

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

TANIA GONZÁLEZ R., CATALINA CAMPO IMBAQUINGO,

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.

(EDITORES)

TOMO IV

EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (editores)

Antropologías bechas en Ecuador. El quehacer antropológico-Tomo IV / Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (Editores)

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

484p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN ABYA-YALA:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-686-0 Volumen IV

ISBN DIGITAL ABYA-YALA:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-688-4 Volumen IV

ISBN FLACSO:

978-9978-67-613-4 OBRA COMPLETA

978-9978-67-614-1 Volumen IV

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© J (editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Patas salada, Manabí*, Eduardo Quintana.

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022



<https://www.flacsoandes.edu.ec/libros>
<https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/>
<http://abyayala.org.ec>

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

Parte II **EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO ECUATORIANO**

1. Patrimonio, tradición y fiesta

“Bueno para comer”: construcción y transformación de moralidades alimentarias en Nayón

VERÓNICA C. VARGAS ROMÁN

Los diablos de Alangasí de la Semana Santa

ESTEFANY SAN ANDRES

Música y trabajo comunitario en contextos ecoagrícolas

FREDDY ORLANDO AUQUI CALLE Y EDISON GERARDO AUQUI CALLE

Sangre, lluvias y migración: el priestazgo en la Fiesta de los Toros en Girón

MANUEL OSWALDO SUIN

Oralidad, literatura oral y oralitura quichua: la producción de la editorial Abya-Yala

FERNANDO GARCÉS VELÁSQUEZ

Comensalidad, moralidad y ritualidades contemporáneas: la Semana Santa de la gente negra de Telembí en Esmeraldas, Ecuador

JEANNETH ALEXANDRA YÉPEZ MONTÚFAR

2. Antropología y género

“Los cuidados” en diálogo con la antropología feminista: sostenimiento de la vida y autonomía colectiva en la creación de redes de cuidado de mujeres campesinas en la región Sierra Centro del Ecuador

ANDREA BELÉN TAMAYO TORRES

Tejedoras y luchadoras: nuevas agencialidades de mujeres dedicadas al tejido de paja toquilla en la provincia de Azuay-Ecuador

DUNIA ELIZABETH SOLANO WASHIMA Y JANNY MAURICIO VELASCO ALBÁN

Entronque patriarcal: memorias e imágenes de un batallón amazónico

LISSET COBA

Violencia obstétrica durante el parto en el Distrito Metropolitano de Quito

NATALY CAROLINA CARRILLO ARCINIEGA, NATALIA ISABEL PINEDA ARIAS

Y JESSICA CUMANDÁ ROSALES QUINTANA

3. Antropología urbana

Urbanismo refractario: colectivos que transforman

KLEBER SANTIAGO CERÓN ORELLANA

El derecho a la ciudad: una perspectiva antropológica

MARCELO F. NARANJO

4. Antropología de la salud y del cuerpo

Más allá de lo biomédico: salud, enfermedad, atención y cuidado (un estudio de caso)

ALEXIS RIVAS TOLEDO

Explorando la discapacidad en la antropología ecuatoriana: prolegómenos para un desafío pendiente

GONZALO FERNANDO SCHMIDT MARTÍNEZ

La medicina en la normalización de los cuerpos

SILVIA LORENA CASTELLANOS RODRÍGUEZ

La antropología médica y la cosmovisión kichwa en el Ecuador

MARÍA FERNANDA ACOSTA ALTAMIRANO



5. Antropología amazónica

Más allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los shuar de la Amazonía ecuatoriana

LUIS GREGORIO ABAD ESPINOZA

Las relaciones sociales y la hibridez alimentaria en el Mercado Central de Macas

VERÓNICA NATHALY ROMÁN SAN MARTÍN

Adolescencia y suicidio huaorani

VÍCTOR ALEJANDRO YÉPEZ

6. Antropología y naturaleza

El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental

SILVIA G. ÁLVAREZ Y MÓNICA BURMESTER

La relacionalidad andina y su “perspectiva” ontológica de los cambios en el clima: reflexiones sobre el sentipensar kichwa-puruhá

EDISON AUQUI CALLE

7. Antropología, Estado y movilidad

La construcción del extranjero: clase, raza y xenofobia en los grandes flujos migratorios del sur global

GLADIS AGUIRRE VIDAL

Las pericias antropológicas en el Ecuador: construcción de espacios de análisis intercultural y de género en ámbitos de la justicia penal

ROBERTO ESTEBAN NARVÁEZ COLLAGUAZO

8. Relatos etnográficos

Relatos y memoria kayambi: dinámica de las mutaciones de una comunidad andina

ANA CORREA RODRÍGUEZ

El antiguo trapiche de Mascarilla hecho ruina para la historia material de la afrodescendencia en Ecuador

JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

“Para que sean de letra, castellanos, pilas y sabidos”: estrategias de circulación infantil y prácticas relacionales en los Andes centrales ecuatorianos

ABRAHAN AZOGUE GUARACA

Etnografiando la democracia comunitaria: sentidos culturales, procedimientos y encuentros con el Estado ecuatoriano

ANDREA MADRID TAMAYO

Sobre las instituciones

La relacionalidad andina y su “perspectiva” ontológica de los cambios en el clima: reflexiones sobre el sentipensar kichwa-puruhá

EDISON AUQUI CALLE¹⁷²

Introducción

En la actualidad prevalece una estructura cognitiva cientista, sustentada en apartados básicos que han configurado una visión de la realidad incuestionable (Elbers 2014). La epistemología moderna se ha expandido y prevalecido debido a preceptos claves que implican la normalización de que existe una realidad objetiva fuera de la mente (naturaleza-cultura), existe una separación entre la materialidad y la mente (sujeto-objeto), la realidad está compuesta por materia, todos los fenómenos pueden ser percibidos (hechos concretos), la realidad es objetiva y lógica (razón empírica), y la realidad es mecánica (funcionalidad concreta) (Negrete 2003; Elbers 2014).

Esta perspectiva, sustentada en la ciencia positivista, ha implantado una relación directa entre el conocimiento y la realidad (Escobar 2011: 52), cuyo imaginario intrínseco asocia a la ciencia con la verdad (Sanoja 2018). En términos utilitaristas, esto ha servido excepcionalmente a la lógica capitalista y desarrollista basada en el mercado y el consumo (Ticona 2011). Esta hegemonía ha jugado, además, un rol fundamental en la erosión de otros conocimientos y saberes locales (Ticona 2011).

172 Máster en Estudios Socioambientales (FLACSO-Ecuador), es miembro del Programa de Reparación Social y Ambiental y de la Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología. El presente texto es producto de la tesis de maestría en Estudios Socioambientales titulada “La muerte de los cuvivies (*Bartramia longicauda*) Bechstein 1812, en la comunidad Ozogoché Alto, Chimborazo-Ecuador: ontología, cambios y perspectivas actuales”.

De esta manera, el planeta ha transitado hacia una crisis ecológica y civilizatoria, surgida de un patrón de supuesto desarrollo sustentado en la ciencia y la tecnología, acentuando así las problemáticas de orden social, económico, político y ambiental; pero sobre todo ha atentado contra las condiciones primordiales que hacen posible la producción y reproducción de la vida (Lang 2011; Lander 2019). Debido a esta crisis, este periodo es considerado como una nueva era geológica, el Antropoceno: una época caracterizada por los impactos humanos sobre los procesos climáticos planetarios (Steffen *et al.* 2015) y cuyos efectos (cambio climático) son evidentes y avizoran un futuro desalentador para el planeta (Maslin 2014; Steffen *et al.* 2015; Molina 2017).

El cambio climático es una problemática global que ha sido reconocida gradualmente como una “amenaza para la supervivencia de la humanidad” (Moreano *et al.* 2021), además, ha sido reconocido como un fenómeno influenciado por diversas inequidades y desigualdades sociales a nivel mundial (Moreano *et al.* 2021; Shiva 2001). Los procesos y acuerdos globales generados para mitigar y adaptarse al cambio climático, han generado procesos que se someten cada vez más a las dinámicas del modelo capitalista (Brand y Görg 2003), politizando e instrumentalizando su accionar con el fin de sostener el orden geopolítico global (Brand y Wissen 2017).

Es así que, por la acción de diversas instituciones intergubernamentales, se ha establecido y normalizado a nivel mundial, una visión institucional y un discurso hegemónico sobre el cambio climático (Veloz 2019). En términos funcionales, estos discursos¹⁷³ han servido como un instrumento legitimador de la acción pública y privada de los Gobiernos e instituciones inmersas en la mitigación de esta problemática global (Velásquez 2014). En consecuencia, se ha sustentado una lógica civilizatoria desde la construcción monocultural discursiva de múltiples aspectos, uno de ellos el cambio climático (Lander 2016). Los discursos, políticas y representaciones asociadas íntimamente con la crisis climática, han fungido también como dispositivos de poder que apuntan a la administración de las poblaciones (Ulloa 2001, 2011).

Este escenario se ha convertido, además, en una operación político-cognitiva que reafirma una epistemología occidental sustentada en dicotomías antropocéntricas (Lander 2016: 7). No obstante, adyacente a esta crisis ha surgido la premura de un cambio civilizatorio que actualmente ha encontrado horizontes (alternativas al desarrollo convencional) en epistemologías que se contraponen con preceptos occidentales (Lang 2011; De Sousa 2011; Lang y Hoetmer 2019; Honty y Gudynas 2014). Sin embargo, frente a estas nuevas aproximaciones, ha sido común la deslegitimación de identidades, *epistemes* y ontologías de territorios subalternos al

173 Además de la noción de “cambio climático” existen otros discursos como el de “desarrollo sostenible”, que se han convertido en legitimadores del sistema capitalista, dado su flexibilidad para adaptarse a las formas de producción actual.

orden global (Auqui Calle 2019), una temática aún poco indagada en países como el Ecuador, en comparación con estudios del pacífico colombiano, el gran chaco y otros territorios latinoamericanos (Viveiros de Castro 2004; Tola 2012; Escobar 2012, 2015; Tola 2016; Escobar *et al.* 2018).

Ante esto, desde el campo antropológico, surge el denominado giro ontológico, un foco de acción teórico-política que expone y resalta las realidades socioecológicas de las culturas indígenas sudamericanas, trazando los principios básicos de las distintas realidades no dualitas (Descola 2001; Viveiros de Castro 2004; Tola 2016; Medrano y Tola 2016; De la Cadena 2010).¹⁷⁴ Implícito en esta postura se transita hacia “la renovación conceptual y la noción de mundos más que de representaciones” (Viveiros de Castro 2009), lo que en la actualidad ha mostrado múltiples formas de componer y habitar el mundo.

En este campo, también han resaltado otras apuestas teóricas que permiten comprender múltiples aristas de aspectos asociados con las percepciones, el aprendizaje y cómo se cimenta el conocimiento humano a través de las prácticas (Ingold 2012; Dos Santos y Tola 2016; De Munter 2016), ámbito que han permitido repensar la forma en que se consolida las distintas epistemologías locales.

La antropología contemporánea ofrece múltiples posibilidades para analizar las “prácticas y conocimientos” vinculados a “las percepciones, relaciones, representaciones” de múltiples aspectos (Ulloa 2011: 36), generalmente en espacios y territorios que guardan modos de vida distintos al orden eurocéntrico. De esta manera, en la actualidad, trasciende la necesidad de estudios antropológicos centrados en las construcciones sobre el clima y en las “discusiones que evidencian diversas maneras de concebir los cambios climáticos” (2011: 37), una interpelación surgida de los efectos evidentes del calentamiento global.

Ecuador, con su enorme y particular diversidad ecosistémica, pero también pluralidad étnica, no ha quedado exento de las consecuencias negativas del cambio climático. Dentro de los espacios sociales y del “estando-vivo” (Ingold 2015), la percepción de estos efectos aún han sido poco explorada y como resultado existe una visión ambigua del sentir-pensar y de las formas de entender los cambios en los territorios de diversas etnias que conforman el Ecuador.

De esta manera, las reflexiones y análisis presentados en este artículo surgen de una investigación desarrollada en la comunidad de Ozogoché Alto, ubicada en el cantón Alausí, provincia de Chimborazo; un poblado alto-andino asentado en un ecosistema altamente vulnerable a los efectos del cambio climático, con una población indígena

174 En el territorio amazónico ecuatoriano se han realizado trabajos icónicos como el de Phillippe Descola, con la etnia achuar; no obstante, en el aspecto antropológico andino no se han profundizado las aproximaciones en el campo ontológico.

que se reconocen como kichwa-puruhá (INPC 2010: 33). Este trabajo se sustenta en un trabajo etnográfico realizado de 2017 a 2019, dentro del cual se utilizaron técnicas como entrevistas a profundidad, entrevistas casuales, talleres participativos, cartografías sociales y observación participante (observador interno). Sin embargo, este análisis y reflexión contempló a la ontología como el vehículo analítico y metodológico para dilucidar el fondo sobre las perspectivas locales asociadas con el clima. Debido a que la comunidad, se encuentra dentro de un área protegida, se obtuvo el permiso de investigación en el Ministerio del Ambiente.¹⁷⁵

Las historias, los relatos y las comunicaciones informales cotidianas mantenidas con los habitantes locales, permitieron evidenciar las percepciones vinculadas con los cambios históricos asociados con las condiciones climáticas. La oralidad fue una manera de acercamiento a un saber que regula la relación entre el humano y su entorno (Hernández 2011: 85), aproximándonos a cómo los cronistas de esta historia ven su propia humanidad (Ingold 2000: 61) y los cambios que acontecen en un territorio vulnerable a la alteración de los procesos planetarios climáticos.

Considerando que las relaciones sociales en los Andes centrales del Ecuador se dan en un espacio de diversidad y heterogeneidad étnica, nuestro propósito principal es analizar y reflexionar sobre el sentir y pensar de los cambios en el clima desde la “ontología” de los habitantes locales. Para de esta forma, generar “otros” enfoques y espacios de discusión sobre cómo se viven los cambios y alteraciones climáticas en espacios que conservan otras formas de organización del mundo.

La comunidad y su relación con el entorno: percepciones sobre el clima

Para comprender la perspectiva local asociada con los cambios en las condiciones climáticas, es importante conocer el tipo de relación con el entorno mantenida a lo largo de la historia por los habitantes de esta comunidad. Como ya se dijo, Ozogoch Alto está ubicada en Alausí, provincia de Chimborazo, a unos 3800 msnm (Coello 2009).¹⁷⁶ Las actividades económicas y productivas se desarrollan entre 3608 a 4124 msnm (PDOT 2015); desde el punto de vista ecológico, el ecosistema predominante es el herbazal de páramo (MAE 2013), característico por su relieve escarpado y montañoso, un terreno agreste y lagunar, con temperaturas que fluctúan entre los 6° y 8° C, aunque en determinadas áreas llegan a temperaturas de hasta 4° C, su pluviosidad se encuentra entre los 1000 y 1500 mm de agua por año (PDOT 2015).

175 Autorización de investigación científica nro. 009-IC-DPACH-MAE-2017.

176 Esta comunidad indígena posee un legado socioeconómico, político y ontológico vinculado con las culturas preincaicas de los Andes centrales del Ecuador.

Los indígenas kichwas de Ozogoché, han vivido en este territorio aproximadamente desde finales de los años 50, aunque, no es sino hasta inicios de los años 60 que constituyen a la comunidad jurídicamente. Inicialmente las familias que conformaron la comunidad, pertenecían a habitantes de las comunidades andinas cercanas y a indígenas vinculados con la Hacienda Zula perteneciente a la Curia Diocesana de Riobamba, dueña de este territorio durante el periodo colonial (Auqui Calle 2019).

No obstante, a lo largo de su historia, los habitantes de este territorio estuvieron vinculados con cuatro periodos que influenciaron y determinaron el tipo de relación con su entorno; por cuestión de extensión, se los plantea brevemente. El primero, un vínculo mediado por la relación con el sistema de hacienda y determinada por sus roles específicos adjudicados, propios del periodo colonial.¹⁷⁷ Una segunda época, caracterizada por la reivindicación de los derechos colectivos y acceso a tierras iniciada a partir de los años 60 a través del reparto agrario. Una tercera instancia, influida por la relación de esta comunidad con un área destinada a la conservación biológica, el PNS (Parque Nacional Sangay), la cual se mantiene hasta la actualidad. Y un cuarto periodo marcado por la relación con el turismo (propio del área protegida) y con eventos culturales constituidos a inicio del siglo XX.¹⁷⁸ Sin embargo, inherente y previo a estos hitos, está la relación preincaica y precolonial basada en praxis cazadoras-recolectoras características de los grupos sociales andinos.

Cabe destacar que, en el periodo colonial (sistema de hacienda)¹⁷⁹ y periodo de reivindicación de los derechos colectivos hasta alrededor del año 2000, el Estado fue casi inexistente. No es sino hasta 1992 que las políticas estatales se presentan de forma ambigua mediante la expansión del PNS y hasta 2003 que por la constitución de eventos turísticos la comunidad tiene una mayor atención estatal, con la implantación de distintas estrategias de desarrollo rural (Auqui Calle 2019).

Cada uno de estos aspectos, influenciaron de distinta forma en la relación con el entorno, sin embargo, indistintamente de la opresión colonial, la reivindicación de

177 Las relaciones entre la hacienda y los indígenas tenían distintas particularidades, estas comprendían roles específicos. Existían: los *buasipungueros*; los *arrimados* o *apegados*; los *arrendatarios*; los *yamperos* y los *sitajeros* que eran campesinos que debido a la necesidad de acceder a pastos, pagaban dinero en efectivo, jornales de trabajo o cabezas de ganado al hacendado (Bretón 2001: 157). Según datos históricos, los habitantes de Ozogoché Alto en su mayoría fueron *sitajeros* (Auqui Calle 2019). Esto determinó una relación íntima con el páramo andino durante todo el periodo hacendatario.

178 La construcción del Festival de Culturas Vivas: Tributo de las Aves Cuvivíes, trajo consigo la atención de los gobiernos locales y la implementación de políticas estatales y proyectos de desarrollo desde varias ONG. A partir de este hito (2003), se implementaron las primeras conexiones viales de segundo orden (no existían vías de comunicación de este tipo).

179 Este periodo, podría decirse que terminó definitivamente cuando en 1988, después de enfrentamientos violentos se expulsa definitivamente al ex mayordomo de la hacienda Zula; este, fue el último vestigio de la relación de las comunidades asentadas en estas tierras con el sistema de hacienda (Lyons 2016).

los derechos a la tierra y actualmente las relaciones con la globalidad y los sistemas de manejo y control de poblaciones, los habitantes locales siempre estuvieron relacionados íntimamente con el páramo andino. Actualmente, existen sinergias con visiones más utilitaristas asociadas con la globalidad (propiedad privada y ciertas lógicas de mercado); no obstante, el páramo siempre ha significado el espacio donde se desarrollan todas las actividades económicas, sociales, políticas y culturales (Auqui Calle 2019).

En la actualidad, las principales actividades económicas son la ganadería y el pastoreo, aunque, por su cercanía al PNS y el complejo lacustre Ozogоче, la comunidad participa en menor medida de la oferta de servicios turísticos (Auqui Calle 2019). Existen prácticas como la caza, que aún perdura, incluso cuando existen conflictos con los administradores del PNS; en cambio, la pesca¹⁸⁰ se ha convertido en una actividad común para el acceso a proteína animal. En su mayoría, estas actividades se desarrollan por encima de los 4000 msnm.

Don Pedro nos relata el modo de vida que ha prevalecido a lo largo del tiempo:

Más antes muchos animalitos disque tenían nuestros tatarabuelos, atrás de la loma [...] se perdió unos 20 o 30 borregos, 100 o 200 disque perdía no más, parece ya cerro *tragó* no cierto, entonces ellos tenían casi unos 400, 500, 800 borregos más antes [...]. Bueno ellos mismo decía [...] ya cerro mismo *comió*, bueno cerro mismo regaló, bueno llevó sabía decir. Entonces, más antes así mismo lado de la laguna pastando vivían [...]. Ahora ya no hay ese condorcito, más antes andaba casi unos 4 o 5 cóndor también, más antes a esos borreguitos disque llevaba cóndores, 5 o 6 viniendo golpeando con alas así llevaba. Atrás de la loma ya no asomaba dice unos 300 o 400 borregos, entonces hasta cuyes había aquí, no sé *cerro ya más sano y más vivo* [...], aquí en lado de ozogocheros, chinihuaiqueños todo eso; hasta cuyes sabía llevar, ahora más bien esos cuvivis, esos pavorreales, eso siempre ha de traer de otro lado, ya se *cambian* más bien. [...] hasta venado más antes sabía coger, pero venado otro forma, otro forma en este lado de Soroche, [...] sabía morir en la laguna también el venado (PP, Ozogоче-Chimborazo, 24 de enero de 2018).

Como se observa, las actividades desarrolladas cotidianamente han constituido históricamente una íntima relación con el páramo, el cual ha significado el núcleo de las actividades de producción y reproducción social (Auqui Calle 2019).

Ahora bien, dadas las características ambientales de los páramos y ecosistemas alto-andinos y su alta vulnerabilidad a los cambios ambientales (Buytaert *et al.* 2014), en el Ecuador se han registrado efectos como: reducción de los glaciares,

180 La pesca es una de las actividades permitidas por la administración del PNS.

el aumento de la temperatura, la alteración de las precipitaciones y la alteración de la distribución de las especies (Isch 2012). Estos efectos, en términos globales han sido detonados por el calentamiento global y la alteración de los procesos climáticos planetarios experimentados a nivel mundial. No obstante, en espacios alejados de los centros de difusión y los discursos asociados con el cambio climático, como la comunidad a la que hacemos referencia en este artículo, estos cambios son vividos, sentidos y experimentados de distinta forma.

Para los habitantes de Ozogoché Alto también ha sido evidente que las condiciones climáticas han cambiado. Los principales aspectos que se resaltan son: la variación en la época de lluvia, el aumento de la temperatura y la disponibilidad del agua; estos términos han sido inferidos de los relatos asociados con estos cambios. No obstante, en el quehacer etnográfico¹⁸¹ se identificó un aspecto recurrente a resaltar: que la “perspectiva” de cambio en las condiciones climáticas no se ceñía explícitamente con un saber biofísico en términos ecológicos (conocimiento afín a las ciencias exactas), sino que su perspectiva tenía implícitas otras formas de entender y explicar estos cambios.

En principio, los “cambios” en su entorno —en palabras de don Ignacio— son vividos como: “El cerro también no está como antes, no está bravo, antes demás bravo era. Este río se levantaba [olas], no sabíamos entrar allá. No dejaba entrar, no ves que era demasiado viento y nosotros también sabíamos asustar, no veníamos nosotros” (IB, Ozogoché-Chimborazo, 21 de septiembre de 2017). La voz de don Manuel dice: “Este [cerro] antes ca semejante bravo, ahora también semejante mucho bravo” (MB, Ozogoché-Chimborazo, 23 de enero de 2018). Y según don Pedro, aludiendo a su pasado, relata: “Esta laguna ha sido muy brava, entonces yo pregunté ¿Cómo era diciendo?, entonces, cuando asoma las personas dice que sabía levantar una ola, casi de unos 200 a 300 metros dice que sabía zarpear el agua” (PP, Ozogoché-Chimborazo, 24 de enero de 2018).

Del mismo modo, las perspectivas del cambio en el clima se muestran desde un sentido de espacio sintiente e interrelacionado con la agencia humana. Los relatos muestran el siguiente contexto: “Antes semejante bravo, ahora botando ayorita el turismo, viene y bota dos ayoritas, tres ayoritas y ahí ya poco ha calmado, otra laguna lado de soroche esa más brava, semejante brava” (MB, Ozogoché-Chimborazo, septiembre de 2017).¹⁸² Don Pedro describe: “ya medio manso, [...] ya medio manso yo le diría, bueno ya tantos turistas, tanto llega por eso hace un poco manso” (PPOZ, Ozogoché-Chimborazo, 24 de Enero de 2018). En palabras de un niño de la comunidad: “Si es bravo, Manuel

181 La convivencia cotidiana fue esencial para comprender el fondo de los argumentos que se exponen en el presente texto, lo cual se sustenta en un sinnúmero de relatos similares.

182 El término “ayora” se lo utiliza para hacer referencia al dinero, específicamente a las monedas.

Soroche dice que es bravo [...], es bravo cuando hace mal las cosas”.¹⁸³ Finalmente, don Alfredo opina que: “La desventaja que es aquí, creo que parece que cada año viene mucha gente, gente por donde nomás viene. Entonces, parece como la naturaleza se va alejándose, como que las montañas, los cerros se van haciendo más mansos y ya no es como antes” (AZ, Ozogoché-Chimborazo, 22 de enero de 2018).

En principio, esta es la forma constitutiva en que los indígenas kichwas-puruháes entienden los cambios en su entorno y por ende en su clima. Esto muestra, que en su transitar histórico y sentipensar actual, existe un campo de relaciones con otras formas humanas y no humanas sintientes que influyen sobre diversos aspectos de su espacio de vida. Las acciones performativas de estar “bravo” o “manso” hacen referencia directamente con las condiciones de temperatura, lluvias y humedad del páramo andino.

Para contextualizar esta afirmación, existen en los relatos y oralidad local cuatro aspectos a resaltar. El primero, la presencia de agentes del cambio asociados con montañas, lagunas y cerros (no humanos), los cuales dentro de su saber biocultural son vividos como *earth-beings* o seres sintientes¹⁸⁴ y poseen agencia y socialidad humana (De la Cadena 2010). Segundo, es evidente que las relaciones que se entablan con las entidades sintientes y los procesos climáticos poseen una centralidad para sus vidas. Tercero, los cambios en los procesos climáticos están íntimamente relacionados con la agencia de los “no humanos” presentes en este espacio, además de que el cambio se basa en la interacción entre los humanos, no humanos y entidades sintientes. Cuarto, los cambios en las condiciones climáticas, son lenguajes que develan una multiplicidad de relaciones interpersonales.¹⁸⁵

De esta manera, implícito en la forma de entender estos cambios, existe una perspectiva distinta que aboga a un conocimiento andino contrapuesto a las conceptualizaciones de efectos sobre el clima, entendidos como fenómenos climáticos inherentes a condiciones biofísicas del planeta.

Reflexiones sobre los espacios relacionales y el cambio en sus entornos

Como se observa, para esta comunidad andina de tierras altas no han pasado desapercibidos los efectos del cambio climático, sin embargo, es preciso marcar diversos aspectos que permiten comprender de mejor manera la “perspectiva”

183 Manuel Soroche es el nombre de una montaña, en este caso refleja socialidad y comportamiento en acciones como “estar bravo”.

184 De la Cadena también denomina a los seres sintientes como, “seres tierra”.

185 Al afirmar la existencia de relaciones interpersonales, se hace referencia a relaciones como: castigo, llamados de atención, muerte y protección de los espacios.

ontológica local planteada previamente y que en su centralidad devela la existencia de distintas formas de entender la realidad y los cambios de las condiciones climáticas.

Quiero iniciar esta sección apelando a tres conceptos o categorías esenciales que permiten comprender y complejizar el fondo de las percepciones sobre el clima de los habitantes de esta comunidad. En primer lugar, la *cosmovisión*, entendida como un concepto que aboga por una forma de ver y representar el mundo (Durán 2011) y cuya premisa se sustenta sobre la existencia de un “conjunto ideológico-teórico que permite interpretar el mundo” (De Munter 2016). En el Ecuador se ha generalizado y normalizado el uso de este concepto para expresar las diferencias étnicas de los distintos grupos sociales indígenas, así como para la acción pública de las instituciones estatales y privadas para la ejecución de distintos proyectos.

En términos interpretativos, este concepto permitió dilucidar una problemática intrínseca a los estudios sobre las “percepciones o perspectivas culturales”, partiendo de una interrogante central: ¿Estamos frente a una forma de ver e imaginar el mundo? Y ¿estos relatos expresan perspectivas tradicionales de concebir sus entornos y el cosmos?¹⁸⁶ En términos ontológicos y según la convivencia con los pobladores locales, la experiencia de vivir en un espacio como el páramo andino no se sostiene sobre una creencia o abstracción mental, sino sobre otro modo de organización del mundo. En este sentido, como acota Tola (2016: 134), este tipo de ontologías develan que “los seres no humanos ejercen acciones performativas vividas como reales que inciden en el mundo real de seres humanos reales”.

Este punto desemboca sobre el segundo concepto que interpeleo para comprender las perspectivas sobre el clima de los habitantes kichwas de Ozogoche: la ontología. Existen múltiples definiciones y posturas acerca del concepto y objetivos de la ontología como disciplina (Medrano y Tola 2016: 100), no obstante, partimos considerándola como el estudio de “lo que hay” y “qué tipos de cosas componen la realidad” (Hofweber 1999: iv), refiriéndonos a “aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que ‘realmente’ existen en el mundo” (Escobar 2014: 57).¹⁸⁷ Efectivamente, en investigaciones previas hemos sostenido que esta comunidad vive, siente, aprende y se relaciona con su entorno, mediante una *ontología relacional* que reafirma y posee singulares premisas:

- La realidad está superpoblada, existen múltiples relaciones sociales establecidas entre seres humanos, no humanos y entidades sintientes, desarrolladas en espacios y tiempos múltiples.

186 La noción de lo tradicional es entendida como un espacio “folklorizado” y considerado como primitivo.

187 La noción de ontología surge como alternativa a la noción de “cultura”, su emergencia se presenta como un “espacio para pensar los complejos procesos de disputa entre mundos a los que asistimos hoy en día” (Escobar 2014).

- La multiplicidad de seres sintientes poseen una socialidad extendida a todos los niveles de la vida humana y no humana; poseen la capacidad de representarse en corporalidades diversas, lo cual, reafirma una postura distinta a la visión universalidad objetiva del cuerpo y la sustancia, entendidas como una única entidad que no puede cambiar.
- La agencia e interioridad de estos seres, se ven reflejadas en expresiones materiales diversas (conexiones entre mundos, eventos climáticos, muerte de animales, etc.), lenguajes (formas de agencia) amplios que repercuten sobre diversos ámbitos de la vida.
- Las relaciones sociales están supeditadas a estructuras de poder no centralizadas en la humanidad (Auqui Calle 2019).

De esta manera, estamos “ante una ontología en la que el universo está poblado —o superpoblado— por una variedad de existentes que gozan del mismo estatuto de persona que los seres humanos” (Tola 2012: 305), un campo donde “los mundos biofísicos, humano y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar 2014: 58). Y también estamos frente a una postura que reafirma un principio constitutivo que reconoce otras formas de vida y todos los elementos vivos constitutivos de nuestro entorno.

Por tanto, inmerso en el conocimiento kichwa-puruhá, los relatos asociados con el clima y su cambio histórico, reflejan un sentipensar que posee intrínsecamente una postura alejada de las formas comunes de interpretar y relacionarse con el mundo. Esto se refleja, en la presencia de agentes (montañas y lagunas) con rasgos de socialidad, agencia e interioridad, cuyo comportamiento influye en diversos aspectos de los distintos niveles de existencia humana y no humana. Esta postura, reconoce además formas análogas de existencia de los seres orgánicos y no orgánicos, entendidos como un todo que se interconectan desde distintos locus de acción.

Ulloa (2008: 17) plantea otro punto crucial para entender la noción de “perspectiva”: “Las explicaciones sobre las transformaciones ambientales dependen de las visiones de naturaleza”. Dado que no existe una visión monocultural del cambio climático, así como de naturaleza, implícito surge el sentido de “diferencia” que esencialmente reconoce y reafirma otras formas de ser, vivir o sentir la realidad que habitamos. Si bien la visión multiculturalista ha cimentado la idea de que existe un único mundo y diferentes representaciones de él (cosmovisiones) (Tola 2016), desde otras aproximaciones, “la perspectiva” se sostiene sobre un contexto de “diferencia ontológica” y no cultural, que al final de cuentas reconoce a las epistemologías que conservan una intrínseca relación con la naturaleza (sujetos vivos) y los sujetos que la componen. Esto se observa en la estructura relacional de esta comunidad, que cimienta su relación con el entorno desde una postura distinta de lo que

podríamos llamar naturaleza y que en el contexto andino podríamos denominar “entorno relacional”.¹⁸⁸

Se hace explícita esta distinción con el fin de alejarse de una noción de “perspectiva” ceñida a posturas cognitivistas y culturalistas, apelando paralelamente al compromiso renovado de la teoría etnográfica, que se sustenta en la alteridad radical y que parte del hecho de “tomar otras ontologías seriamente” y de hacer “justicia a la diferencia ontológica que podría estar en juego” Blaser (2012: 52).

En este sentido, la ontología e implícitamente la forma de relación con la naturaleza, son determinantes para la configuración de nociones de cambio climático y las aprensiones ontológicas que explican las variaciones en el clima.

Sobre este marco, volvamos a la perspectiva sobre la alteración de las condiciones climáticas del territorio donde habitan los indígenas kichwas. En los relatos locales llamó la atención que los cambios están vinculados con la agencia o acción de “sujetos” presentes en su entorno, el dominio de la esfera climática aduce a una forma de comportamiento de otros “no humanos” constituyentes de la cotidianidad. Como se había mencionado, esto se ve reflejado en expresiones como “el cerro está bravo” o “el cerro está manso”. Este contexto coloca en la palestra el tema de la agencia, en este caso, alejada de la “agencia humana” y centrada en agentes activos con interlocución con la esfera humana, como marcan Medrano y Tola (2016). Este tipo de agencia no humana coloca en “duda nuestras propias categorías de agencia, persona e historia, al advertir los límites de estos conceptos cuando son confrontados con realidades sociales diferentes y principios ontológicos que no se rigen por la Gran División” (2016: 107).

Así, este entorno surge como un espacio donde sus constituyentes se intercomunican a través de materialidades y lenguajes diversos. Un conjunto amplio de humanos, no humanos y entidades sintientes, entre los que existe una “multiplicidad de relaciones interpersonales” (Descola y Tola 2018: 28), en este caso comúnmente asociadas con el clima, expresiones de alegría, enojo y otras formas de socialidad vinculadas con la protección de los espacios.¹⁸⁹ Todo esto reflejado en eventos como lluvia, olas o frío. Sin embargo, cabe recalcar que este es un campo en la antropología contemporánea ecuatoriana poco estudiado y este trabajo presenta algunas reflexiones para generar espacios de discusión como primeras aproximaciones.

188 Existe también la noción de Pachamama, no obstante, desde la experiencia etnográfica los habitantes de esta comunidad no usan esta terminología, más bien, entienden al entorno o paisaje como un campo intrínsecamente “vivo”.

189 Estas afirmaciones hacen referencia a las acciones performativas que aducen: muerte, enojo, cambio de comportamiento ante pagamentos, encantamiento, etc.

Finalmente, inmersa en esta perspectiva sobre los procesos climáticos, podemos recalcar dos aspectos: la inexistencia de una semántica del cambio climático —es decir, no existe un significado o representación inherente a tal proceso— y la noción de naturaleza o entorno sustentada en una base relacional.

La *inexistencia de un significado sobre el cambio climático* trae a la luz dos premisas conectadas con la noción de significado. Ingol (2012: 71) muestra dos posturas que tienen una larga tradición antropológica, sustentadas en el pensamiento de los fundadores de la biosemiótica (Von Uexküll) y la psicología ecológica (James Gibson). La primera apunta a que la “fuente del significado descansa en el organismo y es proyectado dentro del ambiente”, mientras la segunda, por el contrario, afirma que “los significados reposan en el ambiente y son descubiertos por el organismo”, Gibson llamó a estos significados “provisiones” (*affordances*). Ante esto, Ingold establece un escenario idóneo para proponer respuestas más allá de la percepción humana. En principio, el conocimiento occidental establece que el mundo toma sentido en relación a la cultura, por lo que basados en esta premisa, los mundos no humanos —por ejemplo los animales— habitarían un mundo sin sentido. Esta postura, en principio, carece de sentido, ya que centraliza el principio de existencia de los organismos en la capacidad de dotar de significado por parte de la humanidad, en este caso una perspectiva cultural.

De esta forma, Ingold (2012: 82) plantea la idea de la *naturaleza en una base relacional*. No podemos asumir que el conocimiento sea una representación que se transmite de generación en generación, como un mecanismo automático alejado de la experiencia humana; más bien la configuración del conocimiento está en íntima relación con los movimientos de los organismos (humanos y no humanos) y, por ende, con las prácticas, la experiencia y el dinamismo de nuestros entornos.

Históricamente, el páramo ha significado un espacio que ha sostenido todas las relaciones sociales, económicas y políticas de comunidades como Ozogoché; cada una de estas dimensiones, sostenidas por prácticas propias de las etnias andinas. En el caso de los indígenas kichwas-puruháes, como se ha planteado inicialmente, prácticamente vivían en el páramo andino. Actualmente, este escenario no difiere demasiado, los habitantes locales mantienen distintas prácticas productivas, sociales, económicas e incluso políticas (pastoreo, ganadería, pesca, caza, etc.) ligadas estrictamente con su espacio de vida: el páramo. De esta forma, el mantenimiento de esas actividades conlleva también la conservación de una ontología relacional que ha configurado una forma distinta de entender y vivir con la naturaleza, además de un foco de aprendizaje sostenido por la praxis y la experiencia cotidiana.

Por tanto, es visible que la epistemología de esta comunidad, no se ha configurado mediante la transmisión de representaciones sino de habilidades, en este caso, de prácticas que garantizan hasta la actualidad la reproducción y supervivencia social; el pastoreo, la pesca, la ganadería e inclusive la caza, se convierten en prácticas

habilitantes de un sistema epistémico-ontológico. Prácticas que “habilitan, que crean y a lo largo de las cuales nos dejamos criar” (De Munter 2016: 633), un proceso de crecimiento y desarrollo en tiempo real con todos los seres integrantes de la vida (Ingold 2000: 20; De Munter 2016), en este caso, humanos y no humanos.

Finalmente, se deja ver una estructura de mundo, en la cual, la centralidad del dominio de la naturaleza no se encuentra en el ser humano como sujeto externo, sino en algo más allá de la humanidad que reconoce la vitalidad del mundo que constituimos. Un conocimiento no como “una manera de creer sobre el mundo, sino con una condición de estar en él” (Ingold 2006).

Estas reflexiones no desconocen las relaciones con la globalización y su influencia sobre estas formas de ser, vivir, sentir y relacionarse con el entorno. Si bien esta temática trae a colación diversas discusiones que podrían trascender, difícilmente se las pueda tratar en este texto. No obstante, es preciso marcar que las relaciones con los sistemas sociales, económicos, políticos y ontológicos modernos, conllevan el diálogo con otras posturas sobre el mundo y su relación con él, trazando sinergias con “otros” tipos de conocimiento y evidenciando la urgencia de entender estas relaciones. Además, la erosión de estas ontologías, es relativo a las realidades específicas de cada territorio, no obstante, es inherente que existe un avance depredador de conocimiento, tanto desde los focos de relación cotidiana como también por los sistemas sociales, económicos y educativos que establecen mecanismos de “despojo ontológico” que son poco estudiados.

Esta realidad reafirma la necesidad de un posicionamiento desde el “sur global”, que intente reconfigurar el estudio y entendimiento de las formas de ser, vivir y sentir el mundo, y cuyas posturas trasciendan la interpretación eurocéntrica. La diversidad de epistemes y ontologías exige una justicia cognitiva global, cuya reivindicación sustente un derecho a la diferencia otológica y étnica, para romper ciertas formas coloniales y eurocéntricas hondamente arraigadas de categorizar al mundo y tomar en serio a los demás y su verdadera diferencia.

Conclusiones

La perspectiva del cambio en las condiciones climáticas en la ontología relacional local, se encuentra íntimamente ligado con la perspectiva de agencia de un espacio poblado y superpoblado de sujetos humanos, no humanos y entidades sintientes. De esta manera, los entornos no se configuran en espacios estáticos, sino en un contexto dinámico y vivo que posee distintas formas de interacción y formas de comunicación.

La perspectiva sobre los efectos del cambio climático, está ligada con la noción o significado de naturaleza, la cual está íntimamente asociada con las bases y estructuras ontológicas de los grupos sociales.

Las prácticas de producción y reproducción de la vida y la experiencia en general, son el sustento de la construcción y conservación de un pensamiento relacional, por lo que las habilidades que se ejecutan en el constante movimiento de la vida son la base de la conexión entre las líneas de vida de los seres humanos, no humanos y entidades sintientes.

Referencias citadas

- Auqui, Edison. 2019. “La muerte de los cuvivíes (*Bartramia longicauda*) Bechstein 1812, en la comunidad Ozogoche Alto, Chimborazo-Ecuador: ontología, cambios y perspectivas actuales”. Tesis de maestría en Estudios Socioambientales. FLACSO-Ecuador.
- Blaser, Mario. 2012. Ontology and indigeneity on the political ontology of heterogeneous assemblages. *Cultural Geographies*. 21(1): 49-58.
- Brand, Ulrich y Christoph Görg. 2003. ¿“Globalización sostenible”?, desarrollo sostenible como pegamento para el montón de cristales trizados del neoliberalismo. *Ambiente y Sociedad*. 5: 45-71.
- Brand, Ulrich y Markus Wissen. 2017. *Modo de vida imperial: sobre la explotación del hombre y de la naturaleza en el capitalismo global*. México DF: Friedrich Ebert Stiftung.
- Buytaert, Wouter, Jan Sevink y Francisco Cuesta. 2014. *Cambio climático: la nueva amenaza para los páramos: avances en investigación para la conservación de los páramos andinos*. Lima: Imperial College London; Institute for Biodiversity and Ecosystem Dynamics; University of Amsterdam.
- Coello, Fernanda. 2009. “Plan de conservación para las lagunas de Cubillín y Magtayán en el Parque Nacional Sangay”. Tesis de licenciatura en Ingeniería Forestal. ESPOCH. Riobamba.
- De la Cadena, Marisol. 2010. Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics. *Cultural Anthropology*. 25(2): 334-370.
- De Munter, Koen. 2016. Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes: visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. 48(4): 629-644.
- De Sousa, Boaventura. 2011. “Introducción: las epistemologías del sur”. En: VV. AA., *Formas otras: saber, nombrar, narrar, hacer*, pp. 11-22. IV Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales. Barcelona: CIDOB.
- Descola, Philippe y Florencia Tola. 2018. *¿Qué es naturaleza?* Buenos Aires: Teseo.
- Descola, Philippe. 2001. “Construyendo naturaleza: ecología simbólica y práctica social”. En: Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, pp. 101-123. México DF: Siglo XXI.

- Dos Santos, Antonela y Florencia Tola. 2016. ¿Ontologías como modelo, método o política?, debates contemporáneos en antropología. *Avá, Revista de Antropología*. (29): 71-98.
- Durán, María. 2011. Sumak Kawsay o Buen Vivir, desde la cosmovisión andina hacia la ética de la sustentabilidad. *Pensamiento Actual*. 10: 51-61.
- Elbers, Jörg. 2013. *Ciencia holística para el buen vivir: una introducción*. Quito: CEDA.
- Escobar, Arturo. 2011. “Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza: variedades de realismo y constructivismo”. En: Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza*, pp. 49-74. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Escobar, Arturo. 2012. Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *Revista Walekeru*. 2: 1-10.
- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- Escobar, Arturo. 2015. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*. 41: 23-38.
- Hernández, José. 2011. “Canibalismo y ecologismo en la Amazonía ecuatoriana: una aproximación etnográfica de la interrelación waorani sociedad-naturaleza”. Tesis de maestría en Estudios Socioambientales. FLACSO-Ecuador.
- Hofweber, Thomas. 1999. “Ontology and Objectivity”. Tesis doctoral en Filosofía. Stanford University Press.
- Honty, Gerardo y Eduardo Gudynas. 2014. *Cambio climático y transiciones al buen vivir: alternativas al desarrollo para un clima seguro*. Lima: CLAES; RedGE.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Ingold, Tim. 2006. Rethinking the animate, reanimating thought. *Ethnos*. 71(1): 9-20.
- Ingold, Tim. 2012. *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce.
- Ingold, Tim. 2015. *The Life of Lines*. Londres: Routledge.
- INPC. 2010. *Guía de bienes culturales del Ecuador: Chimborazo*. Quito: Ediecuatorial.
- Isch, Edgar. 2012. El cambio climático y la gestión de páramos. Quito: CAMAREN.
- Lander, Edgardo. 2016. “Prefacio”. En: Camila Moreno, Daniel Speich y Lili Fuhr (eds.), *La métrica del carbono: ¿el CO2 como medida de todas las cosas?*, pp. 6-10. México DF: Heinrich Böll Stiftung.
- Lander, Edgardo. 2019. *Crisis civilizatoria: experiencias de los Gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Alemania: CALAS; Universidad de Guadalajara; FLACSO-Ecuador.
- Lang, Miriam y Raphael Hoetmer. 2019. “Buscando alternativas más allá del desarrollo”. En: Miriam Lang, Claus Dieter König y Ada Charlotte Regelmann (eds.), *Alternativas en un mundo de crisis*, pp. 9-27. Quito: UASB; Fundación Rosa Luxemburgo.
- Lang, Miriam. 2011. “Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas”. En: Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*, pp. 7-18. Quito: Abya-Yala; Fundación Rosa Luxemburgo.

- MAE. 2013. *Sistema de clasificación de los ecosistemas del Ecuador continental*. Quito: Subsecretaría de Patrimonio Natural.
- Maslin, Mark. 2014. *Climate Change: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Medrano, Celeste y Florencia Tola. 2016. Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco. *Avá, Revista de Antropología*. 29: 99-129.
- Molina, Mario, José Sarukhán y Julia Carabias. 2017. *El cambio climático: causas, efectos y soluciones*. México DF: FCE.
- Moreano, Melissa, Miriam Lang y Gabriela Ruales. 2021. “Perspectivas de justicia climática desde los feminismos latinoamericanos y otros sures”. Informe para la Fundación Rosa Luxemburgo. Quito.
- Negrete, Plinio. 2003. Acerca de las limitaciones epistemológicas del modelo sujeto-objeto en la teoría del conocimiento. *Ágora*. 11: 79-89.
- PDOT. 2015. “Plan de desarrollo y ordenamiento territorial 2015-2019”. Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural de Achupallas.
- Sanoja, Vera. 2018. “La confianza absoluta en la ciencia, o de cómo la geoingeniería sostiene la salvación del planeta”. *Letras Verdes, Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*. (23): 91-107.
- Shiva, Vandana. 2001. “El mundo en el límite”. En: Anthony Giddens y Will Hutton (eds.), *En el límite: la vida en el capitalismo global*. Barcelona: Tusquets.
- Steffen, Will, Katherine Richardson, Johan Rockström, Sarah Cornell, Ingo Fetzer, Elena Bennett, Reinette Biggs, Stephen Carpenter, Wim de Vries, Cynthia de Wit, Carl Folke, Dieter Gerten, Jens Heinke, Georgina Mace, Linn Persson, Veerabhadran Ramanathan, Belinda Reyers y Sverker Sörlin. 2015. Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*. 347(6223): 736-745.
- Ticona, Esteban. 2011. “El ‘vivir bien’ o el ‘buen vivir’: algunas disquisiciones teóricas”. En: Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza*, pp. 310-318. Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Mutis.
- Tola, Florencia. 2012. El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado. *Indiana*. 29: 303328.
- Tola, Florencia. 2016. El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura: reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*. 27: 129-139.
- Ulloa, Astrid. 2001. “El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia”. En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (eds.), *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, pp. 286-320. Universidad Nacional de Colombia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Colciencias.
- Ulloa, Astrid. 2008. “Implicaciones ambientales y culturales del cambio climático para los pueblos indígenas”. Seminario Internacional Mujeres Indígenas y Cambio Climático. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Ulloa, Astrid. 2011. “Construcciones culturales sobre el clima”. En: Autora (ed.), *Perspectivas culturales del clima*, pp. 33-54. Universidad Nacional de Colombia.



- Velázquez, Manuel. 2014. El discurso hegemónico ambiental a través de organismos de cooperación y su influencia en las relaciones internacionales. *Revista Científica General José María Córdova*. 12(13): 191-202.
- Veloz, Teresa. 2019. “Efectos y percepciones del cambio climático en la nacionalidad achuar del Ecuador”. Tesis de maestría en Cambio Climático, Sustentabilidad y Desarrollo. UASB-Ecuador.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En: Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), *Tierra adentro: territorio Indígena y percepción del entorno*, pp. 30-80. Copenhague: IWGIA.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. París: Presses Universitaires de France.