigar a la naturaleza para que ésta continúe sosteniendo la vida en el planeta. Como recompensa, quienes demuestran un “comportamiento ambiental apropiado” reciben la mencionada “renta psicológica” producto de vigilar y actuar (en algún nivel) para la preservación de la naturaleza. Como resultado, se producen nuevas subjetividades y territorialidades en las comunidades indígenas referidas a un “entorno socioeconómico” –creado con ocasión del cambio climático– que posibilita su gobierno y autogobierno.

En el régimen de la etnogubernamentalidad climática, el discurso del cambio climático surge como un elemento esencial de los dispositivos de poder para dirigir el comportamiento de las poblaciones aborígenes. En este sentido, es pertinente conocer la forma en que el cambio climático está siendo presentado a la población, así como las relaciones de poder generadas y fomentadas a través de esta problemática. En tal razón, el siguiente capítulo de este trabajo está dedicado al estudio de la narrativa contemporánea del clima y del cambio climático. Mediante este análisis busco identificar cómo la visión científica (y supuestamente neutral) del cambio climático, constituye la dicción de una verdad transformadora de la cosmovisión indígena de la naturaleza y sus territorios. En otras palabras, un discurso que viabiliza el gobierno de las culturas no occidentales.

Capítulo Segundo

El discurso del cambio climático en la ecogubernamentalidad

La ciencia universal poco tiene de universal, está objetivamente confinada tras los límites de las naciones avanzadas. América Latina no aplica en su propio beneficio los resultados de la investigación científica, por la sencilla razón de que no tiene ninguna [...] El mero trasplante de la tecnología de los países adelantados no solo implica la subordinación cultural y, en definitiva, también la subordinación económica, sino que, además, [...] tampoco resuelve ninguno de los problemas del subdesarrollo.
(Galeano 1978, 227)

Foucault plantea que el discurso no tiene como función la revelación o descripción de una verdad, sino la producción y legitimación de la misma. Siguiendo este pensamiento, el objetivo de este capítulo es analizar al cambio climático en cuanto formación discursiva, intentando identificar con esto una narrativa que no solo enuncia principios relacionados con las causas y los impactos de las alteraciones en el clima, sino que posiblemente define un conjunto de comportamientos que la sociedad debe adquirir en pro de disminuir su impacto en la composición química de la atmósfera. Demandando una pronta acción, en virtud del riesgo que el fenómeno climático representa para la pervivencia de la humanidad en la Tierra, se puede decir que el discurso del cambio climático entra fuertemente en la escena pública desde mediados de la década de 2000. El documental *An inconvenient truth* es tal vez una de sus manifestaciones más evidentes. En esta película, estrenada en mayo de 2006, se presenta una síntesis de las conferencias que el ex vicepresidente estadounidense Al Gore impartió alrededor del mundo (mayoritariamente en ciudades de países del Norte), con el propósito de educar a la población sobre el riesgo inminente que significa la inacción frente a la crisis climática.

La narrativa del cambio climático manejada por Gore puede condensarse en cuatro puntos: i) gira alrededor de las emisiones de CO₂ –omitiendo la importancia de otros GEI en la generación del calentamiento global–, ii) la humanidad en su conjunto es la causante primera de dichas emisiones, iii) la economía y el cuidado ambiental pueden ser conciliados –convirtiendo al capitalismo en una oportunidad para atacar al cambio climático–, y iv) prioriza el enfoque tecnocientífico como la respuesta efectiva ante la

acumulación de GEI en la atmósfera. Críticos de esta postura, como Eileen Crist (2007) y Guillermo Foladori (2007), sin embargo, observan que este modo de pensar elude el cuestionamiento de la estructura política-económica como la razón del cambio climático y del daño ecológico, mientras confía fundamentalmente en el desarrollo tecnocientífico para una apropiada gestión del clima. Asimismo, estos autores señalan que el apremiante tratamiento de la crisis climática motivado por la preocupación por la subsistencia de la humanidad, contrasta con la culpabilización directa de la población por la intensificación de la contaminación en la atmósfera y, en general, de la destrucción de la naturaleza.

Siendo el discurso un elemento de los dispositivos de poder que –en el régimen de la gubernamentalidad– crean los entornos/medios donde la sociedad se desarrolla, es posible aducir que el discurso del cambio climático contribuye a la instauración de unos conocimientos y unas prácticas oportunas y “verdaderas” para gobernar a la población. En este sentido, y sin desconocer la amenaza que los fenómenos climáticos plantean para las poblaciones, se puede hablar de la instrumentalización de dicho discurso que, en el marco de la ecogubernamentalidad y la etnogubernamentalidad, coadyuva al control de los territorios y al disciplinamiento de las poblaciones desde unos Estados (u otros actores internacionales) hacia otros. En el análisis de esta instrumentalización, las categorías propuestas por Timothy Luke en su estudio de la *gubernamentalidad verde*, y que fueron revisadas en el capítulo anterior (págs. 32-38), surgen como pertinentes para descifrar las relaciones de poder que se ocultan en la narrativa actual del cambio climático. Con estas categorías me refiero al geopoder, el ecoconocimiento y el disciplinamiento ambiental.

En primer lugar, el ejercicio del “geopoder” se analiza en los principios que dieron forma al texto de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático, CMNUCC. Los postulados que i) garantizan el desarrollo sostenible a los países menos desarrollados, ii) fijan una mayor responsabilidad y compromisos por parte de los países desarrollados, y iii) apuntan a que la incertidumbre en la evidencia del cambio climático no justifica la procrastinación de las acciones de mitigación, nacen con la intención de que tanto los países del Norte como los del Sur enfrenten el cambio climático dentro de sus capacidades y que, a la par, ésta sea una oportunidad para que los segundos alcancen un crecimiento económico que les permita superar sus condiciones de atraso. No obstante, estos mandatos también han hecho posible estatuir un marco geopolítico global, el cual, facilita que los territorios y poblaciones vulnerables del Sur sean “gestionados” siguiendo los criterios políticos, económicos, científicos y tecnológicos priorizados por el Norte;

pero, al mismo tiempo, es aprovechado por el mismo Sur para articular un crecimiento económico altamente contaminante, complejizando así la escena de la gestión climática.

En segundo lugar, la categoría que Luke enuncia como el “ecoconocimiento” puede ser estudiada en el trabajo del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés), organismo en cuyas investigaciones prevalece la racionalidad científica de las ciencias naturales para entender las causas y fijar las soluciones al cambio climático. La adopción de este enfoque sería el resultado de la imposición de una agenda política en el trabajo del IPCC, en la cual, concurren intereses de países poderosos (del Norte y del Sur) que buscan extender su poder y optimizar el desempeño de los territorios y las poblaciones a nivel global. Un ejemplo que ilustra este dominio, es la investigación de Cathleen Fogel (2005) respecto al proceso de validación científica del uso de los sumideros bióticos de carbono como una opción de los países desarrollados para cumplir sus compromisos de reducción de emisiones de CO₂. Como concluye Fogel, “los estados poderosos en repetidas ocasiones ejercen su autoridad [...] demandando a los autores del IPCC ‘depurar el texto’, representar de forma diferente las incertidumbres, o eliminar términos conflictivos [de sus informes]” (Fogel 2005, 206).

En tercer lugar, el conjunto de criterios producidos por la CMNUCC y el IPCC en cuanto a la gestión y la comprensión del cambio climático, respectivamente, determinan el comportamiento que la población debe exhibir en respuesta a la crisis climática. Este proceso encajaría con lo que Luke describe como el “disciplinamiento ambiental”, pues se fomenta un “cambio ideológico” que gira en torno a dos principios: i) la preferencia de estrategias ecológicas compatibles con el crecimiento económico, y ii) la responsabilidad individual de cada persona como emisor global de GEI. Así, apoyar la transición hacia el uso de energías verdes o el reciclaje, no sólo se convierten en prácticas “solidarias y responsables” con la naturaleza, sino también en conductas “moralmente correctas” que expresan interés por proteger toda forma de vida presente y futura. Cuestionar estas actitudes, luego, es tomado como una falta de consciencia y sensibilidad (Páez 2010, 24).

Las secciones que conforman este capítulo siguen el orden presentado en esta introducción. En el primer apartado se intenta aislar los elementos que conforman el discurso del cambio climático y la forma en que éste actúa en el marco de la gubernamentalidad. En las secciones segunda, tercera y cuarta se retoman las categorías de estudio de la *gubernamentalidad verde* de Timothy Luke, es decir el geopoder, el ecoconocimiento y el disciplinamiento ambiental, respectivamente, pero en esta ocasión como dimensiones de análisis de la narrativa climática contemporánea. El “geopoder” se

observa desde los principios que modelan el texto de la CMNUCC, los cuales evidencian los intereses políticos y económicos que configuran las relaciones de poder entre Estados en el tratamiento del cambio climático. Del “ecoconocimiento” divulgado por el IPCC, se examina la influencia que recibe desde la agenda de un conjunto de países industrializados (o en vías) que desean mantener (o alcanzar) un cierto modelo de crecimiento económico. Relativo al disciplinamiento ambiental, se describe cómo un conjunto de prácticas es impuesto a la población con el objetivo de convertirlos en ciudadanos “moralmente correctos” respecto a la naturaleza, pero que, a la par, sigan manteniendo la operación del sistema económico dominante. Como última sección, se exponen las conclusiones sobre cómo el discurso del cambio climático coadyuva a la conducción de la conducta de las poblaciones.

1. El cambio climático como formación discursiva

A partir de los años 80s del siglo XX, las investigaciones sobre la realidad, los orígenes y los impactos del cambio climático empezaron a consolidar el entendimiento del mismo desde el campo de las ciencias naturales (Crist 2007, 29). Sin embargo, no fue sino a mediados de la década de 2000 que se hizo importante para el público en general. Un hito esencial en este paso fue la difusión del documental *An inconvenient truth*, película dirigida por Davis Guggenheim que sirvió de plataforma para enunciar al mundo no científico una serie de “verdades” definitivas y definatorias sobre las causas y potenciales consecuencias del calentamiento global (Páez 2010; Luke 2015). En este filme, el ex vicepresidente de los Estados Unidos Al Gore (quien ya fue mencionado en el capítulo 1 como el diseñador del nuevo Plan Marshall Global) presenta su campaña para “concientizar” a la población mundial respecto a los peligros que supone la inacción frente al cambio climático (Páez 2010, 9). En 2007, esta obra fue galardonada con varios premios, incluyendo el Óscar al mejor documental largo. Ese mismo año, Al Gore y el IPCC recibieron el Premio Nobel de la Paz en reconocimiento a sus esfuerzos para la divulgación de la ciencia sobre el cambio climático de origen antropogénico, así como para el establecimiento de las bases para enfrentarlo (Páez 2010, 9).

La actuación de Gore en la escena ambiental merece especial atención ya que aparece como uno de los personajes –sin formación científica– que más ha influido en la comunicación de la “realidad del cambio climático” (Páez 2010, 6). En los 2000, apoyado en las evidencias científicas recopiladas por el IPCC, Gore se posicionó como un líder de opinión a escala mundial en lo relativo al calentamiento global. Según sus propias

estimaciones, hasta la producción de *An inconvenient truth*, Gore habría impartido “más de 1000 conferencias” (principalmente en ciudades del Norte), desde las cuales convocaba a una acción “firme, decidida y rápida” ante la creciente amenaza de que una catástrofe ambiental, motivada por el calentamiento global, se materializara (Gore 2006; Gore 2008). El contenido de estas intervenciones, resumido en el citado documental, apunta a algunos hechos y afirmaciones que considero oportuno mencionar, ya que se han convertido en los *drivers* de los esfuerzos políticos para combatir el cambio climático.

En la narrativa de Gore, el cambio climático es reducido a una “crisis del CO₂”, debido a que este compuesto representa cerca del 70% de las emisiones totales anuales de GEI (Luke 2015, 282). En esta representación, otras sustancias como el metano, el óxido nitroso, el hexafluoruro de azufre, y el vapor de agua son minimizadas como causantes del calentamiento global, al igual que los hidroclorofluorocarbonos (HCFC) que –pese a detener la destrucción de la capa de ozono iniciada por los clorofluorocarbonos (CFC)– son GEI altamente destructivos (Luke 2015, 282). Precisamente, basado en el proceso de negociación internacional que permitió la eliminación del uso de CFC, Gore propone concentrar los esfuerzos en la reducción de las emisiones de CO₂, obviando que este gas proviene de múltiples fuentes dispersas (a diferencia de los CFC), y que su origen se ubica en el núcleo mismo del sistema mundial de producción de energía (Luke 2015, 282). Mas, como ya está probado, seguir el modelo del Protocolo de Montreal para suscribir un acuerdo global sobre las emisiones de CO₂ no surtió los efectos esperados. Con esto me refiero al Protocolo de Kyoto, cuyo objetivo de “comprometer a los países industrializados a limitar y reducir las emisiones de gases de efecto invernadero”, giraba en torno a la gestión del dióxido de carbono (CMNUCC 2020). No obstante, aunque este acuerdo falló, la retórica de la “crisis del CO₂” ya quedó instalada en el pensamiento de las personas, ignorando que las otras fuentes de GEI podrían provocar un daño aún mayor, según el criterio de Timothy Luke (2015, 283).

Continuando, en la crisis del CO₂, la humanidad destaca por su capacidad –tanto individual como colectiva– para alterar dramáticamente la composición química de la atmósfera. En el pensamiento de Gore, cada persona es vista como una causa del calentamiento global, por lo que, al mismo tiempo, cada individuo tiene la capacidad de revertir los efectos de sus acciones (Gore 2006). Así, las decisiones relativas al tipo de electrodomésticos que compramos, a la energía que empleamos, al vehículo que conducimos, entre otras, pueden ayudar a disminuir –e incluso reducir a cero– nuestras emisiones de CO₂ (Gore 2006). En relación a la población estadounidense, por ejemplo,

la suma de todas estas decisiones en conjunto con otras alternativas –como el uso de transportes masivos energéticamente eficientes y el fomento de la preservación de los sumideros de carbono– resultarían en un nivel de emisiones menor al de 1970 (Gore 2006). Sin embargo, estos esfuerzos se verían limitados por el incremento acelerado de la población –especialmente aquella de los países más pobres del mundo–, cuyas demandas por una mayor cantidad de alimentos y de agua significarían un aumento de la presión hacia una naturaleza finita (Gore 2006). Para ilustrar su afirmación, Gore apunta a la destrucción de los bosques (tala y quema) con el objetivo de despejar vastas áreas para su utilización en el cultivo de alimentos (Gore 2006).

En línea con este pensamiento, Gore resalta el supuesto de que aun si los países desarrollados dejaran de emitir CO₂ por completo, el escenario climático no se alteraría –solo se aplazaría–, ya que en las décadas venideras los países en desarrollo aumentarían su nivel de emisiones dada su necesidad de crecimiento económico (Gore 2008). Entonces, para sostener tanto el desarrollo de los “países pobres” como la reducción de emisiones de los “países ricos”, propone como la única y más simple solución el “poner precio al carbono”, mediante la fijación de impuestos a la emisión del mismo (Gore 2008). Dicho de otra manera, Gore sostiene que la economía y el ambiente pueden ser conciliados, considerando incluso que la clave para resolver la crisis climática es convertir a “la poderosa fuerza del capitalismo de mercado” en una aliada (Luke 2015, 283). Esta visión es planteada como el camino “correcto” a seguir, y el cual permitirá “crear mucho bienestar y muchos empleos” (Gore 2006). Gore ilustra su posición aludiendo a los estándares de “economía de combustible” aplicados en China, mismos que se elevan a la par del crecimiento económico experimentado por esta nación en las últimas décadas.

En cuanto al desarrollo científico y tecnológico, Gore señala que actualmente se dispone del suficiente conocimiento –referido principalmente a las energías renovables– para frenar el incremento de la cantidad de CO₂ en la atmósfera (Gore 2008). En sus propias palabras, “ya sabemos todo lo que necesitamos saber para atacar el problema de forma efectiva”, lo único que ahora debemos hacer es actuar con “firmeza para lograrlo” (Gore 2006). Finalmente, la perspectiva de Gore plantea que lo que estamos arriesgando al no tomar una pronta acción frente al cambio climático es “nuestra capacidad de vivir en el planeta Tierra, de tener un futuro como civilización” (Gore 2006). Al respecto, destaca que dar respuesta a la crisis climática es un “asunto de ética”, un “imperativo moral” que demanda del cambio de nuestro estilo de vida (Gore 2006).

Esta es la “representación” del cambio climático que ha sido reforzada durante la última década, desde instancias públicas y privadas –nacionales y globales–, hasta ubicarlo y mantenerlo como “el problema ambiental más urgente de nuestro tiempo” (Crist 2007, 32). Eileen Crist, no obstante, critica esta “construcción del cambio climático” en torno a dos aspectos esenciales. En primer lugar, indica que las respuestas se limitan al campo de lo tecnológico, siendo el propósito atacar las causas directas del problema (Crist 2007, 33). Bajo este enfoque, surgen medidas como el incremento del uso de la energía nuclear, la optimización en el consumo de combustibles fósiles e, incluso, la geoingeniería (Crist 2007, 33).¹³ En segundo lugar, Crist argumenta que en esta representación se resta importancia al problema estructural que exhibe la ecología global (Crist 2007, 33). En otras palabras, las raíces de la “crisis ecológica” permanecen invisibilizadas, provocando que los patrones de producción, comercio, extractivismo, uso del suelo, generación de desperdicios, y consumo continúen deteriorando el planeta (Crist 2007, 34; Foladori 2007, 43). La producción y el consumo, en el escenario del cambio climático, persisten como un modo de vida único y “totalitario” (Crist 2007, 34).

Este modo de pensar el cambio climático, por lo tanto, elude el cuestionamiento de las formas de organización social como causas de este fenómeno –y de otros como la extinción masiva de especies y la desertificación–, mientras alude a una gestión tecnológica del clima (Crist 2007, 35). Esta visión está asociada a un tipo de ecologismo calificado de “liberal”, mismo que apoya las prácticas del “capitalismo verde”, es decir, promueve el “desarrollo sostenible”, la “modernización ecológica” y la “eficiencia” (Sacher 2019, 15). Por otra parte, el aparente “antropocentrismo” que se revela en el urgente tratamiento de la crisis climática –en virtud de su potencial afectación a la humanidad–, contrasta con la desviación de la atención que provoca sobre las razones primeras que debilitan y empobrecen a ciertos sectores de la población (Crist 2007, 48).

Con base en estos elementos, se arguye que el escenario de ocurrencia del cambio climático se complejiza en razón de la conformación de diversos discursos que tratan de dar sentido y solución a este fenómeno. Al respecto, surgen pertinentes las reflexiones de Norman Fairclough quien, influenciado por Michel Foucault, describe al discurso como:

[Las] maneras de representar los diversos aspectos del mundo: los procesos, las relaciones y estructuras del mundo material; los pensamientos, sentimientos, creencias y demás del “mundo mental”, y el mundo social [...] Diferentes discursos corresponden a diferentes perspectivas sobre el mundo, es decir, están asociados a las diferentes relaciones que los

¹³ La geoingeniería refiere al conjunto de soluciones tecnológicas que plantean la experimentación en la biósfera, sin cuestionarse los hábitos de consumo de la sociedad.

seres humanos mantienen con el mundo [...] Los discursos no solo representan el mundo como es (o como se ve que es), estos también proyectan, imaginan, representan mundos posibles que difieren del mundo real, estando vinculados a proyectos que buscan cambiar el mundo hacia direcciones particulares. (Fairclough 2003, 124)

Dicho de otra forma, el discurso no revela una “verdad”, sino que la produce en base a unos “protocolos racionales” y la instrumentaliza para gobernar diferentes ámbitos, en este caso, la problemática del clima (Castro-Gómez 2010, 120). Siguiendo este pensamiento, el cambio climático –en su dimensión discursiva– se integraría en el sistema político-económico no solo para describir una realidad, sino también para darle forma, reforzarla y legitimarla (Crist 2007, 52; Páez 2010, 25). En otras palabras, este discurso refleja y, al mismo tiempo, “cristaliza y ratifica” un cierto “estado de la situación” (Crist 2007, 53). De ahí que, en cuanto al cambio climático, interesa tanto lo que se *dice*, como lo que se *hace* a través de lo que se dice, es decir, la incidencia de lo *dicho* en la conformación de unas relaciones de poder a nivel global (Crist 2007, 53).

En el marco de la gubernamentalidad, como ya mencioné en el primer capítulo, el discurso es uno de los elementos de los dispositivos de poder que, junto a otros como las instituciones, las leyes y los reglamentos, trabaja en la creación de los entornos en los que una población se desenvuelve (pág. 25). En los *milieux*, configurados por la economía y el libre mercado, se reproducen unas condiciones que permiten al Estado (o a los entes transnacionales) dirigir las acciones de los individuos, a la vez que establecen criterios para que sean las propias personas quienes regulen su comportamiento. En el gobierno de sí mismo y de los otros, los sujetos están guiados por lo que creen que es verdadero, es decir, existe una “forma correcta de ser” que conduce la conducta (Skálén, Fellesson y Fougère 2006, 277). Estas “verdaderas normas de comportamiento”, en el presente, están decretadas principalmente por las ciencias, las cuales determinan la manera en que las personas se constituyen en los ámbitos que éstas abordan (Skálén, Fellesson y Fougère 2006, 277). En este punto es cuando actúa el discurso, ya que, al estar asociado a un “régimen de verdad”, instaure qué prácticas y qué conocimientos son válidos para gobernar a la población en un momento dado de la historia. Existe, pues, un vínculo directo entre el poder y el saber, es decir, entre el ejercicio del gobierno y el discurso.

El conjunto de postulados que integran el discurso del cambio climático, tales como su origen antropogénico, la necesidad de una tecnología ecoeficiente para contrarrestarlo, o la amenaza que plantea el crecimiento poblacional (especialmente el del Sur), conforman un “régimen de verdad”. Relativo a éste, retomo las palabras de Arturo Escobar sobre el discurso del desarrollo, y arguyo que el discurso del cambio climático

también “ha cristalizado en prácticas que contribuyen a regular el ir y venir cotidiano de la gente del Tercer Mundo” (Escobar 2007, 181). En el plano de la ecogubernamentalidad, y como se explicó en las conclusiones del capítulo anterior, esta metanarrativa soporta la producción de sujetos “cuyo comportamiento es perfectamente funcional al ‘empresariado de sí’”, es decir, sujetos que se “capacitan” constantemente a fin de incrementar su “capital humano” (Castro-Gómez 2010, 248). Esto nos remite a la visión de la personalidad humana como algo “calculable y programable”, donde las conductas “no apropiadas” (con el ambiente en este caso) pueden ser “gestionadas” (Castro-Gómez 2010, 250). Esta visión tendría una particular connotación en la población indígena, pues, su cosmovisión podría ser legítimamente transformada hasta fijar una interpretación del mundo que no amenace a la estabilidad del gobierno y de la sociedad moderna.

En resumen, en su dimensión discursiva, el cambio climático puede ser observado como un instrumento del poder que extiende el control de unos Estados (y de otros actores pertenecientes a estos) sobre la población y el territorio de otros Estados. La asociación directa del metabolismo naturaleza-sociedad como principio de la crisis climática, da paso a que las soluciones giren en torno a cómo la naturaleza es conceptualizada y negociada en el espacio público (Cannon y Müller-Mahn 2010, 631). Esta afirmación ayuda a comprender por qué las medidas de mitigación y de adaptación no son una reacción al cambio climático *per se*, sino a la forma en que los cambios son percibidos, discutidos y evaluados desde un marco económico, político y social que determina el qué y el cómo de la utilidad de la naturaleza (Cannon y Müller-Mahn 2010, 631). Siendo así, el análisis del discurso del cambio climático podría revelar las fricciones, corrientes y transformaciones que subyacen en la sociedad, y que se producen al inducir a ciertas poblaciones a aceptar posiciones hegemónicas (Cannon y Müller-Mahn 2010, 631). Cabe recalcar que, a través de esta óptica constructivista, no se busca rebatir la evidencia científica que da cuenta de la existencia y consecuencias reales del cambio climático, sino precisar que este fenómeno ambiental se complejiza porque coexiste con los elementos de una ecogubernamentalidad –como lo es el discurso del cambio climático– dirigidos a disciplinar y controlar a las poblaciones.

Para este análisis, en las siguientes tres secciones, se retoman las categorías utilizadas por Timothy Luke en su explicación de la *green governmentality*, es decir, i) el geopoder, ii) el ecoconocimiento y iii) el disciplinamiento ambiental. Se escoge esta clasificación considerando que el cambio climático –presentado como el “problema ambiental más urgente en la actualidad” (Gore 2008)– constituye un eje en el estudio de

la ecogubernamentalidad, misma que refiere al gobierno de las conductas justificado en la protección ambiental. Para comenzar, se estudian los principios que dan forma al texto de la CMNUCC, mismos que se consideran claves para evidenciar las relaciones de poder que se tejen alrededor de una gestión climática que debe ser compatible con el sistema económico dominante. Continuando, se examina la actuación del IPCC en la constitución de un conocimiento global del cambio climático (ecoconocimiento) que, al privilegiar a la racionalidad científica, excluye de este entendimiento a las condiciones políticas, económicas, sociales y culturales que son particulares de cada población en el planeta. Para finalizar, se analizan algunas de las pautas que son establecidas para dirigir el comportamiento de las personas hacia actitudes apropiadas en el escenario del cambio climático (disciplinamiento ambiental), y que resultan de la operación de la CMNUCC y del IPCC. El propósito último de estas tres secciones es mostrar cómo el discurso del cambio climático, en el marco de la gubernamentalidad neoliberal, se convierte en una herramienta para la conducción de la conducta de las poblaciones.

2. La Convención Marco de Naciones Unidas sobre cambio climático como un medio para el ejercicio del geopoder

Desde su inclusión en la agenda pública mundial, entre las décadas de 1960 y 1970, la “crisis ambiental global” ha tenido valoraciones diversas como resultado de las “relaciones de poder asimétricas” que se extienden alrededor del planeta (Estenssoro 2010, 58). Siendo uno de los factores más críticos de esta escena ambiental global, el cambio climático no escapa a esta dinámica, llegando a ser reconocido como un problema esencialmente geopolítico (Estenssoro 2010, 58). Con base en el trabajo de la economista Graciela Chichilnisky, incluso se alude a que la problemática del clima es una cuestión Norte-Sur (Seoane 2017, 291). En este sentido, la labor de la Organización de Naciones Unidas, ONU, para la creación, dirección y financiamiento de instrumentos jurídicos e instituciones relativas a la superación del cambio climático ha sido de vital importancia al ser el ente intergubernamental de mayor alcance mundial.

En la gestión del cambio climático, la intervención explícita de la ONU inicia en 1979 con la Primera Conferencia Mundial sobre el Clima, convocada por la Organización Meteorológica Mundial, OMM (Seoane 2017, 293). Esta conferencia fue el primer espacio internacional desde donde se apuntó al cambio climático como “una amenaza real a nivel planetario”, exhortando a los gobiernos a tomar acción para evitar la alteración antropogénica del clima (Seoane 2017, 293). También patrocinado por la OMM, al año

siguiente, fue establecido el Programa Mundial sobre el Clima, PMC, con los objetivos de: “mejorar la comprensión de los procesos climáticos; promover la observación exhaustiva del sistema climático mundial [...]; fomentar la aplicación del conocimiento y la información climática para una mejor gestión de los riesgos [...] y, promover el desarrollo de las capacidades, particularmente en los países en desarrollo” (WMO 2020). Posteriormente, en 1988, como una acción conjunta de la OMM y el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, PNUMA, se crea el IPCC como el organismo encargado de “proporcionar información científica a todos los niveles de gobierno para que pueda ser empleada en la formulación de políticas climáticas [así como] un insumo clave en las negociaciones internacionales sobre el cambio climático” (IPCC s.f.).

Estos eventos (junto a otros sucesos como la reunión del G7 de 1989) destacan como los antecedentes que soportaron la propuesta y posterior concreción de una convención marco referida a la problemática del clima durante la Cumbre de la Tierra, realizada en Río de Janeiro en 1992 (Estenssoro 2010, 59). Tras ser adoptada por 192 países, la Convención Marco de Naciones Unidas sobre cambio climático, CMNUCC, entró en vigor en 1994, como el primer acuerdo global en la temática. Actualmente, la CMNUCC cuenta con la adhesión de 197 países –lo que la hace un tratado casi universal–, por lo cual, un análisis de los principios que orientan su contenido surge como pertinente para evidenciar cómo las condiciones geopolíticas influyen en el despliegue de relaciones de poder que se justifican en el marco de la “gestión” del cambio climático.

El texto de la CMNUCC está compuesto por una introducción y 26 artículos, los cuales se desarrollan alrededor de tres principios: a) el “principio de garantía” que señala el derecho de los países menos desarrollados a alcanzar el desarrollo de manera sostenible; b) el “principio de responsabilidades comunes pero diferenciadas” que fija la necesidad de acuerdos globales, pero reconociendo a los países desarrollados como los actores que deben asumir los mayores compromisos; y, c) el “principio de precaución” que indica que ante la previsión de daños irreparables, la incertidumbre que acompaña a la evidencia el cambio climático antropogénico no puede ser una excusa para posponer las acciones de mitigación de los efectos perjudiciales de este cambio (Alcíbar 2007, 265).

Respecto al derecho de los países a alcanzar el desarrollo sostenible, es importante recordar que esta nueva dimensión del desarrollo busca forjar un despliegue de la economía que sea respetuoso de la naturaleza, lo cual, es también visto como una nueva puerta para que el Norte controle territorios externos a sus límites (Luke 1999, 142). Desde una perspectiva latinoamericana, Arturo Escobar señala que en el desarrollo

sostenible operan una serie de rasgos de la modernidad –como la creencia en una ciencia objetiva, la separación entre sujeto y objeto, la visión de que la “realidad social” puede ser “planificada y gestionada” y la certeza de que existe una “cultura económica dada”–, que legitiman el llamado a los países del Norte (y a las élites ambientalistas del Sur) para “salvar” al planeta (Escobar 1995, 9-13). En particular, la aceptación de una “cultura económica dada” –autónoma e independiente de lo político, social y cultural– convierte a la sostenibilidad en un proceso donde la naturaleza continúa siendo una mercancía, con la diferencia de que ahora ésta debe ser “gerenciada” con mayor eficiencia (Escobar 1995, 9-10). Esta nueva fase de la “economización de la naturaleza” integra incluso a las comunidades indígenas y campesinas del Sur, las cuales, son arrancadas de sus contextos locales y redefinidas como “recursos” a ser administrados (Escobar 1995, 11).

En pocas palabras, mediante el desarrollo sostenible se trataría de “extender el sistema de precios a todos los aspectos [posibles] de la naturaleza”, incluyendo el aire, el agua, los genes, etc. (Escobar 1995, 10). Desde el culturalismo se critica a esta teorización argumentando que es “simplemente imposible” reconciliar el crecimiento económico y el cuidado a la naturaleza, al ser justamente la “cultura economicista y científica occidental” la causante de la crisis ambiental actual (Escobar 1995, 11). Este juicio es compartido por los ecosocialistas quienes, prestando mayor atención a la economía política, arguyen que en la propuesta del desarrollo sostenible tan solo unos “pequeños ajustes en el sistema de mercados” serían suficientes para alcanzar un “desarrollo ecológicamente respetuoso”, encubriendo así el hecho de que la estructura económica misma es la que necesita un cambio radical si pretende acogerse a las demandas ambientales (Escobar 1995, 12). Implícita en el discurso de la sostenibilidad, además, está la idea de que la ciencia occidental es la facultada a hablar en nombre de la naturaleza, relegando al “conocimiento tradicional” de los países del Sur a un rol secundario en la comprensión de los problemas ecológicos (Escobar 1995, 13). El crítico hindú Shiv Visvanathan se refiere a esto último como la “renovación del contrato entre la ciencia moderna y el estado [moderno]”, proceso que no solo destruye a la naturaleza sino también a las formas de pensamiento que difieren de la racionalidad occidental (Escobar 1995, 13).

Respecto al principio de responsabilidades comunes pero diferenciadas, este se traduce como el establecimiento de diversas categorías de Estados, básicamente países desarrollados y países en desarrollo, como referencia para la fijación de las obligaciones internacionales (Campins 1999, 80). Reconociendo las circunstancias de los países en desarrollo, en esta diferenciación opera una doble significación del cambio climático, ya

que, en los países desarrollados la crisis climática se relaciona a los procesos de industrialización y de avance tecnológico, mientras en los países en desarrollo esta crisis se asocia al subdesarrollo y a la pobreza (Seoane 2017, 139). Estas dos perspectivas han dado paso a un escenario donde el cumplimiento de los compromisos de los “países en desarrollo” está supeditado al cumplimiento efectivo de las obligaciones de los países desarrollados, en cuanto a la transferencia de tecnología y financiamiento (art. 4, numeral 7 de la CMNUCC). Esta subordinación, en la práctica, ha implicado la “nula capacidad” de los países en desarrollo para fijar compromisos a los países desarrollados y, además, la generación de una nueva forma de dependencia económica y tecnológica respecto a los Estados desarrollados y a las grandes sociedades multinacionales (Campins 1999, 85).

Al tenor de este mismo principio, la CMNUCC especifica que los países desarrollados deben “promover, facilitar y financiar” la transferencia de “conocimientos prácticos ambientalmente sanos” a los países en desarrollo (art. 4, numeral 5), lo cual, podría encubrir las acciones de ciertos Estados encaminadas al control de ecosistemas valorados como esenciales para la mitigación del cambio climático. Citando un ejemplo, la Amazonía –relevante tradicionalmente por la vastedad de su riqueza biológica– adquiere en el presente un nuevo valor al ser uno de los principales sumideros mundiales de CO₂, lo que ha reanimado el interés de varios poderes políticos y económicos internacionales y transnacionales por su posesión (Estenssoro 2010, 70). Si bien no existen dudas de que el ecosistema amazónico es uno de los soportes vitales del equilibrio ecológico del planeta, este no sería alegato suficiente para legitimar que desde el Norte se defina a los países latinoamericanos como “guardianes del equilibrio ecológico mundial”, y que en esta vena se intente sujetarlos a dictámenes foráneos (Estenssoro 2010, 70). Este tipo de coyuntura, más allá de su carácter ambiental, podría ser tomado por los países industrializados como una oportunidad para mantener su estilo de desarrollo, pues la carga por su modo deteriorante de crecimiento sería asumida por países cuyo territorio no podría ser utilizado en su propio beneficio (Estenssoro 2010, 70; Oels 2006, 202).

Por último, respecto al principio de precaución, es preciso iniciar con una breve descripción de su origen. El concepto de precaución nace en la década de 1970, dentro de la doctrina del derecho público alemán, como reacción al daño irreversible que el uso de nuevas tecnologías podría causar en el ecosistema marino (Troncoso 2010, 206). De tales raíces, se puede decir que el principio de precaución surge para cuestionar a las nuevas tecnologías como potenciales fuentes de daños irreparables al ambiente y al ser humano (Troncoso 2010, 207). Procurando no afectar a la economía, este principio motiva a las

industrias a emplear la mejor tecnología disponible, ante la incertidumbre del perjuicio que los dispositivos tecnológicos podrían causar al ambiente (Troncoso 2010, 207).

Posteriormente, el principio de precaución fue incorporado en la conformación de diversas instancias internacionales, como es el caso de la CMNUCC en 1992. Sin embargo, no fue sino hasta 1998 que este principio fue conceptualizado durante la Conferencia de Wingspread. A este evento concurrieron científicos, políticos, juristas y miembros de entes ecologistas de Estados Unidos, Canadá, Alemania, Gran Bretaña y Suecia. La declaración de Wingspread sobre el principio de precaución manifiesta que:

Quando una actividad amenace con dañar a la salud humana o al ambiente, se debe tomar medidas precautorias aun si científicamente la relación causa-efecto no ha sido totalmente establecida [...] La aplicación del principio de precaución debe ser clara, informada, democrática, e incluir a las partes potencialmente afectadas. También, debe involucrar un examen del rango entero de alternativas, incluyendo la no acción. (Riechmann 2007, 14)

Al comparar el sentido que origina el principio de precaución contra su enfoque contemporáneo, se puede vislumbrar una divergencia: en sus inicios, la precaución es aplicada al posible daño que el uso de la tecnología puede causar al planeta, mientras que ahora predomina la tecnología como la respuesta más eficiente ante la acción humana nociva sobre la naturaleza. Este giro podría estar conectado al hecho de que el principio de precaución fuera definido en un evento –la Conferencia de Wingspread– coordinado por varios países industrializados, los mismos que imprimieron sus prioridades en cuanto a qué se protege y cómo se lo protege en el ambiente.

De su propósito original, además, se rescata la mención de que la implementación del principio de precaución no debe perjudicar la actividad económica de las empresas. Esto tiene consonancia con el artículo 3, numeral 3 del texto de la CMNUCC, en el cual se indica que las medidas que se adopten ante la “amenaza de daño grave o irreversible” deberían “asegurar beneficios mundiales al menor costo posible”. Así, ambas sentencias evidencian la prevalencia de los criterios económicos en la adopción de las soluciones a los problemas ambientales. La precaución, de esta forma, sería otro medio para facilitar la intervención de los países desarrollados en los países en desarrollo, ya que, por ejemplo, mediante los mecanismos de flexibilidad, el Norte puede justificar sus emisiones al auspiciar proyectos de reducción de CO₂ en el Sur, donde el costo es menor, aun si estas acciones no estuvieran ajustadas a solventar las necesidades locales.

Hasta este punto, resulta obvio que el trabajo conjunto de los Estados es esencial ante un cambio del clima que demanda de una “gestión global” urgente (Oels 2006, 201).

Con el objetivo de articular esta tarea nace la CMNUCC, organismo intergubernamental dirigido a formular los lineamientos para “administrar el ambiente” a nivel local, nacional, regional y global (Luke 2005, 154). Sin embargo, pese a funcionar bajo un sistema de decisión en el que cada miembro representa un voto, la CMNUCC ha llegado a ser la principal instancia que viabiliza las acciones políticas de ciertos Estados (y de los capitales transnacionales domiciliados en dichos territorios) para extender su poder más allá de las fronteras nacionales, esto en nombre de la protección y la supervivencia del planeta. Esta dinámica llega a conformar un escenario geopolítico que en América Latina:

[N]o solo prolonga e intensifica los anteriores procesos de apropiación destructiva de los recursos naturales, sino que cambia las formas de intervención y apropiación de la naturaleza [...es decir...] induce la reconversión ecológica forzada de los países del tercer mundo hacia las finalidades globales del desarrollo sostenible [...] Las diferencias entre países centrales y periféricos [...] son camufladas bajo las nuevas funciones asignadas a la naturaleza por la lógica del ‘desarrollo limpio’. (Leff 2004, 113-119)

Las prioridades del mundo desarrollado, de este modo, se posicionan como la visión dominante para enfrentar la crisis climática, hasta llegar a ser una amenaza a la soberanía de los países en desarrollo (Estenssoro 2010, 70). Al respecto, vale recordar las palabras del expresidente chileno Ricardo Lagos, quien, como enviado especial del Secretario General de la ONU a la Cumbre sobre Cambio Climático, realizada en Bali en 2007, señaló que la respuesta ante el cambio climático “implica aceptar que los estados van a perder parte de su soberanía. Porque tiene que haber una soberanía global, porque es un problema global” (Estenssoro 2010, 72). A pesar de este tipo de declaraciones, persiste la tendencia a “despolitizar” el entorno creado para combatir el cambio climático, lo que provoca la subestimación de los intereses de ciertos actores en controlar territorios y poblaciones claves fuera de sus límites geográficos (Cannon y Müller-Mahn 2010, 626).

No obstante, en la última década, este marco geopolítico Norte-Sur se ha visto alterado por la incursión de un puñado de países del Sur, cuyo crecimiento económico sostenido intenta minar los pilares de poder de las potencias tradicionales. Partiendo de la inclusión efectiva del concepto de sustentabilidad en el texto de la CMNUCC, autores como María del Pilar Bueno (2013) sostienen que éste generó un cambio en la posición de los “países periféricos” hacia los temas ambientales. Así, dentro del G77, eje del surgimiento y desarrollo del Sur como entidad internacional de negociación, los países exportadores de petróleo, las naciones africanas y los pequeños países insulares muestran posturas discordantes en lo relativo al cambio climático (Bueno 2013, 214). Mientras los Estados insulares requieren medidas urgentes para evitar la ocurrencia de los impactos

proyectados por el IPCC, pues algunos de estos países perecerían ante el incremento en el nivel del mar; las naciones petroleras han intentado dilatar los esfuerzos para modificar las matrices energéticas propias y globales, ya que esta transición disminuiría la demanda de petróleo que es vital para su subsistencia (Bueno 2013, 214).

Específicamente, desde la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático de 2009 (COP-15), realizada en Copenhague, el grupo BASIC –formado por Brasil, Sudáfrica, China e India– se convierte en un actor climático relevante, catapultado por la pérdida de liderazgo de Europa y de Estados Unidos en el régimen climático (Bueno 2013, 215). Encabezando al G77, estos cuatro Estados han exigido un compromiso más decidido de los países desarrollados en cuanto a la reducción de emisiones de GEI, así como mayores flujos financieros de apoyo para los países en desarrollo (Bueno 2013, 222). Paralelamente, han aprovechado el “principio de responsabilidades comunes pero diferenciadas” para desplegar un acelerado crecimiento económico, que no se limita en su contaminación a la atmósfera (Iezzi 2014, 2). En este sentido, pese a que el BASIC niega una ruptura con el G77, es innegable que sus condiciones económicas actuales son muy distintas de aquellas de la mayoría de los miembros de este grupo, además que algunas de sus posturas divergen de las sostenidas tradicionalmente por el G77 (como su adhesión a la reducción voluntaria de emisiones) (Bueno 2013, 215).

El caso emblemático del BASIC es China, país que, en 2017, fue responsable por la producción del 28.2% de emisiones de GEI a nivel mundial, mostrando una tendencia al crecimiento (Global Carbon Atlas 2020). Esto como resultado de un exitoso proceso de adaptación de China a una economía de mercado, la cual, tiene sus cimientos en un gigantesco proyecto de modernización y creación de infraestructura –de altos costos ecológicos–, así como en un poderoso sector industrial y de exportación de productos manufacturados (textiles y electrónicos) (Iezzi 2014, 12). A esto se suma una consecuente expansión del sector medio y de la urbanización, la que ha incrementado la demanda china por petróleo y alimentos, elevando sus niveles de emisiones a valores que ya exceden a los de las sociedades desarrolladas (Iezzi 2014, 12). Mas, al ser un país en desarrollo, China no ha estado obligada a limitar o reducir sus emisiones, lo cual resulta ambientalmente problemático por el ritmo de su crecimiento económico (Iezzi 2014, 12).

Al respecto, para Hurrell y Sengupta (2012), las naciones del BASIC no pueden escudarse detrás del “principio de responsabilidades comunes pero diferenciadas”, porque resulta inaudito apelar al subdesarrollo y a la pobreza como una excusa para evadir los compromisos ambientales que conlleva su conversión en grandes potencias. Ante críticas

de este estilo, la actuación de este grupo fue clave en el contexto del Acuerdo de París para lograr que las cargas de mitigación no fueron traspasadas solo a las principales potencias emergentes, sino a todas las partes de la CMNUCC (Bueno y Calcagno 2020, 282). Sin embargo, la adopción de compromisos voluntarios de mitigación de GEI (decisión inevitable en razón de su nivel de emisiones),¹⁴ no termina de definir la posición de los países BASIC, los cuales se ubican entre el desarrollo del Norte y el cuidado ambiental demandado por el Sur (Iezzi 2014, 12). Esta actuación en el campo del cambio climático, para Bueno, representa la “hibridación en la brecha tradicional Norte-Sur”: la apertura de un espacio intermedio en donde los países en desarrollo usan esta condición para lograr un crecimiento económico –alto en emisiones de GEI–, que los acerca a ser grandes potencias –asumiendo obligaciones climáticas voluntarias que pueden no ser suficientes para paliar la afectación provocada– (Bueno 2013, 224).

Resumiendo este análisis, se puede argumentar que el cambio climático justifica la creación de un marco geopolítico en el que la tensión Norte-Sur persiste, sin que esto signifique su estancamiento (Bueno 2013, 225; Abreu 2010, 36; Bueno y Calcagno 2020, 284). En un primer momento (Protocolo de Kyoto en 1997), la CMNUCC pone en marcha la diferenciación entre países desarrollados y países en desarrollo, fijando compromisos vinculantes de reducción de emisiones únicamente para los primeros, mientras los segundos desempeñan un rol de apoyo para este fin. En un segundo momento (Acuerdo de París en 2015), la CMNUCC intenta reflejar la diversidad y heterogeneidad de intereses de los diversos actores y grupos de negociación, estableciendo un marco en el que cada parte anuncia lo que “está dispuesta a hacer” en materia de mitigación (Bueno y Calcagno 2020, 284). En otras palabras, en los albores de la gestión climática, gran parte del Sur se vio subordinada a las prioridades de protección ambiental del Norte, en razón de un marco geopolítico que proponía a los países desarrollados como responsables exclusivos de esta gestión. En el presente, la ampliación del espectro de actores trabajando voluntariamente para disminuir la producción de GEI, genera un escenario donde concurren más activamente los intereses del Sur, mismos que pugnarán por hacer valer propuestas que resulten convenientes a sus expectativas.

Mas, independientemente de la identificación geopolítica de las partes de la CMNUCC, se considera que en el escenario del cambio climático se continuará con la asignación de un “creciente valor natural-conservacionista estratégico” a un sector

¹⁴ A 2019, China ocupaba el primer lugar en emisiones de CO₂, India el tercer escaño, Sudáfrica el décimo segundo puesto, y Brasil la décima tercera posición (Global Carbon Atlas 2020).

importante de los espacios biogeográficos del Sur (Estenssoro 2010, 72). Esta significación, de base tecnocientífica, es empleada no sólo para la tradicional apropiación de territorios de un Estado por parte de otro Estado, sino también para incidir decisivamente sobre la gestión que se da a los ecosistemas “vitales o sensibles” y a las poblaciones albergadas en dichos territorios (Estenssoro 2010, 72). De ahí que es pertinente analizar, en la siguiente sección, la actuación del ente científico que genera los criterios “verdaderos” para comprender y solucionar el cambio climático.

3. El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático como fuente del conocimiento verdadero sobre el cambio climático

Como ya se mencionó, la figura científica clave en el estudio del cambio climático es el IPCC, el cual, fue creado en 1988 como una iniciativa conjunta del PNUMA y la OMM. El objetivo de este organismo es “proveer a todos los niveles de gobierno” con información científica clara del estado actual del cambio climático, sus impactos y riesgos futuros, y las opciones de adaptación y mitigación al mismo (IPCC s.f.). En intervalos de cinco a seis años, desde 1990, el IPCC ha reportado sus hallazgos en estas áreas con el fin de que los Estados evalúen los riesgos del cambio climático en sus territorios y poblaciones, y puedan diseñar respuestas apropiadas (Maslin 2009, 5). Por su función, el IPCC es reconocido como la “voz científica y técnica de mayor autoridad sobre el cambio climático, ejerciendo sus evaluaciones una profunda influencia en las negociaciones [nacionales e internacionales] realizadas en el marco de la CMNUCC” (Maslin 2009, 4).

El IPCC está organizado en tres grupos de trabajo, más un grupo especial dedicado a desarrollar una metodología universal para el cálculo y el reporte del inventario de GEI de cada país (Maslin 2009, 5). Cada uno de estos cuerpos tiene dos copresidentes –uno de un país en desarrollo y uno de un país desarrollado– y una unidad técnica de soporte (Maslin 2009, 5). El Grupo de Trabajo I evalúa los aspectos científicos del sistema climático y el cambio climático; el Grupo de Trabajo II aborda la vulnerabilidad de los sistemas socioeconómicos y naturales al cambio climático, las consecuencias del cambio climático, y las opciones para adaptarse al mismo; y el Grupo de Trabajo III examina las opciones para reducir las emisiones de GEI, así como los asuntos económicos (IPCC s.f.). Los expertos que actúan en estos grupos son siempre nominados por los gobiernos y los organismos internacionales, incluyendo los no gubernamentales (Maslin 2009, 5).

El cambio climático es concebido por el IPCC como un asunto de “gestión planetaria” que requiere de la experticia de las ciencias naturales para su comprensión y

para el planteamiento de las soluciones tecnológicas al mismo (Oels 2006, 198). Esta concepción nace de la idea de que las emisiones de gases de efecto invernadero y el incremento de la temperatura no observan fronteras estatales, en virtud de lo cual las soluciones transnacionales se hacen necesarias (Methmann 2010, 357). Para el diseño exitoso de estas acciones, se precisa de un monitoreo satelital global y de la reproducción del funcionamiento del sistema climático y de todas sus esferas (atmósfera, hidrósfera, biósfera, criósfera,...) a través de modelos matemáticos que conciben al planeta como un “ecosistema global” (Methmann 2010, 363; Oels 2006, 198). En este ecosistema total, las causas y consecuencias “locales” del cambio climático se desvanecen y, lo que es más interesante, el origen y el impacto de este fenómeno convergen en los flujos globales de GEI (Methmann 2010, 357; Oels 2006, 198). Para completar la visión del IPCC, desde sus primeras publicaciones, este ente ha concluido que la actividad humana es –con un alto grado de certidumbre– la causante del cambio climático (Lezama 2014, 107).

Esta forma en cómo la problemática del clima ha sido configurada puede resumirse en tres puntos: i) es un asunto global, ii) está determinado preponderantemente por las emisiones antropogénicas de GEI, y iii) demanda de medidas tecnocientíficas para su remediación y adaptación. Aun cuando esta representación no es falsa, se puede argüir que es parcial, pues trata el tema desde una postura científica estrictamente técnica y reduccionista, ignorando los contextos culturales, sociales, políticos y económicos que también son *a priori* determinantes de la “crisis climática” (Demeritt 2001, 312; Ford, y otros 2016, 349). De ahí que elementos como los “imperativos estructurales de la economía capitalista”, dejan de ser cuestionados como los *drivers* de las emisiones de GEI (Demeritt 2001, 313). Asimismo, se ven minimizados los efectos del colonialismo, la marginación, las relaciones de poder, y el despojo de tierras, en el entendimiento de la magnitud del impacto del cambio climático en los pueblos indígenas (Ford, y otros 2016, 350). Esta ruptura entre las ciencias físicas y las ciencias sociales, no es casual, sino que obedece a una búsqueda por desviar la atención del rol y los intereses políticos de los diferentes grupos humanos en la generación y reducción del problema climático (Demeritt 2001, 313). Siendo así, pese a que esta versión simplificada permite una mejor comprensión de los efectos de la alteración antropogénica del sistema climático, también ha sido usada para desplegar una agenda política global, que legitima acciones relativas al “uso ‘racional’ y ‘óptimo’ de los recursos naturales”, cuyos criterios de implementación –generalmente– son dictados por la ciencia occidental (Oels 2006, 198).

Específicamente, la influencia política en el trabajo del IPCC ha sido analizada por la académica Cathleen Fogel, quien examinó el proceso de elaboración del *Reporte especial del IPCC sobre Uso del Suelo, Cambio de Uso del Suelo y Silvicultura*, publicado en julio de 2000. Este informe fue solicitado en el marco del Protocolo de Kioto, ante la posible priorización que los países industrializados (especialmente EUA y Japón) podían dar a los “sumideros bióticos de carbono” como medio para justificar la mayor parte de sus compromisos de reducción de emisiones, incluso a través de actividades forestales enmarcadas en el modelo *business as usual* (Fogel 2005, 193). Relativo al secuestro de carbono, Fogel asistió a ocho negociaciones dispuestas por la CMNUCC entre 1998 y 2001, así como a la 16ta Plenaria del IPCC realizada en mayo de 2000. Durante estos encuentros, la autora entrevistó a cerca de 75 participantes entre científicos, negociadores y líderes ambientalistas. Sobre el reporte citado, Fogel pudo acceder a cuatro de sus borradores, elaborados durante 1999 y 2000 y, por último, asistir a su aprobación en la 12da reunión del Órgano Subsidiario de Asesoramiento Científico y Tecnológico (SBSTA, por sus siglas en inglés) del IPCC, en junio de 2000. En razón de esta trayectoria, la revisión del trabajo de Fogel luce oportuna para evidenciar los poderes que influyen en el qué y el cómo de la información presentada por el IPCC.

Fogel inicia su análisis apuntando a que la posición política de los Estados Unidos, la cual abogaba por guardar un enfoque estrictamente científico y técnico en la evaluación de los sumideros de CO₂, se impuso y el IPCC limitó su labor a la revisión de estos aspectos (Fogel 2005, 195). Este camino dejó por fuera el estudio de los potenciales impactos negativos de los sumideros en la cultura y economía de cada país, demanda planteada principalmente por las naciones africanas (Fogel 2005, 195). Luego, en cuanto a la distribución regional de los investigadores, Fogel afirma que ésta fue claramente dispar, pues los EUA y Europa Occidental sumaron 106 autores, mientras que América Latina y África contaron con 30 autores (Fogel 2005, 196).¹⁵ Estas comisiones evidencian la experticia en la materia y el poder financiero que caracteriza a algunos países industrializados, lo cual permite que el proceso del IPCC esté básicamente controlado por

¹⁵ En los últimos años, la brecha Norte-Sur en la autoría de los reportes del IPCC persiste, mas, ha evolucionado en su modo de manifestación. Así concluye el estudio de Corbera y otros (2016), en el cual se analiza la composición del equipo de científicos que conformó el Grupo de Trabajo III, para la elaboración del Quinto Informe de Evaluación del IPCC (publicado en 2014). Los resultados indican que, si bien la representación directa de países como Estados Unidos y Reino Unido solo alcanzó el 25% (68 de 273 autores), su dominio en este caso proviene de sus instituciones, las cuales formaron y emplearon a la mayoría de los autores en el referido grupo de trabajo. Asimismo, este estudio muestra un aumento en la participación de investigadores de China, Brasil e India (respecto al Cuarto Informe del IPCC), lo cual coincide con el surgimiento de estas naciones como potencias (aspecto analizado en la sección precedente).

los científicos provenientes de dichos países (Fogel 2005, 198). Cabe destacar, además, que casi todos los autores principales pertenecieron al campo de las ciencias naturales, participando unos pocos científicos sociales, menos aún, en posiciones de coordinación (Fogel 2005, 198). Por último, justificados en la neutralidad que debía guardar el lenguaje del informe, los revisores estadounidenses hicieron retirar del texto –desde las primeras plenarios– términos como “bueno”, “malo”, “deseable”, “no deseable”, “discrepancia”, “incentivo perverso”, los cuales podían perjudicar la decisión de aceptar el secuestro biótico de carbono como medio para cumplir los compromisos de reducción de emisiones (Fogel 2005, 199). Sin embargo, las objeciones de los países en desarrollo respecto al uso del concepto de *Kyoto Lands*,¹⁶ en virtud de que sugería una pérdida de soberanía, no fueron acogidas, sino hasta seis meses después de ser manifestadas (Fogel 2005, 202).

Estos argumentos, junto al hecho de su pertenencia a la ONU, sugieren que el trabajo del IPCC tiene una fuerte orientación política, pese a su expresa vocación científica (Ponce y Cantú 2012, 10). Seleccionando cuidadosamente a los autores que forman parte de este panel –los cuales proceden actualmente de las potencias tradicionales y de las emergentes del Sur–, el IPCC ha sido el medio que una serie de Estados ha usado para decidir quiénes califican como portavoces autorizados del conocimiento sobre el cambio climático (Demeritt 2001, 314; Lezama 2014, 107; Oels 2006, 197). Dadas las incertidumbres aún implícitas en la predicción de los impactos del cambio en el clima, el establecimiento de tales voceros es esencial para la formulación de las políticas públicas relativas al tema (Oels 2006, 197). Así, los “criterios de verdad” que rigen el campo climático son los provenientes de la ciencia difundida por el IPCC (Lezama 2014, 107). En otras palabras, la investigación recopilada por este panel favorece la centralización del conocimiento y la invisibilización de la evidencia que cuestiona al discurso oficial, lo que obstaculiza la generación y evaluación de escenarios políticos con criterios distintos a los de Occidente (Hajer 1997, 278). Estos detalles hacen del IPCC un espacio administrativo, desde donde un conjunto de Estados extiende su poder al planeta entero para “usar y optimizar la fuerza y capacidad” de las poblaciones y los territorios (Oels 2006, 198).

Recapitulando, el IPCC plantea a la Tierra como una “nave” que la humanidad puede conducir en base a los datos y modelos proporcionados por las ciencias naturales (Oels 2006, 198). Sobre esta visión, no obstante, es válido preguntarse si su carácter de “verdad científica global” ¿ha permitido el dominio de los criterios y las necesidades de

¹⁶ La expresión *Kyoto Lands* alude a todas las tierras incorporadas en el Protocolo de Kioto como reservas de carbono biótico acreditables (Fogel 2005, 202).

ciertos Estados a fin de alcanzar o mantener un tipo de desarrollo y evadir efectivamente su responsabilidad frente a la generación de emisiones de GEI? Al respecto, se recurre nuevamente a las reflexiones de Michel Foucault, quien argumenta que “no existe una verdad inamovible” y que perdure en el tiempo, sino que son las “prácticas sociales” de una época específica las que generan, ratifican y legitiman ciertos saberes (Díaz 2005, 74). La consolidación de estos saberes, a su vez, da lugar a nuevos objetos de estudio, conceptos, técnicas y valores que modelan nuevas “consciencias” o nuevos “sujetos de conocimiento” (Foucault 1996, 79). Dado que el saber y el poder están inherentemente vinculados, los cambios en la ciencia inducen cambios en los dispositivos de poder, y viceversa (Díaz 2005, 74; Methmann 2010, 353). Asociando esto al cambio climático, es posible argumentar que la narrativa científica que explica este fenómeno ha perdido su objetividad, adquiriendo un carácter dogmático (pues no se puede cuestionar) que ayuda a legitimar las actuales relaciones de dominación entre actores estatales.

Luego, el conocimiento producido por el IPCC, que respalda a y es respaldado por los diferentes poderes (del Norte y del Sur) que interactúan en la operativización de la CMNUCC, deriva en la formulación de “criterios científicos” que demandan un determinado comportamiento en las poblaciones. Así, a nivel mundial, las personas son convocadas a tomar acción en favor del mejoramiento climático (y ambiental en general), ya que, resarcir el perjuicio que cada uno de nosotros ha causado a la naturaleza nos convierte en ciudadanos morales y autorresponsables. En otras palabras, es preciso mejorar nuestras “competencias” relativas al tratamiento del ambiente, y del clima en particular, pues esto redundará en el mejoramiento de nuestra calidad de vida. Con este argumento, los intereses y objetivos de las poblaciones empiezan a ser conducidos desde el Estado, dando paso a la creación de una “subjetividad global” que permitirá solucionar el problema del cambio climático. Estas soluciones, basadas en el cambio de la conducta de las personas, son el tema que abordo en la siguiente y última sección de este análisis.

4. El disciplinamiento ambiental como solución al cambio climático

Michel Foucault define a la disciplina como los “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de las fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (Foucault 1990, 141). Esta definición se operativiza cuando el poder incorpora una determinada forma del saber en las poblaciones y los territorios, la cual, moldea la formulación de las políticas públicas y, al mismo tiempo, modifica los patrones de comportamiento de las personas. Entonces,

al tratar del disciplinamiento ambiental en el contexto del cambio climático, me refiero al uso de su discurso con el fin de formar subjetividades alineadas a los imperativos de la lucha en contra de esta problemática. Retomando lo señalado en la primera sección de este capítulo, siendo que el discurso del cambio climático construye, modela, refuerza y legitima una realidad, esta realidad se constituye en el “entorno artificial” que la ecogubernamentalidad y la etnogubernamentalidad requieren para su despliegue. Dicho de otra forma, la conducción de la conducta en estas dos estrategias es mediada por un discurso del cambio climático que tanto produce como valida su propia verdad.

El discurso del cambio climático, como se mencionó, privilegia a la racionalidad científica como el marco de explicación y solución de este fenómeno (ecoconocimiento). Ahora bien, ¿puede la racionalidad científica ser neutral? Es un amplio debate que no se aborda en la presente tesis. Cabe señalar, sin embargo, que existen posturas críticas respecto a esta supuesta “neutralidad”. Herbert Marcuse, por ejemplo, señala que la racionalidad científica posee una “naturaleza instrumental interna” que la convierte en una “tecnología específica orientada como forma de control social y de dominación” (Mayorga 2006, 43). En el caso de la crisis climática, esta forma de control se concreta mediante la formación e idealización de los criterios que configuran el “comportamiento óptimo” que los individuos deben exhibir ante este evento (Cannon y Müller-Mahn 2010, 623). Así, se promueven oportunidades de “innovación ideológica” aprovechadas para posicionar dos principios esenciales en las respuestas frente al cambio climático.

El primero se refiere al mantenimiento de la lógica de mercado, es decir, el favorecimiento a las estrategias de protección climática que no afectan negativamente al crecimiento económico (Methmann 2010, 364). Éste nos remite a la dimensión del geopoder, orden donde los países buscan alcanzar o mantener un estilo de desarrollo (que pretende dar una gestión eficiente a su contaminación ambiental) a expensas de cambios en el uso de los territorios y en las prácticas de las poblaciones locales de un sector importante de los espacios biogeográficos del Sur. El segundo enfatiza el compromiso personal, promoviendo la asimilación de lógicas hegemónicas que son asumidas por cada individuo como obligaciones “morales” derivadas de su rol como “emisor global de GEI” (M. González 2018, 122; Luke 2015, 289). Así, sin importar la ubicación geográfica, cada sujeto que a diario consume combustible fósil para moverse, por ejemplo, se vuelve responsable de la desaparición de los glaciares en Groenlandia (Luke 2015, 290).

Expresado en otros términos, la operación conjunta de la CMNUCC –como instancia articuladora del geopoder– y el IPCC –como legitimador del conocimiento

sobre el clima— resulta en el cambio climático visto como el efecto de la suma de millones de decisiones de individuos, cuyas acciones para reparar su afectación al clima deben ser compatibles con el modelo económico dominante. Es decir, cada persona es responsable de afrontar al cambio climático mediante la adopción de actitudes “correctas” con el ambiente y la economía. Entre estas actitudes encontramos: el estudio de la ciencia oficial del cambio climático, la divulgación de la evidencia científica del mismo, el apoyo a la migración hacia fuentes de energía verde, el respaldo hacia empresas “carbono-neutras”, el acuerdo con la conservación de los bosques por su función como sumideros de CO₂, el activismo político como parte de un grupo ambientalista, entre otras, las cuales incluso llegan a ser una vía para “educar” al círculo de personas que rodea a quien las practica.

Asimismo, en el entorno privado, existen acciones puntuales que permean la rutina diaria de cada individuo, como el uso de aparatos energéticamente eficientes, la operación eficiente de los sistemas de climatización en casas y oficinas, la adquisición de productos y servicios “ecoamigables”, la reducción en la generación de residuos plásticos, por citar algunas. Si bien estas prácticas pueden ser pertinentes en el contexto de la crisis ecológica actual, ninguna de éstas desafía al sistema político-económico dominado por el mercado como un factor que contribuye a la generación del cambio climático, sino que al contrario fomentan lo que se ha denominado como “consumismo verde”. Esta podría ser la razón por la cual, pese al incremento de personas apegadas a estas actividades (algunas desde hace ya varias décadas), la crisis climática solo ha empeorado (Luke 2015, 292).

En pocas palabras, lo “moralmente correcto” es expresar preocupación por el cambio climático y, por lo tanto, adoptar comportamientos que contribuyan a la reducción de las emisiones de GEI (Páez 2010, 24). Estas actitudes convierten al individuo en un ciudadano “ecosolidario y ecorresponsable” con sus contemporáneos, con las futuras generaciones, y con las otras especies que habitan el planeta (Páez 2010, 24). Cuestionar los mandatos de la ciencia del clima, se convierte en algo “política y moralmente incorrecto”: una falta de consciencia y sensibilidad social (Páez 2010, 24). Mas, este proceso de disciplinamiento implicaría la pérdida de lo que Ulrich Beck llama “soberanía cognitiva”, es decir, de la confianza que el ciudadano tiene en sus sentidos y razonamiento para entender los fenómenos a su alrededor (Lezama 2014, 107). En definitiva, la “ética en el compromiso ecológico” que nos dirige no busca cambios esenciales que retrasen o hasta impidan los posibles impactos negativos del cambio climático (Luke 2015, 293).

Frente al dominio de un disciplinamiento ambiental de matriz moderna, es preciso mencionar a las corrientes constructivistas que deconstruyen la separación binaria entre

naturaleza y humanidad (Leff 2003, 5). Entre éstas se cuentan a la nueva antropología social (Descola y Pálsson 2001) y la geografía ambiental (Porto-Gonçalves 2001), las cuales muestran que la naturaleza es producto de una coevolución entre ésta y las culturas que la han habitado (Leff 2003, 5). Son estas “naturalezas orgánicas” las que entran en competencia y conflicto con la “naturaleza capitalizada y tecnologizada” del cambio climático, que hoy en día impone su “imperio hegemónico y homogeneizante” (Leff 2003, 5). A través de luchas de resistencia, afirmación y reconstrucción del ser cultural, estas racionalidades buscan construir nuevas identidades asociadas a la defensa de “naturalezas culturalmente significadas” y a “estrategias novedosas de uso sustentable” de la naturaleza, como las del seringueiro en la Amazonía brasileña (Leff 2003, 5).

En la misma línea constructivista, se encuentra la “ontología política”, corriente que reconstruye lo ambiental reconociendo la “pluriversidad de visiones” sobre las entidades que habitan el mundo, particularmente, a partir de la relacionalidad indígena entre “lo humano, lo no humano y lo más que humano” (Blanco y Günther 2019, 33). Bajo esta perspectiva, se entiende que los pueblos indígenas viven y representan al mundo de modos ontológicamente distintos al de la racionalidad eurocéntrica y tecnocrática, por lo que, las instituciones y la epistemología modernas que pretenden dar solución a los conflictos ambientales fracasan al no comprender la “inconmensurabilidad” contenida en las relaciones entre humanos y naturaleza (Blanco y Günther 2019, 33).

En síntesis, al estar modelado por la racionalidad científica, el disciplinamiento que se pretende imponer desde el discurso del cambio climático desconoce la complejidad en la organización de la naturaleza, considerándola aún como un objeto de conocimiento y como “materia prima del proceso productivo” (Leff 2003, 4). Ante tal dinámica, las corrientes constructivistas no prescriben recetas para un “mejor desarrollo”, sino que visibilizan las realidades territoriales locales, los saberes ancestrales y las epistemologías que no dividen y subordinan la naturaleza a la sociedad, generando nuevas oportunidades para concebir la convivencia (Blanco y Günther 2019, 32-33).

5. Conclusión: Gobernados por el cambio climático

El discurso del cambio climático, moldeado por el geopoder y el ecoconocimiento, instrumentaliza la ciencia al servicio de intereses nacionales y transnacionales que buscan producir subjetividades “climáticamente amigables” (disciplinamiento ambiental). El geopoder ha sido canalizado a través del mayor organismo multilateral de estos tiempos, la Organización de Naciones Unidas, para extender el dominio y control de algunos

Estados (del Norte y del Sur) sobre los territorios y las poblaciones del Sur. Respaldados en el conocimiento científico legitimado por el IPCC, y su supuesto carácter neutral, estos países tratan de alcanzar y sostener la acumulación de capital a través de la explotación de los ecosistemas, especialmente, en una gran parte de los países en desarrollo. Para viabilizar este proceso, las poblaciones que habitan en las zonas altas de la cordillera de los Andes o en los bosques de la Amazonía, por ejemplo, son dirigidas a pensar que los criterios occidentales de protección a la naturaleza son los óptimos para mantener las condiciones que permitirán la supervivencia de la humanidad y el planeta. Esta es la trama de poder tejida en torno al cambio climático, la cual somete a gran parte del Sur a un nuevo régimen de dominación que se suma a los modos de sujeción ya existentes.

En el camino para mantener las condiciones físicas que soportan la vida en la Tierra, “nosotros” tenemos la responsabilidad de “gestionar” nuestro comportamiento en base a los criterios de la sustentabilidad. La clave de la sustentabilidad, como ya se mencionó, es la reconciliación entre la ecología y la economía, para seguir obteniendo el máximo uso de la naturaleza, sin amenazar la sobrevivencia de la misma. Este “nosotros”, sin embargo, no recoge el conocimiento de las diferentes culturas que conforman la humanidad, pese a los intentos de ciertas poblaciones locales por rescatar sus formas propias de convivencia con la naturaleza. Por el contrario, se privilegia el entendimiento del científico occidental, quien sabe qué es lo mejor para el mundo y tiene la autoridad para hablar en nombre de la naturaleza, excluyendo, a la par, las visiones del campesino peruano, del nómada africano o del trabajador cauchero del Amazonas (Escobar 2007, 325). Luego, empleando estos postulados de la ciencia del clima, los líderes de los organismos multilaterales –y las élites ambientalistas de los países del Sur– son los encargados de materializar una relación sustentable humano-naturaleza.

El análisis del discurso del cambio climático muestra, por lo tanto, cómo la subjetividad y la visión del mundo que trae la modernidad capitalista son privilegiadas, mientras se margina la de aquellas poblaciones pobres o “menos desarrolladas”. En otras palabras, se promueve la “sostenibilidad de la economía”, sacrificando la “sostenibilidad de la cultura”. Mediante este ejercicio de deconstrucción, se desvela el juego de poder que produce arbitrariedades en las políticas y en el desarrollo científico implícitos en el despliegue neutral de la lucha frente al cambio climático (Escobar 2007, 212). Siendo que la gestión del cambio climático se ha convertido en uno de los ejes principales para la sostenibilidad, una de las críticas de Shiv Visvanathan hacia ésta surge como pertinente para describir el potencial de dominación del cambio climático:

El desarrollo sostenible [tiene el potencial] para colonizar las últimas áreas de la vida social del Tercer Mundo aún no regidas por completo por la lógica del individuo y el mercado, como el derecho al agua, las selvas y los bosques sagrados. Lo que antes eran territorios colectivos ahora están a medio camino entre el mercado y la comunidad [...] porque estos no tienen individualidad y no obedecen las reglas de la escasez y la eficiencia. (Escobar 2007, 333)

Todo ello resuena con lo planteado por Martin O'Connor: el capital estaría mutando (¿o ya mutó?) hacia una “fase ecológica” (Escobar 2007, 334). La naturaleza ya no es tomada como “propiedad exógena explotable”, sino que a través de cambios en su representación, aspectos de ésta que no integraban el circuito de la acumulación de capital se vuelven inherentes a éste (como la función de los bosques como sumideros de CO₂, que genera bonos de carbono transables en una bolsa de valores) (Escobar 2007, 334).

En resumen, el discurso del cambio climático integra a la acción climática en un orden que no altera la estructura económica moderna (Methmann 2010, 348). El libre mercado aparece como parte de la solución, pese a que éste probablemente sea una de las causas del problema (Methmann 2010, 348). En la teoría neoclásica, los individuos son libres de tomar sus propias decisiones; sin embargo, esta libertad es ejercida dentro de los límites y condiciones establecidos en los escenarios creados y regulados por el mercado. En otras palabras, nuestras “decisiones” no provienen exclusivamente de nuestro libre razonamiento, sino que son influenciadas por la lógica del mercado. Entonces, si el cambio climático tiene por causa primera las decisiones individuales, podríamos argüir que la estructura político-económica actual es la raíz de la crisis climática. Además, observando que en el abordaje del cambio climático se subsumen otros problemas ecológicos, como la pérdida de la biodiversidad, la gestión del clima puede ser señalada como un instrumento en dicha estructura que busca seguir manejando la relación con la naturaleza desde la perspectiva del neoliberalismo y el capitalismo. De esta manera, el cambio climático se constituye en una forma hegemónica de liderazgo que sostiene las relaciones de dominación a nivel global (Methmann 2010, 348).

Más allá del discurso, las categorías de análisis de Timothy Luke muestran que el cambio climático se ha posicionado como el centro mismo del régimen global de la *gubernamentalidad verde* y, al mismo tiempo, como el núcleo de la noción de ecogubernamentalidad. En otras palabras, en la escena ecológica contemporánea y su gobierno, no hay gubernamentalidad que no pueda ser vista como una gubernamentalidad del cambio climático. Luego, la articulación de las prácticas de la *green governmentality* y la ecogubernamentalidad con la “etnogubernamentalidad”, dan lugar a lo que he

denominado “etnogubernamentalidad climática”, en el sentido que existe una particular conducción de la conducta de las poblaciones indígenas, justificada en las acciones que demanda el cambio climático (págs. 49-52). Al respecto, vale recordar las reflexiones foucaultianas que indican que en el gobierno de las poblaciones opera un “régimen de gubernamentalidades múltiples”, es decir, un conjunto de tecnologías que desde varios ámbitos se interrelacionan para “gestionar” los procesos que determinan la vida humana.

En relación a los pueblos aborígenes, desde la última década, se ha reconocido en los foros internacionales su importancia para la “protección del clima” (Feldt 2011, 1). Esto conduce a pensar que, finalmente, la CMNUCC ha decidido conceder relevancia a los conocimientos y prácticas indígenas. No obstante, en razón del “proyecto cultural del neoliberalismo” (pág. 41), lo que podría estar implícito es la intención de convertir a los integrantes de los pueblos indígenas en “ciudadanos productivos”, cuyo relacionamiento con la naturaleza puede ser transformado en beneficio de la economía y el capital. En palabras de Arturo Escobar, “lo que está en juego es la modernización de las prácticas aborígenes a través de su capitalización simbólica y económica” (Escobar 2007, 242).

Al ser el objetivo de esta investigación cuatro comunidades del pueblo Kayambi, mismo que forma parte de la “cultura andina”, en el siguiente capítulo se presenta una síntesis general de la visión de los pueblos andinos sobre la naturaleza, y una más amplia y particular de la perspectiva del pueblo Kayambi sobre el ambiente y su proyecto político actual. Teniendo presente que la forma andina de ver el mundo ha sufrido procesos de adaptación y asimilación desde tiempos anteriores a la conquista española, y que el mismo pueblo Kayambi no renuncia a tomar elementos de la modernidad para un desarrollo que sea respetuoso de su cultura y tradiciones, lo que se busca es una referencia para elucidar en qué medida los rasgos que perviven de su cosmovisión podrían ser transformados como resultado del dominio de la racionalidad occidental en la discusión y tratamiento de la problemática del clima. Se intentará, además, conectar estas nuevas formas de colonizar la mente de los pueblos aborígenes con los modos pasados de la colonialidad del poder, a los cuales, el pueblo andino kayambi del Ecuador ha estado históricamente sometido.

Capítulo Tercero

Pueblo Kayambi, colonialismo y colonialidad

El colonialismo visible te mutila sin disimulo:
te prohíbe decir, te prohíbe hacer, te prohíbe
ser. El colonialismo invisible, en cambio, te
convence de que la servidumbre es tu destino y
la impotencia tu naturaleza: te convence de que
*no se puede decir, no se puede hacer, no se
puede ser.* (Galeano 2013, 145)

El dualismo naturaleza-cultura –como pilar del naturalismo moderno– ha sido impuesto por la ontología occidental como principio único de inteligibilidad del universo y de la vida, predominio que ha supuesto la transformación de las cosmovisiones de las culturas aborígenes no europeas. Dicho de otra forma, amparados en este dualismo, los Estados colonial y moderno han buscado la enajenación¹⁷ cultural de las sociedades que exhiben “otras” formas de ver e interpretar al mundo. No obstante, como prueba el trabajo del antropólogo Philippe Descola (1988; 2001; 2005a; 2013a; 2013b), la separación radical de lo natural y lo cultural –como partes con propiedades y funciones no intercambiables entre sí– no corresponde a una expresión espontánea de la experiencia humana. Tras vivir tres años entre los Jíbaros *Achuar* del Amazonas, Descola mostró que para estos pueblos todo tiene características humanas (animales, plantas, paisajes, astros), lo que implica que los no humanos están dotados de una vida interior semejante a la humana. Con base en su trabajo etnográfico, y en los postulados del también antropólogo Claude Lévi-Strauss, Descola argumenta que además del naturalismo existen otros “modos de identificación” para describir los vínculos entre los humanos y la naturaleza, refiriéndose con esto al tomemismo, al animismo y al analogismo como relacionamientos donde los humanos y los no humanos están dotados de un alma o “interioridad” similar.

En la última década, y a pesar de que la sociedad contemporánea se desenvuelve en base a los principios del naturalismo moderno, los modos de vida ancestrales han convocado una mayor atención por parte de los países industrializados. Esto en virtud de que los conocimientos y las prácticas indígenas han empezado a ser vistas como herramientas que pueden apoyar a la ciencia occidental en su lucha frente a la problemática ambiental, particularmente la generada por el cambio climático. En este

¹⁷ En el sentido hegeliano del término.

marco, la CMNUCC apunta a los pueblos aborígenes como poseedores de un conocimiento tradicional para manejar y adaptarse a condiciones ecológicas complejas, el cual, ha sido adquirido por su gran dependencia de las circunstancias ambientales (Feldt 2011, 1). Este aparente giro en la visión sobre los indígenas ha fomentado el desarrollo de proyectos de “mitigación” y “adaptación” en localidades de los países del Sur, los mismos que han sido sustentados –en lo técnico y lo financiero–, principalmente, desde el Norte. Dado el análisis trabajado en los dos capítulos anteriores, se podría argüir que estas acciones (desplegadas en el marco de la *gubernamentalidad verde*, la etnogubernamentalidad y la ecogubernamentalidad) son medios que el Estado emplea para disciplinar a los indígenas, con el fin de integrarlos a los sistemas de la modernidad y el capitalismo. No obstante, se debe recordar que, históricamente, los grupos marginados han empleado estratégicamente estos proyectos para atender demandas que de otra manera continuarían insatisfechas.

Ante tal dinámica, el estudio de la forma en que las culturas nativas conciben y se relacionan con la naturaleza, considerando las relaciones de fuerza que configuran su rol como sujetos de transformación social, puede aportar a la identificación de procesos que buscan dirigir su comportamiento en beneficio del sistema político-económico imperante. En este sentido, en América Latina, lo “andino” destaca como una cultura que ha pervivido en el tiempo, a pesar de los procesos de asimilación (incaica y española) a los que se ha visto sometida. Distribuidos desde Venezuela hasta el norte de Chile y Argentina, los diversos estudios sobre el “pensamiento andino” (Estermann 2006; Mejía Huamán 2005; 2011) dan cuenta del carácter sagrado que los aborígenes de esta zona atribuyeron a los diferentes componentes de la naturaleza (montañas, ríos, cuevas, animales, entre otros), llegando a la conclusión de que la vida en los Andes se rige por la conexión indisoluble entre humanos y no humanos, siendo el objetivo social alcanzar una convivencia equilibrada entre todas las formas de vida (Cruz 2018, 123). Esta visión se conjuga con una expresa voluntad de los pueblos andinos por adaptarse a un mundo en constante evolución, pero decidiendo qué elementos nuevos introducir en sus sociedades sin amenazar la pervivencia de sus propios principios culturales y tradiciones.

Como parte de los pueblos que integran la “cultura andina”, el Ecuador tiene al pueblo Kayambi, quienes, desde aproximadamente el año 1000 d.C., ocupan el territorio de los actuales cantones Cayambe y Pedro Moncayo de la provincia de Pichincha. Tal como lo exponen Marc Becker y Silvia Tutillo (2009), los kayambi aún conservan ciertos rasgos ancestrales, los cuales, son expresados hoy mediante la celebración de algunas

ceremonias y rituales como el *Inti Raymi*. Esta afirmación es ratificada por Miriam Lang (2021, 61), quien reporta que el 95% de kayambis –que habitan el cantón Cayambe– celebran el *Inti Raymi* en su comuna como una de sus fiestas más tradicionales. Lang, incluso, al analizar el proyecto político actual de los kayambi, identifica como uno de sus ejes al relacionamiento con el ambiente, principio que queda reflejado en un fragmento del texto de la *Declaratoria de reserva hídrica a la jurisdicción del Pueblo Kayambi*:

La Pachamama, páramos, humedales, *pokyukuna*, *pakchakuna*, entre otros, son una riqueza natural que beneficia a todos los seres vivos, [...] constituyen parte consustancial de lo cultural y espiritual, que no solo se expresa en mitos y ritos que persisten en las comunidades, sino fundamentalmente en todo un acumulado histórico de saberes y conocimientos para las sanaciones, para la crianza, el mantenimiento de la vida, de los saberes de la chakra y la biodiversidad. (Confederación del Pueblo Kayambi 2018, 16)

Sin embargo, desde el tiempo de la conquista europea iniciada en América Latina en 1534, se ha tratado de modificar y eliminar una gran parte de estos conocimientos y prácticas, según su conveniencia para el establecimiento del poder occidental. Pese a que el proceso independentista puso fin a la dominación política en las primeras décadas del siglo XIX, la dominación de los aspectos culturales y sociales continuó en la forma de lo que Aníbal Quijano denomina como “colonialidad”. Este proyecto, que se extiende hasta nuestros días, no ha significado más que la consolidación de un poder global –ejercido esencialmente por los europeos y sus descendientes norteamericanos– que busca controlar a los pueblos aborígenes mediante la alteración de su pensamiento hasta modelarlo bajo los principios de la modernidad. Si bien en el caso de los kayambi, ellos y ellas no se resisten a ingresar en la modernidad siempre que puedan decidir sobre los elementos que desean incorporar en su modo de vida, el problema con la colonialidad es que en ésta no opera la decisión sino la imposición. Luego, en un esfuerzo por evidenciar esta estrategia de control, el objetivo del presente capítulo es identificar la vigencia de un “pensamiento kayambi” propio, y posteriormente examinar en qué medida la colonialidad –en el marco de la gubernamentalidad– lograría alterar sus fundamentos respecto a la naturaleza.

A fin de cumplir con este propósito, este capítulo se divide en cinco secciones. En la primera, se ofrece un panorama general de la disonancia entre el dualismo moderno naturaleza-sociedad y la cosmovisión de las poblaciones aborígenes respecto a la naturaleza. En el segundo apartado, desde una perspectiva filosófica, se elabora una síntesis de la cosmovisión andina relativa a la naturaleza. En el tercer acápite, se abordan los aspectos socioculturales específicos de la cultura kayambi y las relaciones de fuerza que los han configurado. En la cuarta sección, se estudia el ejercicio de la colonialidad y

su articulación con la gubernamentalidad. En la última sección, se resumen los temas tratados en el capítulo y sus vínculos en el marco de un régimen gubernamental climático.

1. Las visiones moderna y no modernas del relacionamiento naturaleza-sociedad

De acuerdo a Bruno Latour, la división naturaleza-sociedad (o cultura) es la base que sostiene la visión moderna del mundo, una separación que ha llegado a ser aceptada sin cuestionamiento alguno (Sacher 2019, 11). Este dualismo es constituyente de lo que Philippe Descola designa como “naturalismo”: una cosmovisión en la que la cultura se define por su diferencia con la naturaleza, es decir, un entendimiento del mundo donde la cultura es todo aquello que la naturaleza no es (Descola 2005b, 110). En el naturalismo, “el alma, la consciencia, la subjetividad y el lenguaje” son características exclusivas de los humanos (Descola 2005b, 110). De este conjunto de seres, sin embargo, los “humanos exóticos o marginales” han sido excluidos y, a la vez, integrados como parte de la naturaleza –junto a animales y plantas–, en atención a sus “costumbres incomprensibles” y a su “falta de alma, espiritualidad o elevación moral” (Descola 2005b, 110).

En oposición al naturalismo, desde la antropología se ofrece evidencia de la inoperancia del dualismo naturaleza-cultura en numerosas ontologías no modernas (Sacher 2019, 11). En este campo, es también Descola quien alude al totemismo, al animismo y al analogismo como otros “modos de identificación” o de expresión de las relaciones entre humanos y no humanos (Descola 2001, 107-109; 2005b, 100-111). El “tomemismo” refiere a la vinculación de un grupo social –un clan, por ejemplo– a una serie de objetos naturales –animales y vegetales–, de forma que las cualidades de estos últimos –forma, hábitat, comportamiento– son tomadas para definir la estructura social de dicho grupo (Descola 2005b, 104). En contraste al tomemismo, el “animismo” dota a los no humanos de “disposiciones y atributos sociales” (como la posesión de un “alma”), en razón de lo cual, las categorías básicas que estructuran la vida social son usadas para organizar las relaciones de los humanos con la naturaleza (Descola 2001, 108; 2005b, 106). Por último, el “analogismo” plantea que las características y transformaciones de ciertos entes naturales influyen a distancia sobre el destino de los humanos, y viceversa. En este modo encaja el sistema chino de correlaciones microcosmos-macrocosmos, donde ciertos desórdenes sociales acarrearán catástrofes climáticas (Descola 2005b, 108).

Estas formas “alternativas” de la relación entre humanos y –lo que el naturalismo moderno llama– naturaleza han sido halladas y estudiadas en varios pueblos aborígenes ubicados alrededor del planeta. Así, la etnografía que Descola (2005a) elabora sobre los

Jíbaros *Ashuar* del Amazonas es un ejemplo de un pensamiento animista, en el cual, las plantas y los animales son seres que viven en sus “propias sociedades”, conduciéndose con los humanos en base a ciertas reglas: los animales de cacería son afines a los hombres, mientras las plantas están emparentadas con las mujeres. Signe Howell (2001), por su parte, argumenta que los *chewongs* de la selva húmeda de Malasia son un pueblo que no separa a humanos y no humanos, ya que ambos grupos pueden cambiar de aspecto a voluntad, condición que impide determinar su “identidad real” a primera vista. Esto implica que tanto animales, plantas y espíritus están provistos de “razón, intelecto y código moral” (Howell 2001, 153). De forma similar, Edvard Hviding (2001) sostiene que los aborígenes de la laguna Marovo, en las Islas Salomón, integran a los organismos y elementos inanimados como parte de la humanidad sin la existencia de “oposiciones binarias”, viendo a los “otros” bajo el código que se ven a sí mismos.

Por lo tanto, estas investigaciones sugieren que el dualismo naturaleza-sociedad presenta una dificultad para la “comprensión ecológica” del mundo, es decir, para un entendimiento integral de éste tal como lo plantea la ecología en cuanto disciplina científica. En efecto, esta “separación ontológica” impide comprender las formas locales del saber ecológico, ya que busca la aprehensión de las mismas desde los conceptos de la ciencia occidental¹⁸ (Descola y Pálsson 2001, 14). En virtud de este proceso, las prácticas no compatibles con el naturalismo y la ciencia moderna –como “la magia y el ritual”– pierden su valor en la rutina de los pueblos locales con el ambiente (Descola y Pálsson 2001, 15). Pese a esto, en la actualidad, surge el interés en la agenda pública –nacional e internacional– por conocer cómo las culturas no occidentales interactúan con la naturaleza, esto en reacción a la degradación ambiental generada por el progreso tecnológico y el incremento de la producción económica (Descola y Pálsson 2001, 23).

La importancia política y ética que la naturaleza llega a adquirir alrededor del planeta ha permitido ubicar en la palestra global el debate entre la ciencia occidental y las epistemologías locales (de Sousa Santos 2014; Descola y Pálsson 2001; Leff 2012). En este escenario, destacan asuntos como el conocimiento y las técnicas tradicionales para la gestión de la naturaleza, los mecanismos de subsistencia “sustentables” de las sociedades no industriales, los efectos de la mercantilización de la naturaleza, entre otros (Descola y Pálsson 2001, 24). Estos temas dirigen la atención del mundo hacia las culturas cuyas relaciones con el ambiente van más allá de la humanidad, reconociendo que los

¹⁸ Por ejemplo, el entendimiento de la naturaleza como un “inventario abstracto de cosas” diferenciadas por un grupo de ciertas características (Descola y Pálsson 2001, 14).

diversos modos de tales relaciones son los factores que configuran continuamente la historia humana (Descola y Pálsson 2001, 25). Sobre este interés, no obstante, es válido cuestionarse si las instancias políticas que soportan el estudio de los modos “alternativos” de conceptualización de la naturaleza, buscan intervenir y transformar el pensamiento indígena a través de los discursos motivados por la problemática ambiental actual.

En América Latina, en el proceso de reivindicación del pensamiento aborigen, destaca la limitación que la ciencia occidental ha impuesto a las posibilidades de “repensar” la relación naturaleza-sociedad en base a una “manera [propia] de ser, estar y actuar en el mundo” (Ariza 2013, 95). Desde la llegada de los europeos a América, el “pensamiento amerindio” ha sido descalificado, pues aquellos observaron a las culturas nativas como “primitivas, tradicionales y premodernas” (Ariza 2013, 96).¹⁹ Como consecuencia, Ariza señala que paralela a la “expropiación territorial y económica (colonialismo)” se produjo una “expropiación epistémica (colonialidad)” enfocada en borrar el conocimiento indígena y sustituirlo por la “racionalidad científico-técnica de la modernidad” como principio de inteligibilidad del relacionamiento humano-naturaleza (Ariza 2013, 96). Esta “invasión cultural” perdura hasta el presente, aun cuando desde el “(neo-)liberalismo y la ‘tolerancia posmoderna’ [se] aplauden la rica tradición mítica, religiosa y cultural de [los] pueblos indígenas” latinoamericanos (Estermann 2006, 10).

No obstante, pese a este proceso de enajenación cultural, los pueblos originarios aún muestran un “significativo contraste” con la cultura europea dominante, en cuanto a las relaciones sociales, concepciones mentales, esquemas culturales, y prácticas relativas a la tierra, el alimento y la economía (Escobar 2007, 286). Esto como resultado del uso que los indígenas han sabido dar a las intervenciones foráneas en sus territorios, una suerte de adaptación y satisfacción de sus necesidades y demandas bajo la aparente “obediencia” al proyecto colonizador y modernizador. La cultura andina, en particular, resalta por conservar vivas algunas de sus prácticas prehispánicas, esto, según los técnicos del Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, Pratec, en Perú (Escobar 2007, 286). Para ellos, los pueblos andinos conciben al mundo como un “ser viviente” que no admite la separación entre humanos y naturaleza o individuos y comunidad (Escobar 2007, 286). Este “mundo vivo” se reproduce continuamente a través del “cuidado recíproco” entre todos los seres vivientes –personas, naturaleza, dioses–, el cual demanda de un diálogo “íntimo y permanente” entre estos (Escobar 2007, 286). Si bien este conocimiento andino

¹⁹ Efrén Ariza menciona a Hegel y Marx como pensadores que no reconocieron a las sociedades nativas americanas como “comparables con las que describen en sus teorías” (Ariza 2013, 96).

ha sido “erosionado”, desde el Pratec se afirma que “los campesinos han aprendido a usar los instrumentos de la modernidad” manteniendo su cosmovisión (Escobar 2007, 287).

Resumiendo, reconocer que las concepciones de la naturaleza son construcciones sociales ubicadas en un tiempo y espacio específicos, impide que la visión occidental del mundo sea proyectada sobre las culturas “no modernas” como una ontología universal (Descola 2001, 101; 2005b, 102). Cada cultura, en este sentido, ha formado su propio entendimiento sobre lo que –desde el pensamiento moderno– se llama naturaleza, así como sus propias interpretaciones de la historia ambiental de sus territorios (Heyd 2011, 25). Las sociedades que han forjado otras relaciones con los componentes y fuerzas de la naturaleza –mediante sistemas de saberes, valores, y prácticas materiales y simbólicas–, a menudo se perciben a sí mismas y a la naturaleza integradas en una misma comunidad (Heyd 2011, 23). Para estas sociedades que cuentan aún con rasgos de lo que se puede describir como un “contacto directo y continuado con la naturaleza”, la intervención externa a través de narrativas modernas ¿podría transformar su visión hasta adquirir/crear comportamientos que alteren completamente su modo de convivencia con la naturaleza?

La diferencia ontológica entre el naturalismo moderno y las cosmovisiones indígenas, junto a la importancia que éstas últimas han adquirido en el abordaje de la problemática ambiental actual, son circunstancias que permiten abrir un debate sobre el efecto de la acción estatal en los pueblos indígenas, justificada en la lucha contra el cambio climático (como imperativo ambiental global). En otras palabras, las iniciativas del Estado (nacional y transnacional) para gestionar el problema del clima, ¿podrían formar parte de una estrategia gubernamental que resulte en la transformación de la conducta de los pueblos indígenas? Para responder a esta pregunta, y al ser el objetivo de esta investigación cuatro comunidades del pueblo Kayambi –pueblo nativo andino–, en la siguiente sección se exponen brevemente los principios de una “cosmovisión andina de la naturaleza”, desde el enfoque filosófico. Esto con el fin de conocer en qué medida el discurso del cambio climático difiere de esta cosmovisión y, posteriormente, identificar cómo la divulgación de este discurso podría dirigir a los indígenas a observar a la naturaleza bajo esquemas compatibles con los objetivos del Estado moderno.

2. El relacionamiento ser humano-naturaleza en la cosmovisión andina

Para estudiar “lo andino”, en primer lugar, es preciso definir el espacio geográfico que comprende al conjunto de culturas identificadas bajo esta categoría. Para ello, se toma la demarcación ofrecida por Josef Estermann (2006, 60), quien limita la región andina en

referencia a la cordillera de Los Andes, abarcando el territorio de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, y la parte norte de Argentina y Chile. Los habitantes de esta zona, luego, conforman una categoría étnica (y no una raza prehispánica) identificada y arraigada geográficamente, social y culturalmente a este territorio (Estermann 2006, 61).

La región andina ha estado poblada por una “gran variedad de etnias y culturas autóctonas” que se han mantenido en este territorio desde hace más de diez mil años, gracias, en gran parte, a la diversidad microclimática del área (Estermann 2006, 60). Entre las culturas más notorias se mencionan a los *Markavalle*, *Tiwanaku*, *Wari*, y finalmente los Incas (Estermann 2006, 68). La dominación incaica duró hasta 1537, habiendo cubierto el reino inca (*Tawantinsuyu*) casi la totalidad del territorio andino (Estermann 2006, 69). Aunque la cultura incaica influyó fuertemente en la cosmovisión de los pueblos andinos, es necesario elucidar que ésta no puede ser vista como un referente universal de las expresiones andinas (Estermann 2006, 69). Para Estermann, lo incaico es una “categoría histórica”, mientras que lo andino “antecede y sucede” a lo incaico en el tiempo, persistiendo como una “realidad contemporánea viva” (Estermann 2006, 69).

Rescatar y comprender el pensamiento andino –modo de vivir, concepción del mundo, organización socio-política– requiere de la ruptura del “modelo eurocéntrico” que define y delimita la forma de aprehender la vida (Estermann 2006, 11). Desde varios enfoques, como el filosófico y el antropológico, se han llevado a cabo indagaciones con el objetivo de develar los conocimientos y prácticas de la cultura andina. En el presente estudio se trabaja con el enfoque filosófico pues sus reflexiones articulan rastros del pasado con hechos del presente, es decir, vinculan la evidencia física (literatura de la época colonial y restos arqueológicos) con los significados del lenguaje y la experiencia vivencial contemporánea de las poblaciones andinas. Cabe precisar que la intención de la autora no es exponer al “mundo tradicional andino” como una cultura inocente y prístina, sino reconocerla como un producto de la historia que ha sido organizado continuamente por los “efectos específicos del poder y el significado” (Escobar 2007, 288).

En atención a la profundidad de sus aportes, a continuación se presenta una síntesis de la obra del filósofo y teólogo Josef Estermann, *Filosofía Andina – Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Estermann sostiene que la cosmovisión andina puede ser elevada a filosofía (a pesar de no presentar la racionalidad lógica, metodología sistemática, actitud antimitológica, cientificidad e individualidad del sujeto que definen a la filosofía desde Occidente) en un esfuerzo reivindicatorio del pensamiento nativo de los Andes. Analizar la validez de la posición de Estermann es un tema que escapa al alcance

del presente estudio. Sin embargo, se considera que la descripción de este autor sobre los conocimientos y prácticas que han regido la vida de los pueblos andinos es una base sólida para dar cuenta de los principios de una cosmovisión que pervive, pese a la imposición de los dualismos occidentales como formas legítimas para configurar la vida.

2.1. La cosmovisión andina de la naturaleza desde el enfoque filosófico

Alineado a corrientes posmodernistas, Estermann observa al pensamiento andino como un “fenómeno multicultural [y] multiétnico” (Estermann 2006, 72), formado por “el conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividos y experimentados por el *runa/jaqui* [gente] andino, es decir: la expresión concreta y colectiva del ser humano andino en su universo físico y simbólico” (Estermann 2006, 74). En razón de la diversidad cultural del territorio andino, Estermann plantea a la cultura andina como una “cultura subyacente” integrada por los elementos comunes presentes en la “subconsciencia colectiva” de cada una de las sociedades que habitan este espacio (Estermann 2006, 61). El fundamento de esta cultura es la “relacionalidad del todo”, es decir, la red de nexos y vínculos que constituyen la “fuerza vital” de todo lo que existe (Estermann 2006, 111). En este sentido, la desconexión de los indígenas del circuito de las múltiples relaciones con los elementos naturales y cósmicos significa su “sentencia de muerte” (Estermann 2006, 110), ya que ellos y ellas llegan a entenderse como “entes naturales” (antes que racionales y productores) que están estrecha y vitalmente enlazados con *pacha* (cosmos, universo) y con el conjunto de fenómenos –zoológicos, botánicos, meteorológicos, geológicos, astronómicos– que ocurren en este espacio-tiempo (Estermann 2006, 190).

Derivados del principio de la relacionalidad, existen tres principios secundarios que explican su esencia. El primer axioma trata de la “correspondencia” armoniosa entre los distintos aspectos de la realidad (Estermann 2006, 136). Así, si los periodos de “descanso” de la *pachamama*²⁰ no son respetados,²¹ ésta dejará de “producir vida” y desencadenará, además, “mayores consecuencias cósmicas” como sequías, inundaciones o granizadas (Estermann 2006, 256). El segundo axioma es el de la “complementariedad”, que habla de la coexistencia de un ente con su complemento específico (Estermann 2006, 139). Éste puede ser ilustrado a través de la polaridad sexual como motor en la producción

²⁰ *Pachamama* es traducida por Estermann como “madre tierra”, entendiendo a la tierra como “base de la vida” y no como materia inorgánica (Estermann 2006, 157). Esta interpretación es profundizada por Daniela di Salvia (2014), en su trabajo *La religión de la tierra en los Andes Centrales*.

²¹ Uno de estos periodos es el comprendido entre el 1 y el 6 de agosto (Estermann 2006, 256).

de la vida de las sociedades andinas (Estermann 2006, 225). Como último axioma se tiene a la “reciprocidad”, que postula que a cada acción corresponde un acto recíproco (Estermann 2006, 145). Este principio se revela mediante el trueque de alimentos (en razón de los diversos pisos ecológicos) y de trabajo (mingas) (Estermann 2006, 146).

Avanzando, en la visión de Estermann, *pacha* es descrita como un elemento que representa al “espacio, tiempo y naturaleza” no solo desde un significado material, sino también cultural y espiritual (Estermann 2006, 156). De este modo, “*pacha* es todo lo existente en el universo [...] más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado” (Estermann 2006, 157). En tal virtud, la comunicación con la naturaleza va más allá de su instrumentalización: los cultivos, como un caso de tal comunicación, son una “presentación simbólica del orden orgánico y relacional de la vida”, donde la *pachamama* es la “verdadera productora” y el humano el ser que la cultiva (Estermann 2006, 215). Luego, los indígenas, constituidos en agricultores, tienen la responsabilidad de “escuchar” a la naturaleza y no alterarla a su entera conveniencia, puesto que esto suscitara trastornos meteorológicos, agrícolas e incluso cósmicos (Estermann 2006, 194).

Pacha está dividida en tres estratos en relación a la ubicación del ser humano: *kay pacha* (el espacio que habita), *hanaq pacha* (el espacio sobre su cabeza) y *ukhu pacha* (el espacio bajo sus pies) (Estermann 2006, 158). Todo lo que se encuentra en estos “mundos” está, en diferentes maneras, vivo o tiene “alma”: los cuerpos celestes, los cerros, los manantes, la *pachamama*, e incluso los fenómenos meteorológicos (Estermann 2006, 233). En el campo de lo sagrado, esto se traduce en la concepción de los dioses como “seres reales” con quienes los humanos deben aprender a convivir en armonía. Los incas, en efecto, tuvieron como deidades a ciertos fenómenos meteorológicos como la lluvia, el trueno, los manantes y el arco iris (Estermann 2006, 298). Las nubes –desde *hanaq pacha*– y la neblina –desde *kay pacha*–, por ejemplo, fueron relacionadas estrechamente con la lluvia, simbolizando la fertilización de la *pachamama* (Estermann 2006, 184). El rayo (*Illapa*), asimismo, fue un dios figurado como un varón residente en el cielo, que con su honda y porra hacía tronar y llover (Estermann 2006, 184).

El agua (*yaku/unu*) en los Andes, por su función como elemento vital, también es objeto de culto (Mejía Huamán 2005, 119), al igual que la *pachamama*, el sol (*Inti*), la luna (*killá*) y, en menor grado, las constelaciones (Mejía Huamán 2011, 71). Los cerros, como puente entre *kay pacha* y *hanaq pacha*, son lugares sagrados de las deidades montañosas, que entre sus funciones protegen a los animales y a las comunidades que

rodean (Estermann 2006, 184). Las piedras son igualmente elementos mágicos y sagrados, en especial aquellas con una forma redonda porque representan simbólicamente al universo (Estermann 2006, 187). *Ukhu pacha* o el interior de la tierra (subsuelo, cuevas y manantiales) es considerada como origen de la vida: las *paqarinas*, en particular, son los sitios sagrados de donde emergen las diferentes dinastías andinas (Estermann 2006, 186). Además, animales como las serpientes y las culebras son “sagrados” por ser “mensajeros y mediadores” entre *kay pacha* y *ukhu pacha* (Estermann 2006, 187).

Tanto por su peligrosidad como por su utilidad, las fuerzas y componentes de la naturaleza merecen reconocimiento y respeto, lo que motiva una dedicación ritual y ceremonial especial por parte del ser humano (Estermann 2006, 183). La mayoría de los rituales andinos tiene como finalidad la “conciliación” con las fuerzas naturales, mediante una retribución simbólica del valor vital que tienen: se “tributa” por la generosidad del sol, de la lluvia o de la tierra (Estermann 2006, 255). La fiesta del *Inti Raymi*, como caso relevante, tiene como propósito “asegurarse que el sol recobre su fuerza y agrande su periplo”, para lo cual se ofrendan simbólicamente los frutos recibidos, dispuestos en forma de alimentos –como la chicha– y de animales –como la llama– (Estermann 2006, 255). La falta de reciprocidad es una “infracción del orden cósmico” que causa desastres naturales como inundaciones, sequías y heladas (Estermann 2006, 256). En efecto, muchas de las lagunas andinas son vistas como producto de las grandes inundaciones ocurridas por la “falta de reciprocidad” de los seres humanos (Estermann 2006, 256).

En síntesis, el pensamiento andino se refleja en la “experiencia vivencial del *runa/jaqi*”, que se expresa en su “modo de vivir, la organización del trabajo, [...] los ritos y costumbres, las creencias y la tradición oral, el arte y la religiosidad” (Estermann 2006, 78), elementos que –en la modernidad– se resignifican en función de las relaciones de los indígenas con el Estado y con otros actores. En este sentido, se acoge el criterio de Estermann quien indica que el espíritu de los pueblos andinos no es establecer una “cosmovisión pura”, sino un “mestizaje propio” que difiere de la idealización de una religión prehispánica (Estermann 2006, 283). De este modo, la reivindicación que estos pueblos buscan respecto a “sus propias maneras de vivir y concebir el mundo” responde a un “proceso de liberación” que reconoce e integra a las cosmovisiones no occidentales luego de un periodo de casi 500 años de “colonización cultural” (Estermann 2006, 18).

La colonización o “colonialismo” en América Latina inicia en 1534 con la dominación europea de la vida política, social y cultural de los pueblos nativos (Quijano 1992, 437). Aun cuando, en las primeras décadas del siglo XIX, se logró derrotar al

colonialismo explícito en el área política en la región andina, persistió en esta zona la imposición de la cultura occidental sobre la cultura no occidental, dominación concreta que Aníbal Quijano refiere como “colonialidad” (Quijano 1992, 438). En la operación de la colonialidad, el propósito no solo ha sido reprimir las “creencias, ideas, imágenes, símbolos y conocimientos” específicos de las etnias aborígenes, sino también “los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas” (Quijano 1992, 438).

A los pueblos andinos, en tanto sujetos de la colonialidad, se les ha impuesto conocimientos y patrones de expresión propios de los europeos, con el afán de impedir su producción cultural y facilitar su control social (Quijano 1992, 438). En la actualidad, y como ya fuera mencionado durante el análisis de la ecogubernamentalidad climática (págs. 47-48), la colonialidad se manifiesta a través de los discursos generados en el contexto global del cambio climático. Dada esta circunstancia, y recordando que el interés de la presente investigación es conocer el rol potencial de estos discursos en el proceso de conducción de la conducta del pueblo Kayambi, se dedica la siguiente sección al estudio de tres aspectos de la cultura kayambi: i) sus etapas de transformación social, ii) el proyecto de reconstitución de su identidad, y iii) su relacionamiento con la naturaleza en los últimos años. Posteriormente, en la cuarta sección, se tratará la operación de la colonialidad que busca producir a los indígenas como sujetos modernos.

3. El pueblo Kayambi desde el colonialismo hasta la modernidad/colonialidad

La caracterización de la cosmovisión andina confirma que el dualismo naturaleza-sociedad no funciona como esquema para explicar el pensamiento de las sociedades no occidentales. Lo que se presencia, más bien, es una dinámica homogeneizante que no admite la integración de los principios indígenas en la interpretación del mundo y sus fenómenos. No obstante, pese a que este patrón occidental se ha impuesto en América Latina apoyado por procesos políticos, económicos y sociales, los pueblos originarios han logrado mantener “determinados niveles de identidad y organización” desprendidos de una ontología propia y reflejados en la práctica continuada de ciertos sistemas tecnológicos, lingüísticos y de tradiciones (Ibarra 1992, 53). El pueblo Kayambi asentado en los Andes ecuatorianos, en particular, cuenta con una larga y profunda historia cultural que pone de manifiesto el carácter de su etnicidad (Becker y Tuttillo 2009, 12). Así, en el proceso reivindicatorio indígena en el Ecuador, surgido entre 1920 y 1950, los kayambis lideraron múltiples esfuerzos por “recuperar su libertad [económica y cultural] de la élite dominante y por establecer un orden social más igualitario” (Becker y Tuttillo 2009, 25).

A pesar de la escasa información disponible, Becker y Tuttillo (2009, 15) describen a los aborígenes kayambis como un pueblo “sedentario y agrícola” que, haciendo uso de técnicas innovadoras como los “camellones”, logró intensificar la agricultura y alcanzar una densidad poblacional alta. En los kayambis, la tierra era “transmitida” de generación en generación nunca como una mercancía, sino como “parte de su cosmología y su identidad étnica” (Becker y Tuttillo 2009, 15). Los objetos naturales como árboles, cuevas, rocas, colinas y montañas –en especial el volcán Cayambe–, al igual que ciertos animales –como serpientes, leones y tigres–, fueron considerados por los kayambis como sus dioses protectores esenciales (Becker y Tuttillo 2009, 19-20). Evidencia de los cultos que rendían a estos entes ha sido hallada en los vestigios arqueológicos de los complejos de *Puntachil* y *Pambamarca*, ubicados en la actual ciudad de Cayambe (Becker y Tuttillo 2009, 19).

Aproximadamente en 1515, en el contexto de la expansión del *Tawantinsuyu*, los incas lograron imponerse en todo el territorio *caranqui*; sin embargo, dado el corto periodo de ocupación previo a la conquista española, no alcanzaron a introducir de modo permanente su lenguaje, su tecnología y, en general, su forma de vida en los pueblos invadidos (Becker y Tuttillo 2009, 24). En tal virtud, las “creencias religiosas, actitudes y mitologías tradicionales” de los caranquis pervivieron, e incluso su idioma estuvo vigente hasta el siglo XVIII (Becker y Tuttillo 2009, 24). Fueron los españoles quienes, en su afán cristianizador, consiguieron imponer totalmente la lengua kichwa a la sociedad *caranqui*, a finales de la era colonial (Becker y Tuttillo 2009, 24). Precisamente, y como ya se señaló, es en la etapa colonial (iniciada en 1534) cuando se dio paso a una dominación política, social y cultural, pero de los europeos sobre los indígenas (Quijano 1992, 437).

En el pueblo kayambi, los españoles introdujeron cambios esenciales en cuanto a la posesión de la tierra y los sistemas de trabajo: establecieron un sistema feudal que les permitió disfrutar de una vida de privilegios a expensas de la servidumbre aborígen, al mismo tiempo que destinaron a otros indígenas a la explotación laboral en minas y talleres textiles (Becker y Tuttillo 2009, 28). Pese a estas transformaciones, la cultura kayambi continuó siendo fundamentalmente agrícola, demostrando así su apego hacia la tierra (Becker y Tuttillo 2009, 28). Como lo evidencia un testimonio de inicios del siglo XX rescatado por Becker y Tuttillo, los kayambis preferían “morir de hambre en casa antes que vivir en una relativa opulencia en otra parte” (Becker y Tuttillo 2009, 16). En cuanto a la religión, aunque las creencias católicas europeas se superpusieron a los esquemas religiosos nativos, éstas también sirvieron como un disfraz para los rituales y las ceremonias aborígenes (Becker y Tuttillo 2009, 28). Los kayambis continuaron

celebrando sus tradiciones locales bajo la apariencia de un santoral católico, y así, por ejemplo, la festividad del sol o de la cosecha –celebrada durante el solsticio de junio– se convirtió en la fiesta de San Pedro (Becker y Tuttilo 2009, 28). En otras palabras, pese a la agresividad del proceso colonizador, el pueblo Kayambi logró conservar rasgos propios de su cosmovisión ligados al significado y al orden de los elementos en la “naturaleza” (en específico la tierra y el sol), así como algunas de sus prácticas tradicionales.

Una vez que la guerra de Independencia puso fin a la era colonial, en 1830, nace el Estado ecuatoriano; sin embargo, la condición de dominación social y cultural de los aborígenes por parte de la clase blanca se mantuvo (Becker y Tuttilo 2009, 33). En este contexto, se formó una estructura administrativa estatal que continuó con la extracción forzada del trabajo indígena y la imposición de un patrón cultural occidental (Becker y Tuttilo 2009, 31). Hacia finales del siglo XIX, y pese a su discurso en defensa de los intereses étnicos, la llegada al gobierno nacional del movimiento liberal no significó más que la extensión y consolidación del capitalismo en el campo y la correspondiente visión del indígena como un obstáculo para el desarrollo industrial del país (Becker y Tuttilo 2009, 38). Los principios liberales de la propiedad privada y de la mercantilización de la agricultura completaron un proceso que, iniciado en el siglo XVII, convirtió las tierras comunales nativas en “haciendas” que pasaron a pertenecer a la élite dominante (Becker y Tuttilo 2009, 47). Estos latifundios ocuparon “las mejores tierras agrícolas en los valles”, mientras los poblados indígenas fueron desplazados a las “tierras altas, las escarpadas laderas de las colinas y los suelos empobrecidos” (Becker y Tuttilo 2009, 47).

En las haciendas del norte de Pichincha, los kayambis fueron obligados a trabajar durante jornadas “extraordinarias”, recibiendo a cambio el préstamo de un “diminuto trozo de terreno” –para el abastecimiento de la alimentación familiar–, y un salario ínfimo para atender otras necesidades básicas (Becker y Tuttilo 2009, 58). A este “sistema de *huasipungo*” se sumó la restricción a los indígenas para adquirir insumos o comida, únicamente, en la tienda de la hacienda para la que laboraban, misma que los vendía a “precios desorbitados” (Becker y Tuttilo 2009, 50). Estos factores, entre otros, generaron un austero escenario financiero para los kayambis, a pesar del cual, ellos apreciaron más las pequeñas parcelas prestadas por los hacendados –aún con su baja productividad–, antes que sus salarios, habiendo estado dispuestos incluso a reducir su paga siempre que esto garantizara la tenencia de su propio terreno (Becker y Tuttilo 2009, 61). Estas actitudes prueban la importancia que la tierra continuó teniendo para la sociedad kayambi, y la posición central de ésta dentro de su “legado étnico” (Becker y Tuttilo 2009, 61).

En el campo de la educación, las leyes liberales promulgadas a inicios del siglo XX buscaron extender el control del Estado sobre las comunidades nativas mediante la “asimilación” de éstas a la “cultura mestiza dominante” (Becker y Tuttilo 2009, 71). Básicamente, la enseñanza a los indígenas se enfocó en la sustitución del idioma kichwa por la lengua castellana, la instrucción en “nuevas capacidades agrarias” y la “elevación de sus horizontes culturales” (Becker y Tuttilo 2009, 158-163). Como resultado, las niñas y los niños aborígenes olvidarían su lenguaje, tradiciones y costumbres, es decir su “identidad étnica”, y se constituirían en “buenos ciudadanos” que podrían formar parte de una “nación mestiza unificada” (Becker y Tuttilo 2009, 158).²² Los hacendados, sin embargo, vieron a la educación como una amenaza a sus intereses y se opusieron a la misma argumentando que el indígena era “inferior por naturaleza y sólo apto para el trabajo manual pesado” (Becker y Tuttilo 2009, 159). Los kayambis, por su lado, en respuesta a estas políticas, reconocieron la importancia de la educación, pero abogaron por y hasta fundaron sus propios centros de formación bilingüe, donde se impartía una enseñanza que no “erosion[aba] la propia identidad étnica” (Becker y Tuttilo 2009, 164).

Igualmente, en el siglo XX, la emergente clase económica capitalista proclamó que, además de ser asimilados culturalmente, los indígenas debían ser asimilados al capitalismo, en la forma de “consumidores” que pudieran integrarse en la economía monetaria (Becker y Tuttilo 2009, 176). En esta vena, intentaron modernizar el agro a través de la introducción de nuevas tecnologías e innovaciones: tractores, semillas híbridas, nuevas especies de ganado, entre otras (Becker y Tuttilo 2009, 175). Para esta élite moderna, el indígena era un ser “triste, receloso, introvertido y monstruosamente territorial y conservador”, pensamiento que sugiere la continuidad de la visión colonial europea que observó a los aborígenes como seres “vagos, cobardes, borrachos, mentirosos e ignorantes” (Becker y Tuttilo 2009, 178). Citando al historiador Galo Ramón, Becker y Tuttilo arguyen que los españoles y criollos se sirvieron de esta representación para justificar la “violencia colonial” y la apropiación de los bienes indígenas (Becker y Tuttilo 2009, 178). Esta actuación de la clase dominante, luego, demuestra la intención de romper con los modelos económicos y sociales tradicionales, a los cuales consideraron como la causa de la pobreza en el Ecuador (Becker y Tuttilo 2009, 175).

El mismo discurso de “sacar al país de la pobreza”, sirvió para que la mencionada élite planteara la abolición de las ceremonias y rituales tradicionales, alegando que éstas

²² Una ley expedida en 1912 indicaba que la raza indígena requería una “educación especial” debido a su “estado actual de atraso e ignorancia” (Becker y Tuttilo 2009, 159).

eran prácticas “antieconómicas” (Becker y Tutillo 2009, 175). No obstante, con más éxito que en otras áreas, una de las celebraciones que los kayambis continúan ofreciendo hasta la actualidad es la Fiesta del Sol o *Inti Raymi* (Cabay, y otros 1991, 95). Cada 29 de junio, los indígenas de la zona de Cayambe celebran el solsticio de verano a fin de reconfirmar su conexión con la tierra y con los esquemas rituales (Becker y Tutillo 2009, 20). En esta ceremonia, además, se refuerzan las relaciones sociales al interior de las comunidades, afirmando la pertenencia al grupo y el sentido de reciprocidad (Cabay, y otros 1991, 116). Sin ignorar el proceso de adaptación a nuevas condiciones, este acto ha sido una forma de mantener la identidad étnica y de resistir culturalmente a la presión homogeneizadora del modo de producción capitalista dominante (Cabay, y otros 1991, 117).

Resumiendo, se puede decir que desde la llegada de los españoles al territorio kayambi se desplegó un proceso de dominación de este pueblo indígena, dinámica que fue adoptando nuevas formas sin que esto alterara radicalmente sus efectos. Así, una precaria distribución de la riqueza, la discriminación racial, la explotación laboral y la desigualdad en las relaciones de poder han sido condiciones de vida permanentes para los kayambi, incluso hasta la época presente. Frente a estas circunstancias, entre las décadas de 1920 y 1940, surge un pueblo Kayambi organizado que llega a ser un actor clave en las luchas indígenas en Ecuador. Una reseña de este proceso, que reclamaba igualdad en el orden social, y de sus resultados, es la que se presenta en la siguiente subsección.

3.2. Las luchas del pueblo Kayambi y su acceso a la tierra y al agua

Como se describió en la subsección anterior, entrado el siglo XX, en el norte de Pichincha, la concentración de la tierra en manos de la élite criolla era alta. Gran parte del pueblo kayambi servía en las haciendas bajo el sistema de *huasipungo*, una forma racista de explotación laboral que estuvo vigente hasta 1964. En este escenario, los kayambi surgen como protagonistas de las primeras luchas indígenas en el Ecuador (entre 1926 y 1948), procesos que contaron con un apoyo significativo de los noveles partidos socialista y comunista. Peleando por el acceso a la tierra y al agua, contra los abusos de la hacienda, por el derecho a organizarse y por una educación en lengua *kichwa*, lideresas y líderes kayambi como Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Neftalí Ulcuango y Jesús Gualavisí llegaron a conformar la primera directiva de la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI, primera organización indígena del país fundada en 1944 (Lang 2021, 34-36).

Durante la década de 1950, los conflictos rurales mantuvieron su intensidad y, a inicios de la década de 1960, la tierra pasó a ser la demanda central. Ante la presión del

conflicto, muchos terratenientes cedieron y entregaron tierras a sus trabajadores hasta que, en 1964, el gobierno ecuatoriano formalizó la primera ley de reforma agraria, como una medida para contener las protestas rurales. Sin embargo, las tierras repartidas entre los campesinos fueron las de peor calidad (pertenecientes al Estado o a las congregaciones religiosas), mientras que la oligarquía agroindustrial logró retener los mejores terrenos. En efecto, las parcelas entregadas fueron tan poco fértiles que no cubrían las necesidades básicas familiares, obligando a los indígenas a intensificar el uso del suelo (descuidando los periodos de rotación y barbecho). Esto aceleró la erosión del mismo y provocó que, en cerca de 25 años, casi toda la capa arable hubiera desaparecido (Lang 2021, 37-39).

Posteriormente, la reforma agraria de 1973 no ofreció un escenario diferente al de 1964, por lo que ambas leyes se enmarcaron en una “estrategia epistemicida” que invalidó el conocimiento indígena, desmanteló la “complementariedad ecológica” con la que estos se relacionaban con su entorno y elevó sus niveles de pobreza (al reducir sus medios de producción y hacerlos dependientes de los insumos agrícolas). Estos efectos son coherentes con la política agraria ecuatoriana que, desde 1950, estuvo alineada con el paradigma del desarrollo: se priorizó la modernización de las grandes unidades productivas –favoreciendo a la agricultura de exportación y a los empresarios agrícolas descendientes de los antiguos terratenientes–, antes que la distribución de la tierra y la pequeña agricultura. Así, ninguna de las dos reformas agrarias solucionó “la exclusión y discriminación cultural e identitaria, racismo y segregación contra la población indígena”, primando más bien el prejuicio y desconocimiento desde el Estado (Lang 2021, 37-39).

Pese a estos resultados, para un líder indígena entrevistado por Becker y Tuttilo en 1993, las luchas kayambi sí tuvieron impactos positivos: “la tierra, la cultura, los derechos de libre pensamiento, de libre expresión, de libre organización y de libre accionar no vinieron por voluntad del patrón, del gobierno, de las leyes, ni cayeron del cielo”, sino que fueron triunfos que negaron la supuesta superioridad de las élites y de los funcionarios estatales sobre los indígenas (Becker y Tuttilo 2009, 215). Además, con el fin de las relaciones de servidumbre de la hacienda y la transformación de los indígenas en pequeños propietarios, estos pudieron acceder a la tierra –“no sólo como espacio físico sino como entidad histórica y realidad cultural natural”– y empezar la reconstrucción de la vida en comunidad (Simbaña 2005, 201).

A partir de la década de 1980, con el advenimiento del neoliberalismo, la economía campesina kayambi quedó subordinada a dos grandes capitales: el de la leche y el de las flores. Así, la economía indígena, centrada en la subsistencia y los intercambios

locales, fue insertada en “cadenas de valor nacionales y transnacionales dominadas por grandes empresas”. En el caso de la leche, los pequeños productores se agruparon en asociaciones para poder vincularse con la agroindustria nacional, dinámica que conllevó el detrimento de los sistemas agrícolas diversificados tradicionales. Como ejemplo, en la comunidad de La Chimba (parroquia Olmedo), en 2013, el 87% del suelo agrícola estaba dedicado al pasto para ganado lechero, mientras que solo 20 de 360 familias poseían huertas de autoconsumo. Este modelo, además, impactó en las formas organizativas locales, pues las asociaciones de pequeños productores debilitaron la articulación en comunidades, así como las prácticas de reciprocidad y el vínculo social (Lang 2021, 46).

En el caso de las flores, desde su llegada en 1983, empezó a absorber gran parte de la fuerza laboral campesina desempleada y, para mediados de la década de 1990, esta industria ya ocupaba el tercer o cuarto lugar entre las exportaciones del Ecuador (Lang 2021, 47-48). Sin embargo, esta actividad acarrea serios inconvenientes, entre los que se cuentan el desplazamiento de la producción lechera y la reubicación del ganado en los páramos, con la consecuente presión sobre este ecosistema en algunos sectores de Cayambe (Guerra Bustillos 2012, 96). Asimismo, es preciso mencionar los efectos perjudiciales para la salud colectiva (por el uso de sustancias tóxicas) y para el ambiente (por el manejo inadecuado de residuos). A estos se suma el monopolio del acceso al agua de riego, situación que, auspiciada por actores municipales, limita las posibilidades de producción en las comunidades campesinas (Lang 2021, 48). Actualmente, muchos extrabajadores han replicado la floricultura en invernaderos familiares (que por su pequeña escala son objeto de regulaciones ambientales laxas), articulándose nuevamente con las empresas como contratistas o proveedores de plantas (Becker y Tuttilo 2009, 242).

Recapitulando, resulta evidente que, en el presente, los kayambi se desarrollan entre dos modelos productivos, pero también entre dos territorialidades radicalmente distintas (Haesbert 2007). Por un lado, está la territorialidad del capital transnacional de producción de alimentos y de flores de exportación, dinámica que *valoriza* la tierra – ignorando los daños ambientales– y articula a la población a los mercados capitalistas globalizados –ignorando los daños al tejido social local–. Por otro lado, están los pequeños productores quienes, buscando una mejor calidad de vida, se insertan en los mercados globales de producción, pero, al mismo tiempo, mantienen sus huertas para autoconsumo y militan en la Confederación del Pueblo Kayambi. Desde esta organización, luchan por recuperar saberes ancestrales asociados a una “producción sustentable, agroecológica, que respeta los ciclos de la tierra y la luna”, y que nacen de

una epistemología que concibe a la vida como el “resultado de un tejido de relaciones múltiples entre seres humanos y no humanos” (Lang 2021, 50-51).

Luego, es posible decir que la territorialidad de los kayambi, ligada a un proyecto de vida propio, obstaculiza la territorialidad del capital transnacional, siendo el Estado ecuatoriano el responsable de implementar estrategias (como la etnogubernamentalidad climática) destinadas a destruir simbólicamente el mundo indígena (Cuvi 2018, 59-60). La tarea del Estado, en otras palabras, es “descomponer progresiva y sistemáticamente” los elementos contrarios a la reproducción del capital, entre los que destaca la defensa de la naturaleza al estar directamente relacionada con el acceso a los llamados “recursos naturales” (Cuvi 2018, 60). Elementos como el señalado son los que integran el proyecto de reconstitución del pueblo kayambi, el cual se detalla en la siguiente subsección.

3.3. Reconstitución del pueblo Kayambi, un proyecto desde las bases

Como fuera identificado por Guillaume Boccara en su análisis del proyecto Orígenes en Chile (págs. 43-45), las intervenciones del Estado en los pueblos indígenas, en ocasiones, pueden ser aprovechadas por estos para contar su propia historia y reivindicar una identidad que les ha sido históricamente negada. A mayor escala que la de Orígenes, éste también podría ser el caso del pueblo Kayambi. El ascenso a la alcaldía de Cayambe de un dirigente kayambi, Guillermo Churuchumbi, le ha significado a este pueblo la oportunidad de fortalecer –a nivel local– el proyecto político intercultural y plurinacional gestado por el movimiento indígena nacional que nace en Ecuador durante la década de 1990 (Lang 2021, 66). Articulada desde la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, y hecha pública en 1994, esta propuesta política:

[D]efiende, respeta y afirma los derechos de todas las vidas de los hombres y de la naturaleza. [...] Propugna un modelo de sociedad comunitaria [...] fundamentado [...] en la propiedad familiar-personal, comunal autogestionaria, Estatal Plurinacional, y mixta [...] con el objetivo principal de lograr la igualdad económica, política, cultural, tecnológica y científica de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, y demás nacionalidades, garantizando la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales de toda la sociedad, y potenciando el desarrollo del hombre y la conservación de la naturaleza. [...] Sustenta el respeto a los derechos humanos, a los derechos individuales y colectivos de los Pueblos: la libertad de pensamiento, el respeto a las creencias y religiosidad, la paz y justicia social. [...] Propugna la igualdad, unidad, respeto, reciprocidad y solidaridad de todas las Nacionalidades que conformamos el Ecuador. (CONAIE 1994, 11-12)

Siguiendo estos principios, la gestión municipal indígena en el cantón Cayambe, iniciada en 2014, se inscribe en un proceso de más larga duración que ya venía trabajando por reconstituir al pueblo Kayambi. Basándose en la “transformación multidimensional

del territorio”, esta reconstitución pretende superar la colonialidad, el patriarcado y las relaciones de explotación de la naturaleza omnipresentes en los proyectos colonizador y modernizador (Lang 2021, 25). De este modo, los kayambis apuestan por la recuperación y el fortalecimiento de todo un sistema de vida comunitario anclado en el “buen vivir”, “*sumak kawsay*” o “*alli kawsay*”, el cual resulta “disfuncional” a las lógicas capitalistas de acumulación (Lang 2021, 77). Sobre este paradigma, y apoyado en el conocimiento de lideresas y líderes de las comunidades kayambi, Churuchumbi indica que:

[El *sumak kawsay*] significa estar bien material y espiritualmente entre los seres humanos y con los seres naturales [...] Está relacionado con *cualidades* de las personas, pero también con las buenas *relaciones* de esas personas tanto con otras personas (relaciones sociales), como con el entorno no humano (relaciones humanas-naturales) [...] En este plano abstracto y general también tenemos algunas cualidades profundas de los seres naturales, es decir, no creados por los seres humanos, cuya calificación no depende de la utilidad inmediata sino que por sí mismas tienen cualidades ‘bellas’ o ‘buenas’. (Churuchumbi 2014, 98-99)

Alcanzar el *sumak kawsay*, para Cuvi (2018, 65), implica que una sociedad posea la autonomía para regular su propio funcionamiento, en coordinación con las demás sociedades con las que pueda coexistir. El proceso de reconstrucción kayambi, en este sentido, es contrario a las políticas centralizadas del Estado, las cuales se dan entre los parámetros de una “sociedad dominante blanco-mestiza-urbano-capitalista” que agrede e interviene continuamente en el despliegue de las lógicas comunitarias. En consecuencia, “en este proceso, todo está en disputa: la lengua; la identidad; los imaginarios de felicidad y de buena vida; la justicia; la educación de generaciones futuras; las relaciones con la naturaleza; la comprensión del trabajo, de la política y de lo común” (Lang 2021, 52). Siendo de esta forma, los ejes de la reconstrucción kayambi giran en torno a tres asuntos: i) el relacionamiento con el entorno; ii) la plurinacionalidad y la interculturalidad; y iii) el fortalecimiento de las formas organizativas kayambis. El primero de estos alude a:

La defensa y reparación de los ecosistemas; la recuperación de los suelos y de los colchones de agua en el páramo; la reforestación; el impulso a la producción agroecológica y sostenible; el procesamiento adecuado de desechos para generar un hábitat sano, y una necesaria negociación con las empresas florícolas para neutralizar los efectos negativos de esta actividad. (Lang 2021, 84)

El segundo aspecto trata del poder de decisión del pueblo Kayambi para escoger “soberana y democráticamente” los elementos de la modernidad occidental que desean integrar en sus prácticas, evitando ser absorbidos por ésta. Así, persiguen:

[F]ortalecer el idioma kichwa y la educación bilingüe; establecer un museo en el territorio; crear un centro cultural donde puedan también comercializarse artesanías; recuperar la dieta tradicional; revitalizar lugares sagrados, en un ‘ejercicio equitativo de la interculturalidad’ que junte ‘nuestras más antiguas tradiciones con el mundo moderno [...] y la tecnología contemporánea de punta’ [...] la administración de ‘justicia tradicional’ (indígena): se busca la armonía, convergencia y correspondencia entre la justicia indígena y la justicia ordinaria desde la interculturalidad, pero reafirmando el ejercicio de la justicia indígena. (Lang 2021, 85)

El tercer eje, por último, apunta a la consolidación de los modos de organización como comunidades, comités, juntas de agua, asociaciones, grupos de mujeres, grupos deportivos, etc., sin importar su antigüedad, ya que todos estos son frutos de procesos de lucha. Centrados en estos propósitos, el pueblo Kayambi continúa forjando una identidad colectiva sostenida por modos de vida propios, y despojada de la discriminación y las “múltiples violencias” que marcan sus vidas hasta el presente, aunque hoy de formas menos sistemáticas. En este sentido, el pueblo Kayambi llega a concebirse como “un ente activo, propositivo e implementador de políticas” y no como un “recetor pasivo” de las mismas, el cual, actualmente, trabaja sobre la base de un “gobierno territorial compartido” con el municipio de Cayambe (Lang 2021, 86-89).

Precisamente, esta articulación población-gobierno local, mediada por la figura de un líder kayambi que alcanza una posición de poder dentro de la estructura del Estado, da como resultado políticas públicas construidas desde un “sistema multidimensional de pensamiento” donde se interrelacionan “espiritualidad, familia, comunidad, chacra y geobiodiversidad”. Siguiendo esta lógica, la primera acción tomada por el alcalde Churuchumbi fue declarar al municipio de Cayambe como un Gobierno Autónomo Descentralizado Plurinacional e Intercultural, GADIP. Con esto, la plurinacionalidad se constituyó en la herramienta transformadora del uso del poder del Estado y del poder comunal en la implementación de planes y políticas para la resolución de los problemas locales (Lang 2021, 90-92). Este cambio implicó múltiples variaciones en la operación de este gobierno municipal, de las cuales, a continuación, se sintetizan algunos casos.

Si bien un municipio es un peldaño burocrático en el Estado moderno/colonial, la toma de decisiones en asambleas colectivas y el respeto de los acuerdos alcanzados se convierten en los principales instrumentos para profundizar la democracia. Mediante la realización de “audiencias públicas semanales”, como espacios donde personas, gremios y organizaciones de Cayambe exponen sus preocupaciones y necesidades directamente al alcalde y su equipo técnico, se busca fortalecer la participación y autodeterminación comunitaria. En el mismo sentido, el GADIP ha impulsado fuertemente las “obras por

cogestión”, en las que el municipio proporciona la maquinaria, el material y la asesoría técnica, mientras que la comunidad pone la mano de obra. Se trata de una extensión de la “institución comunitaria andina de la minga”, mediante la cual los comuneros realizan acciones para el bienestar común como la reparación de caminos, la construcción de casas comunales, reforestación, entre otras. De este modo, las obras públicas dejan de ser un “regalo personal del gobernante de turno”, y se convierten en elementos de *reciprocidad* en la relación gobierno local-población (Lang 2021, 95-104).

Estas modificaciones en el ejercicio del poder, no obstante su eficacia, entraron en conflicto con el modelo que la Revolución Ciudadana estableció durante sus diez años de gobierno (2007-2017). Durante esta década, el Estado buscó ser el único actor legítimo de una transformación social vertical *top-down*, basada en “el conocimiento experto y la planificación” y excluyente de las lógicas comunitarias que entienden “lo político como inseparable de la reproducción de la vida y de la generación colectiva de bienestar” (Lang 2021, 104-105). Así, en el *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013*, por ejemplo, es evidente la incongruencia entre la proclamada necesidad de fortalecer la autonomía de la sociedad frente al Estado, por un lado, y las políticas centralistas y burocráticas con las que se marginalizó el papel de la población, por otro (Cuvi 2018, 141). Despojadas de su “autoeficacia, autodeterminación y autosuficiencia relativa”, las lógicas indígenas intentaron ser reemplazadas por relaciones jerárquicas de dependencia y de lealtad clientelar (Cuvi 2018, 142; Lang 2021, 106). Como resultado, el Estado terminó aplicando medidas uniformes que subordinaron a las poblaciones locales, en lugar de patrocinar un proyecto transformador construido desde las bases (Cuvi 2018, 142).

En este sentido, la gestión del GADIP muestra que, al menos a nivel local, el Estado sí puede actuar para fortalecer “lo comunitario”, siempre que exista una relación de fuerzas equilibrada entre gobierno y población, en función de una base fuertemente organizada (Lang 2021, 106). De este modo, el proyecto de reconstitución kayambi centrado en la “buena convivencia” entre humanos y no humanos y en la acción colectiva y comunitaria, en la actualidad, recibe apoyo desde el andamiaje institucional dispuesto por el gobierno local indígena del cantón Cayambe (localidad que alberga al mayor porcentaje del pueblo Kayambi). Con su estrategia de construcción de la “sustentabilidad desde abajo” —es decir, desde los actores territoriales y atendiendo al contexto local—, este proyecto es contrario a la forma en que el Estado ecuatoriano construye las políticas públicas —es decir, mediante un modelo *top-down* con escaso involucramiento de gobiernos y comunidades locales— (Cuvi 2018, 57-58; Lang 2021, 133). Este contraste se

encuentra en todas las áreas de la gestión pública, incluidas la de protección ambiental y la de lucha en contra del cambio climático. Por tal razón, y dado el objetivo de esta investigación, resulta pertinente indagar sobre la dinámica del relacionamiento de los kayambi con la naturaleza, en los últimos años. Este es el tema que se profundiza en la siguiente subsección, destacando tres aspectos concretos: la gestión del agua de riego, el cuidado de los páramos y la conversión hacia la producción agroecológica.

3.4. Las relaciones actuales del pueblo Kayambi con la naturaleza

Por lo expuesto en las tres secciones precedentes se puede decir que, desde sus orígenes hasta su proyecto actual de reconstitución (basado en el *sumak kawsay*), los kayambi han observado a la naturaleza como un organismo vivo con el cual deben convivir en armonía. Esto no significa que su pensamiento se haya mantenido inmutable, sino que las raíces ontológicas y epistemológicas propias de esta cultura aborígen de los Andes han podido adaptarse, y así pervivir, a las dinámicas del colonialismo, la modernidad/colonialidad y el capitalismo. Pese a que estos procesos han resignificado a la naturaleza, convirtiendo –en el caso del capitalismo– en valor de cambio hasta sus más particulares funciones (como la absorción de CO₂ por los bosques), aún no han logrado establecer del todo el pensamiento dicotómico del naturalismo, que escinde a la humanidad y a la naturaleza como entidades diferentes y opuestas. En este contexto, se considera que la evidencia más emblemática de la visión actual de los kayambi sobre la naturaleza se encuentra en la *Declaratoria de reserva hídrica a la jurisdicción del Pueblo Kayambi*, expedida en 2018. Evitando referirse a la naturaleza como un “conjunto de recursos”, la declaratoria es clave en exponer una perspectiva no occidental del ambiente:

La Pachamama, páramos, humedales, *pokyukuna*, *pakchakuna*, entre otros, son una riqueza natural que beneficia a todos los seres vivos, [...] constituyen parte consustancial de lo cultural y espiritual, que no solo se expresa en mitos y ritos que persisten en las comunidades, sino fundamentalmente en todo un acumulado histórico de saberes y conocimientos para las sanaciones, para la crianza, el mantenimiento de la vida, de los saberes de la *chakra* y la biodiversidad. (Confederación del Pueblo Kayambi 2018, 16)

Siguiendo este pensamiento, en este documento se expresa que los ecosistemas – como páramos y bosques– son seres vivos que deben ser cuidados por las comunidades kayambi, quienes emplearán para el efecto experiencias y saberes ancestrales propios. Se prohíbe, además, el cultivo de plantaciones exóticas como eucalipto y pino en el área de recarga hídrica, así como la minería metálica, mientras que la minería pétreo puede ser ejecutada siempre que cuente con el consentimiento comunitario. Para el cumplimiento

de estas resoluciones, se dispone a los diferentes niveles del Estado acatarlas y contribuir a su implementación mediante políticas público-comunitarias (Confederación del Pueblo Kayambi 2018). De este modo, la declaratoria se constituye en una propuesta de gestión alternativa a la de las políticas públicas convencionales, cuya ineficiencia frente al impacto antropogénico en el ambiente es ampliamente verificable.

Coherente con el espíritu de la declaratoria de reserva hídrica, que en otra de sus líneas destaca que el territorio kayambi es un “patrimonio ancestral imprescriptible y vital” para todos los seres que lo habitan (Confederación del Pueblo Kayambi 2018, 22), desde hace ya algunas décadas, los kayambi vienen trabajando en la construcción de una “sostenibilidad desde abajo”. Esto se confirma en otro fragmento del texto:

[C]onscientes de la problemática que afecta al agua, a la biodiversidad, y a la población; las comunidades del pueblo kayambi de las tierras altas andinas desde inicios de la década de los años noventa desarrollan acciones orientadas a dar un manejo sostenido a los bienes sociales y naturales del páramo, con el propósito de asegurar el derecho al uso y coexistencia de las presentes y futuras generaciones; han alcanzado trascendentes resultados en el mantenimiento de los ecosistemas, sin contar con el apoyo estatal. (Confederación del Pueblo Kayambi 2018, 16)

Estas acciones concurren en un escenario en el que, desde inicios del siglo XXI, se experimenta una marcada disminución de las fuentes de agua nacidas en el páramo. Aunque la reducción en los caudales es asociada a efectos del cambio climático (como la intensificación de las sequías), otro factor relevante es el creciente número de florícolas en la zona norte de Pichincha, las cuales acaparan el agua al bombearla directamente de las capas freáticas (Lang 2021, 134). Ante tales condiciones, se mantienen los sistemas comunitarios de gestión de agua, mismos que desde siglos atrás resguardan los canales que transportaron, y aún transportan, este líquido desde los glaciares hasta el campo (Lang 2021, 126). Con el apoyo del GADIP, esta práctica comunitaria ha sido reforzada, pues sus modos de administración han sido respetados. Al respecto, Churuchumbi indica que:

Los que administran [el agua] son los sistemas comunitarios. Y los sistemas comunitarios tienen una forma de organización. Una autoridad tiene jurisdicción, tiene cierta autonomía. Entonces el Municipio tiene que aprender a respetar la autonomía administrativa, financiera, la autonomía en la distribución del agua de los sistemas comunitarios de agua. Ellos tienen su propia forma de organizar, su propia forma de distribuir, sus propias formas de sancionar aquellos que quieran cometer algún delito sobre el tema del agua. (Entrevista personal citada en Lang 2021, 127)

Esta forma de organización local entró en tensión con la visión de la ex Secretaría del Agua, SENAGUA, la cual buscó crear “juntas de agua” en las comunidades a fin de formar una institucionalidad paralela dependiente del Estado central (Lang 2021, 127).

Otra actividad que coadyuva a la construcción de la sostenibilidad desde abajo es el cuidado de los páramos, ecosistema que no solo constituye una de las reservas más importantes de agua en el territorio kayambi, sino que también es considerado como una posesión ancestral. Al respecto, las diferentes comunidades han logrado bajar la frontera agrícola de forma considerable a través de la conformación de un sistema de *urkukamas* (cuidadores de cerros), comuneros que –sin recibir remuneración– toman turnos de 6am a 6pm para patrullar el páramo y vigilar que el ganado no traspase los límites acordados, evitar que los cazadores mermen la fauna silvestre, orientar a los turistas y detectar incendios. Con igual propósito, han organizado mingas para la construcción de caminos para el paso de los bomberos, para la apertura de zanjas rompiefuegos y para la ejecución de tareas de reforestación con especies nativas. En estas tareas, el soporte del municipio se ha dado en la forma de un futuro sistema de exoneración de impuestos a aquellas comunidades que demuestren proteger a los páramos (Lang 2021, 127-140). Sin embargo, esta gestión comunitaria también se ha visto dificultada por el Estado central, el cual, al ser propietario de algunos de los páramos en Cayambe ha propiciado un uso de estos cercano a la dinámica de la “tragedia de los comunes” (Hardin 1968).

Por último, es pertinente mencionar el incremento de la producción agroecológica en el pueblo Kayambi. En el norte de Pichincha, a medida que la producción agrícola se modernizaba y crecía a gran escala (primero como haciendas y luego como agroindustria), los equilibrios de la naturaleza fueron desapareciendo, sucediendo lo propio con las “economías campesinas de autoproducción y autosustento”. Ante lo avasallante de la modernidad capitalista, la agroecología surge como una expresión de resistencia de los kayambi, que propone un modo distinto de sostener la vida y concebir las relaciones naturaleza-sociedad. Al observar los equilibrios para mantener la fertilidad de la tierra, así como las particularidades de cada contexto ecosistémico, la agroecología se hace compatible con una forma ancestral de producción de alimentos. Destaca que en este proceso, las mujeres kayambi sean las protagonistas, al ser vistas como “las guardianas de los saberes ancestrales, de la semilla y de la cultura en general” (Lang 2021, 141-142).

El GADIP fomenta la agroecología en las comunidades al facilitar espacios de reflexión, deliberación y coordinación interinstitucional. Así, en 2016, creó la Mesa cantonal de Soberanía Alimentaria, de cuyas discusiones nació la idea de elaborar una ordenanza que fortalezca a la producción agroecológica y a las organizaciones de mujeres que la practican (Requelme 2019, 34). Luego de un esfuerzo de construcción desde las y

los productores, en 2018, se aprobó la *Ordenanza de regulación del espacio público para la comercialización de productos sanos en ferias agroecológicas*, la cual permite:

[R]ecuperar el derecho a una alimentación saludable, sin agrotóxicos y; el derecho a la ciudad y el de sus ciudadanos, a acceder a alimentos locales, que provienen de *chakras* andinas, donde prevalece esta agricultura familiar sustentable, que entiende y maneja la fertilidad de los suelos, los sistemas agroforestales, la crianza adecuada de animales y, actualmente entiende y disputa los espacios para el desarrollo de circuitos cortos de comercialización. (Requelme 2019, 19)

En esta vena, y pese a las críticas que recibió la Ordenanza (por parte de los vendedores del mercado diario y de algunos miembros del Consejo Municipal), las y los productores agroecológicos se apoyaron en ésta para estructurar un “Sistema Participativo de Garantía”, SPG, como un “sistema de certificación alternativo” que asegure que:

[L]os procesos productivos [agroecológicos] cumplan con las normas de producción sin uso de agroquímicos, cuidando la naturaleza y la salud de las productoras/es, promoviendo el consumo y la diversificación de los cultivos y sus semillas, la recuperación de los suelos y su fertilidad, la promoción de la organización asociativa para la venta de productos sanos en ferias, canastas, restaurantes y otros canales directos de comercialización. (Requelme 2019, 10)

Más allá de ser un modelo alternativo de certificación, el SPG busca fomentar el intercambio de saberes y experiencias entre las productoras, fortalecer las relaciones directas entre productoras y consumidores, garantizar el cuidado y la desmercantilización de las semillas (al promover su intercambio entre productores y organizaciones) y cambiar el modelo capitalista de las relaciones campo-ciudad, en el que la ciudad es el lugar de extracción de la riqueza del campo. Para los kayambi, estos logros son los primeros en el largo camino por recorrer antes que la agroecología deje de ser una “economía complementaria” de las actividades ganaderas y florícolas en su territorio. La disputa, en este aspecto, gira en torno a las nociones de éxito y bienestar que circulan en las comunidades. Por un lado, la agroecología promueve relaciones de calidad con la naturaleza y entre seres humanos. Por otro lado, la producción agroindustrial, apoyada desde el Estado, mide los beneficios en términos monetarios (Lang 2021, 147-153).

En suma, en la actualidad, el relacionamiento de la población kayambi con la naturaleza exhibe un ánimo de cuidado de la primera hacia la segunda, ya que de ésta provienen los elementos necesarios (como la tierra y el agua) para sostener la vida. Luego, más allá de su aprovechamiento, la naturaleza también es entendida en sus dimensiones cultural y espiritual, las cuales se reflejan en un conjunto de conocimientos y prácticas ancestrales que dan paso a nuevos modos de producción agrícola como la agroecología.

Predominan, en estas relaciones, los conceptos de equilibrio y armonía referidos tanto a la interioridad del individuo como a su posición en el entorno (Cuvi 2018, 166). Esta perspectiva se inserta en la gestión presente del gobierno local de Cayambe, instancia que genera espacios para fomentarla y divulgarla aunque ésta entre en contradicción con la forma vertical y centralizada del Estado para gestionar a la naturaleza. Justamente, esta tensión entre el modo de gobierno del Estado y el de las bases indígenas provoca que las políticas públicas dirigidas a poblaciones y territorios aborígenes tengan resultados diversos: en unas ocasiones empiezan a desviar las metas locales hacia los fines perseguidos por el Estado –que trabaja en favor del capital–, pero en otras son aprovechadas para fortalecer la agencia de los indígenas. Esta multiplicidad de efectos se podrá apreciar en los análisis presentados en el siguiente capítulo (págs. 139-148).

Concluyendo esta sección, se puede señalar que los procesos de transformación productiva y modernización cultural, desplegados desde el tiempo de la colonia en –el territorio que hoy conocemos como– el Ecuador, son factores que han incidido en la desestructuración sociocultural de las comunidades nativas de Cayambe (Becker y Tuttilo 2009, 224). En estas dinámicas se observa la imposición de configuraciones occidentales sobre la tenencia y el uso de la tierra y el trabajo, así como intentos por destruir el modo de vida aborígen –conocimientos, tradiciones, rituales, universo simbólico–. No obstante, desde la década de 1990, el pueblo Kayambi se encuentra inmerso en un proceso de reconstitución de su identidad, siendo uno de los ejes principales un relacionamiento respetuoso con la naturaleza construido sobre la base del *sumak kawsay*. Este proyecto se ve potenciado por la llegada a la alcaldía de Cayambe de un líder indígena kayambi, quien practica un modelo de gobierno local que construye políticas desde abajo –es decir, desde el territorio–, en contraposición al estilo de gobierno del Estado ecuatoriano que las construye desde arriba –es decir, desde el conocimiento experto–.

Luego, la coexistencia de estos procesos –un modo de producción capitalista, un estilo de gobierno nacional *top-down* y la resistencia de un pueblo indígena a perder su identidad– generan un escenario de tensión donde se hacen más latentes unas prácticas que pueden ser enmarcadas dentro de la “colonialidad”, en el sentido estudiado por el sociólogo Aníbal Quijano. El autor explica este concepto arguyendo que, pese a la extinción del colonialismo en la arena política, la dominación cultural y social es aún el soporte “omnipresente” de las relaciones de poder que se ejercen desde y hacia América Latina (Quijano 1993, 60). Como resultado, el proyecto de la colonialidad ha logrado consolidar “un poder global que articula todo el planeta” y, por el cual, los dominadores

Europeos y sus descendientes euronorteamericanos continúan siendo los mayores beneficiarios de los “recursos del mundo”, mientras América Latina y África continúan siendo los explotados y dominados (Quijano 1992, 437). Esta referencia a un “poder global” nos lleva a pensar en el vínculo existente entre la colonialidad y la gubernamentalidad, motivo por el cual, en la siguiente sección se aborda la concepción de Quijano sobre la colonialidad y su práctica dentro de un régimen gubernamental.

4. La colonialidad y su articulación con la gubernamentalidad

En la configuración del poder establecida por la colonialidad, la sociedad occidental se mantiene como el referente dominador de las “otras” culturas alrededor del mundo. Esta repartición del poder ha sido posible en razón de que la colonialidad gira, principalmente, en torno a la idea de “raza”, la cual, es calificada por Quijano como “el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años” (Quijano 1999, 141). Tomada como el “criterio básico de clasificación social universal”, la raza ha dado paso a la generación de nuevas identidades sociales –indio, negro, blanco, asiático, mestizo– que surgen como las pautas para trazar las diferencias y las distancias en la conformación del poder global (Quijano 1999, 141). Aunque posterior a la Segunda Guerra Mundial, la idea de raza pierde legitimidad, su práctica social –es decir el “racismo”– no dejó de ser mundialmente extendida, pero ahora “enmascarada” en códigos sociales que marcan las desigualdades en la educación y en los ingresos, por ejemplo (Quijano 1999, 142). Profundizando, lo que más sorprende de la idea de raza es que el mayor porcentaje de la población mundial (incluidos los opositores y las víctimas del racismo) la conciba y acepte como un “elemento de la naturaleza”, ignorando así que ésta es un “constructo ideológico” que sostiene la jerarquización social en los sistemas mundiales de la modernidad y el capitalismo (Quijano 1999, 143).²³

La clasificación jerárquica de las identidades raciales se da en virtud de que el concepto de raza implica la presencia de unas diferencias biológicas en la población, asociadas a la capacidad de desarrollo cultural y mental de las personas (Quijano 1999, 148). Para los indígenas de América Latina, esto ha significado su ubicación en un estadio “primitivo” del desarrollo histórico de la humanidad –es decir, “lo más próximo a la naturaleza”–, ya que, en los inicios del colonialismo, los “indios” ni siquiera fueron reconocidos como humanos (Quijano 1999, 149). Pese a que este supuesto fue corregido

²³ Quijano menciona al “género” como otro de estos “constructos ideológicos”.

en los papeles, la noción perduró en el pensamiento de la sociedad colonial hasta enraizarse como el fundamento de la “dominación/explotación” hacia los indígenas, lo que provocó la “naturalización” de las ideas de “superioridad-inferioridad” implícitas en toda relación de poder (Quijano 1999, 149). En otras palabras, la colonialidad atribuyó una nueva identidad social y cultural a los nativos latinoamericanos, por la cual se los ubicó en una posición “natural” de inferioridad (Quijano 2000, 201-209). Para Quijano, esta idea se constituye en el “mito fundacional de la modernidad” (Quijano 1999, 149).

En contraposición al indígena primitivo, la población europea surgió como la más “civilizada” en la escala social (Quijano 1999, 149). Esta autoconcepción de la identidad occidental permitió que su elaboración intelectual –o “modernidad”– se impusiera de forma hegemónica como el patrón global de la experiencia social, material y subjetiva (Quijano 1999, 150). Dicho de otra forma, el mundo y el nuevo poder mundial fueron explicados desde la perspectiva eurocéntrica (Quijano 1999, 150). Uno de los pilares que soporta este “eurocentrismo” es la separación absoluta entre “razón o sujeto” y “cuerpo u objeto”, principio que rige la vida hasta nuestros días (Quijano 1999, 151). En este dualismo, planteado por Descartes en el siglo XVII, la *razón* y el *cuerpo* “son dos cosas completamente diferentes” con estados, propiedades y funciones específicas que no pueden ser intercambiadas entre estas (Martínez 1996, 194). Las funciones de la *razón* tratan exclusivamente del pensamiento y de sus diversas formas de expresión; mientras, las funciones del *cuerpo* comprenden los movimientos mecánicos que ocurren en nuestros miembros (Martínez 1996, 194). En Descartes, se privilegia la existencia del yo como “cosa pensante”, de tal suerte que la *razón* llega a ser la “primera certeza, fundamento o principio” de la construcción del resto de verdades metafísicas (Martínez 1996, 195).

Ampliando lo descrito, en la división razón-cuerpo, el *pensamiento* es visto como algo exclusivo de los humanos (Martínez 1996, 194). Por su parte, el *cuerpo* refiere no solo a la parte física del individuo, sino que abarca a todas las cosas materiales tanto naturales –animales, por ejemplo– como artificiales (Levy 2010, 92). El naturalismo, como fuera ya explicado en la primera sección de este capítulo, es un eco de la fijación de este dualismo en el pensamiento occidental, donde *razón* es a *cultura*, lo que *cuerpo* es a *naturaleza*. Siguiendo este orden, los “humanos salvajes” –ubicados en el nivel de los animales y las plantas– conforman una raza inferior respecto de aquellas que, por su desarrollo mental, han logrado alejarse de la naturaleza (Quijano 1999, 151). Quijano aduce que la admisión de este dualismo es lo único que justifica la creación eurocéntrica de la noción de raza y, por ende, de la dominación occidental (Quijano 1999, 151).

El concepto de colonialidad se puede poner en diálogo con varias reflexiones desarrolladas por Foucault que, pese a estar enmarcadas en el contexto intraeuropeo, surgen como apropiadas para el escenario latinoamericano. Foucault busca entender cómo el colonialismo refiere a una estrategia biopolítica que favorece el surgimiento de un “tipo deseado de población”, un “prototipo de normalidad”, mediante la “exclusión violenta de su otredad” (Castro-Gómez 2007, 156). Para Santiago Castro-Gómez, esta forma de la biopolítica ve a las razas que no fomentan el desarrollo económico y la modernización como “enemigos de la sociedad” (Castro-Gómez 2007, 157). En otras palabras, el discurso de la “superioridad física, étnica y moral” de unas poblaciones respecto de otras, se convierte en un dispositivo biopolítico del Estado moderno (Castro-Gómez 2007, 158). Foucault incluso llega a postular que la biopolítica opera en estrecho vínculo con la geopolítica (Castro-Gómez 2007, 161). En Foucault, la colonialidad se refleja a través de múltiples relaciones de poder a diferentes niveles, es decir, está presente en la hegemonía de unos Estados hacia otros, pero también en “las propias estructuras del deseo” cultivadas y alimentadas por cada individuo (Castro-Gómez 2007, 171).

Resumiendo, la idea de que entre los diversos grupos sociales que conforman la población mundial existen diferencias biológicas que producen esquemas mentales “inferiores o superiores”, es el criterio que ha sostenido la dominación occidental de la cultura, es decir, de las “perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo” (Quijano 2000, 210). En América Latina, y específicamente en el Ecuador, esto ha significado la clasificación de los indígenas como seres de “segunda categoría” (Becker y Tuttilo 2009, 108), cuyos rasgos fenotípicos y descubrimientos mentales y culturales son naturalmente inferiores (Quijano 2000, 203). Los descendientes de los pueblos aborígenes, en tal virtud, han sido marginados de la escena política ecuatoriana (Becker y Tuttilo 2009, 220). Este hecho ha causado que las leyes del Estado moderno/colonial lleguen a ser vistas como un intento por introducir estructuras políticas extrañas en las comunidades indígenas, con el objetivo de destruir las formas propias de organización social (Becker y Tuttilo 2009, 217). Ante tal escenario, el pueblo Kayambi ha sido un actor clave en las luchas reivindicatorias –en especial las de finales de los 50s e inicios de los 60s– por la tenencia de la tierra y por las libertades de pensamiento, expresión, organización y acción, estando convencidos de que los indígenas “nunca deben considerarse a sí mismos como algo inferior a los jefes de la élite y a los funcionarios del gobierno” (Becker y Tuttilo 2009, 215). En el mismo sentido,

en el presente, trabajan por recuperar y fortalecer un sistema de vida comunitario anclado en la buena convivencia entre los seres humanos, con los no humanos y también con las cosas. Para Becker y Tuttillo (2009, 176), estas formas de resistencia frente a la invasión política, social y cultural externa no son un rechazo de los indígenas a la modernización, sino una oposición a quienes desean controlarlos y obtener provecho de su trabajo.

En el marco de la gubernamentalidad, se puede argüir que la colonialidad es un factor que coadyuva a la conducción de la conducta de las personas, pues al asignar una identidad social jerárquica a cada uno de los diversos grupos raciales, implícitamente les está otorgando un rol –o un conjunto de funciones y derechos– que los miembros de dichos grupos deben desempeñar. Así, en el capitalismo colonial, por ejemplo, el pago de un salario era derecho casi exclusivo de los “blancos”, mientras que la servidumbre no pagada y la esclavitud eran obligaciones para los “indios” y “negros”, respectivamente (Quijano 2000, 207-208). En virtud del dualismo razón-cuerpo, este tipo de desigualdades entre la raza blanca/occidental y el resto de razas se naturalizó y, entonces, el pensamiento de la primera se estableció como “naturalmente superior”. En la actualidad, a pesar de que las ideas y prácticas raciales han perdido fuerza en la esfera pública (en especial a causa de regímenes como el nazismo), apeguándome a las reflexiones foucaultianas, argumento que la noción de superioridad racial ha permeado la “voluntad individual” de tal manera que la cultura europea se ha idealizado como la expresión máxima de desarrollo. En otros términos, ser occidental es la aspiración que toda “otra” cultura desea alcanzar. Mas, caminar la senda que lleva a la modernidad requiere de la asimilación de una serie de esquemas mentales que, en la práctica, se traducen en comportamientos específicos como los relativos a la naturaleza y al uso que hacemos de ésta.

Lejos de ser naturales, por el contrario, la asignación de estas identidades y roles fue una necesidad de los conquistadores europeos para legitimar la explotación de los pueblos y territorios de América Latina (y del resto del mundo). Es decir, para dominar al nuevo mundo, Europa se adjudicó a sí misma la autoridad para gobernar a seres salvajes cuyos modos de vida fueron desvalorizados. Tras estas formulaciones, la colonialidad incluso puede ser reconocida como una estrategia de gobierno que refiere a la operación de unas prácticas que, apoyadas en la supuesta inferioridad de unos grupos humanos, buscan disciplinarlos en beneficio de quienes detentan el poder global. Con esto quiero decir que la relación natural bipolar, que ubica a la población indígena en el polo inferior y a la población occidental en el polo superior, es un medio para ajustar el pensamiento y las acciones de los pueblos aborígenes a los estándares de la modernidad y el capitalismo

(como elementos formadores de una cultura más elevada). Para Quijano, en la actualidad, el interés de quienes dominan radica en relegitimar y hacer uso de tales diferencias en función del poder (Quijano 1993, 64). Entonces, es mi conclusión que, en el escenario ambiental contemporáneo, este proceso de relegitimación está integrado en el discurso del cambio climático, pues, como se analizó en el capítulo anterior, la gestión de la “crisis climática” ha dado lugar a la creación de instituciones, conocimientos y comportamientos que son, generalmente, la manifestación del poder de las potencias tradicionales sobre una parte importante del Sur. En particular, en América Latina, la colonialidad – combinada con otras estrategias como la etnogubernamentalidad climática– “mutila las bases sociales de reproducción local o nacional o de control del estado”, al mismo tiempo que “asegura los mecanismos de control transnacional [...] en lo que se refiere a una intervención abierta, explícita e imperial” (Quijano 1993, 61).

5. Conclusión

El dualismo naturaleza-cultura –como fundamento del naturalismo moderno– plantea un entendimiento del mundo que separa radicalmente a los humanos de la naturaleza, esto en virtud de que los primeros son los únicos seres poseedores de una “razón” o “pensamiento”. Sin embargo, estudios etnográficos como los de Philippe Descola demuestran que las culturas no occidentales no suelen obedecer a esta división y que aún exhiben otras formas de relacionamiento con los seres no humanos, en las cuales, estos poseen características internas –o una interioridad– similar a las de los humanos. Un ejemplo de estas sociedades es la “cultura andina”, la cual comprende a las poblaciones indígenas situadas a lo largo de la cordillera de los Andes, desde Venezuela hasta el norte de Chile y Argentina. Para el conjunto de pueblos que integran esta cultura, los elementos de la naturaleza –animales, montañas, ríos, fenómenos meteorológicos– son seres vivos que actúan como protectores y destructores, es decir, son divinidades que merecen plegarias y agradecimientos en razón de los medios que proporcionan para la subsistencia humana. Esta relación trasciende hasta constituirse en la base misma de la vida indígena andina: no se limita a agradecer a la naturaleza por ser proveedora, sino que el ser humano *es* naturaleza y, por ende, se encuentra vinculado con todos los otros elementos de ésta, sin que su vida (social y material) le sea posible fuera de la misma.

No obstante, la pervivencia de estas cosmovisiones que no observan a la naturaleza como un cúmulo de recursos a ser explotados en beneficio de la sociedad, representa un obstáculo en la consolidación de la modernidad, el capital y su acumulación.

Particularmente, la población indígena latinoamericana es considerada por los ideólogos del desarrollo como uno de los factores que impide a sus naciones surgir en el escenario de la globalización. Dicho de otra forma, lo “tradicional” es sinónimo de “atraso”, y bajo esta concepción podría caer el pueblo Kayambi y su proyecto actual de reconstrucción identitaria. Protagonistas de una larga historia de luchas por el acceso a la tierra y al agua, así como por el reconocimiento e integración política de sus conocimientos y prácticas, los kayambi –desde la década de 1990– han emprendido acciones nacidas de su propias ontología y epistemología para reconstituir un modo de vida basado en la convivencia armónica entre todos los elementos (humanos y no humanos) que existen en la naturaleza. De este modo, y apoyados por el actual gobierno local del cantón Cayambe, están encaminados hacia una gestión comunitaria del agua, de los páramos y de la agricultura (en la forma de la agroecología), empleando en cada medida saberes ancestrales.

Pese a que el proyecto de los kayambi no tiene un carácter esencialista, sino más bien uno de decisión consciente de cuáles elementos de la modernidad pueden integrar en su modo de vida sin atentar a la pervivencia de su cultura, éste es una expresión de resistencia que entra en conflicto con el Estado moderno, el cual debe emplear estrategias para dirigir el accionar de estos pueblos hasta convertirlos en miembros que contribuyan –completamente– al crecimiento económico de los países. En palabras de Rita Segato, los Estados modernos “no pueden diseñar una democracia tan abarcadora” que permita la expresión de “los intereses y proyectos de la multiplicidad de modos de existencia presentes en el continente [americano]” (Segato 2013, 20). Por esta razón, en los regímenes del liberalismo y del neoliberalismo, la intervención estatal que intenta alinear las aspiraciones y reivindicaciones de los pueblos indígenas a los del Estado es necesaria y viabilizada mediante estrategias gubernamentales como las vistas en el primer capítulo.

Recordando lo dicho sobre la ecogubernamentalidad y la etnogubernamentalidad, estas estrategias se amparan en la protección ambiental y en el reconocimiento de la identidad indígena, respectivamente, para disciplinar y controlar a los pueblos aborígenes. Este proceso se facilita a través de la divulgación de discursos, desde los cuales se imponen una serie de comportamientos dirigidos a la transformación de sus conocimientos y prácticas, a fin de integrarlos en el circuito económico global. En el contexto del cambio climático, concretamente, propongo hablar de una etnogubernamentalidad climática que refiere al conjunto de instituciones –públicas y privadas–, leyes, políticas –nacionales y transnacionales–, y proyectos –locales, nacionales y regionales– que buscan dirigir la conducta de los indígenas hacia acciones

“climáticamente correctas”, mismas que son determinadas por los postulados de la ciencia moderna occidental y que son divulgadas mediante el “discurso del cambio climático” analizado en el capítulo anterior. Para el pueblo Kayambi, como objetivo del presente estudio, la operación de esta estrategia no solo refiere a la imposición de una forma ecológica de ser y actuar que modifica una cosmovisión que mantiene vigentes algunos de sus rasgos propios, sino también al oscurecimiento de procesos de configuración territorial que han ubicado a estas poblaciones en zonas de difícil acceso a los elementos de la naturaleza necesarios para su sobrevivencia.

Estos efectos que alteran el modo de ser y vivir de los kayambi son la extensión de una práctica del poder nacida con la conquista de América: el colonialismo. Si bien en su forma de dominación política, el colonialismo terminó con el nacimiento de las repúblicas independientes en América Latina, en la actualidad, pervive la “colonialidad” como la relación de dominación cultural y social a la que seguimos sujetos. En esta relación, los países europeos y norteamericanos son los que, principalmente, detentan el poder, y los que establecen los lineamientos culturales a los cuales debemos ceñirnos. En la colonialidad, los pueblos indígenas conforman un mundo que carece de ingenio (en relación al tema económico), con un desarrollo arquitectónico inapropiado (pese a la existencia de construcciones milenarias), y sin medios de comunicación (pues solo el automóvil o la televisión cuentan como tales), es decir, una población culturalmente inferior a la sociedad occidental. Para Arturo Escobar, esta construcción del “otro” ubicado en el pasado, posiciona a la cultura moderna en las “alturas del poder”, impidiendo cualquier diálogo Norte-Sur en condiciones de igualdad (Escobar 2007, 140).

Concluyendo, esta categorización se manifiesta a través del discurso del cambio climático, el cual, como se analizó en el segundo capítulo, se constituye en un instrumento de la ecogubernamentalidad y la etnogubernamentalidad que actúa para legitimar las relaciones de poder de unos Estados sobre otros Estados (generalmente del Sur). Con el propósito de evidenciar este escenario de poder, en el siguiente y último capítulo de esta investigación analizo un proyecto faro de las políticas públicas ecuatorianas en materia de cambio climático, el cual tomó como objetivo cuatro comunidades indígenas del pueblo Kayambi. Me refiero al proyecto FORECCSA (Fortalecimiento de la Resiliencia de las comunidades a los efectos adversos del Cambio Climático con énfasis en Seguridad Alimentaria en la provincia de Pichincha y la cuenca del río Jubones), en cuyo diseño e implementación se busca identificar la medida en que éste se inserta como un elemento del régimen propuesto de la etnogubernamentalidad climática. Concretamente, me

pregunto cómo el FORECCSA contribuyó a la difusión de una narrativa específica del clima, que tiene el potencial para fomentar nuevas prácticas de las poblaciones afectadas con la naturaleza, mismas que facilitan el control de los pueblos y sus territorios.

Capítulo Cuarto

El proyecto FORECCSA en el marco de la etnogubernamentalidad climática

[C]uando el Estado se hace dueño de la principal riqueza de un país, corresponde preguntarse quién es el dueño del Estado. La nacionalización de los recursos básicos no implica, de por sí la redistribución del ingreso en beneficio de la mayoría, ni pone necesariamente en peligro el poder ni los privilegios de la minoría dominante. (Galeano 1978, 246)

Como se revisó en el primer capítulo, las nociones foucaultianas de la etnogubernamentalidad y la ecogubernamentalidad prueban ser adecuadas, en el contexto latinoamericano, para estudiar la intervención del Estado en poblaciones aborígenes. Justificadas en el reconocimiento a la identidad indígena y en la protección a la naturaleza, respectivamente, estos dos conceptos explican cómo el comportamiento de los pueblos nativos puede ser dirigido hasta lograr que sus objetivos sean compatibles con los objetivos del Estado moderno. En la actualidad, ante el surgimiento del cambio climático como la problemática ambiental más relevante, la vinculación de estas dos estrategias de gobierno resulta pertinente para explicar las relaciones de poder generadas a partir de la gestión de la crisis climática. Esta asociación, que he denominado como etnogubernamentalidad climática, emplea un discurso que fomenta la adopción de unos comportamientos que no siempre están en línea con las cosmovisiones indígenas. En otras palabras, la visión oficial del cambio climático no solo es parte de un dispositivo de poder que busca conducir la conducta de las etnias aborígenes, sino que también constituye un elemento de la colonialidad que reprime sus modos de pensar y de producir conocimiento.

El análisis del discurso del cambio climático, presentado en el segundo capítulo, muestra el dominio de la racionalidad científica y la influencia que las potencias (tradicionales y emergentes) ejercen sobre la difusión de la “verdad” del clima. El repaso de la cosmovisión andina de la naturaleza, profundizando en el pensamiento ambiental contemporáneo del pueblo andino kayambi, como temas del tercer capítulo, son evidencia de que el conocimiento y las prácticas nativas son aún mantenidas al margen de esta formación discursiva. La ocurrencia simultánea de estos dos hechos crea un escenario en

donde las iniciativas locales de adaptación al cambio climático pueden llegar a ser instrumentos del poder para introducir una forma de ver el mundo y de comportarse en éste, que dista de las concepciones no occidentales sobre la naturaleza. De esta forma, el reconocimiento otorgado por los entes internacionales al saber indígena, podría ser un medio que viabiliza la reconfiguración del pensamiento y del comportamiento indígena. Este proceso se ve plasmado en la política pública de cada país respecto al cambio climático, y que obedece al cumplimiento de los compromisos adquiridos como signatarios de la CMNUCC.

En el marco de esta dinámica, y con el propósito de aportar al análisis de las políticas públicas en materia de cambio climático en el Ecuador, en este capítulo se busca identificar en qué medida un proyecto faro en este ámbito, FORECCSA (por FOrtalecimiento de la REsilencia de las comunidades a los efectos adversos del Cambio Climático con énfasis en Seguridad Alimentaria en la provincia de Pichincha y la cuenca del río Jubones) se inserta en el régimen explicado de la etnogubernamentalidad climática. Concretamente, se pregunta cómo FORECCSA contribuyó a la difusión de una narrativa específica del clima y, sobre todo, cómo su diseño y operación impulsaron nuevas prácticas en las poblaciones indígenas afectadas en su relación con el ambiente. Para dar respuesta a estas interrogantes: i) se analizan cinco elementos de la propuesta de arranque de FORECCSA; ii) se examina la documentación que sustentó dos de las principales acciones implementadas por FORECCSA en territorio; y, iii) se analizan cuatro entrevistas realizadas, con motivo de la finalización del proyecto, a las comunidades indígenas intervenidas. Se priorizó el examen de estos elementos en la provincia de Pichincha, dada la experiencia laboral de la autora quien, entre 2017 y 2018, fue parte del personal que implementó el proyecto en las 13 comunidades beneficiarias en esta zona.

El presente capítulo se divide en tres secciones. La primera es una breve exposición del marco jurídico e institucional creado en el Ecuador, a partir de la suscripción y ratificación de la CMNUCC. En la segunda sección se analiza la inscripción del proyecto FORECCSA dentro de un régimen de etnogubernamentalidad climática, asociado a un proyecto global colonizador y modernizador. Para el efecto, esta sección está conformada por tres subsecciones. En la primera, se analizan cinco aspectos que definieron la propuesta inicial del proyecto, y en función de los cuales fue aprobado su financiamiento por parte de la cooperación internacional. En la segunda, se examina la narrativa del cambio climático difundida durante la ejecución de dos de las actividades principales del proyecto, y que se encuentra presente en la documentación técnica que

servió de base para la realización de dichas acciones. En la tercera subsección, se evalúan cuatro entrevistas efectuadas a beneficiarios de las comunidades indígenas, a fin de hallar indicios de la integración del discurso divulgado por el FORECCSA en estas poblaciones. Los propósitos de esta segunda sección son: identificar las orientaciones que siguió el FORECCSA en la ejecución de sus acciones, distinguir el tipo de discurso manejado por sus funcionarios, y vislumbrar indicios de la integración de esta narrativa en la interpretación que las poblaciones objetivo hacen del cambio climático. Finalmente, la tercera sección contiene las conclusiones generales del capítulo.

1. Políticas públicas e institucionalidad del cambio climático en el Ecuador

Ruiz y Cadenas (2005, 3) definen a las políticas públicas como “las acciones del gobierno que buscan dar respuesta a las diversas demandas de la sociedad”, siendo diseñadas desde el conocimiento experto que las “élites gubernamentales” manejan, y cuya conveniencia y efectividad son evaluadas mediante cálculos de costo/beneficio (Mariño 2011, 503). La antropología, por su parte, observa a las políticas públicas como un medio para incidir “en la construcción de nuevas categorías del individuo y de la subjetividad”, ya que reflejan ciertas racionalidades de gobierno o gubernamentalidades (Shore 2010, 32). Unificando estos dos criterios, se puede decir que las políticas públicas son técnicas y métodos que –atendiendo a criterios económicos– buscan implantar normas y prácticas en la población que permiten su gobierno y autogobierno, para su propio beneficio. En la escena ambiental contemporánea, particularmente la desplegada en América Latina, las políticas ecológicas son observadas por Trentini y Sorroche (2016, 137) como la continuación de un “proceso de colonización de los recursos”, al “est[ar] moldeadas por los mitos de la universalidad y la superioridad cultural de la modernidad”.

En el ámbito del cambio climático, específicamente, el Ecuador suscribió en 1992 y ratificó en 1994 la CMNUCC. Esta adhesión ha significado el continuo surgimiento de una serie de políticas públicas –y de su respectivo aparato institucional– dirigidas a dar cumplimiento a las obligaciones internacionales adquiridas por el estado ecuatoriano como signatario de este Convenio. Así, en 1999, se creó el Comité Nacional del Clima, CNC, como el ente político responsable de coordinar e implementar los procesos concernientes al cambio climático en el país (CNC 2001, x). En 2009, las competencias del CNC fueron transferidas a la Dirección de Cambio Climático, Producción y Consumo Sustentable del Ministerio del Ambiente, MAE, la cual, el mismo año, se convertiría en la Subsecretaría de Cambio Climático, SCC. Igualmente, en 2009, el estado ecuatoriano

declaró a la adaptación y a la mitigación del cambio climático como Política de Estado, siendo responsabilidad del MAE su coordinación y articulación interinstitucional en todos los niveles del Estado (MAE 2017, 70). Finalmente, también en 2009, se oficializó la Política Ambiental Nacional, la cual incluye entre sus directrices la “adaptación al cambio climático para reducir la vulnerabilidad social, económica y ambiental” (MAE 2017, 70).

Desde 2010, el Comité Interinstitucional de Cambio Climático, CICC, es el órgano responsable de coordinar la ejecución integral de estas políticas, desempeñando el MAE el rol de presidente y la SCC la función de secretaría técnica (MAE 2017, 70). En 2012, este Comité presenta la Estrategia Nacional de Cambio Climático 2012-2025, ENCC, como el instrumento dirigido a “guiar y dictar de manera ordenada y coordinada las acciones y medidas que el Ecuador necesita impulsar” para la adaptación y mitigación al cambio climático (MAE 2012, I). La ENCC menciona el uso de tres mecanismos para su ejecución: el Plan Nacional de Creación y Fortalecimiento de Condiciones, PNCFC, el Plan Nacional de Mitigación, PNM, y el Plan Nacional de Adaptación, PNA (MAE 2012, I). Iniciado oficialmente en 2019, el PNA es el primero que se encuentra en elaboración, pese a que la ENCC señala que el PNCFC sería la herramienta que permitiría preparar al país para la implementación de los otros dos planes (MAE 2012, I).

En el plano constitucional, el art. 414 de la Carta Magna de 2008, manifiesta que: “El Estado adoptará medidas adecuadas y transversales para la mitigación del cambio climático [...] tomará medidas para la conservación de los bosques y la vegetación, y protegerá a la población en riesgo” (Asamblea Nacional 2008, 180). Alineado a la Constitución, el *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021* promueve en su tercer objetivo, política 3.4: “buenas prácticas que aporten a la reducción de la contaminación, la conservación, la mitigación y la adaptación a los efectos del cambio climático” (SENPLADES 2017, 66). Por último, el Código Orgánico del Ambiente (COA), vigente desde abril de 2018, señala en su art. 248 los fines del Estado en materia de cambio climático. Entre estos destacan: “prevenir y evitar la ocurrencia de los daños ambientales”, “reducir la vulnerabilidad de la población y los ecosistemas”, “impulsar el desarrollo sostenible” en la gestión y planificación territorial, y “fomentar el uso y garantizar el acceso de energías renovables” (Asamblea Nacional 2017, 47).

Mediante esta breve exposición se evidencia que la suscripción y ratificación de la CMNUCC movilizó al Estado ecuatoriano hacia el establecimiento de un marco jurídico e institucional que permitiera la gestión del cambio climático en el país. Mas, esto también es prueba de la influencia que ejercen las agendas ambientales globales –

como las canalizadas a través de la ONU– en las acciones de mitigación y adaptación nacionales (Calispa 2018, 18). Por una parte, la CMNUCC en su art. 4, numeral 1, señala que los países firmantes deberán tomar en cuenta “el carácter específico de sus prioridades nacionales y regionales de desarrollo, de sus objetivos y de sus circunstancias” en las acciones dirigidas a cumplir los compromisos adquiridos. Sin embargo, el art. 247 del COA indica que las políticas nacionales en materia climática deberán establecerse de manera “coordinada y articulada con los instrumentos internacionales ratificados por el Estado” y atendiendo a los “esfuerzos globales frente a este fenómeno antropogénico” (Asamblea Nacional 2017, 47). Esto podría ser interpretado como el sometimiento de los instrumentos jurídicos nacionales a las normas y los direccionamientos internacionales y globales, ya que, como lo señala Evelyn Calispa: “las medidas tomadas por el gobierno ecuatoriano [en el área climática] se han enfocado básicamente en cumplir con lo que es ‘recomendado’ o establecido por los actores internacionales” (Calispa 2018, 9).

Como resultado, los países firmantes de la CMNUCC pierden el control sobre su política climática, no solo en relación a la protección ambiental, sino también a las acciones de las poblaciones para alcanzar este fin. Esto tiene una particular incidencia en los pueblos indígenas quienes, como se vio en el capítulo anterior, practican o conservan rasgos de un relacionamiento con la naturaleza distinto del que exhibe la racionalidad occidental. Esta característica ha escapado al alcance de los proyectos implementados en comunidades aborígenes, los cuales, priorizando a la lógica económica, han convertido al clima en una “nueva mercancía global en el mercado internacional de reducción de emisiones” (Ulloa 2011b, 483). Incluso, las acciones que han planteado procesos de participación de los pueblos indígenas, no han logrado incorporar en la práctica los principios de la visión de estas poblaciones, generando una dinámica de “reconocimiento-desconocimiento” de las identidades nacionales plurales (Ulloa 2011b, 479).

En resumen, en el abordaje de la lucha en contra del cambio climático se abren puertas que facilitan la imposición de las prioridades ambientales globales a nivel local, olvidando que estas directrices provienen principalmente de los países industrializados, como ya se analizó en el segundo capítulo. Aun cuando los pueblos indígenas tomen a las iniciativas de gestión climática como oportunidades para satisfacer ciertas demandas (como las relativas al agua), se debe advertir que la visión moderna de la naturaleza que acompaña a estos proyectos también permite la incorporación de estas poblaciones y sus territorios en “escenarios de transnacionalización de la naturaleza”, como las medidas de reforestación que en ocasiones justifican los compromisos de reducción de emisiones de

los países del Norte (Ulloa 2011b, 477). La adhesión del Ecuador a estas políticas y acciones globales, en consecuencia, expone a sus habitantes a los regímenes de la *green governmentality* y de la ecogubernamentalidad, y a su población indígena –en particular– al de la etnogubernamentalidad climática. En este contexto, se presenta el análisis efectuado al diseño y funcionamiento del proyecto FORECCSA.

2. El FORECCSA como elemento de la etnogubernamentalidad climática

Ejecutado entre 2012 y 2018, el proyecto FORECCSA (referido de aquí en adelante como “el proyecto”) fue una iniciativa de adaptación al cambio climático con énfasis en “seguridad alimentaria”, que integró en sus acciones consideraciones de género (MAE 2011, 77). Su objetivo general fue “reducir la vulnerabilidad y la inseguridad alimentaria de las comunidades y los ecosistemas, relacionadas a los efectos adversos del cambio climático” en cuatro provincias del Ecuador: Pichincha, Azuay, Loja y El Oro (MAE 2011, 13). Basado en los datos del Worldclim (1950-2000),²⁴ el MAE indica que a 2050 estas provincias experimentarían “cambios considerables en la precipitación” durante junio y julio, y cambios en la temperatura que excederían los 2°C, lo que afectaría directamente a su seguridad alimentaria (MAE 2011, 10).

A nivel nacional, la ejecución del proyecto estuvo a cargo del MAE, a través de la SCC. A nivel local, la ejecución en Pichincha fue responsabilidad del Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Pichincha, GADPP; mientras, en las tres provincias restantes, el ejecutor inicial fue el Consorcio Público de la cuenca del Rio Jubones y, posteriormente, el MAE. El proyecto fue financiado con recursos del Fondo de Adaptación del Protocolo de Kyoto, FA, habiendo sido el Programa Mundial de Alimentos de Naciones Unidas, PMA, la agencia multilateral de implementación encargada de administrar dichos fondos. Como ente asesor en la materia de seguridad alimentaria, participó el Ministerio de Agricultura y Ganadería, MAG.

A continuación, se analiza la formulación y la implementación del proyecto a la luz de la noción de la etnogubernamentalidad climática, estudio que ha sido organizado en cinco subsecciones. En la primera, se explica la metodología aplicada, misma que se basa en una observación participante de tipo “periférico” (Bastien 2007), completada con elementos de un análisis de discurso parcial (Fairclough 2003). En la segunda subsección, se describe el lugar de enunciación de la autora con el fin de visibilizar los factores que

²⁴ Conjunto de datos climáticos disponibles para mapeo y modelamiento espacial.

podrían modelar su observación de las acciones del proyecto. Las tercera, cuarta y quinta subsecciones contienen el análisis en sí, y están dirigidas a: i) examinar cinco elementos que dan forma a la propuesta del proyecto presentada por el MAE al Fondo de Adaptación, y los cuales se constituyeron en los lineamientos definitorios de las actividades del proyecto, así como en los criterios contra los cuales se evaluó el progreso del mismo; ii) identificar la visión del cambio climático divulgada a través de las acciones y documentos desarrollados por el proyecto en Pichincha y que, atendiendo a su alcance, se consideran de mayor relevancia en las comunidades intervenidas; y, iii) evaluar cuatro entrevistas realizadas a los beneficiarios del FORECCSA –posteriores a su culminación– con el fin de hallar indicios de la incorporación del discurso del cambio climático en su comprensión de esta problemática. Este trabajo se sustenta en elementos autoetnográficos desprendidos de la experiencia de la autora quien formó parte del equipo que implementó el FORECCSA en Pichincha, entre marzo de 2017 y agosto de 2018 (mes de finalización del proyecto). Con este análisis, se busca conocer en qué medida el FORECCSA puede ser entendido como un ejercicio de la etnogubernamentalidad climática en el Ecuador.

2.1. Metodología e información utilizada

La investigación realizada es de carácter cualitativo. Por ello, se plantea una metodología de observador participante de tipo “periférico” fundamentada en elementos etnográficos recopilados en el marco del trabajo de la autora como “ejecutora” del FORECCSA. Esta metodología consiste en una observación participante que supone una implicación “moderada”, pretendiendo un “sutil equilibrio entre desapego y participación” (Díaz 2005 citado en Bastien 2007, 129). De este modo, se apunta a una actitud de participación “a tiempo parcial”, es decir, un “participante en público” y un “observador en privado” (Bastien 2007, 129). Este tipo de observación es completada con elementos de un análisis de discurso parcial (Fairclough 2003) informado por técnicas lingüístico-semiológicas. Así, se procede a la lectura crítica del documento de propuesta del proyecto presentado por el MAE, enfocándome en los cinco aspectos que, en mi opinión, fueron los más relevantes durante la implementación del proyecto: los objetivos trazados, los productos esperados, la selección de las zonas de intervención, la participación de las comunidades y el sistema de monitoreo. Asociados a estos aspectos, se identifican de manera sistemática los elementos del lenguaje y enunciados coherentes con la construcción de percepciones y prácticas “climatológicamente aceptables” en las poblaciones afectadas, mismas que están apegadas al “régimen de veridicción climático”

y en fase con un objetivo de control y direccionamiento de las conductas de estas poblaciones en el marco de una etnogubernamentalidad climática.

Luego, mediante un ejercicio casi autoetnográfico, la coautora intenta hallar indicios del carácter disciplinador del FORECCSA al examinar las acciones efectivamente ejecutadas en territorio, sus modalidades de implementación y las características del discurso sobre el cambio climático que fue divulgado a través de ellas, usando los mismos procedimientos que en el análisis de la propuesta de proyecto. Finalmente, se analizan cuatro entrevistas efectuadas a beneficiarios de las cuatro comunidades indígenas kayambi intervenidas por el FORECCSA, mismas que fueron realizadas con ocasión de su culminación en 2018. El objetivo de esta última sección de análisis es hallar indicios del discurso del cambio climático manejado por el FORECCSA en el entendimiento de los beneficiarios sobre este tema, el cual pudiera tener un carácter disciplinador al invisibilizar otros factores que, junto a las variaciones climáticas, también impactan negativamente a las poblaciones locales.

2.2. Lugar de enunciación

La autora es ecuatoriana, hija única, atea y autoidentificada como mujer. Su educación primaria y secundaria las recibió en instituciones públicas. Su educación universitaria la recibió en la Escuela Politécnica Superior del Ejército, ESPE, conocida ahora como Universidad de las Fuerzas Armadas, donde estudió la carrera de Ingeniería Electrónica en Automatización y Control. Posterior a su graduación, ingresó a trabajar en el servicio público como parte del personal técnico del Instituto Nacional de Meteorología e Hidrología, INAMHI. Este trabajo le permitiría tener un ligero acercamiento a la disciplina de la meteorología, suficiente para despertar en ella el interés sobre la dinámica de los fenómenos meteorológicos. Para darle una respuesta a sus inquietudes, ingresó al programa de especialización en Cambio Climático de la Universidad Andina Simón Bolívar, UASB. Esta experiencia académica la motivó a seguir el programa de maestría en Cambio Climático y Negociación Ambiental ofrecido por la misma UASB.

Siendo que por sus funciones no se le permitía participar en los proyectos relacionados a cambio climático que manejaba el INAMHI, renuncia a esta institución para empezar a laborar como asistente técnica del proyecto para la elaboración de la Tercera Comunicación Nacional sobre Cambio Climático del Ecuador. Este proyecto, ejecutado por el MAE, le permitió empaparse del funcionamiento de la institucionalidad construida en Ecuador para enfrentar al cambio climático, así como manejar los

instrumentos jurídicos y técnicos desarrollados en este mismo contexto. Posteriormente, se desempeñó como coordinadora del área de Cambio Climático de la Dirección de Gestión Ambiental del Gobierno de la Provincia de Pichincha, GADPP. Durante su permanencia en esta institución, sus actividades se concentraron en la supervisión y ejecución del proyecto FORECCSA en las 13 comunidades objetivo de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo. A partir de esta experiencia, la autora se plantea varias interrogantes acerca de cómo son implementados los proyectos de cambio climático en las comunidades indígenas, una de las cuales gira en torno a la manera en que los beneficiarios asimilan el discurso divulgado por estas iniciativas a través de sus acciones en territorio. Este es el cuestionamiento del que nació la presente investigación y al cual se pretende dar respuesta a través del análisis ofrecido en las siguientes tres subsecciones.

2.3. Propuesta del FORECCSA desde la etnogubernamentalidad climática

En Pichincha, el proyecto incorporó a una comunidad de cada parroquia de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo, es decir 13 comunidades que sumaron 1184 familias autoidentificadas como campesinas o indígenas.²⁵ Cuatro de estas comunidades –La Chimba, Ancholag y Otoncito ubicadas en Cayambe, y Florencia ubicada en Pedro Moncayo– forman parte del pueblo indígena Kayambi, razón por la cual integran el núcleo de análisis del presente capítulo. Hace varias décadas, como se indicó en el capítulo anterior, los kayambi tuvieron una vocación agrícola –cebada, trigo, papas y cebollas– y ganadera; sin embargo, la creciente industria florícola en sus territorios, en el presente, los ha obligado a importar la mayor parte de estos y otros alimentos (Becker y Tuttillo 2009, 52). Para los kayambi, además, la posesión de las tierras del valle por empresas agroindustriales ha significado su desplazamiento hacia las zonas altas donde no cuentan con las condiciones adecuadas para la agricultura (Larrea 2004, 51).

La propuesta inicial presentada por el MAE al FA, a través del documento titulado *Propuesta del Proyecto* (MAE 2011), sitúa la problemática del cambio climático en las zonas seleccionadas y la pertinencia del proyecto para enfrentarla. En tal virtud, se analizan cinco de los aspectos presentes en este documento: los objetivos específicos, los productos esperados, la selección de las zonas de intervención, los lineamientos para la

²⁵ Estas comunidades fueron: Pitaná Bajo, La Chimba - Sistema Frailejones, Cangahuapungo, Barrios Las Flores y El Carmen, Otoncito, Cariacu, Larcapamba, y Río Blanquillo – Ancholag en Cayambe; y El Rosario, San Juan de Malchinguí, Cochásquí, Florencia, y San Luis de Ichisí en Pedro Moncayo.

participación de las comunidades y la formulación del sistema de monitoreo, con el propósito de conocer los criterios que guiaron el accionar del FORECCSA.

Objetivos específicos

El FORECCSA se planteó dos objetivos específicos. El primero fue “Aumentar el conocimiento para manejar los riesgos del cambio climático” (MAE 2011, 13), el cual sugiere que las comunidades intervenidas no poseerían el conocimiento suficiente para gestionar los riesgos asociados a los cambios del clima. Es decir, se alude a que los saberes locales no serían herramientas adecuadas para enfrentar las amenazas climáticas. El segundo objetivo fue “Fortalecer la capacidad de adaptación de las comunidades con inseguridad alimentaria” (MAE 2011, 13). Este objetivo preveía el uso de guías como el *Marco de Políticas de Adaptación al Cambio Climático*, MPA, que incluye una metodología para la evaluación y el aumento de la capacidad de adaptación. Desarrollada por Nick Brooks y Neil Adger, esta metodología emplea indicadores sociales, políticos y económicos, reparando mínimamente en las especificidades culturales de los entornos estudiados (Brooks y Adger 2005, 170). La aplicación de este método es ilustrada en el proceso de adaptación agrícola en Nigeria y Níger, donde la capacidad de adaptación se calculó en base a 25 indicadores, habiendo sido los “conocimientos de prácticas tradicionales de cultivo” el único índice cultural (Brooks y Adger 2005, 180). Estas formas de calcular la capacidad de adaptación, luego, invisibilizan las características culturales de las comunidades, lo que incentivaría a las poblaciones a cambiar sus concepciones y comportamientos en línea a lo validado por las Naciones Unidas.

Productos esperados

Entre los productos esperados del primer objetivo específico, destacan: el “entrenamiento” de las comunidades sobre las amenazas del cambio climático y la participación de las comunidades en “actividades de concientización sobre adaptación y reducción de riesgos” (MAE 2011, 14). En primer lugar, se resalta el uso del término “entrenamiento” pues propone la instrucción de los habitantes de las comunidades para el desarrollo de una actividad particular, en este caso, la identificación de las amenazas asociadas al cambio climático. En segundo lugar, se subraya la palabra “concientización”, ya que sugiere que las poblaciones carecen de conciencia sobre el peligro que podrían implicar los fenómenos meteorológicos que ocurren a su alrededor.

Pese a que en la propuesta de FORECCSA se indica que su enfoque involucrará la “recuperación del conocimiento ancestral para la reducción y mitigación de los riesgos asociados al cambio climático” (MAE 2011, 27), las dos expresiones destacadas refuerzan la idea de la falta de capacidad epistemológica de los indígenas para enfrentar el problema del clima. Esto, en consecuencia, abre el espacio para que los principios de la ciencia occidental del clima se impongan como una verdad que debe ser asimilada por las comunidades para su sobrevivencia. Observamos así a la etnogubernamentalidad climática en acción: se pretende reconocer el conocimiento indígena, pero en la práctica se trata de una “conquista del espacio epistemológico”, la cual, facilita la gestión, control y explotación de estas poblaciones (Goldman 2001, 502).

Entre los productos esperados del segundo objetivo específico, sobresalen: la “creación, mejoramiento o mantenimiento” de “sistemas de irrigación y drenaje”; la “creación, mejoramiento o mantenimiento de activos relativos a recursos naturales” mediante la “reforestación con especies nativas y distribución de semillas”; y la “identificación de requerimientos tecnológicos para la adaptación” como “medidas para incrementar la productividad” (MAE 2011, 15). Los dos primeros anticipan acciones aun cuando, en el momento de la presentación de la propuesta, no se disponía de diagnósticos particulares de las comunidades objetivo. Esto a pesar de que la estrategia del proyecto contemplaba poner especial atención en las “prioridades de las poblaciones indígenas” para lograr los objetivos trazados (MAE 2011, 18). Estos planteamientos nuevamente nos remiten al ejercicio de la etnogubernamentalidad climática, en la cual, reconocer las necesidades indígenas es la justificación del Estado para intervenir en pueblos nativos.

El tercer producto, por su parte, trata de la conversión de la práctica productiva tradicional hacia la integración de tecnologías modernas –observadas como requeridas–. Este proceso lo podemos vincular a “nuevas formas del comportamiento humano y la ética” (Goldman 2001, 502), que se buscan desarrollar en los pueblos indígenas para ampliar el soporte de los “patrones capitalistas de producción y consumo” (Ulloa 2001, 311). Estaríamos ante una dinámica en fase con el control y disciplinamiento de las poblaciones locales hasta convertirlas en entes “orientados al mercado global, regidos por el conocimiento científico y ecológicamente sustentables” (Goldman 2001, 503).

Selección de las zonas de intervención

Los cantones de Cayambe y Pedro Moncayo fueron escogidos por presentar “las tasas más altas de desnutrición y necesidades básicas no satisfechas” a nivel provincial,

además de ser “los distritos más vulnerables al cambio climático” desde la perspectiva de la seguridad alimentaria (MAE 2011, 10).²⁶ Estas condiciones están más acentuadas en los pueblos indígenas, quienes exhiben una tasa del 47% de desnutrición en infantes menores a 5 años (MAE 2011, 3).²⁷ De acuerdo al MAE, además, estos grupos junto a los afroecuatorianos serían los “menos capaces” para enfrentar los cambios de los patrones climáticos (MAE 2011, 4).²⁸ Esta caracterización de los pueblos nativos –como grupos pobres y retrasados–, justifica la calificación de sus prácticas como poco eficaces frente al cambio climático, lo que a su vez ampara la introducción de nuevas lógicas culturales que reconstruyen el conocimiento y resignifican el territorio de estas poblaciones.

En este proceso, por lo tanto, las comunidades pierden la autonomía y el derecho para desarrollar acciones no ontológicamente atravesadas por un “naturalismo moderno” que difiere potencialmente de su concepción y práctica de relacionamiento con el “ambiente” (Descola 2013). Se facilita, así, la introducción de “prácticas disciplinarias” apegadas a dinámicas colonizadoras y modernizadoras (Goldman 2001, 501). En el régimen de la etnogubernamentalidad climática, este es el escenario para legitimar y validar epistemológicamente las acciones y soluciones propuestas desde el Estado, así como para fomentar lógicas asistencialistas que lo exhiben como el único responsable del bienestar indígena. Esto conduce al obediencia de los mandatos gubernamentales sin cuestionamientos explícitos, dando paso a una espiral donde se multiplican las iniciativas disciplinadoras de esta índole.

Participación de las comunidades

En la propuesta del proyecto, “la participación de las comunidades” surge como un “elemento clave” para su gestión (MAE 2011, 16). Los mecanismos de consulta para la “conceptualización del cambio climático”, el “análisis de amenazas”, la “identificación de prioridades provinciales” y el “desarrollo de metodologías”, sin embargo, prescindieron del involucramiento de las comunidades (MAE 2011, 21). Por otra parte, los beneficiarios sí fueron convocados para participar en los procesos de “concientización”, “preparación y aprobación de planes y cronogramas de

²⁶ El MAE toma estos datos de la Encuesta de Condiciones de Vida realizada por el INEC en 2006, y del *Vulnerability Analysis and Mapping* efectuado por el PMA en 2009 (MAE 2011, 73).

²⁷ El MAE obtiene este dato del Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador, SIISE, tomando a 2006 como año de referencia.

²⁸ El MAE se basa en los datos de la EM-DAT: OFDA/CRED *International Disaster Database* sobre la población afectada por desastres naturales en América del Sur para hacer esta aseveración. Sin embargo, en las cifras presentadas no se encuentra una contabilidad que atienda a distinciones étnicas.

implementación” y “suscripción de acuerdos” (MAE 2011, 21). Cabe cuestionarse, entonces, si el tipo de participación anunciada ¿buscó una contribución significativa de las comunidades en el diseño de los procesos del proyecto o, únicamente, se los pensó como receptores de las decisiones tomadas a nivel institucional? Mi apreciación sobre este tema es que los aportes de las comunidades intervenidas fueron tomados solo parcialmente para la estructuración e implementación de un conjunto de acciones que les afectan directamente. Esto se interpreta como una estrategia de control –nacional y transnacional– que genera en las poblaciones la percepción de que sus ideas y opiniones están siendo consideradas, cuando en la práctica solo ejecutan lo dispuesto y aprobado por las instancias de poder (en este caso las instituciones integrantes del proyecto).

Sistema de monitoreo

Finalmente, el sistema de monitoreo tuvo como vocación el seguimiento y la evaluación de la “eficacia” de las acciones implementadas en cada comunidad (MAE 2011, 17). Fue desarrollado “observando los procedimientos y bajo la supervisión del PMA”, agencia que reportó trimestralmente al FA el estado del presupuesto y la contabilidad de los resultados alcanzados (MAE 2011, 44). El cumplimiento de las obligaciones y el destino de los fondos entregados, entonces, soportarían la continua elegibilidad del Ecuador como receptor de financiamiento internacional para iniciativas frente al cambio climático. En este sentido, la primera inferencia que se puede hacer es que la eficacia del proyecto fue medida en base a indicadores económicos, que no reflejan el impacto real de las acciones del proyecto en la vida de las comunidades.

Luego, esta asistencia financiera funciona bajo las “políticas, prioridades [...] y criterios de aceptabilidad” establecidos por la CMNUCC (art. 11, numeral 3, inciso a). Como resultado, este flujo de dinero transnacional influye en las prioridades de las agencias estatales, mismas que tratan de apegarse a las preferencias de quienes eligen y aprueban a los receptores de los recursos. Esto modifica directamente el qué y el cómo de las conductas que el Estado busca motivar en la sociedad, pues de éstas depende que un país –generalmente del Sur– tenga una buena imagen frente a las naciones del Norte y se mantenga, así, como destinatario de los recursos provistos por estos.

En síntesis, esta subsección muestra que los elementos que orientaron la ejecución del FORECCSA estuvieron atravesados por lógicas asociadas a una suerte de “colonialidad del saber”, la cual, como se expuso en el capítulo anterior, apunta a una invalidación de “las formas de crear conocimiento” de los países del Sur –o países

“atrasados”– como un proceso clave para la “permanencia de la dominación” (Ávila 2011, 21). Este proceso de descalificación epistemológica modifica la conducta e impone prácticas disciplinadoras en las comunidades, a través de la introducción de tecnologías y conocimientos creados para satisfacer las necesidades de los entes que generan la narrativa global del cambio climático. Con esto en mente, en la siguiente subsección se analiza la visión del cambio climático que fue divulgada durante la ejecución del proyecto, y la cual se refleja en las acciones y los documentos generados a efectos de cumplir con los objetivos específicos del mismo.

2.4. Acciones del FORECCSA desde la etnogubernamentalidad climática

En base a los lineamientos analizados, el FORECCSA diseñó y ejecutó acciones que reflejan la visión del cambio climático que fue transmitida a las comunidades objetivo, bajo el supuesto de contribuir a la reducción de la vulnerabilidad climática que afecta su seguridad alimentaria. Esta visión es la que será revisada en la presente subsección desde el punto de vista de la experiencia en territorio de la autora (según lo mencionado), y teniendo en cuenta la construcción discursiva del cambio climático estudiada en el segundo capítulo de esta investigación. En el ejercicio de sus funciones, la autora identificó como acciones relevantes en cada una de las comunidades indígenas de Pichincha: i) la ejecución de un taller de capacitación sobre cambio climático basado en el documento *Manual de capacitación en cambio climático con énfasis en la soberanía alimentaria*, y ii) la implementación de una medida de adaptación al cambio climático seleccionada en razón de los documentos *Estudio de vulnerabilidad de la seguridad alimentaria a los efectos adversos del cambio climático* y *Plan de Adaptación ante los efectos adversos del cambio climático con énfasis en seguridad alimentaria*. Estas actividades y documentación estuvieron encaminadas a cumplir con el primer y segundo objetivos específicos del proyecto, respectivamente, habiendo sido desarrolladas en concordancia con las prioridades de las instituciones miembros del proyecto.

Taller de capacitación sobre cambio climático y manual base

Los talleres de capacitación sobre cambio climático se efectuaron con dos propósitos: i) “explicar de forma sencilla los conceptos: cambio climático, vulnerabilidad, amenazas, resiliencia y tipos de adaptación”, e ii) “identificar los principales impactos del clima que afectan a la seguridad alimentaria” (COINCAD 2016, 2). Éste debía ser un proceso de preparación de los beneficiarios del FORECCSA, previo a la construcción de

los estudios de vulnerabilidad y planes de adaptación en cada comunidad. Sin embargo, fueron realizados dos años después del desarrollo de dichos documentos, esto es, entre agosto y octubre de 2016 (COINCAD 2016, 1). La asistencia a las reuniones fue variada, dependiendo de la cantidad de beneficiarios en cada comunidad. Así, en La Chimba se reportó la presencia de 59 personas, en Otoncito de 95 personas, en Ancholag de 39 personas, y en Florencia de 27 personas. Los talleres fueron dirigidos por un equipo consultor, siguiendo el *Manual de capacitación en cambio climático con énfasis en la soberanía alimentaria*, mismo que fue preparado por otra consultoría durante 2013.

Analizar el texto de esta guía es relevante, pues refleja el entendimiento del cambio climático que fue divulgado entre los integrantes de las comunidades por el personal técnico encargado de la ejecución diaria de las acciones del proyecto. Cuenta con la revisión de delegados del PMA, MAE y FORECCSA, cuyas observaciones técnicas debieron ser satisfechas antes de aceptar y oficializar el contenido. Entre el público meta del manual destacan los “productoras y productores agropecuarios”, los “representantes de la sociedad civil” y el “público en general”, es decir, esta es una guía que puede ser empleada para “capacitar” a la ciudadanía en general (Duerto y Jaramillo 2013, 7). Como ejes centrales del proceso de capacitación se mencionan a la interculturalidad, el género y la generacionalidad (Duerto y Jaramillo 2013, 8). En cuanto a la metodología, se explica que ésta gira en torno a la fusión del “conocimiento previo” del clima y el “conocimiento nuevo” requerido por las personas, a fin de generar un “mejor conocimiento” para mitigar las causas y adaptarse a los impactos del cambio climático (Duerto y Jaramillo 2013, 11).

La estructura de la capacitación exhibe tres módulos –formados por varios temas– que pueden ser impartidos de forma conjunta o separada. El primer módulo, titulado “¿Qué está pasando con el clima?”, tiene como objetivo “ayudar a comprender los principales elementos que conforman el clima”, evidenciando la influencia del ser humano en los cambios del mismo (Duerto y Jaramillo 2013, 13). Entre los temas que lo integran se encuentran el “clima” y la “evidencia del cambio climático”, los cuales, son tratados desde la información que el IPCC ha reportado para su comprensión. Mediante la exposición de cuestiones como el “sistema climático mundial”, el “efecto invernadero natural”, el “calentamiento global” y los “escenarios del cambio climático”, queda establecido que la visión científica del IPCC es la más oportuna para explicar el fenómeno climático. Esta idea se refuerza cuando la ocurrencia de ciertos eventos como los solsticios y los equinoccios, es entendida como el resultado de la ubicación del planeta

respecto al Sol, y no desde el significado espiritual y sagrado que motiva las celebraciones y rituales indígenas durante estos periodos (Duerto y Jaramillo 2013, 41-42).

Como conclusiones de estos dos temas, el manual sostiene que la intensificación de las precipitaciones, las olas de calor, las sequías, entre otros sucesos, son la cristalización de las variaciones del clima registradas a partir de mediados del siglo XX (Duerto y Jaramillo 2013, 57). En esta aseveración, sin embargo, no se observa el papel que el sistema político-económico ha jugado en la alteración de los patrones climáticos. De igual manera, indica que “el equilibrio de la vida depende de la energía del sol que entra y a la vez sale de la tierra”, agregando que “El motor de la vida es un vínculo, en donde todo se comparte y entrelaza” (Duerto y Jaramillo 2013, 35). Esta alusión al principio indígena de la relacionalidad, junto a una descripción mecánica de los medios que soportan la vida, es observada como un intento por conjugar la ciencia moderna con la cosmovisión andina. Asimismo, advierte que durante la existencia de la Tierra se han producido “alteraciones climáticas naturales [...] que han afectado de forma determinante a todas las formas de vida del planeta”, suponiendo incluso la extinción de ecosistemas enteros (Duerto y Jaramillo 2013, 45). Esto podría inducir al pensamiento de que el cambio climático –ahora de origen antropogénico– acarrearía resultados similares.

Precisamente, la “influencia del ser humano en el clima” es el último tema que se discute en este módulo. Esta sección inicia reconociendo que el cambio climático es un fenómeno a nivel global que afecta a toda la humanidad, a pesar de lo cual, no hay que olvidar que “aquellas malas prácticas que se hacen en hogares, barrios, comunidades también afectan el planeta” (Duerto y Jaramillo 2013, 47). Esto nos recuerda que, en el discurso del cambio climático, cada ser humano tiene una carga propia como emisor de GEI, teniendo sus acciones una repercusión mundial (pág. 75). Entre los aportes humanos que generan GEI, se destacan la “producción y consumo de combustibles fósiles” y la “tala de vegetación natural”. En cuanto a los combustibles, el texto hace hincapié en el CO₂ como el “gas más importante” en el marco del calentamiento global, lo cual coincide con la relevancia dada a este compuesto en el discurso del cambio climático (pág. 57).

En relación a la destrucción de la vegetación, se señala que América Latina es la región que más ha emitido CO₂ en las últimas décadas, pues posee “grandes extensiones de vegetación natural y, al mismo tiempo, muchas amenazas para deforestarla y

convertirla en monocultivos, campos petroleros u otros” (Duerto y Jaramillo 2013, 49).²⁹ Esta imagen ubica a los latinoamericanos, especialmente a los indígenas, como los directos protectores de la naturaleza (ya que aquellos estarían más cerca de ésta), sin analizar los poderes y reales beneficiarios ocultos tras las actividades extractivas de gran escala. La responsabilidad de las grandes industrias, en este sentido, es invisibilizada argumentando que el modelo agroindustrial se ha introducido de a poco en las actividades de los pequeños y medianos productores, dado que ésta es vista como la única vía para competir en el mercado (Duerto y Jaramillo 2013, 53). Esto ha causado la incorporación de “ciertas tecnologías y productos” en la agricultura local, lo que ha derivado en “malas prácticas” que generan más concentración de GEI (Duerto y Jaramillo 2013, 54). Una de estas malas prácticas es, justamente, la tala y quema de vegetación natural. Luego, al enfocar la acción antropogénica de este modo, los indígenas son posicionados no solo como guardianes de los ecosistemas, sino también como los culpables de su destrucción.

El segundo módulo, titulado “¿Cómo afecta el cambio climático a la soberanía alimentaria?”, tiene como objetivo “mostrar los impactos del cambio climático en el sector agrícola [...] reflexionar sobre la incidencia del cambio climático en los problemas locales del sector agropecuario” (Duerto y Jaramillo 2013, 13). Como primer tema, se abordan los “impactos globales del cambio climático”, entre los que subrayo los problemas relacionados al agua y a la erosión del suelo. Respecto al agua para riego, el manual indica que su reducción es una realidad a nivel mundial que provoca “desajustes temporales en la oferta y la demanda del recurso”, lo que afecta a la producción de alimentos (Duerto y Jaramillo 2013, 74). Sin embargo, no menciona qué porcentaje del agua de riego es utilizado por la agroindustria, omitiendo nuevamente el papel del sistema económico en la problemática ecológica actual. En cuanto al suelo, se acentúa el papel de las “malas prácticas agropecuarias” como uno de los factores que han deteriorado su nivel de productividad (Duerto y Jaramillo 2013, 74). Con esto se ignora el hecho de que, históricamente, los pueblos indígenas en Ecuador han sido desplazados a vivir y trabajar en tierras con malas condiciones para la actividad agrícola (pág. 98).

Desprendidos de los impactos globales, como segundo tema de este módulo se tratan los “impactos específicos del cambio climático en la soberanía alimentaria” en el Ecuador. Las consecuencias del cambio climático en este aspecto son resumidas en cinco

²⁹ Según el informe *Evaluación de los Recursos Forestales Mundiales 2010* de la FAO, del 2000 al 2010, la pérdida anual neta de los bosques en América del Sur fue de 4 millones de hectáreas, de un total de 5.2 millones a nivel mundial (Duerto y Jaramillo 2013, 50).

puntos: i) “menos alimentos para adultos mayores y menores de edad”, ii) “mayor trabajo no remunerado para las mujeres”, iii) “aumento de la jefatura de hogar femenina”, iv) “desplazamientos humanos forzados”, y v) “problemas de desnutrición en pueblos originarios” (Duerto y Jaramillo 2013, 78). Sobre estas afirmaciones no se ofrece mayor explicación, pero, más allá de eso, surge la interrogante de ¿por qué el cambio climático provocaría una mayor desnutrición en los indígenas? ¿Acaso no existía desnutrición antes de que las variaciones del clima se intensificaran? ¿Estarán involucradas en este problema las condiciones de desigualdad generadas desde el Estado moderno y por los procesos de acumulación de capital? Justamente, según el manual, la función del Estado ecuatoriano es “definir las políticas de producción, distribución y acceso a alimentos considerando los aspectos culturales y étnicos nacionales”, mas añade que este proceso estará articulado y regulado por la economía (Duerto y Jaramillo 2013, 80). Esto, por una parte, evade el tema de la distribución desigual de la riqueza en el país y, por otra parte, coincide con el rol que el Estado juega en la etnogubernamentalidad climática: referir a la integración de consideraciones culturales en las acciones para enfrentar los impactos del clima, a fin de reconfigurar las prácticas y conocimientos aborígenes bajo las normas de la economía.

Como tema final del segundo módulo, se revisan la “vulnerabilidad, amenaza y riesgo del sector agropecuario frente al cambio climático” en el Ecuador. Al igual que en el primer módulo, la teoría es explicada desde las definiciones que el IPCC ha dado a la “vulnerabilidad”, la “sensibilidad”, la “amenaza”, la “capacidad adaptativa” y el “riesgo”. Pero, además de su fin educativo, el contenido de esta sección confirma algunas de las deducciones a las que la autora ha llegado en el análisis del manual de capacitación. Así, en cuanto al “acceso a la tierra”, los integrantes de varias comunidades apuntaron al pequeño tamaño de sus terrenos como causa de la insuficiente producción de alimentos (Duerto y Jaramillo 2013, 93). En el mismo sentido, se han referido al irrespeto de los turnos para el acceso al agua de riego, especialmente, por parte de los grandes productores quienes la emplean para mantener sus cultivos de exportación (Duerto y Jaramillo 2013, 94). Los propios autores del manual plantean que la vulnerabilidad climática depende, entre otros factores, de la “ubicación geográfica de las poblaciones” y de las “características del terreno” (Duerto y Jaramillo 2013, 99). Entonces, si estos factores se reconocen como coadyuvantes de la vulnerabilidad climática, ¿por qué como medidas de adaptación no se efectuaron acciones para remediarlos? Como se verá más adelante, la adaptación al cambio climático fue tratada únicamente desde una postura tecnológica.

El tercer y último módulo, titulado “¿Cómo desarrollar estrategias de adaptación al cambio climático?”, busca establecer una metodología que las comunidades puedan seguir a fin de diseñar medidas de adaptación (Duerto y Jaramillo 2013, 13). El manual resalta que el diseño de éstas “exige la participación de todos los estamentos de la sociedad” (Duerto y Jaramillo 2013, 113). En particular, menciona que la implementación debe apoyarse en el marco legal existente, en las políticas de los gobiernos locales, en la ciencia y tecnología, en la cooperación internacional y en la sensibilización de toda la población (Duerto y Jaramillo 2013, 113). Entre estos elementos, sin embargo, no se identifica la participación de los pueblos indígenas desde los conocimientos y prácticas propios de su cosmovisión, lo cual, desde un abordaje intercultural, posibilitaría que la sociedad y el Estado se vean realmente influenciados por el pensamiento indígena. Esto nos conduce a pensar que la mención de la interculturalidad, como uno de los ejes de la capacitación, es una excusa para facilitar el trabajo del Estado en las comunidades indígenas, ya que, el aspecto cultural no es considerado por el proyecto como un factor base para adaptarse a los impactos del cambio climático.

Por el contrario, se destaca el rol de la CMNUCC como *el acuerdo* que define los deberes y derechos de los Estados en relación al cambio climático y que, además, da significado y validación a la mitigación y adaptación como *los enfoques* para enfrentar esta problemática (Duerto y Jaramillo 2013, 115). En el área de la mitigación, el manual expresa que el Ecuador ha emprendido varias acciones, señalando el trabajo del MAE para la promoción de prácticas que “cuida[n] el medio ambiente y también protege[n] la economía de los hogares” (Duerto y Jaramillo 2013, 120). Entre éstas se enumeran: “apagar la luz que no se esté usando”, “desconectar los aparatos que estén fuera de uso”, “evitar el uso de aire acondicionado”, y “secar la ropa al aire libre” (Duerto y Jaramillo 2013, 120).³⁰ Mas, como se trató en el segundo capítulo, adquirir este tipo de comportamientos –si bien pueden ser benéficos para el ambiente– no es suficiente para combatir la crisis climática, pues en ningún caso nos permiten transformar radicalmente el papel que la economía y el mercado juegan en la generación de GEI (pág. 76).

Por el lado de la adaptación, el manual apunta a que el cambio climático debe ser percibido como un “riesgo y/u oportunidad” tanto por los Estados como por la población (Duerto y Jaramillo 2013, 125). Esta visión nos refiere a la creación de los entornos en el régimen neoliberal que obligan a las personas a potenciar su capital humano (pág. 29). Es

³⁰ Estas, y otras sugerencias más, son parte del documento *El clima está cambiando ¿y usted?*

decir, el escenario que supone el cambio climático se convierte en una oportunidad para que los individuos mejoren sus competencias en un área que combina la protección ambiental y el crecimiento económico (sustentabilidad). De esta forma, se desarrollan nuevas capacidades, ya que las existentes no son oportunas o idóneas para reducir la vulnerabilidad climática en las comunidades. Para los indígenas, esto significa el reconocimiento de sus saberes y prácticas, pero solamente para ser *revalorizados* desde una óptica de mercado; o incluso, la anulación de cosmovisiones que puedan resultar inconvenientes dentro de los enfoques oficiales de gestión del cambio climático. Este abordaje de la mitigación y la adaptación es la base que el manual usa para guiar a las comunidades en la selección y diseño de sus medidas de adaptación.

A modo de síntesis, se enfatiza que, en el *Manual de capacitación en cambio climático* y en las conferencias realizadas en base a éste, dominó la conceptualización científica que el IPCC ha formulado sobre el problema del clima. Este hecho se justifica en que la crisis ambiental se sustenta, mayoritariamente, en evidencia proveniente de las ciencias naturales, como ya se señaló en el segundo capítulo (pág. 71). Esta perspectiva deslegitima el conocimiento indígena que ancestralmente ha sido usado para mitigar y adaptarse a la variabilidad climática, mucho antes del surgimiento del cambio climático como fenómeno y discurso global. De este modo, la etnogubernamentalidad climática se refleja en el contenido del manual, pues, se enuncia a la interculturalidad como uno de sus ejes de desarrollo, pero en la práctica es claro el dominio de la racionalidad occidental para entender el fenómeno climático. De acuerdo a Ulloa (2011b), los pueblos indígenas ubican la razón de su exclusión de esta producción de conocimientos, entre otros factores, en la desigualdad de las relaciones de poder y la falta de perspectivas culturales en las discusiones. Se privilegia así un entendimiento del clima que sirve a los principios globales del desarrollo y la sustentabilidad, motivando conductas alternativas en las poblaciones indígenas frente a las amenazas climáticas.

Medidas de adaptación, estudios de vulnerabilidad, y planes de adaptación

La formulación y aplicación de “medidas para facilitar la adaptación adecuada al cambio climático” es uno de los compromisos de los países integrantes de la CMNUCC (art. 4, numeral 1, inciso b). Las “medidas de adaptación” diseñadas e implementadas por el proyecto responden a esta obligación. Para su determinación, el FORECCSA se fundamentó en dos documentos técnicos, los *Estudios de vulnerabilidad de la seguridad alimentaria a los efectos adversos del cambio climático* y los *Planes de Adaptación ante*

los efectos adversos del cambio climático con énfasis en seguridad alimentaria, evaluaciones del impacto del cambio climático en las poblaciones objetivo que fueron elaboradas –a nivel parroquial– a través de una consultoría que trabajó entre 2014 y 2015. En su desarrollo, estos estudios siguieron los lineamientos del citado MPA (pág. 126), una guía técnica producida por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, que busca “ayudar y orientar a los países en desarrollo a identificar, asignar prioridades y formular opciones posibles de adaptación”, que sean consistentes con el desarrollo sostenible (PNUD 2005, vii). Al emplear esta clásica *caja de herramientas*, aplicable independientemente del contexto y de la trayectoria histórica de las localidades, se considera que las medidas de adaptación del FORECCSA son medios a través de los cuales se intenta integrar a las comunidades en la estructura económica moderna, que en el presente se rige por las pautas de la sustentabilidad. Esta intervención obedece a un mandato global que, justificado en el cambio climático, transforma las dinámicas de las localidades y sus modos propios para enfrentar la variabilidad climática.

En el caso de las cuatro comunidades indígenas de Pichincha, los resultados de los *Estudios de vulnerabilidad* identificaron a la sequía y a las heladas como las dos principales amenazas del cambio climático hacia la seguridad alimentaria. Este diagnóstico justificó que en los *Planes de Adaptación* se priorizaran las acciones enfocadas en el riego comunitario, proponiendo el mejoramiento de la infraestructura para el almacenamiento y la circulación de agua para riego. Pese a que esta medida solucionó en gran parte el asunto de la escasez de agua para riego, también puede ser analizada desde otras dos aristas. En primer lugar, en la propuesta del proyecto se mencionó que éste “promoverá la incorporación de conocimiento cultural relevante” en el desarrollo de los planes de adaptación (MAE 2011, 36). Este propósito, sin embargo, no fue llevado a la práctica, pues las actividades para mejorar el riego consistieron en la construcción de reservorios y redes de distribución de agua diseñados por el personal técnico del GADPP.

En segundo lugar, en los *Estudios de vulnerabilidad*, además de las amenazas de carácter climático, también constan otros factores que las poblaciones indígenas precisan como coadyuvantes a la falta de agua en su territorio. Entre estos destaca la concesión mayoritaria del agua de riego a las empresas florícolas de la zona de Cayambe y Pedro Moncayo. Este hecho permite alegar que el intento de solventar la sequía desde un enfoque puramente climático, implica ocultar dinámicas económicas y políticas que también son causas de este problema. Los afectados son dirigidos a ignorar a la actividad agroindustrial como causa del exhaustivo consumo de agua, así como a evitar todo

reclamo que esto podría despertar. Desde la etnogubernamentalidad climática, esta dinámica configura nuevas perspectivas sobre el acceso y control de la naturaleza, que facilita el gobierno de los indígenas por parte del Estado en fase con las exigencias de la acumulación de capital, pues las comunidades adoptan posturas más permisivas con las actividades productivas manejadas por grupos de poder nacional y transnacional.

Como cierre de esta subsección, se debe indicar que una de las misiones del FORECCSA fue constituirse en un referente técnico y de gestión que, a través de una exitosa implementación de sus acciones, respalde las propuestas y ejecución de iniciativas similares en el futuro. Observando que el objetivo del fortalecimiento de capacidades se orientó hacia la difusión del conocimiento científico del IPCC sobre el cambio climático, y que las medidas de adaptación desembocaron en nuevas perspectivas y configuraciones sobre el uso del agua, se prevé que futuros proyectos reproduzcan estas lógicas y efectos. Iniciativas como el FORECCSA, luego, se constituyen en herramientas que ayudan a encajar a las poblaciones indígenas en un modelo de desarrollo global que, en el caso del cambio climático, está articulado a través de la CMNUCC. Empleando un discurso homogeneizador se “obliga [a los pueblos aborígenes] a participar en nuevos procesos neoliberales”, a partir del redireccionamiento de su conducta hasta convertirlos en sujetos determinados por el mercado global (Goldman 2001, 503). Precisamente, indicios de cambios en el comportamiento de las comunidades como resultado del FORECCSA son los que se intentan detectar a través del análisis de cuatro entrevistas realizadas a beneficiarios indígenas durante la fase final del proyecto, en agosto de 2018. Este es el tema que se trata en la siguiente subsección.

Este análisis, al igual que la subsección presente, se puede concebir como un ejercicio con elementos autoetnográficos desprendidos del trabajo que la autora realizó durante la implementación del proyecto en la provincia de Pichincha (de acuerdo a lo ya mencionado). Los testimonios evaluados corresponden a una miembro de la Comunidad La Chimba (parroquia Olmedo), una integrante de la Asociación Río Blanquillo (cabecera cantonal de Cayambe), dos miembros de la Comunidad Otoncito (parroquia Otón) y un integrante de la Comuna Florencia (parroquia Tupigachi). Los diálogos fueron recolectados con el objetivo de conocer el impacto positivo que las acciones del FORECCSA produjeron en la dinámica de vida de las comunidades. Siendo este su fin, las preguntas evitaron indagar sobre aspectos de la gestión que podrían haber resultado cuestionables. No obstante, algunos pasajes de estas conversaciones dan cuenta de la internalización del discurso del cambio climático divulgado por el FORECCSA, como

elemento para conducir el comportamiento de los indígenas (o lo que denomino como etnogubernamentalidad climática).

2.5. Indicios de la internalización del discurso del cambio climático divulgado por el FORECCSA³¹

Con motivo de la culminación del FORECCSA, en agosto de 2018, se realizaron entrevistas a representantes de cada una de las comunidades intervenidas en Pichincha, con el fin de recolectar información para la redacción del documento de buenas prácticas y lecciones aprendidas del proyecto. Las entrevistas fueron conducidas por un equipo consultor, en base a la guía de preguntas elaborada por la autora –en su desempeño como funcionaria del GADPP–. La intención de esta guía fue dar cuenta del antes y después en las condiciones de vida de los beneficiarios, con respecto a la ejecución del FORECCSA, tratando siempre de rescatar los aspectos positivos de la iniciativa. De las 13 entrevistas realizadas (una por cada comunidad), dado que el objetivo de esta investigación son los pueblos indígenas, se analizan las correspondientes a las comunidades kayambi intervenidas por el proyecto. La autora no estuvo presente durante la recopilación de estos testimonios, mas, al procesar las grabaciones de estos ha logrado distinguir indicios del posicionamiento del discurso del cambio climático difundido por el proyecto.

Las entrevistas fueron de carácter personal, almacenadas empleando una grabadora de voz. Siendo que el objetivo de esta subsección no es estudiar los rasgos lingüísticos de los entrevistados, sino analizar el contenido de sus intervenciones desde una perspectiva cualitativa, no se efectuará una transcripción exacta de las intervenciones. Al respecto, se aplica un nivel bajo de edición que consiste en la eliminación de los rasgos propios del lenguaje oral espontáneo: se eliminan muletillas, repeticiones, pausas y reformulaciones de frases (De Higes 2014, 15). Asimismo, se trata de que los signos de puntuación reflejen la cadencia del habla de los emisores (De Higes 2014, 15).

Entrevista en la comunidad La Chimba, parroquia Olmedo (Cayambe)

³¹ Cabe indicar que, en la propuesta original de esta investigación, se planteó dialogar con al menos cinco personas de cada una de las cuatro comunidades kayambi que fueron intervenidas por el FORECCSA. Dichas entrevistas, de acuerdo a lo planificado, debían efectuarse entre marzo y abril de 2020, habiendo sido su objetivo la recolección de información que diera cuenta de la influencia del proyecto en la comprensión de las comunidades sobre el cambio climático. Como es de conocimiento público, sin embargo, el Ecuador entró en confinamiento a raíz de la pandemia de la COVID-19 el 16 de marzo de 2020 (sin que al momento se viva una mejoría significativa), lo que impidió ejecutar las entrevistas planificadas.

La primera entrevista fue realizada el 16 de agosto de 2018 y recoge el testimonio de una beneficiaria mujer –mayor de edad– de la comunidad de La Chimba, parroquia Olmedo. La conversación inicia con el tema de los cambios percibidos en el clima y cómo estos han afectado a la comunidad. Al respecto, la entrevistada responde que:

Yo he visto los cambios [en el clima] desde hace mucho tiempo. Por ejemplo, mis padres cuentan que anteriormente todos los productos eran sin químicos y se cosechaba bastantísimas habas, papas, maíz, cebada, chochos. Dicen que todo era bastante bueno para la venta y para el consumo. Entonces, casi la mayoría vivía de eso porque sacaba la comida, para vender y todo eso. Pero ya se ha ido cambiando los años, varía. Desde mi punto de vista, hace dos años atrás [2016] teníamos más sequía que actualmente, porque este año [2018], al menos, ha habido nevadas que nos han ayudado. No ha sido tanta sequía. Entonces, yo he visto que ahora igual necesitamos químicos para poder producir, y por eso también hemos dedicado muchísimo a la ganadería porque vemos que es un potencial económico aquí en la comunidad. Pero igual, con la sequía si perdemos, porque los pastos, si no estamos con la llovedora detrás, si no fuera del proyecto de los reservorios, igual estuviéramos sin hierba. Entonces, igual estaríamos en la pérdida de la leche y la parte económica también. Entonces, si nos perjudica bastante el hecho de que no tengamos lluvia, porque si hay más sequía que anteriormente.

De este fragmento se desprende que 2016 ha sido el periodo más seco. Se indica que el agua de riego es escasa, por lo que la comunidad se ha visto obligada a abandonar la agricultura en pro del pastoreo, debido al potencial económico de la ganadería en la zona de Cayambe. Además, se menciona que la productividad del suelo ha decaído. En el pasado, y sin el uso de productos químicos, los comuneros cosechaban grandes cantidades de chocho, papa, haba, maíz y cebada que no solo eran consumidas, sino que sus excedentes eran comercializados para satisfacer otras necesidades familiares. En el presente, la necesidad del uso de químicos para la producción es otro factor que ha fomentado la preferencia de la actividad ganadera sobre la agrícola.

Igualmente, de este testimonio se infiere que, en el pensamiento de los comuneros de La Chimba, la sequía y el desgaste del suelo están vinculados a las variaciones inciertas del clima, particularmente, al cambio en el patrón de ocurrencia de la lluvia. Por el contrario, no se habla de los procesos políticos (como la reforma agraria de 1964) que han ubicado a los indígenas ecuatorianos en tierras de baja calidad y con poco acceso al agua (pág. 98). Asimismo, y pese a que fuera señalado durante la construcción de los *Estudios de vulnerabilidad*, no se menciona a las grandes haciendas ganaderas y florícolas de la zona que usan cantidades sustanciales de agua para riego (pág. 137). Es preciso resaltar, por otra parte, que algo que sí menciona la entrevistada es el conocimiento y las prácticas recibidas desde sus padres y abuelos. Así, en cuanto a la agricultura, ella señala

que debe sembrar los primeros días de septiembre para obtener una buena y variada cosecha –rábanos, lechuga, remolacha, y el apreciado maíz– hasta finales de marzo:

Yo tengo metido en la cabeza que debo sembrar en septiembre. Que de septiembre en adelante debo sembrar maíz, debo sembrar todo porque ya va a venir la lluvia y no voy a tener tanto trabajo que hacer. En diciembre, por ejemplo, ya veo que al menos en hortalizas, en un mes, ya se hace el rábano. En dos o tres meses ya tenemos las lechugas, las zanahorias, las remolachas y todo eso. En cambio, el choclo, lo esperamos tener más o menos a los seis meses, y luego el maíz a más meses esperando que se seque. Yo he visto que nos da una buena cosecha si sembramos los primeros días de septiembre. Entonces, solo estoy pensando en que debe llegar septiembre para poder sembrar [...] [Estos conocimientos los recibí] de mis papás, de lo que ellos hacían. De lo que anteriormente los abuelitos hacían. La época en donde debían sembrar. Por ejemplo, para la cosecha de un buen maíz, yo pienso que es en septiembre. En septiembre debemos sembrarlo para que tengamos una buena cosecha, porque dicen que, si no sembramos en septiembre y sembramos en un mes más atrasado, entra un gusano que le va comiendo a los choclos. Pero si sembramos en septiembre, casi no entra el gusano.

También, en las relaciones comunitarias, la beneficiaria señala que su comunidad guarda un apoyo recíproco con las comunidades vecinas, el cual se refleja en la ejecución de grandes mingas (como la excavación para un reservorio, por ejemplo). Este tipo de acciones son vistas como un beneficio común para toda la población, por ello:

Todos los reservorios han sido analizados a nivel de toda la comunidad, y los proyectos siempre han sido dentro de la comunidad. No ha sido sectorizado. Entonces, en este caso [FORECCSA], siempre ha habido apoyo de mingas generales como para poder hacer un reservorio a donde tiene que apoyarse. Los proyectos grandes siempre los hacemos por medio de mingas, todos los beneficiarios. A más de eso, toda la gente que no sea beneficiaria cuando les llaman a hacer las excavaciones, para poner las tuberías, le pide a la comunidad de Hierbabuena que por favor nos ayude en una minga general. Entonces, el presidente de la comunidad no se niega a poner una ayuda, porque es un bien común para toda la gente y para el sector a donde vamos a trabajar también. Siempre estamos apoyados así. De ahí, si hay mingas que se trabajan también solo como reservorio, solo los beneficiarios. Se trabaja también en mingas todo el tiempo hasta cuando se acabe el proyecto. Pero, así como le cuento, cuando es un trabajo para enlucir, para hacer zanjas y todo eso, cosas fuertes, ahí si mete la mano toda la comunidad.

Entrevista en la asociación Río Blanquillo (cabecera cantonal de Cayambe)

La segunda entrevista también fue realizada el 16 de agosto de 2018 y recoge el testimonio de una beneficiaria mujer –mayor de edad– perteneciente a la asociación Río Blanquillo. Al abordar el tema del clima, la entrevistada manifiesta que:

Por el agua, la mayoría perdíamos. Cosechaban bien poco, pero la mayoría perdía, venía la sequía, caía unas heladas. Ahora con el tiempo, como está cambiado. Más antes era fijo, se sabía las fechas que llueve, las fechas que hace viento, que hay heladas. Y ahora no se sabe. Ahora el [día] menos pensado, un día está solazo y al otro día llueve. Así, ahora, ya no es como antes. Antes ya se sabía en qué fecha llueve y ahí se sembraba, y todo, para que las plantas no padezcan del agua.

En otras palabras, para esta beneficiaria, la incertidumbre en la ocurrencia de precipitaciones, vientos y heladas ha provocado la pérdida de cosechas. El acceso al agua de riego, bajo estas circunstancias, se torna indispensable y, por lo mismo, se convierte en un campo de disputa entre los asociados, ya que, el sistema de distribución a canal abierto, usado antes del FORECCSA, no garantizaba un abastecimiento igualitario:

Teníamos el agua por la acequia y ahí había muchos problemas. Había que, en tiempo de verano, [unos] iban a soltar, otros también a secar el agua, otros también a soltar, y así. Había muchas discusiones. Había peleas en las reuniones. Había discusiones, que uno seca, que otro no deja pasar el agua, que otro atranca, otro va a soltar, y así en fin [...] La agua quedaba solo [en] la parte de arriba. Acá no llegaba para nada, ni para el bebedero.

Las acciones del proyecto han mejorado esta situación, pues la infraestructura construida para el almacenamiento y la conducción del agua de riego garantiza, en la actualidad, el abastecimiento diario del líquido a todos los miembros de esta comunidad. Esto les permite construir huertos para consumo familiar, actividad que mejora sus condiciones económicas. Al respecto, la entrevistada manifiesta que:

Ahora sí, como ya tenemos los dos reservorios, ahora si ya no hay pena. Ahora si ya no toca esperar ni a las fechas que venga la lluvia. Ahora toca ya sembrar cualquier fecha porque ya tenemos el agua para regar. Por ejemplo, cuando amanecen tremendas heladas, más antes como no teníamos agua, en el día hacia sol y viento, y todito [las plantas] se secaba. Ahora, asimismo caen las heladas, hace sol al otro día, ya enseguida con las llovedoras se desvanece rapidito la helada. Las plantitas ya no se secan, ya no se mueren.

Pese a que el problema del agua de riego ha sido solventado en este sector, el sistema de distribución a canal abierto sigue provocando conflictos en zonas aledañas. En estos sitios, los usuarios más cercanos a las fuentes de agua la acaparan. Uno de estos usuarios es una hacienda ganadera, la cual, según comenta la entrevistada, suele obstaculizar el suministro de agua a la comunidad, en especial, durante el verano:

Pensamos nosotros ampliar más agua de un canal que hay más arriba. Queremos ampliar el proyecto FORECCSA [...] Y traer [agua] por tubería, ya no por canal abierto, porque baja por canal abierto, y ahí compartimos con la hacienda y la mayor parte [se] lleva la hacienda Ancholag [...] En la hacienda tienen ganadería. Un poco más que nosotros cogen [refiriéndose al agua]. Pero a veces, en el verano, se seca, y a nosotros nos dejan sin agua. Por eso mi pedido sería que nos ayuden con tubería para traer [el agua].

Es decir, la existencia de propiedades dedicadas a la agroindustria, que monopolizan el agua de riego a su conveniencia, es un elemento que pierde visibilidad al tratar el asunto de la sequía desde un enfoque de gestión del cambio climático. En este sentido, las medidas del FORECCSA llegarían a ocultar dinámicas (económicas en este caso) que impactan negativamente en la vida de los indígenas, algo similar a lo observado

en la comunidad de La Chimba. Con esto me refiero a una distribución estatal del agua que prioriza al capital sobre el bienestar humano, asunto que deja de ser resuelto al motivar a la población a pensar que la escasez del agua está asociada únicamente al clima.

Entrevista en la comunidad Otoncito, parroquia Otón (Cayambe)

La tercera entrevista fue realizada el 18 de agosto de 2018 y recoge los testimonios de dos beneficiarios –un hombre y una mujer, ambos mayores de edad– que residen en la comunidad de Otoncito, parroquia Otón. Al hablar sobre la situación del agua y la agricultura en esta localidad, el entrevistado (hombre) menciona que:

El proyecto FORECCSA había visto la necesidad de esta comunidad, de la importancia de los reservorios por falta de agua. **Toda la vida ha sido falta [de agua]**, y esa ha sido una de las razones de las personas así como yo que hemos migrado a vivir en otros lados. Yo vivía en lago Agrio. [...] De los granos, de las hortalizas, prácticamente, solamente se esperaba en la temporada de lluvia. Solamente en la temporada de lluvia, de ahí el resto... Aquí era una polvareda como no se imagina, un desierto en estas épocas [agosto]. Gracias a ese proyecto [FORECCSA] se ha recuperado algunos terrenos. Incluso ahora ya están sembrando. [...] Es el enemigo de nosotros [refiriéndose al viento]. Si no hubiera unas partes que están sembradas y están dando riego, en esta temporada, que está haciendo viento, esto es como un desierto, lleno de polvo. **Siempre ha sido así**. Ahora incluso ha bajado, pero más antes era tenaz. (El énfasis me pertenece)

Por su parte, la entrevistada (mujer) reseña brevemente cómo era la vida en la comunidad cuando no se disponía de agua, es decir, antes del proyecto FORECCSA:

Nos íbamos lejos a traer en burro, cargando de lejos traíamos poquito [agua] para la comida. Y lavar igual, nos íbamos lejos cargando en burro. Caminando lejos al canal de riego que teníamos, allá nos sabíamos ir a lavar. Al Pisque [nombre del canal]. Para la comida traíamos en burro poquito a poquito. [...] Allá sabíamos ir a lavar. [...] **¡Qué vamos a hacer en eso seco!** [refiriéndose a la agricultura]. Nada. Ahorita, yo si tengo un poquito de alfalfa, las hortalizas que nos dio. Coseché primera vez. Ahora estoy con segunda. Yo ya no compro hortalizas. (El énfasis me pertenece)

De ambos fragmentos se entiende que la falta de agua ha sido un problema de varias décadas para la comunidad. De hecho, los entrevistados afirman que Otoncito “siempre” ha sido una zona seca y de ventarrones, condiciones que se intensifican durante el verano. Para el autoconsumo, las personas acudían al canal de riego El Pisque –ubicado a varios kilómetros de la comunidad– para recolectar y transportar agua que era empleada en la cocina y en el aseo. Para el riego, igualmente, el agua era altamente escasa, teniendo los comuneros que esperar a la temporada de lluvia para tener sembríos. Estas condiciones desencadenaron una migración sostenida de la población hacia ciudades como Ibarra o Quito, donde podían contar con la dotación de servicios básicos. Luego, como

consecuencia del cambio climático, este escenario se complejiza, específicamente, por las variaciones en la ocurrencia de la precipitación. Esta última afirmación se desprende de lo señalado por el beneficiario (hombre), quien arguye que:

Este año [2018] se pasó las aguas, no llegaron en las fechas. Con el cambio climático no se sabe. Por ejemplo, tuvimos en esta semana pasada que llovió dos días, y estábamos contentos diciendo que van a empezar los aguaceros. Pero llovió dos días y otra vez solazo y el viento. Con eso de los cambios climáticos, no se sabe. Sin embargo, los reservorios nos abastecen estas épocas. Nos están haciendo un trabajo que cualquier persona que regrese de otros lados que se ha ido está contenta porque ya se sale y ya tiene agua. En cambio, antes, tenía que estar racionando de poquito en poquito y era un poco complicado vivir aquí. Mucha gente emigró de aquí.

De esta cita se infiere que la intervención del FORECCSA ha solventado la dificultad que suponía la falta de agua, tanto para la agricultura como para el desarrollo personal de los comuneros. Ahora, los habitantes de Otoncito disponen diariamente de agua para riego, lo que ha derivado en la recuperación de terrenos que son cultivados por sus propietarios para producir sus propios alimentos. A esto se suma el retorno de algunos miembros que abandonaron la comunidad en años pasados, pues el nuevo abastecimiento de agua presenta la posibilidad de superar las precarias condiciones de vida que existían en esta zona. En relación a estos temas, el entrevistado (hombre) indica que:

Las mejores cosas que nos ha dejado el proyecto sería en sí el trabajo en equipo, ya que dieron charlas, capacitaron a la gente, [cómo] se debe economizar el agua, no desperdiciarla y, prácticamente, los dos reservorios nos han hecho un inmenso favor aquí a la comunidad. Ahora, ya se tiene agua todos los días. Antes, se tenía agua a los 15 días, a los ocho días [...] Del riego, por ejemplo, ahora se tiene todos los días. Incluso, como el agua baja un poco tratada de arriba, de la parte del mismo reservorio, hay un sistema de filtrado. No se podría decir al 100%, pero ya es un agua limpia que se puede usar para el aseo personal, y todo eso. Para bañarse. Lo que es el agua de consumo eso sí es aparte. Pero en cambio antes se daba agua de consumo a los ocho días, y eso tenía que alcanzar para todo. Cada ocho días o cada 15 días. En estas épocas que son de invierno [verano] se seca la vertiente y nosotros tenemos agua de consumo cada 15 días.

Ya al ver algunas personas que se había dado este proyecto, que hay agua, así como yo, hemos vuelto, hemos retornado. Porque ya hay un beneficio del agua. Ahora ya es constante el agua. En cambio, antes tenían cada 15 días, cada ocho días, agua. Era una de las cosas que todas las personas se decepcionaban de vivir aquí en el barrio. Dando gracias al proyecto FORECCSA, al haber sido una de las comunidades que habíamos salido beneficiarias de este proyecto de los reservorios, de las cuales, toda la comunidad ha sido beneficiaria y se siente muy contenta. Se están recuperando muchos terrenos, que habían estado en el abandono por la falta de agua que vivíamos aquí.

Las medidas del FORECCSA, en pocas palabras, han satisfecho una necesidad histórica en la comunidad de Otoncito, lo que ha derivado en un mejoramiento de las condiciones de vida de sus habitantes. Sin embargo, frente a este beneficio, sostengo que

la sequía en esta zona es un asunto que debe ser problematizado más allá de su existencia como producto del cambio climático. Es decir, si bien las acciones del FORECCSA han ayudado a reducir el impacto de la sequía en la comunidad y coadyuvan a la reconstrucción de ésta, al mismo tiempo, invisibilizan procesos políticos y económicos que han forzado a las poblaciones indígenas a morar en sitios que no prestan las condiciones apropiadas para su desarrollo. De este modo, el discurso del FORECCSA incentiva un comportamiento dócil en la comunidad respecto a dinámicas que pueden perjudicar (aún más que la climática) su modo de vida. Para resumir, en esta comunidad, la sequía es un problema que en efecto debe ser resuelto, pero procurando una observación amplia de las dinámicas ambientales, políticas y económicas que la causan.

Entrevista en la comuna Florencia, parroquia Tupigachi (Pedro Moncayo)

Por último, la cuarta entrevista fue realizada el 19 de agosto de 2018 y recoge el testimonio de un beneficiario hombre –mayor de edad– miembro de la comuna Florencia, parroquia Tupigachi. Sobre esta entrevista, cabe destacar tres aspectos: i) la comuna Florencia está ubicada en el cantón Pedro Moncayo, a diferencia de las tres comunidades anteriores que están ubicadas en Cayambe; ii) el entrevistado es el presidente actual de la comuna, rol que ya ha desempeñado en periodos anteriores; y, iii) el entrevistado ha sido capacitado, por una iniciativa respaldada por la ONU, como técnico en agroecología. Estas particularidades le dan un tono diferente a este diálogo, pues el entrevistado expresa constantemente cuál es su proyecto para la comunidad en función de su propia experiencia y conocimientos. Así, la conversación inicia haciendo referencia al cambio climático:

El agua, con este cambio climático, que está cambiando siempre, nosotros no podemos producir cuando uno se quiere. Por ejemplo, estas épocas [agosto] a veces es todo verano, pero esta vez llovió. Ya no es como más antes. Más antes se decía tal fecha va a llover, y tal fecha ya araba y todo tenía preparado para siembra. Pero hoy ya no.

Dicho de otro modo, para el entrevistado, el clima se ha tornado impredecible, lo cual, ha dificultado la producción agrícola en el territorio de su comunidad. En este aspecto, los comuneros de Florencia desean aprovechar la intervención del FORECCSA para retornar a los “cultivos orgánicos” y mantener una siembra diversificada para autoconsumo durante todo el año. Al respecto, el presidente comenta que:

Nosotros estamos apuntando a tener una siembra diversificada a cualquier tiempo. Esa es la idea de nosotros. Nosotros no podíamos sembrar porque nos pegaba el verano, se perdía todo [...] Ahorita, lo que se está apuntando es que la gente trabaje para el consumo, para que ya no empiecen a traer todo comprado. Queremos cultivar todo lo que es orgánico,

nada de químicos. Porque usted sabe que más antes nuestros mayores han hecho todo orgánico, pero ahora nosotros, casi la mayoría de la gente, traen y compran en Cayambe todo con químicos. Ya no es lo mismo.

Siguiendo este pensamiento, la implementación de la medida de adaptación – reservorios para agua de riego– se constituye en uno de los principales aportes del proyecto. En efecto, el entrevistado asegura que la construcción de estos significa un “cambio en la vida de las personas”, pues el acceso permanente al agua de riego es una motivación para trabajar en sus terrenos. Sobre este tema, el líder expresa que:

Con este reservorio estamos apuntando a que la gente tiene que cambiar, por eso yo estoy insistiendo. Todavía tengo casi medio año para el periodo para exigir. Estoy exigiendo que nosotros, ahorita, trabajemos a lo máximo en nuestros terrenos, para poder sobrevivir solo de ahí. Porque ya vamos a tener agua por siempre. En el reservorio, vamos a tener reservado. [...] El rato que ya nos da el turno [del canal de riego] llenamos el reservorio y mientras nos quiten el turno, nosotros sacamos agua del reservorio.

Soportado en la disponibilidad continua de agua para riego, además, el presidente de la comunidad quiere fomentar en los comuneros la idea de generar emprendimientos relacionados a la producción de cuyes, productos lácteos y turismo comunitario. Su “sueño”, como él mismo lo menciona, es crear trabajo en la propia comunidad para que sus miembros no tengan que salir a las florícolas, y así puedan pasar más tiempo con sus familias. Este “proyecto” puede ser entendido a través de las siguientes citas:

El proyecto [FORECCSA], lo que nos ha dejado de bueno, es que nos capacitaron para que si seguimos trabajando así de largo y unidos, podemos tener un propio trabajo en nuestra propia casa y pasar con los hijos y todo eso. Nosotros no trabajamos nuestros terrenos, [entonces] siempre los hijos quedan botados, porque la mayoría de gente trabaja en plantaciones, en florícolas, hombres y mujeres. [...] Salen a las seis de la mañana, regresan seis o siete de la noche. Los hijos están botados.

Ese es mi sueño. [...] Que en mi comunidad existan emprendimientos. Pero la gente a veces no responde. Uno también a veces no se hace porque económicamente no alcanza. [...] Lo que yo siempre he dicho es hacer un emprendimiento de cuyes. Hacer que todos críen cuyes y nosotros, si es necesario, buscamos un proyecto para entregar. Ya de la entrega, yo me encargo [...]. Pero lo total es que tenemos que hacer un emprendimiento, si es posible para entregar faenados [pelados]. Eso es lo que yo he buscado. Y también nosotros a veces tenemos un poco de leche, así de todos. También podemos hacer yogures, manjar, todo eso. Hacer algo para la propia familia. Pero por el dinero, usted sabe que para un negocio siempre primero hay que invertir. Luego para sacar provecho, al año o más también a veces. Todo depende de cómo se trabaje. Por eso es que la gente dice no. Si me voy a [la] plantación, yo al mes, ya cobro. Pero si yo pongo a hacer el proyecto que usted me dice tendré que demorar medio año, un año sin plata.

Mi idea, mi sueño, es hacer turismo en la comunidad. Como son parcelas pequeñas, podemos hacer varias cosas. Si fuera extensión grande es difícil. La idea de este año [2018] es que nosotros produzcamos a lo máximo y hagamos turismo. Traer a gente de afuera, de visita, para poder nosotros vender nuestros productos. Y también, si es posible,

ofrecer productos orgánicos, sanos. Yo mismo cuantos años he estado produciendo orgánicamente, pero nadie valora. Nadie dice su producto es orgánico y [por eso] le pago un poco más. O porque es orgánico es más pequeño. La mayoría de gente ven otra cosa más buena y más grande, esa se llevan. Pero eso otro ya está puro químico.

En estos fragmentos encuentro varias coincidencias con lo descrito en el capítulo anterior respecto al proyecto de reconstrucción de la identidad kayambi y su relacionamiento actual con la naturaleza (págs. 100-109). Primero, se presenta la idea de “emprender” no con un fin de bienestar económico, sino más bien de un bienestar familiar, de reconstrucción del tejido social que se ha visto destruido por la presencia de florícolas que extraen a las personas de su ámbito comunitario, dada la “estabilidad económica” que ofrecen. Segundo, la comunidad apunta a una producción agrícola orgánica, basada en conocimientos y experiencias de la agroecología (portados por su presidente), tendencia que también forma parte de las acciones que el pueblo kayambi lleva ejecutando en el cantón Cayambe. Adicionalmente, el hecho de que Florencia sea una comuna kayambi que se encuentra en el cantón Pedro Moncayo, establece que la identidad kayambi no está anclada a una división política (en este caso el cantón Cayambe), sino que obedece al pensamiento de un pueblo más allá de las separaciones geográficas impuestas desde el Estado central. De este modo, este testimonio es uno que evidencia, más que cualquiera de los tres anteriores, el uso de las iniciativas estatales (en este caso el FORECCSA) para cumplir un conjunto de objetivos nacido de la propia comunidad, y que se ve plasmado en las palabras de su líder.

En conclusión, en las tres primeras entrevistas analizadas se pueden reconocer rasgos que sugieren la internalización del discurso manejado por el FORECCSA, y la conversión –al menos parcial– de la “escasez de agua producida” (Rose-Johnston 2003) en una escasez meramente “climática”. En La Chimba, se asiste a la invisibilización de las dinámicas políticas –de distribución de la tierra– y económicas –de uso del agua y el suelo– como causas de la sequía y del desgaste de los suelos, atribuyendo estos procesos únicamente a los cambios en el clima. Similar escenario se constata en Río Blanquillo, donde la presencia de una hacienda ganadera –que acapara el agua de riego cada verano– dejaría de ser un problema cuando las acciones estatales frente al cambio climático aligeran sus impactos. En Otoncito, aun cuando la escasez de agua es reconocida como una condición de larga data, las narrativas del FORECCSA podrían cambiar esta “realidad” y conducir a dinámicas semejantes a las de las comunidades ya mencionadas. La cuarta entrevista, por su parte, contrasta con las tres primeras, pues, la comuna Florencia, antes de verse influenciada por el discurso del FORECCSA, aprovecha esta

iniciativa para implementar un proyecto nacido de la propia comunidad. Finalmente, algo a destacar es la mención de ciertos aspectos de la cultura andina, como el ciclo agrícola y el sentido de comunidad, por parte de la entrevistada de La Chimba.

Sin embargo, y pese a no inscribirse en los objetivos de la presente investigación, se considera pertinente mencionar que estas conclusiones también pueden ser observadas desde la perspectiva del “discurso público/discurso oculto” propuesta por James Scott (2000). Por discurso público entendemos “las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder” (Scott 2000, 24); mientras, por discurso oculto entendemos “la conducta [del subordinado] ‘fuera de escena’, más allá de la observación directa de los detentadores de poder” (Scott 2000, 28). Partiendo de estas dos nociones, para Scott, una evaluación de las relaciones de poder hecha a partir del discurso público entre “dominantes” (el Estado) y “dominados” (las comunidades indígenas) puede manifestar un respeto y una sumisión voluntaria que podrían ser meras tácticas para alcanzar, en nuestro caso, la satisfacción de ciertas necesidades. Ante esta posibilidad, el análisis del discurso oculto de los subordinados podría revelar “contradicciones y virtualidades” que se encuentran bajo la pacífica –y hasta animada– aceptación colectiva de la distribución del poder y de la riqueza (Scott 2000, 39). Desde esta perspectiva, se podría estudiar la aceptación de las acciones del FORECCSA por parte de las comunidades kayambi analizadas, como una posible manifestación de un discurso oculto. Una investigación de esta índole, luego, podría servir para ampliar los resultados de la presente tesis.

Resumiendo, la ocurrencia del cambio climático se complejiza cuando coexiste con elementos de la etnogubernamentalidad climática como lo ha probado ser el proyecto FORECCSA. Al respecto, su propuesta, metodologías, planes, capacitaciones y medidas se establecen como herramientas de un régimen gubernamental que, justificado en el reconocimiento de la identidad indígena y en la gestión del clima, busca que los pueblos aborígenes ajusten sus metas a los objetivos perseguidos por el Estado. Esta compatibilización de fines se viabiliza mediante un discurso del cambio climático –moldeado continuamente por las potencias mundiales, y fundamentado esencialmente en la racionalidad científica–, que propone a este fenómeno como permanente y omnipresente, lo cual obliga a las poblaciones a estar preparadas ante la incertidumbre de cómo y cuándo sus impactos ocurrirán. Para los indígenas, quienes aún conservan un entendimiento de la naturaleza que difiere del naturalismo moderno, esto implica la invalidación de su capacidad cognitiva para generar soluciones que satisfagan sus propias necesidades y, por ende, la adopción de comportamientos propios de los sujetos

emprendedores que soportan la operación del neoliberalismo. Aun cuando desde la ONU se ha reconocido el valor instrumental de los conocimientos y prácticas aborígenes en el campo de la adaptación, es mi opinión que aquello es una fachada para ocultar una intervención gubernamental nacional y transnacional que busca recapitalizar a la naturaleza, invisibilizar aún más los impactos de la estructura político-económica en la vida de las poblaciones y reforzar la dinámica de la colonialidad.

3. Conclusión

Como se analizó en el segundo capítulo, el discurso del cambio climático ha llevado a un nuevo lenguaje que gira alrededor de una “problemática ambiental global” que, amparada en la ciencia y la tecnología moderna para su entendimiento y solución, somete a un sector importante de territorios y poblaciones del Sur. En este escenario, la urgente atención que demanda el cambio climático ha propiciado nuevas lógicas de colonización y modernización, soportadas por un “dispositivo de poder” articulado con el imperativo de la protección a la naturaleza y de lucha en contra del cambio climático.

En el presente capítulo, se estudia un caso de aplicación de políticas públicas formulando la hipótesis de que se encuentra amparado en este dispositivo. Se recurre a las nociones foucaultianas de etnogubernamentalidad –desarrollada por Guillaume Boccara– y ecogubernamentalidad –desarrollada por Astrid Ulloa–, revisadas en el primer capítulo, y que han demostrado su capacidad analítica en casos similares. Estos conceptos permiten caracterizar formas específicas de ejercicios de poder en el marco de la aplicación de iniciativas en pueblos indígenas que apuntan a la “lucha contra el cambio climático”, presentada e identificada como urgente e inevitable. Desde diferentes instancias locales, nacionales e internacionales, estas dinámicas conforman el régimen de la “etnogubernamentalidad climática”, mismo que representa una herramienta de transformación de las conductas indígenas en el contexto de un alineamiento imperativo con los requerimientos del discurso del cambio climático. Una de estas iniciativas locales es el proyecto ecuatoriano FORECCSA, analizado aquí dentro de este marco conceptual. El FORECCSA se presentó como una iniciativa que, enfatizando la seguridad alimentaria, legitimó la intervención en comunidades indígenas y campesinas bajo fines de adaptación al cambio climático.

Respecto a este caso de estudio, se pregunta en particular cómo el FORECCSA aportó a la difusión del discurso global del cambio climático, y en qué medida se motivaron conductas específicas en las poblaciones indígenas afectadas que permiten el

control de sus prácticas, concepciones mentales y territorios. Se analiza, desde una metodología que articula un enfoque de observador-participante “periférico” y análisis de discurso, varios elementos orientadores del proyecto –presentes en la propuesta del MAE ante el Fondo de Adaptación–, las acciones que siguiendo dichos lineamientos se ejecutaron en las cuatro comunidades indígenas de Pichincha, y cuatro entrevistas a beneficiarios de estas comunidades realizadas con motivo de la finalización del proyecto. Se priorizó el estudio de la intervención en la provincia de Pichincha en atención a la experiencia de la autora quien, entre 2017 y 2018, formó parte del equipo técnico que implementó el proyecto en los cantones Cayambe y Pedro Moncayo de esta zona.

De acuerdo con la primera sección del análisis, los objetivos de FORECCSA evadieron el uso de los conocimientos locales y aplicaron metodologías que ignoraron el contexto cultural de las poblaciones. Los productos del proyecto apuntaron a la adopción acrítica de la explicación de la ciencia occidental del clima que, ejerciendo prácticas disciplinadoras y de control, somete a las comunidades a una narrativa ajena sobre su entorno, diseñada alrededor del cambio climático y su gestión. Los criterios de selección de los cantones y sus comunidades justificaron el accionar de actores internos y externos, bajo nuevas lógicas culturales y científicas que resignificaron las características del territorio. La participación de las comunidades se planteó, principalmente, en los espacios de ejecución del proyecto, ubicándolos como ejecutores y no decisores de acciones que son priorizadas y diseñadas desde instancias estatales y supranacionales de poder. Por último, el sistema de monitoreo, que tuvo por misión evaluar técnica y económicamente las acciones efectuadas, no solo permitió al Fondo de Adaptación verificar el uso de los fondos otorgados, sino modificar la conducta de las poblaciones para mantener al Ecuador como elegible en la escena de la cooperación internacional para el cambio climático.

La segunda sección del análisis, sobre la visión del cambio climático divulgada por las acciones del FORECCSA, ratifica estos resultados. Por una parte, en los eventos de capacitación se evidencia la difusión del conocimiento científico del cambio climático, la invisibilización del entendimiento indígena relativo a la naturaleza, el énfasis en la responsabilidad individual, y la promoción de medidas de adaptación articuladas al modelo económico dominante. Éstas son líneas del discurso del cambio climático dirigidas a disciplinar y controlar a los indígenas para alinearlos al objetivo global de lucha contra la problemática del clima. Por otra parte, la implementación de las medidas de adaptación se enmarcó en los compromisos que las “partes” de la CMNUCC adquirieron al ratificar la misma, es decir, fue motivada por mandatos transnacionales que

buscan difundir y posicionar, a nivel local, una particular visión del clima, con el objetivo de generar comportamientos apropiados a ésta. Los instrumentos generados para la determinación de la vulnerabilidad, y posterior priorización de las acciones de adaptación, descartan circunstancias que influyen radicalmente en el acceso y control de la tierra y el agua (como el rol de la agroindustria). Luego, atribuyendo su escasez o detrimento principalmente a las variaciones del clima, esta dinámica configura nuevas perspectivas sobre la disponibilidad del agua y del suelo, por ejemplo, que obligan a las comunidades a una aceptación tácita de una distribución desigual de los mismos.

Las entrevistas revisadas como última sección del análisis, en tres de cuatro casos, muestran la asimilación de rasgos del discurso científico del cambio climático por parte de las poblaciones, proceso que invisibiliza antecedentes históricos que han ubicado a los indígenas kayambi en tierras poco fértiles, aumentando su vulnerabilidad a cambios del clima. De esta manera, “desaparecen de la ecuación” los grandes determinantes de una *escasez de agua producida*, como son las políticas estatales que ordenan el territorio y autorizan el uso del agua, así como las actividades de capitales transnacionales agroindustriales en el territorio. Solventar estas dinámicas mediante iniciativas de adaptación, si bien puede mejorar las condiciones de vida de las poblaciones, también significa crear un escenario donde éstas son conducidas a observar todo evento extremo en la naturaleza como un efecto único y directo del cambio climático, evitando una mayor indagación sobre eventuales causas socio-político-económicas cuya atención sugeriría otras sendas. Este panorama puede devenir en cambios en el comportamiento de las etnias aborígenes, quienes además son llevadas a aceptar y apoyar futuras acciones del Estado sin cuestionarlas. Así, las aspiraciones de las poblaciones locales empiezan a alinearse con los objetivos estatales y, posiblemente, con los de los capitales presentes en el territorio. La cuarta entrevista, por último, es tomada como evidencia de un caso de resistencia expresada en la forma de un “discurso oculto”, de acuerdo a lo explicado por James Scott (2000). De este modo, el aparato dominante –en este caso el Estado– sirve como medio para impulsar un proyecto propio de los dominados.

En resumen, la aplicación del proyecto FORECCSA apuntó a un proceso de disciplinamiento de las poblaciones que lo integraron, en cuanto a sus prácticas frente a la variabilidad climática y al cambio climático reciente. Inscrito en el marco de la colonialidad, impulsó la estandarización de conocimientos, a partir del conocimiento y el “régimen de veridicción climático” validado e impuesto por las potencias mundiales. Legítima, por lo tanto, un régimen de control transnacional sobre la naturaleza de

territorios locales que, preciándose de reconocer e incluir los saberes propios de las poblaciones indígenas intervenidas, en la práctica no hace más que invisibilizarlos. A la luz de la etnogubernamentalidad climática, estos instrumentos de política pública se emplean para modificar y controlar el comportamiento de los indígenas y alinearlos a la visión global y dominante del cambio climático y de la naturaleza en su conjunto. Si bien la CMNUCC indica considerar las “circunstancias nacionales” en las acciones de sus “partes”, éstas implementan medidas nacionales que obedecen a mandatos planteados desde lo transnacional. Éste podría ser el escenario que dé paso a una nueva dinámica colonizadora justificada en la lucha contra el cambio climático.

Conclusiones

En la escena ambiental actual, el cambio climático surge como el principal problema a ser enfrentado dados los efectos globales que puede causar su desatención. Sin embargo, las herramientas científicas y tecnológicas usadas para el pronóstico y proyección de sus impactos aún no son capaces de integrar todas las variables que modelan el sistema climático, lo que supone un escenario de riesgo permanente en razón de las incertidumbres que envuelven aún al fenómeno climático. Más allá del campo científico, y a pesar que desde éste se reconoce al modo de producción y a la intensidad del consumo energético de los países industrializados como las principales fuentes de emisiones de GEI, en particular de CO₂, las soluciones que la ciencia ofrece no abordan de forma contundente estos procesos. Por el contrario, se aprovecha la coyuntura climática como una oportunidad para reintegrar a la naturaleza dentro del mercado, ahora bajo dinámicas de protección ambiental. Dicho de otra forma, la naturaleza empieza a ser recapitalizada tomando ya no los elementos tangibles, sino los servicios que ésta puede prestar a la humanidad. Como ejemplos, se pueden citar a las biopatentes –que refieren a la mercantilización de la vida– y a los bosques como sumideros bióticos de carbono.

Respecto a este escenario, luego, es válido preguntarse si el fenómeno del cambio climático está siendo aprovechado para ocultar y mantener unas relaciones de poder que someten a una parte importante del Sur a cumplir los designios y satisfacer las necesidades de las potencias tradicionales y emergentes. Más aún, advirtiendo que el impacto del cambio climático no será homogéneo entre las diferentes comunidades humanas, en virtud de los factores geográficos, políticos, sociales y culturales que las caracterizan (Ulloa 2008), la interrogante que motivó el presente trabajo fue conocer ¿hasta qué punto se puede hablar, en el marco del proyecto FORECCSA, de la vigencia de un “discurso del cambio climático” en el sentido propuesto por Astrid Ulloa? Y, sobre todo, ¿cuál es su rol potencial, dentro de las estrategias de la etnogubernamentalidad y de la ecogubernamentalidad climática, para conducir el comportamiento de las poblaciones Kayambi hacia actitudes compatibles con los objetivos del Estado moderno? En línea con estas interrogantes, se trazaron cuatro objetivos específicos: i) caracterizar la noción de gubernamentalidad y la dinámica de los regímenes desprendidos de esta noción que se centran en el problema ambiental (ecogubernamentalidad y ecogubernamentalidad

climática) y en los pueblos indígenas (etnogubernamentalidad); ii) caracterizar el fenómeno del cambio climático en su dimensión discursiva y analizar su vinculación al régimen de la ecogubernamentalidad; iii) describir –de manera general– el “pensamiento andino aborigen” y –de modo específico– la cosmovisión del pueblo Kayambi sobre la naturaleza, a fin de conocer en qué medida esta visión difiere de la representación elaborada por el discurso del cambio climático; y, iv) estudiar las acciones y procesos diseñados y ejecutados por el proyecto FORECCSA en cuatro comunidades indígenas del pueblo Kayambi, a la luz del uso del discurso del cambio climático en un marco de gubernamentalidad étnica y climática.

En el abordaje de los cuestionamientos que guían esta investigación, la noción foucaultiana de gubernamentalidad surge como una herramienta pertinente para analizar el contexto político-económico formado por, y que da forma a, el problema del clima. La gubernamentalidad o “arte de gobernar” trata de la “conducta de la conducta”, es decir, una intervención indirecta sobre la libertad y el comportamiento de las personas en las formas que les proporcionen un mayor provecho. Los escenarios donde ciertas opciones lucen como apropiadas o no para modelar la vida, en la gubernamentalidad, están diseñados en base a criterios de costo-beneficio para el Estado. Esto significa que las decisiones de los individuos no son tomadas en total libertad, sino bajo condiciones que establecen límites para el ejercicio de dicha libertad. En el área del cambio climático, esto se traduce en el surgimiento de estrategias que imponen a unos comportamientos como aceptables o útiles, y a otros como reprochables o inútiles, en atención a la conveniencia de estos para el capital y para el sostenimiento de las relaciones de poder existentes.

En cuanto a las relaciones de poder, parece oportuno citar a Michel Foucault, quien señala que “el poder tiene lugar cuando existe una relación entre dos sujetos libres, y esta relación es desigual, de modo que uno puede actuar sobre el otro, y ese otro es guiado o permite que lo guíen” (Foucault 1980, 2). En este sentido, un conjunto de realidades históricas, económicas y geopolíticas implica una gran desigualdad entre los países del Norte y del Sur respecto a sus posibilidades para enfrentar los impactos del cambio climático. Al ser la economía y el conocimiento científico los criterios de validación de las respuestas frente al cambio climático, las conductas ecológicamente legítimas son las nacidas y definidas en el Norte, mientras las acciones a rechazar son las propias de los pueblos del Sur. Justificada así la intervención que opera en el Sur para dar respuesta a la crisis climática, con la *gubernamentalidad verde*, esta intervención adquiere una dimensión cultural y, por ende, cognoscitiva. Este carácter cultural tiene

implicaciones particulares al tratar con pueblos indígenas que exhiben aún comportamientos que difieren de los determinados por el naturalismo. La *gubernamentalidad verde*, en otras palabras, tiene un impacto específico en el modo de disciplinar a los cuerpos y regular a las poblaciones indígenas.

Este escenario nos recuerda a los procesos del colonialismo y la colonialidad que han sometido a los pueblos de América Latina, desde 1534. Si bien el inicio de la vida republicana, en las primeras décadas del siglo XIX, canceló teóricamente la dominación política por parte de Occidente (o colonialismo), la dominación estructurada en base a nociones de índole cultural e histórica (o colonialidad) se mantuvo al estar cimentada en una categorización social dada por la idea de raza. En esta escala jerárquica, los europeos ocupan el punto más elevado del desarrollo histórico de la humanidad, mientras los indígenas ocupan un estadio primitivo o más cercano a la naturaleza. Dada la naturalización de esta estructura social, tanto por víctimas como por victimarios, ésta llega a ser un obstáculo invisible que evita que las cosmovisiones de los pueblos originarios sean tomadas seriamente por la ciencia moderna, por los políticos tomadores de decisiones y por la sociedad en general. Esta dinámica ha contribuido a la progresiva, aunque aún incompleta, modernización de las culturas no occidentales.

Las repetitivas demandas reivindicatorias de lo indígena en Latinoamérica demuestran que estos pueblos se niegan a desvanecer ante los cánones de la modernidad. En respuesta, con el advenimiento del neoliberalismo en la región, el Estado y una serie de entes transnacionales recurren al reconocimiento de la identidad indígena, y a la inclusión de sus necesidades en la agenda pública, como medios que facilitan la implementación de unas políticas que más bien apuntan a su control. Sin embargo, dado que las metas de los indígenas no se ajustan totalmente a las exigencias nacionales y transnacionales, surgen estrategias de gobierno que operan con el fin de que los objetivos de estas poblaciones lleguen a ser totalmente compatibles con los objetivos del Estado. En este sentido, el reconocimiento de la identidad indígena se convierte en una herramienta del Estado que, si bien busca integrar a los pueblos aborígenes en la agenda política, acompaña a este proceso de inclusión la transformación de los indígenas en sujetos que soporten la acción estatal y la acumulación del capital.

Mas, como se mencionó hace poco, en el Estado moderno el poder sobre la población no se ejerce de modo directo, sino que existen elementos que crean y modelan los entornos donde las poblaciones se desenvuelven, tomando como referencia un conjunto de comportamientos que son postulados como válidos y legítimos. Uno de estos

elementos es el discurso del cambio climático, el cual, en asociación con el reconocimiento de la identidad indígena, opera de una forma particular en las poblaciones nativas. Como se indicó en el primer capítulo de este trabajo, de acuerdo con el análisis de la antropóloga Astrid Ulloa, el discurso del cambio climático da paso a una ecogubernamentalidad climática. En el mismo capítulo, según el estudio del antropólogo Guillaume Boccara, se señala que el reconocimiento de la identidad indígena origina una etnogubernamentalidad. Partiendo de estas dos investigaciones, he fusionado los conceptos que éstas postulan para formular una sola noción que explique el “gobierno” de los “pueblos indígenas” que se justifica en la lucha en contra del “cambio climático”. A este nuevo concepto lo he denominado como “etnogubernamentalidad climática”.

Respondiendo a las interrogantes que motivaron la presente investigación, luego, puedo aducir que el discurso del cambio climático está vigente y que se inserta como un elemento de la etnogubernamentalidad climática que contribuye a un modo particular de conducción de la conducta de los pueblos indígenas. Esta afirmación se fundamenta en los resultados del análisis del diseño y de las acciones ejecutadas por el FORECCSA, los cuales evidencian que el eje de la implementación de este proyecto fue la narrativa oficial del cambio climático. Para empezar, su propuesta recurre a la ciencia y a la tecnología como los medios válidos para entender el fenómeno climático y plantear las soluciones al mismo. Mas, al tener a comunidades indígenas entre sus beneficiarios, también contempla que los conocimientos de estos serán tomados en cuenta en la selección y diseño de las medidas de adaptación, y que incluso sus prácticas serán integradas como medidas de adaptación. No obstante, en la ejecución, la participación de las comunidades se limitó a la aceptación de los conceptos y las infraestructuras que el FORECCSA determinó como pertinentes para aplacar los efectos del cambio climático en su territorio. En este sentido, el reconocimiento de la cultura local que fue planteado en la teoría, puede verse como un medio que facilitó el trabajo con los indígenas, al sugerir un escenario en donde la reivindicación de su pensamiento sería una parte relevante en la agenda.

En relación a las campañas de capacitación –y su documento guía–, mismas que fueron desarrolladas para cumplir con el primer objetivo específico del proyecto, se encuentra que son una réplica de los conceptos y las teorías acuñadas por el IPCC. Es decir, la visión presentada a los beneficiarios del FORECCSA sobre el cambio climático lo propone como un fenómeno cuyos impactos son altamente inciertos, pero, al mismo tiempo, severos, por lo que tomar acción se vuelve una prioridad. De esta forma, las comunidades son conducidas a pensar que todo evento climático que afecta

negativamente su modo de vida tiene que ver de alguna manera con el cambio climático. En tal razón, ciertas decisiones políticas –como las leyes en el campo de la tenencia de la tierra– y actividades económicas –como el crecimiento de la actividad agroindustrial en la zona– son invisibilizadas como factores que intensifican las condiciones de escasez del agua y agotamiento del suelo en un escenario de cambio climático. En este sentido, el discurso se convierte en una herramienta del poder que posibilita la modernización de las poblaciones y sus territorios, sin que las necesidades y prioridades de los indígenas sean un obstáculo para su consolidación.

Como medio de verificación de los hallazgos expuestos en las primeras dos secciones del análisis, se examinan cuatro entrevistas realizadas a beneficiarios de las comunidades indígenas intervenidas por el proyecto, esto es: La Chimba (parroquia Olmedo), Otoncito (parroquia Otón), Río Blanquillo (cabecera cantonal de Cayambe), y Florencia (parroquia Tupigachi). En su análisis se pueden reconocer indicios que sugieren la internalización del discurso manejado por el FORECCSA. En La Chimba y Río Blanquillo se asiste a la invisibilización de las dinámicas políticas y económicas como causas de la sequía y del desgaste de los suelos, atribuyendo estos procesos únicamente a los cambios en el clima. No obstante, se destaca que, en La Chimba, los comuneros aún tienen presente ciertos aspectos de la cultura andina, como el ciclo agrícola y el sentido de comunidad, lo que confirma la pervivencia de una cosmovisión distinta a la occidental. En Otoncito, aun cuando la escasez de agua es aceptada como una condición de larga data en este territorio, las narrativas del proyecto podrían cambiar esta “realidad” y conducir a dinámicas semejantes a las de las comunidades ya mencionadas. En estos tres casos, se evidencia que las comunidades han empezado a adaptar su comprensión de la realidad hacia lo aprendido desde el FORECCSA, siendo esta lectura tendencialmente despolitizada en cuanto ignora las relaciones de poder presentes en el territorio. En Florencia, no obstante, se observa un giro: más que verse influenciada por el discurso del FORECCSA, esta comuna aprovecha las obras e insumos proporcionados para impulsar un proyecto de vida propio. Este panorama muestra lo complejo de la gestión del cambio climático al estar atravesado por elementos de una etnogubernamentalidad climática.

En resumen, y sin refutar la veracidad de la evidencia científica del cambio climático, esta investigación demuestra que el discurso del cambio climático es un componente de un dispositivo de poder que dirige el comportamiento de las poblaciones indígenas hacia actitudes compatibles con los objetivos del Estado moderno. En el caso que nos ha interesado, se convierte en una herramienta del neoliberalismo para mantener

al mercado como el centro de desarrollo de las naciones. Se puede concluir, luego, que los discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos y proposiciones morales construidas en base al cambio climático, lo constituyen en un dispositivo de poder *per se*, donde son articuladas tecnologías y prácticas bajo una racionalidad económica –apenas– camuflada en un disfraz verde. Incluso, más allá del dispositivo, es posible argüir que en la actualidad no hay ecogubernamentalidad que no sea una gubernamentalidad del cambio climático. Esto en virtud de que otros problemas ecológicos, como la pérdida de la biodiversidad o la desertificación, han sido subsumidos como efectos de la crisis climática. Como resultado, varios temas de protección ambiental terminan refiriéndose a una acción abordada por las instancias que gestionan las soluciones al cambio climático. Estas últimas hipótesis podrían ser motivo de futuras investigaciones.

Lista de referencias

- Abreu, Daniel. 2010. «The evolution of the climate change regime: beyond a North-South divide?» *ICIP Working Papers*, 1-48.
- Alcíbar, Miguel. 2007. «Ciencia, política y comunicación: una aproximación a la construcción social del cambio climático en An Inconvenient Truth.» *Cultura Verde: ecología, cultura y comunicación*, 261-284.
- Ariza, Efrén Danilo. 2013. «El ser, estar y actuar andino y la crisis ambiental.» *Tendencias & Retos*, 93-110.
- Asamblea Nacional. 2008. *Constitución de la República del Ecuador 2008*. Montecristi.
- . 2017. «Código Orgánico del Ambiente.» *Suplemento - Registro Oficial N° 983*. Quito.
- Asch, Michael. 2007. «Governmentality, State Culture and Indigenous Rights.» *Anthropologica*, 281-284.
- Ávila, Agustín. 2011. «Universidades interculturales y colonialidad del saber.» *Revista de Educación y Desarrollo*, 19-25.
- Bäckstrand, Karin. 2004. «Scientisation vs. civic expertise in environmental governance: eco-feminist, eco-modern and post-modern responses.» *Environmental Politics*, 695-714.
- Bastien, Soulé. 2007. «Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales.» *Recherches Qualitatives*, 127-140.
- Beck, Ulrich. 1998. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*.
- Becker, Marc, y Silvia Tuttilo. 2009. *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito.
- Blanco, Gustavo, y María Griselda Günther. 2019. «De crisis, ecologías y transiciones: reflexiones sobre teoría social latinoamericana frente al cambio climático global.» *Revista Colombiana de Sociología*, 19-40.
- Boccard, Guillaume Bruno. 2007. «Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile.» *Revista de Antropología Chilena*, 185-207.
- Böhm, Franz, Walter Eucken, y Hans Grossmann-Doerth. 1989. «The Ordo Manifesto of 1936.» En *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, traducido por Alan Peacock y Hans Willgetodt, 15-26. Londres.

- Brooks, Nick, y Neil Adger. 2005. «Evaluación y aumento de la capacidad de adaptación.» En *Marco de políticas de adaptación al cambio climático. Desarrollando estrategias, políticas y medidas*, de Ian Burton, Elizabeth Malone y Saleemul Huq, editado por Bo Lim y Erika Spanger, 165-181. Nueva York.
- Brown, Wendy. 2016. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*.
- Brundtland, Gro Harlem. 1987. *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*. Nueva York.
- Bueno, María del Pilar. 2013. «Las potencias medias en la arquitectura climática global: la hibridación de la brecha Norte-Sur.» *Austral: Revista Brasileira de Estratégia e Relações Internacionais*, 207-230.
- Bueno, María del Pilar, y Duilio Calcagno. 2020. «La diplomacia brasileña y la gobernanza del cambio climático. Las propuestas de Brasil en Kyoto y en París (1997 y 2015).» *Astrolabio. Nueva Época*, 274-297.
- Bush, George Walker. 2001. *The White House. President George W. Bush*.
<https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/06/20010611-2.html> (último acceso: 14 de julio de 2020).
- Cabay, Irene, Nancy Correa, Pablo Endara, Fernando Larrea, y Manuel Vieira. 1991. *Año por Año. Las fiestas de San Pedro en Ayora - Cayambe*. Cayambe.
- Calispa, Evelyn. 2018. «Políticas públicas de cambio climático: un análisis crítico de ideas, políticas y discurso.» *DELOS Desarrollo Sostenible Local*, 1-14.
- Campins, Mar. 1999. «La acción internacional para reducir los efectos del cambio climático: el Convenio Marco y el Protocolo de Kyoto.» *Anuario español de derecho internacional*, 71-114.
- Cannon, Terry, y Detlef Müller-Mahn. 2010. «Vulnerability, resilience and development discourses in context of climate change.» *Nat Hazards*, 621-635.
- Castro, Mora. 2008. «Ecoturismo: Luces y Sombras de una Creciente Actividad entre los Pueblos Indígenas en Argentina.» *IX Congreso Argentino de Antropología Social*.
- Castro-Gómez, Santiago. 2007. «Michel Foucault y la colonialidad del poder.» *Tabula Rasa*, 153-172.
- . 2010. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá.
- CEIGB. 2017. «Cambios en la política estadounidense en materia de protección al medio ambiente y combate al cambio climático.» Nota de coyuntura, México.

- Churuchumbi, Guillermo. 2014. *Usos cotidianos del término Sumak Kawsay en el territorio kayambi*. Tesis Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Climate Action Network. s.f. *Worldwatch Institute*.
<http://www.climatenetwork.org/profile/member/worldwatch-institute> (último acceso: 28 de mayo de 2020).
- CMNUCC. 2020. *¿Qué es el Protocolo de Kyoto?* https://unfccc.int/es/kyoto_protocol (último acceso: 11 de agosto de 2020).
- CNC. 2001. *Comunicación Nacional*. Quito.
- COINCAD. 2016. «Informe final de los talleres de capacitación de cambio climático - Proyecto FORECCSA.» Cayambe.
- CONAIE. 1994. «Proyecto político de la CONAIE.» Quito.
- Confederación del Pueblo Kayambi. 2018. *Declaratoria de reserva hídrica a la jurisdicción del Pueblo Kayambi. Ley de régimen comunitario territorial*. Cayambe.
- Corbera, Esteve, Laura Calvet-Mir, Hannah Hughes, y Matthew Paterson. 2016. «Patterns of authorship in the IPCC Working Group III report.» *Nature Climate Change*, 94-99.
- Crist, Eileen. 2007. «Beyond the Climate Crisis: A critique of climate change discourse.» *Telos*, 29-55.
- Cruz, Miguel Alejandro. 2018. «Cosmovisión andina e interculturalidad: una mirada al desarrollo sostenible desde el Sumak Kawsay.» *Chakiñan*, 119-132.
- Cuvi, Juan. 2018. *La sociedad autónoma. Del Estado tutelar a la nueva utopía*. Quito: Abya-Yala.
- De Higes, Irene. 2014. «Estudio descriptivo y comparativo de la traducción de filmes plurilingües: el caso del cine británico de migración y diáspora. Anexos.»
- de Sousa Santos, Boaventura. 2014. «Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes.» En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses, 21-66. Madrid.
- Demeritt, David. 2001. «The Construction of Global Warming and the Politics of Science.» *Annals of the Association of American Geographers*, 307-337.
- Descola, Philippe. 1988. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*.
 ———. 2001. «Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social.» En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 101-123.

- . 2005a. *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*.
- . 2005b. «Más allá de la naturaleza y la cultura.» En *Etnografías contemporáneas*, editado por María Julia Carozzi, Alejandro Grimson, Daniel Miguez y Pablo Semán, 93-114.
- . 2013a. *Beyond Nature and Culture*. Traducido por Janet Lloyd.
- . 2013b. *The Ecology of Others*. Traducido por Genevieve Godbout y Benjamin Luley.
- Descola, Philippe, y Gísli Pálsson. 2001. «Introducción.» En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 11-36.
- , eds. 2001. *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*.
- di Salvia, Daniela. 2014. *La religión de la tierra en los Andes Centrales: imágenes simbólicas y trasfondos ecológicos*.
- Díaz, Esther. 2005. «Investigación básica, tecnología y sociedad. Kuhn y Foucault.» En *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*, editado por Esther Díaz, 64-80.
- Duerto, Gonzalo, y Paúl Jaramillo. 2013. *Manual de capacitación en cambio climático con énfasis en la soberanía alimentaria - Proyecto FORECCSA*. Quito.
- Elcacho, Joaquim. 2021. *Biden reincorpora a Estados Unidos al Acuerdo de París sobre cambio climático*. <https://www.lavanguardia.com/natural/cambio-climatico/20210121/6186332/biden-reincorpora-estados-unidos-acuerdo-paris-sobre-cambio-climatico.html> (último acceso: 22 de enero de 2021).
- Escobar, Arturo. 1995. «El desarrollo sostenible: diálogo de discursos.» *Ecología política*, 7-25.
- . 2007. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas.
- Espinosa, Waldemar. 1988. *Los Cayambes y Carangues: siglos XV y XVI. El testimonio de la etnohistoria*. Quito.
- Estenssoro, Fernando. 2010. «Crisis ambiental y cambio climático en la política global: un tema crecientemente complejo para América Latina.» *Universum*, 57-77.
- Estermann, Josef. 2006. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz.
- Fairclough, Norman. 2003. *Analysing Discourse. Textual analysis for social research*. Londres.

- Feldt, Heidi. 2011. *Fortalecimiento de organizaciones indígenas en América Latina: Pueblos indígenas y cambio climático*. Cooperación Técnica Alemana GIZ.
- Fischer, David. 2012. «Sustainable Development and Governmentality: Marginalization, Voicelessness, Dependency.»
- Fogel, Cathleen. 2005. «Biotic carbon sequestration and the Kyoto Protocol: the construction of global knowledge by the Intergovernmental Panel on Climate Change.» *International Environmental Agreements*, 191-210.
- Foladori, Guillermo. 2007. «El pensamiento ambientalista.» *Anales de la Educación Común*, 42-46.
- Ford, James, y otros. 2016. «Including indigenous knowledge and experience in IPCC assessment reports.» *Nature Climate Change*, 349-353.
- Foucault, Michel. 1980. *Power, moral values, and the intellectual*. Entrevista de Michael Bess. The Daily Californian.
- . 1988. «Technologies of the self.» En *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, editado por Luther Martin, Huck Gutman y Patrick Hutton, 16-49.
- . 1990. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires.
- . 1991a. «El juego de Michel Foucault.» En *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- . 1991b. *El sujeto y el poder*. Bogotá.
- . 1996. *La verdad y las formas jurídicas*. Traducido por Enrique Lynch. Barcelona.
- . 1999. «El cuidado de la verdad.» En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*, de Michel Foucault, 369-380. Barcelona.
- . 2000. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2006. *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2007. *El Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France: 1978-1979*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galeano, Eduardo. 1978. *Las venas abiertas de América Latina*.
- . 2013. *El libro de los abrazos*. Buenos Aires.
- García, Alfredo. 2017. «Gubernamentalidad y agua: Analíticas del poder en el desierto de Atacama.» *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 113-134.

- Global Carbon Atlas. 2020. *Emisiones territoriales*.
<http://www.globalcarbonatlas.org/es/CO2-emissions> (último acceso: 30 de marzo de 2021).
- Goldman, Michael. 2001. «Constructing an Environmental State: Eco-governmentality and other Transnational Practices of a 'Green' World Bank.» *Social Problems*, 499-522.
- González, Esteban. 2014. «Procesos de resistencia étnica entre los moqoit del sudoeste de la provincia del Chaco: los últimos cuarenta años y los desafíos actuales.» *Revista THEOMAI*, 55-64.
- González, Marien. 2018. «Disciplinamiento de las subjetividades como estrategia de prevención de incendios: El caso de las plantaciones forestales en el sur de Chile.» *Perspectivas Rurales*, 117-141.
- Gordon, Colin. 1991. «Governmental rationality: an introduction.» En *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, 1-51.
- Gore, Albert. 1992. *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*.
 ———. 2006. *An inconvenient truth*. Dirigido por Davis Guggenheim.
 ———. 2008. *Una nueva concepción de la crisis climática*. Producido por Technology, Entertainment and Design. TED Talks.
- Guerra Bustillos, Martha Elizabeth. 2012. *Cayambe: entre la agroempresa y la agrobiodiversidad. Trabajo asalariado y conservación de los sistemas productivos*. Quito.
- Guizar, Carlos. 2015. «El plan verde de Obama y el combate al cambio climático.» *Buen Vivir*, 120-124.
- Haesbert, Rogelio. 2007. «Território e multiterritorialidade: um debate.» *GEOgraphia-Revista da Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense*, 19-45.
- Hajer, Maarten. 1997. *The politics of environmental discourse*. Londres.
- Hale, Charles. 2004. «Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”.» *NACLA Report on the Americas*, 16-21.
- Hardin, Garrett. 1968. «The Tragedy of the Commons.» *Science*, 1243-1248.
- Hazlewood, Julianne. 2010. *Geographies of CO2lonialism and hope in the Northwest Pacific Frontier Territory-region of Ecuador*. University of Kentucky Doctoral Dissertations.

- Heyd, Thomas. 2011. «Pensar la relación entre cultura y cambio climático.» En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 17-30. Bogotá.
- Hofmeyr, Benda. 2011. «The culture and subjectivity of neo-liberal governmentality.» *Phronimon*, 19-42.
- Howell, Signe. 2001. «¿Naturaleza en la cultura o cultura en la naturaleza? Las ideas chewong sobre los "humanos" y otras especies.» En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 149-168.
- Hurrell, Andrew, y Sandeep Sengupta. 2012. «Emerging powers, North-South Relations and Global Climate Politics.» *International Affairs*, 463-484.
- Hviding, Edvard. 2001. «Naturaleza, cultura, magia, ciencia, sobre los metalenguajes de comparación en la Ecología Cultural.» En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 192-213.
- Ibarra, Alicia. 1992. *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*. Quito.
- Iezzi, Laura. 2014. «Cambio climático: La vulnerabilidad del Sur y su rol en las negociaciones internacionales.» *Anuario en Relaciones Internacionales*, 1-15.
- IPCC. s.f. *About the IPCC*. <https://www.ipcc.ch/about/> (último acceso: 25 de junio de 2020).
- . 2014. *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Ginebra.
- Johnson, Keith. 2016. *Obama Says Climate Change Is a Security Risk. Why Are Republicans Laughing?* <https://foreignpolicy.com/2016/03/21/obama-says-climate-change-is-a-security-risk-why-are-republicans-laughing/> (último acceso: 19 de julio de 2020).
- Katzer, Leticia. 2011. «Praxis indígena y gubernamentalidad. Una etnografía de los procesos de producción territorial huarpe en la provincia de Mendoza.» Universidad Nacional de La Plata.
- King, Ynestra. 1997. *Managerial Environmentalism, Population Control and the New National Insecurity: Towards a Feminist Critique*. <http://temp-cwpe.gaiahost.net/node/135> (último acceso: 21 de 04 de 2020).
- Krell, Ignacio. 2012. «Unpacking Ethno-tourism: "Development with Identity", Tourism, and Mapuche Struggles in South-central Chile.»

- Lang, Miriam. 2021. *Rehabilitando el territorio. Plurinacionalidad, interculturalidad y sumak kawsay en el primer municipio indígena de Cayambe*. Quito-Cayambe.
- Larrea, Fernando. 2004. «Construcción de identidades colectivas, organizaciones de segundo grado y desarrollo. El caso de la Federación de Organizaciones Populares de Ayora Cayambe -UNOPAC-.» Quito.
- Laval, Christian, y Pierre Dardot. 2013. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Traducido por Alfonso Diez.
- Leff, Enrique. 2003. «La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción.» *Polis*, 1-16.
- . 2004. *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*.
- . 2012. «Pensamiento ambiental latinoamericano: Patrimonio de un saber para la sustentabilidad.» *Environmental Ethics*, 97-112.
- Lemke, Thomas. 2001. «‘The birth of bio-politics’: Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality.» *Economy and Society*, 190-207.
- Lepe-Carrión, Patricio. 2018. «Invención del sujeto intercultural: pensar «lo colonial» desde los umbrales de inteligibilidad del terror.» *Tabula Rasa*, 157-180.
- Levy, Lia. 2010. «O dualismo cartesiano.» En *Lições de história da filosofia*, editado por Silvia Altmann y Eduardo Wolff, 86-109.
- Lezama, José Luis. 2014. «La política internacional del cambio climático.» *Sociedad y Ambiente*, 104-117.
- Luke, Timothy. 1995. «On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism.» *Cultural Critique*.
- . 1999. «Environmentality as Green Governmentality.» En *Discourses of the Environment*, editado por Éric Dadier, 121-151.
- . 2005. «Environmentalism as globalization from above and below: can world watchers truly represent the Earth?» En *Confronting globalization. Humanity, justice and the renewal of politics*, editado por Patrick Hayden y Chamsy el-Ojeili, 154-171. Nueva York.
- . 2015. «The climate change imaginary.» *Current Sociology Monograph*, 280-296.
- MAE. 2011. «Enhancing resilience of communities to the adverse effects of climate change on food security, in Pichincha Province and the Jubones River basin.» *Project Proposal*. Quito.

- . 2012. «Estrategia Nacional de Cambio Climático del Ecuador 2012-2025.» Quito.
- . 2017. «Tercera Comunicación Nacional del Ecuador sobre Cambio Climático.» Quito.
- Mariño, Natalia. 2011. «Reflexiones sobre la perspectiva cultural en las políticas de cambio climático en Colombia: un acercamiento al análisis cultural y espacial de las políticas públicas.» En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 495-527.
- Martínez, Jesús. 1996. «El problema mente-cerebro: sus orígenes cartesianos.» *Revista Interdisciplinar de Filosofía*, 191-210.
- Maslin, Mark. 2009. *Global warming: a very short introduction*.
- Mayorga, Enoch Adames. 2006. «Teoría crítica y crítica política en la cuestión ambiental: problemas y perspectivas.» En *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*, editado por Héctor Alimonda, 41-56. Buenos Aires.
- Meadows, Donella, Dennis Meadows, Jorgen Randers, y William Behrens. 1972. *The Limits to Growth*. Nueva York.
- Mejía Huamán, Mario. 2005. *Hacia una Filosofía Andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima.
- . 2011. *Teqse. La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina*. Lima.
- Methmann, Chris Paul. 2010. «'Climate Protection' as empty signifier: A discourse theoretical perspective on climate mainstreaming in world politics.» *Millenium: Journal of International Studies*, 345-372.
- Montenegro-Perini, Iván. 2017. «Ecoturismo, gubernamentalidad neoliberal y despojos en la Amazonia colombiana.» *Universitas Humanística*, 35-73.
- Moore, Donald, Anand Pandian, y Jake Kosek. 2003. «Introduction. The Cultural Politics of Race and Nature: Terrains of Power and Practice.» En *Race, nature, and the politics of difference*, editado por Donald Moore, Pandian Anand y Jake Kosek, 1-70.
- Muñoz, Olmer, y Luis Vieco. 2015. «La política exterior de Estados Unidos hacia América Latina en el período 2001 al 2014.» *Analecta Política*, 199-217.
- Mussetta, Paula. 2009. «Foucault y los anglofoucaultianos: una reseña del Estado y la gubernamentalidad.» *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 37-55.

- O'Brien, Karen, y Gail Hochachka. 2010. «Integral adaptation to Climate Change.» *Journal of Integral Theory and Practice*, 89-102.
- Oels, Angela. 2006. «Rendering climate change governable: From biopower to advanced liberal government?» *Journal of Environmental Policy & Planning*, 185-207.
- Ojeda, Diana. 2014. «Descarbonización y despojo: desigualdades socioambientales y las geografías del cambio climático.» En *Desigualdades socioambientales en América Latina*, editado por Barbara Göbel, Manuel Góngora-Mera y Astrid Ulloa, 255-290. Bogotá.
- Olabe, Antxón, y Mikel González. 2008. «Cambio climático, una amenaza para la seguridad global.» *Política Exterior*, 175-185.
- ONU. 1992. «Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el cambio climático.» Nueva York.
- Páez, Armando. 2010. «Y después del CO2 ¿qué?: una revisión de la construcción social del cambio climático.» *Revista Mad*, 1-30.
- PNUD. 2005. *Marco de políticas de adaptación al cambio climático. Desarrollando estrategias, políticas y medidas*. Editado por Bo Lim. Nueva York.
- Ponce, Yolanda, y Pedro Cantú. 2012. «Cambio climático: bases científicas y escepticismo.» *Cultura Científica y Tecnológica*, 5-12.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter. 2001. *Geo-grafías. Movimientos Sociales, Nuevas Territorialidades y Sustentabilidad*.
- Quijano, Aníbal. 1992. «Colonialidad y modernidad-racionalidad.» En *Los Conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*, editado por Heraclio Bonilla, 437-447. Buenos Aires.
- . 1993. «¿Sobrevivirá América Latina?» *Sao Paulo em Perspectiva*, 60-67.
- . 1999. «¡Qué tal raza!» *Ecuador Debate*, 141-152.
- . 2000. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.» En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 201-246. Buenos Aires.
- Requelme, Narcisa, ed. 2019. *Mujeres en resistencia y territorios agroecológicos. Construcción participativa de la Ordenanza de uso de espacios públicos para comercialización de productos sanos en ferias agroecológicas-Cayambe*. Quito.
- Riechmann, Jorge. 2007. «Introducción al principio de precaución.» En *El cáncer, una enfermedad prevenible*, editado por Juan Ortega, Agustín Navarrete y Josep Ferris.

- Rose-Johnston, Barbara. 2003. «The Political Ecology of Water: An Introduction.» *Capitalism Nature Socialism*, 73-90.
- Ruiz, Domingo, y Carlos Eduardo Cadenas. 2005. «¿Qué es una política pública?» *IUS Revista Jurídica*, 1-21.
- Rutherford, Stephanie. 2007. «Green governmentality: insights and opportunities in the study of nature's rule.» *Progress in Human Geography*, 291-307.
- Sacher, William. 2019. «Naturalismo moderno y corrientes del ecologismo.» *Ecología Política*, 10-18.
- Santa María, Carlos. 2015. *Geopoder y soberanía. Un camino posible*. Santiago de Chile.
- Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*.
- Segato, Rita. 2013. «Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder.» *Revista Casa de las Américas*, 17-39.
- SENPLADES. 2017. «Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021-Toda una Vida.» Quito.
- Seoane, José. 2017. *Las (re)configuraciones neoliberales de la cuestión ambiental: una arqueología de los documentos de Naciones Unidas sobre el ambiente 1972-2012*. Buenos Aires.
- Shore, Cris. 2010. «La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas.» *Antipoda*, 21-49.
- Simbaña, Floresmilo. 2005. «Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano.» En *Pueblos indígenas, estado y democracia*, editado por Pablo Dávalos, 197-215. Buenos Aires.
- Skålén, Per, Markus Fellesson, y Martin Fougère. 2006. «The governmentality of marketing discourse.» *Scandinavian Journal of Management*, 275-291.
- Trentini, Florencia, y Santiago Sorroche. 2016. «Repensando los conflictos socioambientales desde una ecogubernamentalidad en fricción.» *Estudios Políticos*, 132-147.
- Troncoso, María Isabel. 2010. «El principio de precaución y la responsabilidad civil.» *Revista de Derecho Privado*, 205-220.
- Tuncer, Nazmi Tolga. 2013. «F.A. Hayek and Ordoliberalism: A Comparative Study.» *Sosyoekonomi*, 147-160.
- Ulloa, Astrid. 2001. «El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia.» En *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*, editado por Mauricio Archila y Mauricio Pardo, 286-320. Bogotá.

- . 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá.
- . 2008. «Implicaciones ambientales y culturales del cambio climático para los pueblos indígenas.» En *Mujeres indígenas y cambio climático. Perspectivas Latinoamericanas*, editado por Astrid Ulloa, Elsa Matilde Escobar, Luz Marina Donato y Pía Escobar, 17-34.
- . 2010. «Geopolíticas del cambio climático.» *Anthropos. Huellas del conocimiento*, 133-146.
- . 2011a. «Construcciones culturales sobre el clima.» En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 33-53.
- . 2011b. «Políticas globales del cambio climático: nuevas geopolíticas del conocimiento y sus efectos en territorios indígenas.» En *Perspectivas culturales del clima*, editado por Astrid Ulloa, 477-493.
- WMO. 2020. *World Climate Programme*. <https://public.wmo.int/en/programmes/world-climate-programme> (último acceso: 9 de agosto de 2020).
- Zavala, Ruth. 2012. «Influencia empresarial en la política de cambio climático de Estados Unidos.» *Norteamérica*, 37-77.