

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio  
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Estudios Socioambientales

La muerte de los cuvivíes (*Bartramia longicauda*) Bechstein 1812, en la comunidad  
Ozogoche Alto, Chimborazo-Ecuador: Ontología, cambios y perspectivas actuales

Edison Gerardo Auqui Calle

Asesora: Anita Krainer

Lectores: Ivette Vallejo y Luis Alberto Tuaza

Quito, abril de 2019

## **Dedicatoria**

A Isolina Calle, Fabiola Auqui y Freddy Auqui, por su incondicional amor, apoyo y locura.

Dicen que recordar también es vivir, y que el olvido está poblado de recuerdos, a los  
dotadores de una extraña forma de vida.

Julián Calle, Cleotilde Calle y Agustina Yugsi, Alberto, Luis y Bolívar Satian, Purificación  
Calle y Rosana Auqui Calle.

*In memoriam*

## Epígrafe

*Si he de vivir que sea sin timón & en el delirio*

Mario Santiago Paspasquiari, México-DF

## Tabla de contenidos

<b>Resumen</b> .....	IX
<b>Agradecimientos</b> .....	XI
<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo 1</b> .....	4
Problema de estudio y objetivos.....	4
1. Problema de investigación .....	4
2. Objetivo general .....	8
3. Objetivos específicos.....	8
4. Hipótesis.....	8
5. Pregunta de investigación.....	8
6. Justificación.....	9
<b>Capítulo 2</b> .....	12
Marco Teórico y Estrategia Metodológica.....	12
1. Multinaturalismo, constructivismo y postestructuralismo .....	12
2. La Ecología Política como vehículo investigativo .....	14
3. La Ontología, una forma de entender la realidad .....	16
4. El giro ontológico, una propuesta para tomar en serio a la diferencia .....	19
5. Relación humano-naturaleza .....	20
¿Qué es la naturaleza, entorno o ambiente?, bajo esta pregunta se hace mención a lo que..	20
Tim Ingold acota sobre ambiente en relación a la premisa de que no puede haber .....	20
organismos sin ambiente y viceversa. ....	20
6. Relación humano-fauna.....	23
7. El Discurso; una forma de construir el campo cultural .....	25
8. Estrategia metodológica .....	28
8.1 Área de estudio y corte temporal .....	28
8.2 Matriz metodológica .....	30
8.2.1 Instrumentos y técnicas.....	31
8.3 Fases de campo .....	33
<b>Capítulo 3</b> .....	36
Construcción sociohistórica del territorio, relación con ontologías distintas; Contexto.....	36
actual de Ozogоче Alto .....	36
1. Contexto contemporaneo de Ozogоче Alto .....	36

1.1	Caracterización geográfica y biofísica.....	36
1.2	Aspectos socioculturales e históricos.....	37
1.3	Parque Nacional Sangay en la actualidad .....	39
2.	Sistema de hacienda, relación y disolución de la hacienda Zula (1587-1988),.....	40
	periplo de lucha por la tierra.....	40
3.	Constitución de la comunidad de Ozogoche Alto, relación con el entorno .....	46
4.	Relación con la hacienda: Transformación del modo de vida .....	48
5.	Oleadas de evangelización católica y protestante hasta la contemporaneidad:.....	55
	confluencia de otras ontologías hacia los páramos.....	55
5.1	La religión en la contemporaneidad.....	58
6.	Extensión del Parque Nacional Sangay Zona Alta: La confluencia de la.....	60
	conservación hacia la realidad de Ozogoche .....	60
7.	La confluencia del turismo a Ozogoche: Festival de Culturas Vivas, tributo.....	62
	a las aves cuvivís .....	62
<b>Capítulo 4</b>	.....	<b>67</b>
La Ontología Andina de la comunidad de Ozogoche Alto .....		67
1.	Ontología Relacional: Un mundo aprehensible .....	67
2.	La Ontología Kichwa Puruhá de Ozogoche Alto.....	69
2.1	Estructura ontológica de Ozogoche Alto: Relacionalidad.....	70
3.	El cerro está bravo: Expresiones de la interioridad de los seres sintientes .....	77
4.	La práctica como conservadora de las interrelaciones: El territorio como espacio.....	81
	simbólico y de vida.....	81
5.	La relación humano-fauna en el contexto de la comunidad.....	86
5.1	La fauna dentro de la Ontología Relacional: seres relacionales .....	92
5.2	La fauna en el contexto familiar: “De las vaquitas se vive” .....	97
<b>Capítulo 5</b>	.....	<b>100</b>
Aprehensiones ontológicas sobre la muerte de los cuvivís y sus reinenciones.....		100
culturales: El mundo relacional y sus conflictos ontológicos en la contemporaneidad.....		100
1.	La muerte de los cuvivís, relacionalidad y agencia de lo “no humano”.....	100
2.	Conflictos ontológicos en Ozogoche Alto .....	105
2.1	Repercusiones del sistema de hacienda en Ozogoche Alto .....	106
2.2	La religión; otra forma de entender la realidad.....	109
2.3	El “Festival de las Culturas Vivas, tributo de las aves cuvivís” .....	113

2.3.1 La muerte de los cuvivies: El discurso del “Suicidio”, “Tributo” y.....	114
“Sacrificio”, proceso de resignificación y conflicto ontológico .....	114
3. Despojo ontológico: Instrumentalización de lo indígena, politización del espacio ....	127
4. El Festival una propuesta positiva para los actores locales.....	137
<b>Conclusiones</b> .....	140
<b>Anexos</b> .....	145
<b>Glosario</b> .....	148
<b>Lista de referencias</b> .....	149

## **Ilustraciones**

### **Figuras**

Figura 1. Área de estudio, ubicación geográfica de la comunidad de Ozogoch Alto. ....	29
Figura 2. Triangulación de actores representativos para los objetivos de estudio .....	30
Figura 3. Cambio histórico en las relaciones sociales, económicas y políticas de la comunidad de Ozogoch Alto.....	54
Figura 4. Caracterización de las ontologías Animista y Naturalista .....	75
Figura 5. Ontología Relacional Kichwa Puruhá.....	76
Figura 6. Corporalidades de los existentes.....	77
Figura 7. Mapa que representa distintas actividades de relación con el entorno, actividades..85 importantes en la antigüedad y en la contemporaneidad, corte temporal 1950-2018 .....	84
Figura 8. Relación entorno natural de los niños de la comunidad de Ozogoch Alto .....	85
Figura 9. Difusión y estructuración del festival por medios locales de Chimborazo.....	121
Figura 10. Difusión de la muerte de los cuvivies por medios nacionales e internacionales. .	121

### **Fotografías**

Foto 1. Ritual a la pachamama (Yachaks del Oriente), Festival de Culturas Vivas 2017 .....	131
Foto 2. Ritual a la pachamama - Yachak del Oriente, Festival de Culturas Vivas.....	132
2017, la fauna instrumento de significación.....	132
Foto 3. Difusión de una imagen sesgada por parte de actores exógenos (academia) .....	134

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Edison Gerardo Auqui Calle, autor de la tesis titulada “La muerte de los cuvivies (*Bartramia longicauda*) Bechstein 1812, en la comunidad Ozogoché Alto, Chimborazo-Ecuador: Ontología, cambios y perspectivas actuales” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Estudios Socioambientales concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, abril de 2019



---

Edison Gerardo Auqui Calle



## Resumen

La presente tesis parte de un enfoque transdisciplinario que desde el multinaturalismo, el constructivismo y el postestructuralismo sustentados en las corrientes teóricas de la Ecología Política y la Antropología Ontológica, analiza con base en la ontología, la relación humano-naturaleza de los habitantes de la comunidad de Ozogoché Alto, ubicada en la provincia de Chimborazo, cantón Alausí.

El principal objetivo de la presente investigación, fue el de analizar la ontología de la comunidad de Ozogoché Alto en relación a su vínculo con la naturaleza y de forma particular con el hecho de la muerte de los cuvivís (*Bartramia longicauda*) en el complejo lacustre Ozogoché, Parque Nacional Sangay, Chimborazo-Ecuador, así como, los cambios que se han estructurado a lo largo de su historia como comunidad, debido a su relación con diversos factores exógenos. Se pretende entender, si la apropiación cultural de un hecho biofísico puede dar un giro a racionalidades culturales particulares, así como, si la incidencia de discursos estructurados dentro del paradigma occidental puede resignificar el espacio y cambiar factores relacionales de una comunidad andina.

El contenido alude a la ontología de la comunidad, relación humano-naturaleza en la contemporaneidad, la construcción sociohistóricas del territorio y su transformación en el tiempo, y finalmente, los cambios sociales, culturales, económicos, políticos y ambientales que se han estructurado por la relación con el turismo (Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís), la hacienda y religión.

Bajo este contexto, la investigación desarrolla cómo la relación con el espacio de los habitantes de Ozogoché Alto da cuenta de una relacionalidad (Ontología relacional) con un cúmulo de existentes del páramo, estas relaciones se estructuran desde la antigüedad hasta la contemporaneidad, aunque, la Ontología Relacional de la comunidad se conjuga con otras formas de entender la realidad con las que ha estado en contacto, sin embargo, el corpus fuerte de la relacionalidad se mantiene. La conservación de las relaciones con un todo social, está supeditada al mantenimiento de las prácticas (caza, pesca, recolección, guianza) generadoras de conocimiento y aprendizaje, actividades que denotan y establecen un fuerte vínculo con el entorno natural.

En la contemporaneidad, la apropiación cultural (por parte del turismo) de un hecho como la muerte de los cuvivies genera diversas repercusiones, se acuña procesos de resignificación de espacios, adjudicación de significados, solapamiento de la relacionalidad existente en la comunidad, co-producción del territorio, y hegemonía del conocimiento occidental sobre el conocimiento endógeno. No obstante, no sólo el turismo ha repercutido en una hibridación de la Ontología Relacional de Ozogoche Alto, sino, factores como: La relación con la hacienda, las oleadas evangélicas y el establecimiento de un área protegida han conllevado la incorporación de actores a la relacionalidad de la comunidad.

Como punto a recalcar, la investigación parte de una mirada no esencialista ni romántica de la comunidad y la ruralidad, con base en que, irrevocablemente las comunidades se encuentran en contacto con procesos de globalización e históricamente el cambio ha sido inherente a todas las sociedades. Finalmente, el estudio partió desde el entendimiento de que los contextos históricos sociales, económicos, políticos y ambientales de las comunidades andinas han respondido a una larga lucha sobre sus tierras y territorios, y por la reivindicación de sus derechos colectivos.

## **Agradecimientos**

En este apartado deberían constar un sin número de nombres, en el transcurso de este camino han llegado, desaparecido y pasado fugazmente muchas personas que me han llevado a ser quien soy, muchas gracias, difícilmente podría nombrarlos a todos.

A mi madre Isolina Calle por el enorme amor, paciencia y comprensión para con un hijo rebelde, a Gerardo Auqui por haberme regalado los rasgos y genes indígenas para los días de frío, a Fabiola Auqui por el apoyo y amor incondicionales, a Freddy Auqui por sus enseñanzas en el transcurso de mi vida, a María Esperanza Auqui por su amistad y apoyo, a Nidia Auqui por relagarme su ternura, a Vanessa Auqui por calentar mi mente en los días fríos, a Karen Valencia por su increíble amor, valor y apoyo incondicionales.

A Anita Krainer por el enorme apoyo y ayuda para que este trabajo pueda estructurarse, y por brindarme un aprendizaje de superación que conlleva una inigualable fuerza ante la vida. A Fernando Yáñez, Vanessa Veintimilla, Cristopher Velásquez, Fernanda Abril, Giuliana Fiore y María Fernanda Plascencia por su amistad y hacer llevadero este camino transcurrido, a Edith Montalvo por el enorme apoyo y amistad.

A Piedad Zurita por su ayuda desinteresada, una increíble mujer que desde las luchas indígenas estima trazar los caminos de una reivindicación de la cultura kichwa chimboracense.

A Alfredo Zuña, Manuel Andrés Bejarano, Luis Cajilema, Don Pablito, Pedro Paca, Ignacio Bejarano, Juan Bejarano y Christian Clavijo, y a todos y cada uno de los miembros de la comunidad de Ozogoche Alto por haberme abierto la puerta para conocer lo que tanto amo “el páramo”.

## **Introducción**

Dentro del contexto mundial eurocéntrico, se ha estructurado una forma universal de entender la realidad. Sumidos en la prevalencia de la razón, las estructuras sociales se han configurado sobre una única idea del mundo, la expansión de una mirada occidental ha traído consigo distintas repercusiones en sociedades que escapan a los preceptos positivistas y al establecimiento de una dualidad entre la cultura y la naturaleza.

El Ecuador está constituido por una diversidad cultural enorme, un país multiétnico y pluricultural, un país complejo y heterogéneo, asentado sobre condiciones geográficas diversas, contextos que configuran una pluralidad de relaciones con el espacio. En este sentido, existen variadas formas de entender, aprehender y relacionarse con el entorno natural por parte de culturas amerindias como las del Ecuador, sus singularidades conllevan una larga historia de relación con entornos distintos y una memoria biocultural latente que denota un sin número de conocimientos surgidos desde el contacto directo con la naturaleza a través de la experiencia cotidiana.

La provincia de Chimborazo, históricamente ha sido un centro de experimentación de procesos de desarrollo, diversos actores como organizaciones no gubernamentales (nacionales e internacionales), fundaciones, el Estado, instituciones vinculadas al turismo, entre otros diversos organismos, han apuntado al desarrollo de la ruralidad sustentados en los contextos de pobreza que enfrenta esta provincia, un hecho que deviene de largas décadas de atropellos y abusos por parte del sistema de hacienda.

Los distintos pueblos y nacionalidades en el Ecuador, dentro de un contexto de globalización, están y han estado en contacto con múltiples actores que confluyen a sus territorios, las relaciones que se establecen entre actores locales y actores exógenos trazan las líneas del desarrollo y la mirada desde la cual la ruralidad tiende a reivindicarse.

Bajo este panorama, la investigación parte de la inquietud académica y personal por explorar la cultura Kichwa, un proceso que nace del contacto directo durante largos años con las diferentes expresiones de esta cultura, además, por la observación vivencial de diversas problemáticas de orden social con las que conviven. En este sentido, se abordó dentro de un contexto holístico, las relaciones que los indígenas establecen con sus entornos. Se intenta

establecer un proceso de reivindicación del conocimiento indígena y de su forma de relación con el espacio, una manera de establecer vehículos para tomar en serio al otro (indígena) y a la diferencia cultural, frente a largas décadas en que los indígenas de los andes centrales han estado catalogados como primitivos y atrasados.

Se coloca a consideración, una investigación que desde el pensamiento antropológico con un enfoque socioambiental, nos traslada a diversos aspectos de la vida misma de la cultura Kichwa en los andes centrales, las relaciones con su territorio y las formas de relación con la globalización.

En este contexto, en el primer capítulo se presenta de forma detallada el problema de estudio, objetivos, preguntas directrices, hipótesis y justificación, este capítulo contiene la base contextual que permite centrar la investigación tanto en el tiempo como en la problemática de estudio.

El segundo capítulo consta de dos secciones. En la primera sección, se describe el sustento teórico que da forma a la investigación, se describen los paradigmas teóricos que ayudan a dilucidar la problemática de estudio, se tomó al Multinaturalismo como el paradigma que establece las directrices para tomar en serio la Ontología de la comunidad de Ozogoche Alto, mientras que, tanto el Constructivismo como el Postestructuralismo sirven como vehículos para entender los procesos de construcción social de discursos que se establecen por el contacto con factores exógenos. Posteriormente, se detalla las líneas teóricas de la Ecología Política y Antropología Cultural que establecen los lineamientos a seguir en la temática de estudio, finalmente, se describen las categorías teóricas sobre las cuales se sustenta la investigación. La segunda sección, describe la estrategia metodológica sobre la cual se sostiene la investigación, así como, los instrumentos metodológicos que determinaron la compilación de la información en campo.

El tercer capítulo consta de dos secciones. Para establecer el contexto histórico de la comunidad de Ozogoche Alto, en la primera sección se detalla la realidad actual (siglo XXI) socioeconómica, cultural y política, junto con una breve descripción del área protegida dentro de la cual la comunidad se asienta, elementos importantes para centrarnos en el contexto del proceso etnográfico. La segunda sección, aborda la construcción sociohistórica del territorio de Ozogoche, las relaciones sociohistóricas con ontologías distintas con las que han estado en

contacto a lo largo del tiempo hasta la contemporaneidad. Este abordaje permite centrarnos temporalmente en las formas de relación con el espacio para analizar posteriormente las repercusiones del contacto con diferentes ontologías. Se establecen 4 momentos históricos: La relación con la hacienda, su disolución y la constitución de la comunidad; el contacto con oleadas de evangelización (católica y evangélica); la expansión del área protegida, y finalmente, la relación con el turismo y el establecimiento del Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís.

En el cuarto capítulo, se realiza una aproximación a la Ontología de la comunidad de Ozogoche Alto, se exponen las relaciones que los habitantes locales establecen con un conjunto diverso de existentes orgánicos y no orgánicos, además, cómo las relaciones con los seres constituyentes de la vida perduran y se aprehenden a través de las prácticas cotidianas que se establecen en el entorno natural (el páramo). Como parte complementaria, se describen las formas de agencia de los existentes no humanos y cómo estos seres sintientes se manifiestan en la realidad a través de diversas manifestaciones de orden material (hecho que da cuenta de su agencia e interioridad), y finalmente, se desarrollan las formas de relación humano-fauna que establecen los miembros de la comunidad con la fauna silvestre y doméstica.

Finalmente, el quinto capítulo se estructura en 2 apartados. El primero, describe las aprehensiones ontológicas locales relacionadas con la muerte de los cuvivís, hecho sobre el cual se configura en la actualidad diversas problemáticas de orden ontológico, social, cultural y ambiental. En el segundo apartado, se analizan conflictos ontológicos y las repercusiones, sociales, económicas, ambientales y políticas que han surgido en el transcurso de la historia de la Comunidad de Ozogoche Alto por su relación con diferentes factores exógenos. Además, se analiza cómo los espacios y significados tienen a transformarse en el tiempo por diversas formas de relación con la globalización, situación que expresa formas imperceptibles de despojo de las estructuras andinas de hacer aprehensibles la realidad.

## **Capítulo 1**

### **Problema de estudio y objetivos**

#### **1. Problema de investigación**

La diversidad cultural en el Ecuador es enorme, un país heterogéneo y complejo en cuanto a su cultura (Ayala Mora 2014). El Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador en base al censo del año 2001 muestra que la diversidad cultural del Ecuador está constituida por 14 nacionalidades y 18 pueblos indígenas, en el 2010 se incorpora al pueblo montubio a esta diversidad (Villacís y Carrillo 2011). La región interandina en particular, posee una gran diversidad cultural acuñando 14 pueblos y nacionalidades. Esta diversidad está marcada por características geográficas y ecológicas distintas y pueden de alguna manera, incidir en la conformación de una racionalidad ecológica particular (Auqui 2016, 52). Estas características geográficas únicas de la Cordillera de los Andes configuran una gran diversidad de hábitats, variedad de climas, formaciones vegetales y ecosistemas con una enorme riqueza biológica (Freile y Santander 2005). Los pueblos andinos se desarrollan en estos ambientes específicos, siendo no sólo una singularidad del país, sino también la base de la formación de identidades (Ayala Mora 2014, 13).

El caso de estudio de la presente investigación se centra en la comunidad de Ozogoche Alto, ubicada en la provincia de Chimborazo, cantón Alausí, parroquia Achupallas. Su idioma es el kichwa, sus actividades productivas están relacionadas con la agricultura y ganadería. La comunidad se desarrolla en un ambiente geográfico difícil, con temperaturas que van desde los 6 a 8 °C, en ciertas áreas pueden llegar a los 4 °C, la pluviosidad está en un rango de 1000 a 1500 mm al año. Aunque, la comunidad está asentada cerca de cuerpos hídricos no poseen sistemas de riego, se utiliza el agua lluvia constante del páramo para la ganadería; actividad que es la predominante en este sitio (PDyOT 2015a). Según el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) la comunidad pertenece al pueblo Puruhá y sus habitantes están identificados dentro de la nacionalidad kichwa (INPC 2010, 33).

Cerca de la comunidad de Ozogoche Alto se encuentra el complejo lacustre Ozogoche, este sistema hídrico pertenece al Parque Nacional Sangay y se encuentra a una altitud de 3800 msnm (Coello 2009). El complejo consta de 36 lagunas, dentro de las cuales, las más importantes debido a su extensión, son Magtayán y Cubillin; sin embargo, encontramos otras

lagunas más pequeñas como: Mangan, Patohuambuna, Verdecocha, Tolicocha, Yanacocha, Arrayán, Yanaurco, Pichahuiña, Jacsín, Boazo y Tinguicocha (Coello 2009, 33).

La investigación se centra en la relación humano-naturaleza de los habitantes locales, y de forma paralela, en un hecho singular que ocurre en este complejo lacustre, la muerte de las aves migratorias denominadas cuvivís (*Bartramia longicauda*). Fenómeno que se registra en el Ecuador en los meses de agosto, septiembre y octubre (Bonilla 2016, 102; Santander y Lara 2008). Los habitantes locales, acuden a los cuerpos de agua en los que mueren las aves y recolectan los cuvivís para su alimentación. Si bien existe conocimiento y difusión del fenómeno, las causas de su deceso aún son inciertas. Santander y Lara (2008, 3) mencionan que un “hecho particular sucede en Magtayán, donde las aves migratorias, denominadas cuvivís (*Bartramia longicauda*) llegan entre los meses de agosto y septiembre (paso migratorio), y se las encuentra muertas en sus aguas, todavía no se tiene una explicación comprobada del hecho”. No se registran hechos similares en toda la ruta migratoria de esta ave a nivel local ni del continente.

El cuviví o batitú es un ave migratoria, limícola, que se reproduce en Norteamérica y Alaska; pasa el invierno al sur de Sudamérica en los países de Argentina, Paraguay, Uruguay, este de Bolivia y sur de Brasil, existen registros en Colombia, Perú y Ecuador y esporádicos en Chile; ello sugiere que la ruta migratoria se da por el oeste. Esta ave habita principalmente en praderas, pastizales húmedos y tierras agrícolas (Barros 2014, 9-11; Blanco y López-Lanús 2008, 613). Cabe mencionar que Suramérica es el sitio con mayor diversidad de avifauna del mundo, abarca un tercio del total de aves registradas en el planeta, 3100 de las 9500 especies existentes (Cali et al. 2008). Ecuador, particularmente en una extensión pequeña de 283.560 km<sup>2</sup>, alcanza una elevada diversidad de aves con 1684 especies registradas (Freile y Restall 2018), esto representa un 16.84 % de las especies del mundo (Ridgely y Greenfield 2006).

Frente a este acontecimiento, en el año 2003, a través de la gestión de la Fundación Arte Nativo, se conforma el “Festival de Culturas Vivas, Tributo a las aves cuvivís”,<sup>1</sup> y se estructura una celebración relacionada con la muerte de los cuvivís y el agradecimiento a la naturaleza, tomando al hecho como un fenómeno de sinergias con las fuerzas naturales. El

---

<sup>1</sup> Cuvivís: Nombre común específico del ave *Bartramia longicauda*, asignado por la comunidad, reflejado en la conformación del nombre del Festival mencionado, se hará uso del mismo cuando se hable del Festival más no cuando se hable de la especie en sí que se utilizará *cuvivís*.



festival se desarrolla entre la danza, festivales artísticos y rituales; se vinculan a 9 comunidades, incluida Ozogoche Alto que es la comunidad más cercana al fenómeno de la muerte de las aves. El contacto con el hecho de recolección de los cuvivíes impulsa la conformación de este festival, se lo concibe como una forma de ayudar a las comunidades a dar un tipo de estética a un hecho peculiar. La organización del festival por la Fundación Arte Nativo concluyó el año 2014, desde el 2015 hasta la actualidad la organización está en manos de la comunidad y del Gobierno Municipal del Cantón Alausí.<sup>2</sup>

Se acota que, la conformación del festival responde a la concepción local de la muerte de estas aves. Desde el discurso se relata que para la comunidad de Ozogoche Alto este complejo lacustre es considerado sagrado y el fenómeno de la muerte de los cuvivíes es apreciado como un tributo hacia la naturaleza (Bonilla 2016, 102). A través del tiempo este hecho ha tomado forma dentro de la colectividad como un aspecto simbólico ritual.

Dentro de este contexto, la generación del festival ha dado lugar a que diversas instituciones se vinculen con el hecho, organizaciones estatales como el Ministerio de Turismo, el Ministerio de Ambiente, la Prefectura de Chimborazo, el Municipio de Alausí; así como instituciones de segundo orden como la Fundación Arte Nativo y la Corporación Zula.

Cada una de las instituciones vinculadas han repercutido de alguna manera desde sus roles particulares en la consecución de esta celebración, entender el contexto de un “evento creado” en relación a un acontecimiento particular como la muerte de los cuvivíes (siendo un hecho que trae consigo una significancia fuerte por su relación como aspectos como la muerte, el tributo, suicidio o sacrificio) es importante para comprender diversas aristas que confluyen y se estructuran en la comunidad de Ozogoche Alto.

Bajo esete panorama, la investigación pretende entender la Ontología de Ozogoche Alto, su relación humano-naturaleza, y de forma paralela la relación con la muerte de los cuvivíes. También se estima analizar, los cambios que han acontecido en la concepción de la muerte de los cuvivíes a partir de la conformación del “Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís”, y además, vislumbrar la incidencia que ha tenido la estructuración (extensión) de un área protegida — el Parque Nacional Sangay — en la relación con el entorno de los habitantes

---

<sup>2</sup> Piedad Zurita (Ex organizadora y mentora del Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís), entrevistada por el autor, julio de 2017.

locales, área protegida que en 1992 extiende su jurisdicción al territorio en donde actualmente la comunidad se asienta y desarrolla sus actividades (MAE 2013a).

Se quiere afrontar el problema de estudio entendiendo que la concepción de la realidad no está sólo construida desde la base material sino también desde lo simbólico (Biersak 2006, 5), sin obviar que las condiciones geográficas y ecológicas de los andes centrales pueden incidir en la estructuración de ciertas prácticas culturales (Auqui 2016) y que como lo plantea Escobar (1999a, 150) “La naturaleza es simultáneamente real, colectiva y discursiva - hecho, poder y discurso”, la incidencia de la materialidad en la estructuración de rasgos de identidad cultural, puede influir de cierta manera, en este sentido, se trata de no desmaterializar la naturaleza tomándola solamente como una construcción social absoluta.

Se pretende desde la ontología entender la relación que se establece entre los diferentes constituyentes de la realidad, tanto “lo no humano”, “lo humano” como el mundo de lo sobrenatural, colocándonos en esta concepción tripartita del mundo de las culturas amerindias, dentro de las cuales, encontramos a la cultura andina (Velarde 2012, 121).<sup>3</sup> Se estima analizar qué tipo de interrelaciones entre lo humano y la naturaleza pueden existir en este entorno natural (Descola 2001b; De la Cadena 2010).

La perspectiva teórica desde donde se aborda el problema está relacionada a la Ecología Política, desde los enfoques del constructivismo, el post-estructuralismo y multinaturalismo. Sobre la base constructivista y post-estructural se acota que la existencia de lo que puede “ser conocido” surge de constructos sociales que estructuran una pluralidad de percepciones de naturaleza, en donde, la realidad se estructura con base a la experiencia y a la práctica social (Peet y Watts 1993; Peluso 2003; Escobar 1996; Robbins 2012; Guba y Lincoln 1994; Rubenstein 2004; Hernández 2017). Desde el multinaturalismo se abordan los aspectos ontológicos que estructuran la realidad aprehensible, entender que las culturas amerindias así como acota Viveiros de Castro (2004, 464a) “están llenos de seres cuya forma, nombre y conducta mezclan inextricablemente los atributos humanos y animales en un contexto común de comunicabilidad, idéntico al que define el mundo inhumano actual”, enfoque contrapuesto al multiculturalismo que acota la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de

---

<sup>3</sup> La cultura indígena de los andes centrales poseen una concepción tripartita del universo: el mundo divino de los dioses (Hanan Pacha), el mundo presente habitado por los hombres en relación con la naturaleza (Kay Pacha) y el mundo subterráneo de los muertos (Uku Pacha) (Velarde 2012).

culturas, en donde, la naturaleza es objetiva y única y las culturas poseen diversas perspectivas de la misma, en cambio, el multinaturalismo presupone la existencia de una cultura con naturalezas múltiples.

Bajo este panorama, la investigación se enmarca en el camino para entender la ontología de esta comunidad vinculada a la relación humano-naturaleza, las confluencias de actores externos, y las repercusiones sobre el modo de vida de Ozogoche Alto.

## **2. Objetivo general**

- Analizar la ontología de la comunidad de Ozogoche Alto en relación a su vínculo con la naturaleza y de forma particular con el hecho de la muerte de los cuvivies (*Bartramia longicauda*) en el complejo lacustre Ozogoche, Parque Nacional Sangay, Chimborazo-Ecuador, así como, los cambios que se han estructurado a lo largo de su historia como comunidad, debido a su relación con diversos factores exógenos.

## **3. Objetivos específicos**

- Profundizar en la ontología andina puruhá sobre la relación humano – naturaleza, y cómo ésta relación se expresa en los habitantes locales.
- Ahondar en la comprensión local del fenómeno de la muerte de los cuvivies desde las ontologías humano-fauna de la comunidad kichwa de Ozogoche Alto.
- Analizar los posibles procesos de reinención cultural a partir de la implementación del Festival de Culturas Vivas y la posible hibridez ontológica que se suscite como resultado de las transformaciones sociales y económicas históricas en que se inserta la comunidad.

## **4. Hipótesis**

La apropiación cultural de un hecho biofísico puede dar un giro a racionalidades culturales particulares, así como la incidencia de factores exógenos introducidos por discursos estructurados dentro del paradigma occidental puede resignificar el espacio y cambiar factores relacionales de una comunidad andina.

## **5. Pregunta de investigación**

Con base en las singulares realidades de las comunidades andinas, el entendimiento de su

ontología y las formas de relacionamiento que se generan y mantienen con la naturaleza se plantea las siguientes interrogantes; ¿De qué forma se relaciona con la naturaleza la comunidad de Ozogoché Alto, y de forma particular, con el fenómeno de la muerte de los cuvivies? se busca abordar esta pregunta desde la base ontológica de la comunidad.

Sin embargo, para plantear el contexto de surgimiento, mantención y transformación de las aprehensiones ontológicas se plantea la siguiente pregunta ¿Cuáles son los acontecimientos históricos más relevantes que influyen sobre el surgimiento, mantención y transformación de las aprehensiones ontológicas asociadas con la relación humano-naturaleza local?.

La lógica andina se guía por perspectivas particulares del mundo, como la construcción simbólica del espacio y sus relaciones con el entorno natural. En este sentido, las relaciones que la comunidad de Ozogoché Alto ha establecido con su entorno y la avifauna, frente al hecho concreto de muerte de cuvivies, nos lleva a plantear otras interrogantes: ¿Cuál es la base ontológica de la comunidad Ozogoché Alto frente a su relación humano-naturaleza? ¿Qué relaciones existen entre los habitantes de la comunidad de Ozogoché Alto y su entorno natural? ¿Qué perspectiva poseen los habitantes locales de la muerte de los cuvivies? ¿Qué lugar tiene la avifauna dentro de la estructura social de la comunidad de Ozogoché Alto? ¿Qué papel ha tenido el turismo en relación al “Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivies” en la concepción de la muerte de los cuvivies? ¿Qué papel ha jugado históricamente la relación con el sistema de hacienda dentro de esta comunidad?, finalmente ¿Qué otras ontologías han confluído en el tiempo hasta la modernidad hacia la comunidad de Ozogoché Alto y cuál ha sido su repercusión?

## **6. Justificación**

Explicar contextos culturales como los sudamericanos desde una óptica occidental muchas veces no refleja la complejidad de los problemas. En un contexto, con diferentes realidades culturales, naturales y sociales existen consecuencias negativas cuando se intenta utilizar un sólo conocimiento para explicar realidades tan distintas (Mora-Osejo y Fals-Borda 2004, 7). Frente a las realidades específicas de los Andes se hace necesario ahondar esfuerzos en el entendimiento de las mismas con la aplicación de conocimientos universales, así como de conocimientos endógenos que nos permitan dilucidar estos contextos singulares y complejos.

El análisis desde la complejidad frente a la diversidad cultural ayuda a entender de mejor manera estas racionalidades, como marca Haverkort et al. (2013, 24) “Estas iniciativas convergen en el empoderamiento y fortalecimiento de la identidad” un análisis profundo que ayude a entender la forma de relacionarse con la naturaleza de comunidades andinas y los problemas que afrontan frente a su relación con factores exógenos.

Se debe tomar en cuenta frente a este contexto global que las diferentes realidades estructuradas con base a distintos conocimientos devienen con base a constructos sociales e influenciados por la base biofísica y ecológica, pero que también esta configuración vislumbra una forma de hacer aprehensible el mundo y la realidad (Peet y Watts 1993; Guba y Lincoln 1994; Escobar 1999a; Peluso 2003; Rubenstein 2004; Mora-Osejo y Fals-Borda 2004; Viveiros de Castro 2004; Escobar 2006; Robbins 2012; Auqui 2016). Se apela entonces, a que la validación de verdades no depende desde donde parta la explicación conceptual (*locus*) del hecho, sino más bien, del contexto de esta explicación, en este sentido, “El conocimiento científico es sólo una aproximación de la verdad” (Haverkort et al. 2013, 212), no podemos desconocer que estamos cruzados por una amalgama de conocimientos y que las realidades andinas giran en torno a la razón simbólica; existe una diversidad de conocimientos endógenos que poseen la misma validez que el conocimiento científico legitimado en la modernidad, la pluralidad de percepciones sobre el mundo amalgama una pluralidad de conocimientos expresado en un “pluralismo ontológico” (Latour 2012).

Las relaciones en los Andes se dan en un espacio de diversidad y heterogeneidad cultural que es preciso entenderlas (De la Torre y Sandoval 2004). La investigación en Latinoamérica, plantea muchos retos frente a las condiciones de diversidad biológica de sus selvas, bosques y páramos y ecosistémicas, y en esta misma línea sus costumbres, valores y formas de organización, dentro de los países tropicales como andinos se exige frente a sus condiciones únicas, plantear explicaciones propias, un manejo según paradigmas endógenos, alternativos y abiertos. Es posible, lógico y conveniente desarrollar paradigmas científicos y marcos técnicos de referencia que sin ignorar lo universal o lo foráneo, privilegie la búsqueda de la creatividad propia (Mora-Osejo y Fals-Borda 2004, 10-13). Esto nos coloca bajo la búsqueda de generar instrumentos que revaloricen los conocimientos locales, así como, identificar frente a que problemáticas se enfrentan de cara a la implantación de proyectos de diversa índole. Es imperante insertarnos en la identificación de la vulnerabilidad de las comunidades

indígenas frente a los discursos y concepciones que nacen de la modernidad y que están colonizando la vida misma.

## Capítulo 2

### Marco Teórico y Estrategia Metodológica

Este capítulo describe los paradigmas teóricos con los que se dispone abordar la problemática de investigación, posteriormente, se detalla las líneas teóricas que ayudarán a profundizar los diversos campos que surjan de la temática de estudio. Además, se realiza una descripción de las categorías teóricas de investigación que permiten abordar la temática de estudio.

Finalmente, se describe la estrategia metodológica sobre la cual se encuadra la investigación.

#### 1. Multinaturalismo, constructivismo y postestructuralismo

Los paradigmas teóricos propuestos para esta investigación son el multinaturalismo, el constructivismo y el postestructuralismo, ello con la premisa de no dejar de lado la materialidad y las interrelaciones que se establecen entre humanos y no humanos desde el entendimiento de las ontologías.

El multinaturalismo es un enfoque contrario al relativismo, es decir, a la corriente que supone que existe una multiplicidad de representaciones sobre un mismo mundo (Viveiros de Castro 2004a, 54). Para el multinaturalismo, como acota Eduardo Viveiros de Castro, no se cumple la perspectiva relativista, sino que, es todo lo contrario, para este enfoque “todos los seres ven («representan») el mundo de la *misma* manera, lo que cambia es el mundo que ellos ven” (Viveiros de Castro 2004a, 54).<sup>4</sup> Este enfoque está relacionado con la agencia de lo “no humano”, entidades que poseen capacidades de intencionalidad consciente y de agencia social que definen la posición del sujeto (Viveiros de Castro 2004b).

En la base constructivista y post-estructural, en cambio, se analiza la existencia de lo que puede “ser conocido” y su estructuración con base en constructos sociales, incidencias que estructuran una diversidad de percepciones de naturaleza (Peet y Watts 1993; Guba y Lincoln 1994; Escobar 1996; Peluso 2003; Robbins 2012; Rubenstein 2004; Hernández 2017).

Desde el paradigma constructivista, la naturaleza se estructura como un subproducto mental de las conceptualizaciones humanas (Biersack 2011, 138). En cambio, desde la base postestructural se plantea que todos los entendimientos humanos de la naturaleza están

---

<sup>4</sup> Se habla de perspectiva no desde el punto de vista relativista, sino más bien, desde un enfoque que pretende entender otra realidad, fuera de la dicotomía naturaleza-cultura.

mediados por las prácticas culturales, sociales y los sistemas de creencias de cada grupo humano, los cuales se constituyen socialmente y determinan una estructura mental que establece la concepción de la realidad (Goldman y Schurman 2000).

El paradigma constructivista está en contraposición al positivismo, el cual hace referencia a una sola realidad existente sobre la base de leyes naturales que determinan la realidad; a diferencia el constructivismo asume que existe una pluralidad de realidades sociales. Este paradigma se contrapone a la dicotomía sociedad-naturaleza ya que en su abordaje lo que puede ser conocido es el reflejo de quien lo conoce (Guba y Lincoln 1994).

Por su parte, el postestructuralismo presupone que el aspecto discursivo construye la realidad, en un desafío frente a la división marcada entre lo simbólico y lo material. En este contexto, las prácticas discursivas son las que establecen y dotan de significado a los objetos, es decir, estructuran la realidad más que reflejarla (Biersack 2011). En realidades en donde existen luchas de poder marcadas, esto se manifiesta en, como marca Alimonda (2006, 48), que “El poder reflejará lo que se conocerá y dejará de ser conocido”, el lenguaje es, de esta forma una fuerza productiva y no una fuerza reflexiva, es así que se constituye la pluralidad en base a una instrumentación del significado, todo lo que existe, existe en una multiplicidad de realidades (Lather 1992).

Dentro de estos paradigmas, si bien es cierto, podemos entender diferentes perspectivas del mundo, como marca Pickering (1996) podemos caer en ser prisioneros de nuestras propias perspectivas, en este sentido, rescatar que lo social es inherente a la base biofísica es uno de los puntos cruciales para entender que las características físicas juegan un papel importante en la configuración de la naturaleza.

Desde estos paradigmas muchas veces nos centramos en el ser humano como el actor principal y más significativo, reproduciendo en ocasiones el dualismo entre lo humano y lo no humano, en este sentido, tomar adecuadamente a los diversos no humanos que componen nuestro mundo es pertinente para tener presentes a todos los componentes de la realidad (Murdoch 1997, 731). Esta realidad al estar constituida por diversos seres también está constituida por la relación con estos y con, de alguna manera, la agencia de los mismos. En este contexto, la agencia no se encuentra solamente en la base social, sino que además existe una “Agencia material”. Al final de cuentas en muchas sociedades la vitalidad de la



naturaleza está, en cambio, anclada, celebrada, temida y aprovechada, es decir, lo no humano también tiene agencia (Pickering 1996; Pickering 2016).

Los paradigmas del constructivismo y postestructuralismo son acuñados para entender los fenómenos que pueden configurarse en la esfera social. Sin embargo, desde la base ontológica no se puede dejar de lado algunos aspectos como la “Constitución Conjunta” de la Sociedad y la Naturaleza, entendiendo que esta construcción es una estructuración recíproca entre lo humano y no humano, estar interesados en comprender la naturaleza del cambio social como en la manera en que ese cambio social se desarrolla en nuestras interacciones con la naturaleza (Pickering 1996).

## **2. La Ecología Política como vehículo investigativo**

Para abordar la problemática planteada, se propone entenderla desde la corriente teórica de la Ecología Política. En un inicio, esta corriente hacía una diferenciación entre los factores simbólicos de los materiales, en la actualidad la Ecología Política resiste esta separación y se centra en las interrelaciones entre lo simbólico y lo material y en cómo estos dos aspectos están condicionados el uno del otro. Los ecólogos políticos reconocen hoy en día que la realidad está investida de significado, se produce a través del discurso, mediante prácticas significantes de diversa clase (Biersack 2011).

La Nueva Ecología Política se centra en el estudio de lo local y hace hincapié en entender las interacciones de las personas con su entorno. El reto de esta corriente teórica ha sido articular la comprensión de que lo natural es algo constitutivo de lo social, y viceversa. Bajo estas premisas reestructurando las relaciones que se dan entre estas dos esferas (natural y social), para finalmente entender mejor los campos cultural, ecológico y político (Goldman y Schurman 2000).

Entender a la Ecología Política, como esa nueva forma de vislumbrar diferentes campos de conocimiento desde una perspectiva crítica, y comprendida como un espacio de confluencia, de preguntas y facilitador para el acoplamiento de diferentes perspectivas, dentro de este campo está inmersa una reflexión sobre el poder y las racionalidades sociales de relacionamiento con la naturaleza (Alimonda 2006, 48).

En otro contexto, la investigación nos encamina hacia la corriente teórica de la Antropología ontológica. La Antropología ontológica como acota Tola (2016, 132) “redefine las nociones de mundo, representación, creencia e incluso diferencia”, esta se sustenta en el giro ontológico que autores como Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro han desarrollado a lo largo de sus investigaciones, bajo este panorama, esta rama está en contraposición con el multiculturalismo que se cimenta en la idea de que existe un único mundo y diferentes representaciones de él (cosmovisiones), en cambio la antropología ontológica se sostiene bajo la idea que existen multiplicidad de mundos y que la alteridad es una función de la presencia de estos mundos (Tola 2016).

Bajo estos contextos, nos acuñamos al compromiso renovado de la teoría etnográfica con la alteridad radical, esta radicalidad se deriva como marca Blaser (2012, 52) “del hecho que el desafío se realiza a nivel de ontología, más específicamente a través de tomar otras ontologías seriamente”, la ontología en este aspecto se transforma en la posibilidad de tomar al otro u otros en serio.

Para tomar en serio las verdaderas diferencias de otros, debemos dilucidar (como marca la ontología modernista) la contraposición entre cultura y ontología; para esta distinción se acota que, la concepción de la existencia de una realidad o mundos múltiples se las acuña en la suposición modernista de que en sí existen pero que esto está marcado por la noción de “diferencia cultural”. No obstante, como marca Blaser (2012, 52) “cuando tratamos la diferencia como cultural, estamos escondidas y avanzando hacia una ontología particular, que no hace justicia a la diferencia ontológica que podría estar en juego. Por supuesto, la suposición ontológica contrastante que está en juego en esta proposición es que hay múltiples realidades o mundos”.

En este sentido, hay que distinguir ciertos aspectos; pretender entender la ontología de determinado lugar nos lleva a cuestionarnos de qué forma estamos entendiendo este problema. Si pretendemos afirmar que existen diferentes concepciones sobre la naturaleza (que diferentes culturas han producido en diferente momento) estaríamos tomando estas formas de relacionarse como simples perspectivas del mundo, no se estaría escapando de la adjudicación epistemológica de naturaleza que fue otorgada por occidente, se caería otra vez en el dualismo cultura-naturaleza (Descola 2001b, 104). Entonces ¿Cómo entender estos procesos?, el mismo Philippe Descola nos acota que:

Para entender ese proceso es necesario tomar en cuenta también dimensiones como las teorías locales sobre el funcionamiento del cosmos, las sociologías y ontologías de seres no humanos, las representaciones espaciales de dominios sociales y no sociales, las prescripciones y proscripciones rituales que gobiernan el tratamiento de diferentes categorías de seres y de relaciones con ellos, etc. (Descola 2001b, 104-105).

Entonces, este enfoque, con base en el constructivismo y postestructuralismo y hacia la constitución conjunta de la naturaleza, sustentado en la Ecología Política y la Antropología ontológica, permite entender las relaciones que se tejen entre lo humano y lo no humano, cómo este relacionamiento puede cambiar con el tiempo y cómo se establecen diferentes discursos en relación a la naturaleza. Además, para comprender la relación comunidad - entorno natural, la investigación se sustenta en la ontología, corriente que permite tomar en serio los aspectos que estructuran la realidad.

El giro ontológico, por ende, asiste en este camino, al entender los procesos sociohistóricos e interrelaciones entre lo humano y lo no humano; el saberlo real ya refleja una materialidad.

Con excepción de la tradición científica occidental, en general las representaciones de no humanos no se basan en un corpus de ideas coherente y sistemático. Se expresan contextualmente en acciones e interacciones cotidianas, en conocimiento vivido y técnicas del cuerpo, en elecciones prácticas y rituales apresurados, en todas esas pequeñas cosas (Descola 2001b, 106).

Para contextualizar este panorama se profundiza las bases teóricas de las categorías: Ontología, relación humano-naturaleza y el discurso/lenguaje como una categoría que desde las ciencias sociales permite dilucidar algunas problemáticas del campo de estudio, las categorías se desarrollan desde los enfoques teóricos propuestos.

### **3. La Ontología, una forma de entender la realidad**

La ontología es un área amplia de la filosofía. Se considera que “La ontología es el estudio de lo que hay, qué tipos de cosas componen la realidad” (Hofweber 1999, iv). Esta disciplina filosófica abarca el estudio de lo que existe y además plantea preguntas sobre lo que hay allí en la realidad (Hofweber 2014). El mundo, es el objeto último del análisis ontológico, indistintamente de si es concreto o abstracto (Cumpa 2012, 21).

La realidad en este contexto, para un grupo social, es entender la existencia de algo, por qué lo conocemos o sabemos de algo y afirmamos su existencia. “De ahí que si afirmamos conocer que una cierta cosa existe, debemos estar preparados para demostrar o que la conocemos o que conocemos otra cosa de la que podemos inferir su existencia” (Cumpa 2012, 25-27). Es así que el conocimiento de la existencia de algo trae con ello un vínculo racional para aseverar o negar tal existencia. En relación a la existencia de entidades, si esto trae consigo un compromiso racional de la existencia de esta entidad, se incurre en que se está comprometido con la existencia misma de dicha entidad (Hofweber 2014).

Existen diferentes campos en los cuales la ontología puede incursionar y desde los cuales podemos entender ciertos procesos de la existencia misma, de lo que hay:

Primero, la ontología es la disciplina filosófica que trata de descubrir de qué tipo de cosas está hecho el mundo, o qué hay, para abreviar, esta disciplina se considera parte de la metafísica. En segundo lugar, la ontología se usa en el sentido en que hablamos de la ontología de una persona o de un grupo de personas: lo que hay de acuerdo con las creencias de la persona o personas [...] En tercer lugar, hablamos de una ontología teórica. Esto puede significar lo que hay de acuerdo con la teoría, o puede significar las entidades a las que de alguna manera se recurre en la formulación de la teoría (Hofweber 1999, 3).

Al comprender cómo la ontología nos ayuda a dilucidar ciertas preguntas complejas sobre la realidad, se entiende que las verdades se apoyan tanto en la percepción particular como en las verdades físicas (Cumpa 2012, 17).

Sin embargo, las categorías con las cuales se entiende al mundo no son inferidas, sino que las conocemos en realidad. Esto nos dirige a dilucidar que no se conoce solamente cosas mundanas individuales, sino también entidades extraordinarias. Afirmar aquello, a su vez, nos lleva a pensar ¿qué significa conocer algo? y, en este sentido, el conocimiento consiste en una diversidad de actos mentales y perceptivos, los más elocuentes están vinculados con los actos de percepción relacionados con ver (Cumpa 2012, 27). No se trata de limitar el entendimiento de lo que existe, a una percepción de lo físico, sino de extender al conocimiento de nuestras mentes, conocimiento de nuestro interior en base a la introspección (Cumpa 2012, 17). Estas dos formas de conocer nos brindan la posibilidad de entender que estamos sostenidos a las especificidades de las diferentes relaciones con el mundo. El mundo se convierte en una

multiplicidad indefinida de entidades, constituyendo una serie de mundos diferentes u ontologías múltiples (Pickering 2016).

Considerar el modelo propuesto por Latour (2008, 190) en relación a la ontología es avanzar hacia “un modelo que redefine lo social como el resultado de interacciones concretas y materiales entre elementos que son en sí no sociales” [...] “entidades semióticas, naturales, humanas, no-humanas, tecnológicas y materiales”, relaciones que reformulan constantemente las interrelaciones entre los diferentes actores englobados en estas redes.

En los Andes centrales como afirma De la Cadena (2010), encontramos una ruptura entre la distinción occidental de humanos y naturaleza. Hablamos de la mantención de una ontología histórica que hace referencia a una relacionalidad entre el mundo de los humanos y los no humanos, entidades vivientes y sensibles como: montañas, agua y suelo; lo que llamamos "naturaleza", relación basada en la práctica y que se han mantenido a lo largo del tiempo.

En la región andina, así como en el pacífico colombiano se habla de ontologías relacionales. Desde esta perspectiva podemos marcar lo que Arturo Escobar concibe como el esfuerzo por entender diferentes formas de relacionarse con el mundo y el pluriverso.

El énfasis de esta última línea de trabajo es el de teorizar la relacionalidad constitutiva de todo lo real y de los mundos que lo constituyen (la cual no puede ser reducida a la valorización del capital ni a los principios de la filosofía liberal). Los conceptos claves son los de “ontología”, “relacionalidad”, y “pluriverso”. En la perspectiva en cuestión, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que “realmente” existen en el mundo (Escobar 2014, 57).

Amalgamando el concepto de Ontología Relacional más concretamente Escobar (2014, 587) acota que “Otra forma de explicar las ontologías relacionales es que son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humano y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos”. Se entiende a este tipo de ontologías como concepciones más relacionales y holísticas, no consideradas desde la individualidad, sino desde conjuntos sociales más amplios (Escobar 2005, 132). Entonces, la ontología tiene el desafío de romper ciertas formas coloniales y eurocéntricas hondamente

arraigadas de categorizar al mundo, y tomar en serio a los demás y su verdadera diferencia (Blaser 2012, 52).

Para amalgamar estas apreciaciones rescato la síntesis que realiza Arturo Escobar en relación al trabajo de Mario Blaser, en donde estructura la ontología en 3 niveles:

El primero, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo [...] todos estos como constituidos en sí mismos, autosuficientes. El segundo consiste en la consideración de que las ontologías se enactúan a través de prácticas; es decir, no existen solamente como imaginarios, ideas o representaciones, sino que se despliegan en prácticas concretas. Estas prácticas crean verdaderos mundos —de aquí que a veces los conceptos de “mundo” y “ontología” se usen de forma equivalente—. El tercero, las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad, o encarnan, las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. Este último nivel está ampliamente corroborado por la literatura etnográfica sobre mitos y rituales de creación (Escobar 2014, 95-96).

Pocas veces se da cuenta en la modernidad que los conocimientos endógenos son complejos mundos culturales que involucran no solamente a los objetos en sí, sino a una diversidad de entidades emergentes que se estructuran bajo profundos procesos históricos y relacionales (Escobar 1999, 89). En este sentido, el discurso juega un papel crucial en la interpretación de los conocimientos locales, pues generalmente se los juzga desde paradigmas occidentales que colocan estos saberes como constructos sociales (Escobar 1999, 89). Desde el enfoque moderno, se considera existente sólo lo que es capaz de satisfacer y resistir las pruebas experimentales (Blaser 2012, 50).

Con este tipo de conflictos, entre diferentes tipos de conocimiento, estamos frente a ontología cambiantes y múltiples que representan una heterogeneidad de mundos (Blaser 2012, 51).

#### **4. El giro ontológico, una propuesta para tomar en serio a la diferencia**

Si bien es cierto, se puede entender la existencia de diferentes formas de relacionarse con el mundo, el giro ontológico trata de confrontar diferentes mundos de forma inquietante, esto conlleva entender a la ontología como “simétrica de una multiplicidad de agentes emergentes humanos y no humano recíprocamente acoplados” (Pickering 2016, 2-6).

Esta corriente trata de comprender una especie de agencia que afecta las suposiciones y categorizaciones ontológicas modernistas, englobadas en dicotomías como humano-no humano, animado-inanimado, naturaleza-cultura. Este enfoque pretende delinear una imagen de mundos socio-materiales como conjuntos heterogéneos de humanos y más que humanos (Blaser 2012, 50).

En este contexto, esto deriva que en la actualidad la pluralidad ontológica ha revalorizado incluso los ámbitos políticos. Como bien marca De la Cadena (2010) la presencia de “earth-beings” o seres terrestres haciendo referencias a montañas, o entidades que para los indígenas del Perú tienen más que una representación simbólica. La aparición de estos seres en protestas sociales, dan cuenta, de un momento de ruptura entre la concepción de política en la modernidad y una indigeneidad emergente que vislumbra una forma de descolocar significativamente las formaciones políticas prevalecientes occidentales.

La gran diversidad de formas de entender, aprehender (ontologías) y dar sentido a la existencia, han estructurado saberes múltiples y epistemes múltiples; dentro del campo de globalidad, la emergencia está en el sentido crítico con el que el conocimiento científico afronta la pluralidad de ontologías existentes (Escobar 2014; De Sousa 2011).

Nos hallamos, como marca Tola (2012, 305) “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”, una ruptura de una concepción constructivista y antropocéntrica en la cual se empieza a tomar seriamente a las culturas amerindias. Las diferentes problemáticas abordadas en relación a lo ontológico nos dan cuenta de que mucho de lo que sucede en el mundo de hoy se asemeja a una especie de “guerra ontológica”, la lucha por la preservación del pluriverso es una forma de contestación a la homogenización del mundo, son signos de que se está desenmarañando la modernidad global (Blaser 2013, 562).

## **5. Relación humano-naturaleza**

¿Qué es la naturaleza, entorno o ambiente?, bajo esta pregunta se hace mención a lo que Tim Ingold acota sobre ambiente en relación a la premisa de que no puede haber organismos sin ambiente y viceversa.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Hago referencia a la palabra *Ambiente* en relación al abordaje de Ingold (2000), sin embargo, en relación a las culturas amerindias se tomaría como *Naturaleza* o entorno. Esta distinción puede estar plasmada de diversas

Por lo tanto mi entorno, es el mundo tal como existe y adquiere sentido en relación a mí, y en ese sentido se llegó a existir y se somete el desarrollo conmigo y con mí alrededor. En segundo lugar, el medio ambiente nunca es completo. Si los ambientes se forjan a través de las actividades de los seres vivos, entonces mientras la vida continúa, están continuamente en construcción. También, por supuesto, son los propios organismos. Por lo tanto, cuando hablé por encima de 'organismo más ambiente' como una totalidad indivisible, debería haber dicho que esta totalidad no es una entidad limitada sino un proceso en tiempo real: un proceso, es decir, de crecimiento o desarrollo (Ingold 2000, 20).

Las diferentes formas de relacionarse con la naturaleza parten del entendimiento de cómo los diferentes grupos sociales entienden la naturaleza, cómo desde sus sistemas se relacionan con la misma y cómo estos se estructuran y cambian en el tiempo.

Como se ha marcado, el multinaturalismo es un vehículo para entender las formas de relacionamiento de los grupos sociales amerindios. En este sentido, este abordaje parte desde la premisa de que existe una sola cultura, múltiples naturalezas y ontologías variables (Viveiros de Castro 2004a, 55). La vida orgánica entonces, es el despliegue creativo de todo un campo de relaciones en el que los seres surgen y adoptan formas particulares, cada uno en relación con los demás. La vida no es la realización de formas pre-especificadas, sino el proceso mismo en el que las formas se generan y se mantienen en su lugar. Todo ser surge como un centro singular de conciencia y de agencia (Ingold 2000, 19).

En las culturas amerindias, como describe Viveiros de Castro (2004a, 60), “una de las consecuencias de la ontología anímico-perspectiva amerindia es que no existen hechos naturales autónomos, pues la “naturaleza” de unos es la "cultura" de otros”, sino una relacionalidad entre los humanos y no humanos, una complementariedad que estructura el mundo, desde una concepción mítico-práctica. Estas racionalidades ecológicas no tienen una estricta separación entre los mundos biofísico, humano y sobrenatural (Escobar 1998, 61).

La forma de relacionarse con la naturaleza, no parte de un cuerpo sistemático de representaciones culturales, sino más bien es inculcada en las generaciones sucesivas mediante un proceso de desarrollo. La forma de relacionamiento, se ve correspondida con la

---

críticas, sin embargo, acuño la diferenciación que Ingold (2000) hace de ambiente y naturaleza, “la distinción entre el medio ambiente y la naturaleza corresponde a la diferencia de perspectiva entre vernos como seres dentro de un mundo y como seres sin ella” por ende la correspondencia entre lo que describe Ingold y la naturaleza concebida desde los pueblos amerindios es complementaria.



práctica, es decir, el conocimiento adquirido depende de la interacción del humano y los elementos del medio ambiente (Ingold 2001, 55). Este precepto se sustenta sobre la base de que la realidad y las interrelaciones con los componentes de la misma, no existen como menciona Escobar (2014, 96) “solamente como imaginarios, ideas o representaciones, sino que se despliegan en prácticas concretas”.

Los no humanos son también seres, como tal no están solo representados, sino que también representan, como una forma de establecer que la semiosis no está desprovista de una materialidad, ello evita un dualismo entre lo material y lo significativo (Kohn 2007).

Muchos pueblos, desde hace largo tiempo, parecen indiferentes a la dicotomía cultura-naturaleza. Dicotomía que ha predominado en la visión de la modernidad occidental y que pautó la ciencia, desde el renacimiento hasta la contemporaneidad. Conforme un amplio espectro de estudios etnográficos sobre distintas sociedades andinas, amazónicas y de otras regiones y continentes, se evidencia que ciertas culturas “Atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos de relieve poseen un alma” (Descola 2001a, 30); esta relación marca el vínculo directo con la Naturaleza, para estas comunidades indígenas los elementos de la Naturaleza son entidades sintientes (De la Cadena 2010, 363).

A estos sistemas se los conoce como sistemas anímicos, estos atribuyen, tanto a los humanos como no humanos, la posesión de una interioridad; se concibe a diversos no humanos (plantas, animales) como personas poseedoras de un alma que les permite comunicarse e interrelacionarse con los humanos; estas características hacen que estos no humanos tengan una existencia social igual a la de los seres humanos con materialidades distintas (cuerpos o vestidos distintos) (Descola 2001a, 40).

En concordancia y discrepancia con esta concepción de sistemas anímicos Ingold (2000, 108) hace una distinción, no concuerda con Descola en el sentido en que solamente los seres dotados de características humanas (antropomorfismo) al parecer pueden tener relaciones sociales, Ingold concibe al mundo como un campo total de relaciones cuyo despliegue equivale al proceso de la vida misma, todo ser surge, con su forma, disposiciones y capacidades particulares como un foco de poder, esto en relación a que el humano es considerado (Cultura Ojibwa) solamente como otra de las muchas formas de vida existentes.

En este campo, las culturas que se relacionan con la naturaleza no hacen una distinción entre humanidad y naturaleza, se entiende más bien como un solo campo de relaciones (Ingold 2000, 75). Las relaciones en el tiempo pueden transformarse, cualquier transformación cualitativa en la relación humano-naturaleza es probable que se manifieste de manera similar tanto en las relaciones hacia los animales como en las relaciones con la sociedad (Ingold 2000, 61).

Desde el paradigma occidental las relaciones humano-naturaleza están mediadas por una lógica positivista, la relación entre el conocimiento científico y la naturaleza, es decir, la razón y la ciencia de alguna manera refleja el verdadero estado de la naturaleza (Murdoch 1997). Con base en el paradigma occidental se encuentra otros tipos de formas de concebir la naturaleza. El Naturalismo, presupone que existe una sola naturaleza y una multiplicidad de culturas (Descola 2001a, 40). El Naturalismo da por supuesto que la naturaleza realmente existe, como un dominio ontológico de orden y necesidad donde las cosas son lo que son (Ingold 2000, 107). Este contexto, nos traslada a entender de manera más específica la forma de relacionarse de los grupos sociales con la fauna.

## **6. Relación humano-fauna**

Como constitutivos del mundo los seres humanos son “traídos en existencia como organismos-personas dentro de un mundo que está habitado por seres de múltiples tipos [...] Por lo tanto, las relaciones entre los humanos, que somos acostumbrados a llamar “social”, no son más que un subconjunto de relaciones ecológicas” (Ingold 2000, 5). Existen una diversidad relaciones de diversos tipos.

Al igual que los humanos tienen una historia de sus relaciones con los animales, los animales también tienen una historia de sus relaciones con los seres humanos, sin embargo, los únicos que construyen narrativas de esta relación son los seres humanos. Los mitos, tienen en común con la ciencia algo particular, nos acercan a cómo los cronistas de esta historia ven su propia humanidad, cómo lo hacen frente a las actitudes y relaciones con los no humanos (Ingold 2000, 61). Dentro de estas relaciones el mito es un punto de inflexión en el vínculo entre “humanos” y “no humanos”, las representaciones simbólicas expresan un saber biofísico ecológico que regula los vínculos y afinidades entre lo humano, la fauna, la flora y lo espiritual (Hernández 2011, 85).

En el transcurso de la historia, los humanos han estructurado tanto su historia biológica como cultural con base en la interacción con otros organismos, haciendo hincapié a las interacciones de la vida misma con una enorme diversidad de especies animales, plantas y otras formas de vida que se encuentran en los sitios donde habitamos (Santos Fita et al. 2009), esto nos encamina a la preocupación por entender las formas de naturaleza y las relaciones con que las personas se representan en la conciencia, partiendo de la premisa de que las formas de relacionarse con la naturaleza también son formas de percibirlo (Ingold 2000).

Para Ingold (2000), la concepción de la caza en algunas sociedades de Norteamérica nos aporta algunos datos interesantes; en la caza de caribúes por los Cree sucede algo interesante, el caribú generalmente huye al verse amenazado, sin embargo, en un momento se detiene, este comportamiento en primer plano está adjudicado a una condición biológica de los caribúes frente a sus depredadores naturales que son los lobos, se detienen para recuperar el aliento (comportamiento que también lo hace el lobo) para la fase final de la persecución.

Bajo el contexto social, desde la perspectiva de los cazadores (humanos) detenerse (el caribú) es un momento bastante fácil de matar al animal. La concepción de este hecho desde la base occidental sería compleja de imaginar por la concepción de la muerte de un animal silvestre, para los Cree se da de forma diferente, dicen que el caribú se ofrece a sí mismo, de manera intencionada y con espíritu de buena voluntad o incluso de amor hacia el cazador. La sustancia corporal del caribú no se toma, sino que se recibe (Ingold 200, 13), las formas de relacionarse con la fauna en este sentido parten de diferentes locus, que si los juzgamos desde sistemas de creencias modernos pueden verse como difíciles de entender, sin embargo, este hecho brinda la oportunidad de diferenciar las ontologías múltiples.

La comprensión de las formas de relacionamiento con la fauna, sólo se pueden comprender desde un locus más allá de la cultura, entender la relación cazador-caribú de los Cree como un posible moldeado de una realidad independiente dada (Ingold 2000). Para entender las formas de relacionamiento como acota Ingold (2000, 19) hay que romper con las dicotomías que presupone este contexto, la “ecología de la vida” es un vehículo; rompiendo la mirada reduccionista de la biología, en donde, todo está prescrito por lo genético, la vida misma es algo más que eso, se transforma en un conjunto indivisible que toma como punto de partida el organismo entero en su entorno, es decir, el organismo más el ambiente como una totalidad y no como la suma de partes, la ecología de la vida trataría la dinámica de tales sistemas.

El relacionamiento con el entorno se basa en el conocimiento de ese bagaje de sentimientos, que consisten en habilidades, sensibilidades y orientaciones que se han estructurado a través de un largo tiempo (experiencias) en la realización de la vida propia en un entorno particular (Ingold 2000, 25). Este abordaje se manifiesta en la misma conformación de la vida, las interrelaciones no se plasman de imaginarios, sino que se manifiestan en un centro consiente de agencia, Florencia Tola hace referencia a esta distinción en sus estudios con la cultura Qom, marca que:

De hecho, la diversidad de situaciones de la vida cotidiana en la que los tobas entablan vínculos con animales, plantas, fenómenos atmosféricos y otros seres deja entrever la centralidad de estos vínculos para sus vidas. Ante una enfermedad, una malformación de nacimiento, una expresión de locura o un desengaño amoroso, hombres y mujeres expresan sus puntos de vista sobre las causas posibles, y éstas remiten generalmente a la intencionalidad y agencia de seres que solemos calificar de criaturas imaginarias, proyecciones o expresiones simbólicas de los hombres; únicos poseedores de cualidades de interioridad. Por el contrario, para los *qom*, estas entidades se presentan, según el contexto e interacciones, como sujetos sintientes, conscientes y activos interlocutores de un sistema de comunicación del cual también la lengua da cuenta (Tola 2016, 134).

El abordaje no está solo determinado “hacia dentro” de la comunidad, sino que, reconociendo que los procesos de globalización traen consigo diversas formas de relacionarse con los espacios urbanos y con diversos actores en diferentes ámbitos, el enfoque que se propone a continuación es una perspectiva Territorial/discursiva, un punto de partida para entender que el espacio en donde se desarrollan las comunidades andinas, debido a las distintas interrelaciones con diferentes perspectivas de la fauna, paisaje, cultura, identidad, también han sido el centro de vínculo con diversos discursos que debieren de otras perspectivas del mundo.

## **7. El Discurso; una forma de construir el campo cultural**

El mundo social, ha de ser entendido como una construcción en la que convergen sujetos humanos activos para su realización, “la constitución de este mundo en cuanto “significativo”, “explicable” o “inteligible” depende del lenguaje, considerando, empero, no simplemente como un sistema de signos o símbolos, sino como un medio de actividad práctica” (Giddens 1993, 190). La interacción en consecuencia, es el vehículo para el posicionamiento de uno u otro significado. Sin embargo, para Giddens (1993, 164) “El dominio de la actividad humana

es limitado. Los hombres producen la sociedad, pero lo hacen como actores históricamente situados, no en condiciones de su propia elección”.

El interés de abordar al lenguaje como categoría del discurso, está sujeto a plasmar que en el campo de la acción, el lenguaje se convierte en una fuerza productiva, en contraposición a las consideraciones del lenguaje como fuerza reflexiva (Lather, 1992) en (Rifa-Valls, 2003, 71). El discurso se alinea a las formas de transmisión y normalización del conocimiento en una sociedad. Foucault [1970], 1992) hace referencia que “la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad”. El discurso denota la existencia y la legitimidad tanto del conocimiento como de la existencia de algo, esto puede ser analizado en una reflexión de Michael Foucault de la siguiente forma:

En toda realidad existen...unos objetos y no otros. Estos son los objetos de los “se habla a todas voces”, los que circulan, los que son considerados legítimos. Pero también existen los objetos, que al contrario de los primeros, son “penados”...pero no por ellos dejan de existir. Ellos al igual que los primeros, forman parte del discurso en el marco de las prácticas discursivas que existen en torno a esta instancia de saber, de poder y de subjetividad (Antezana 2007, 58).

En así que, históricamente ha existido un juego epistemológico de verdad, en donde diversos discursos se han articulado y posicionado socialmente como verdades (Foucault, 1990).

Cada ser humano está constituido de un saber dado, como marca Foucault (1990, 22), esto deviene de la adquisición de conocimiento a través de diversos vehículos. El interés de entender el discurso como fuerza productiva, consiste en no aceptar el saber como un valor dado (verdad), sino en analizar los vehículos (conocimientos) como “juegos de verdad, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos”, en este contexto, para estructurar la realidad y dar explicación a la misma.

De esta manera, los seres humanos también habitamos mundos discursivos de significado culturalmente construido, las historias (creencias) y lo científico (racional) son relatos de realidades específicas del mundo (Ingold 2000, 14-15).

Sin embargo, hay que considerar que en las sociedades, el conocimiento transmitido y normalizado responde a estructuras de poder económico, social, cultural y político; el poder es el que organiza las posibilidades de producción de conocimiento, tanto de su acumulación como de su transmisión, “de su aplicación en forma de tecnología sobre la sociedad y sobre la naturaleza. La posesión y control del conocimiento, desde luego, realimenta al ejercicio del poder. El poder define lo que conocerá y lo que dejará de ser conocido” (Alimonda 2006, 48). En este sentido, el poder establece las normas para la enunciación de discursos modernos, esto llega a trazar un muro entre el conocimiento endógeno y el conocimiento científico (Alimonda 2006), es así como, hay un largo trecho entre lo que se dice y lo que en realidad puede ser.

En tal virtud, existe un juego de interacciones en la concepción de diferentes hechos ya sean biofísicos o simbólicos; la apropiación e inserción de los mismos en la ruralidad está fomentada por una red de actores entre organizaciones internacionales, científicos, comunidades locales y movimientos sociales, mismos que actúan sobre los hechos con perspectivas bioculturales y políticas distintas (Escobar 1999; Escobar 1998).

Es así como, el territorio rural en la actualidad se ve relacionado con una diversidad de actores que traen consigo distintas formas de actuar frente a los problemas encontrados en la ruralidad; tanto, movimientos sociales, organizaciones sin fines de lucro (ONG), el Estado, municipalidades, entre otros actores, incurren en una co-producción del territorio desde distintos ámbitos, la situación está mediada mayoritariamente por las relaciones de poder entre los diferentes actores vinculados a la ruralidad (Bebbington et al. 2008), frente a esta realidad se incorpora distintos discursos provenientes de locus posicionados históricamente.

La vulnerabilidad de las comunidades a la expansión de lógicas exógenas está relacionada generalmente con la lucha por el territorio; el territorio es un aspecto fundamental porque permite tener acceso a un espacio ecológico, productivo y cultural (Escobar 1999a, 124).

El territorio en este sentido, se convierte en el espacio material y simbólico y cuyo proceso de empoderamiento responde a una realidad particular (ontología o cosmología) (Escobar 2014, 90), que en variadas ocasiones se ven cuestionadas por la incorporación de discursos modernos.

Este panorama nos coloca en el constante análisis de cómo la diferencia cultural se sitúa frente a la sociedad occidental. Comprender “–cuál perspectiva cultural– define las normas y los valores que regulan las prácticas sociales relacionadas, por ejemplo, con las personas, las economías y las ecologías; quién controla la producción del conocimiento, la concepción de la propiedad, etc.” (Escobar 2005, 130).

Los aspectos culturales, por las relaciones con la globalidad, están en constante construcción, algunos significados que se dan desde la estructura política y económica pueden ser instrumentalizados para fines particulares, significados que legitiman algunos procesos de desigualdad, superioridad moral, opresión social, y que son aceptados dentro de una normalidad (Cabrera 2012, 176), el territorio en este sentido, se convierte en un campo en disputa, en un escenario de conflictos que parte de ontología múltiples.

Ciertas categorías dan cuenta, de todo un aparato para la dispersión de nuevas verdades a través de variados dominios sociales (Escobar, 1998). Las categorías o conceptualizaciones nacen - construyen de un problema específico en un tiempo determinado, en este sentido, se crean dominios dominantes que establecen las normas de acción y relación.

Es así como, la teoría del Discurso se estructura como un rechazo a concepciones totalizantes de regímenes de verdad modernos. En este sentido, se debe considerar que, la pretensión de implantar una racionalidad occidental universal (sumida sobre la ciencia) es un espejismo asociado al poder económico y político de un sistema, el Capitalismo (Peet y Watts, 1993), de esta manera, el discurso se convierte en un elemento importante que permite analizar diversos procesos que se manifiestan en territorios que no funcionan directamente desde una lógica global.

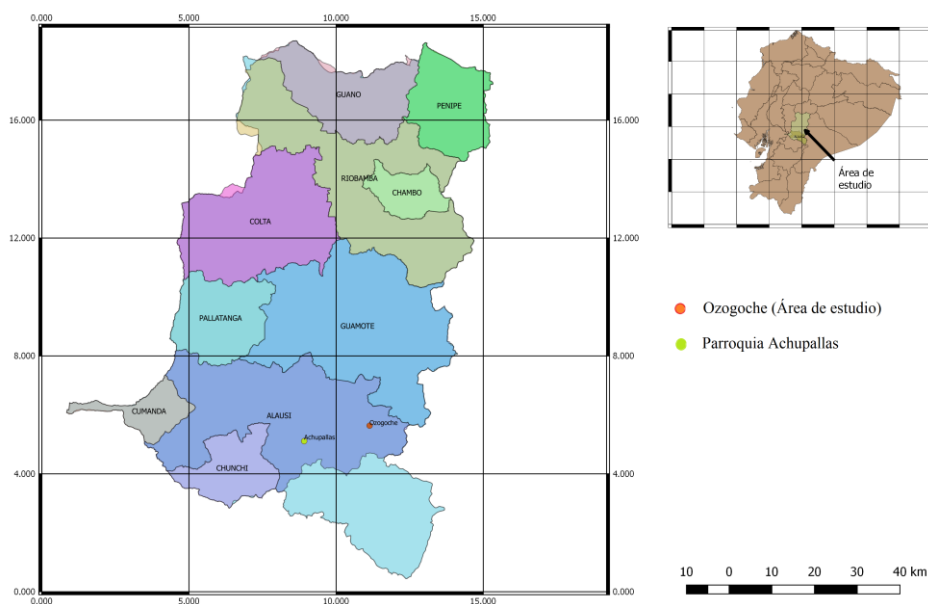
Para centrar el trabajo investigativo, la formas de recopilación y análisis de la investigación, a continuación se describe la estrategia metodológica con la cual se trazó las directrices trascendentales del estudio.

## **8. Estrategia metodológica**

### **8.1 Área de estudio y corte temporal**

El área de estudio está ubicada en la provincia de Chimborazo, cantón Alausí, parroquia Achupallas, comunidad de Ozogoch Alto, como se muestra en la (Figura 1).

Figura 1. Área de estudio, ubicación geográfica de la comunidad de Ozogoch Alto.



Fuente: QGIS 2.18.21. (2018)

El corte temporal de la presente investigación fue elaborado tomando en cuenta los acontecimientos históricos más relevantes de la comunidad de Ozogoch Alto, analizando cada uno de ellos con base en las categorías de investigación planteadas.

Para este objetivo, se identificaron diferentes etapas históricas en las que existían asentamientos humanos en esta área particular (Ozogoch Alto) hasta la contemporaneidad. La primera etapa en la que se registra asentamientos humanos en Ozogoch está ligada con indígenas kichwas vinculados a la hacienda, sin embargo, los indígenas estuvieron establecidos desde antes de la colonización española en sitios cercanos a lo que hoy en día se conoce como Ozogoch Alto. El segundo momento histórico inicia con la reforma agraria a mediados del siglo XX. En el caso específico de las comunidades de este sector, el proceso inicia alrededor de 1960 hasta mediados de la década de los años 70, hecho que determinó el acceso a los terrenos que hoy en día constituyen Ozogoch Alto.

El tercer momento icónico es el establecimiento de la comunidad de Ozogoch como tal; pues alrededor de los años 60, la comunidad ya se asentaba en este territorio, sin embargo, la legalización de este asentamiento se da a mediados de los años 60 por la adquisición de los terrenos de la comunidad al IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización). El territorio de Ozogoch posteriormente se dividió en Ozogoch Bajo y



Ozogoche Alto (este proceso se inicia en 1993 y culmina en 1998). En el año 2000 se constituye la Comunidad de Ozogoche Alto de forma jurídica, dentro de este periodo otro hito importante es la expansión del Parque Nacional Sangay (PNS) en el año de 1992.

Finalmente, el cuarto momento histórico empieza con la potenciación de la relación comunidad-turismo, esta relación comienza de forma reducida con la expansión del área protegida, sin embargo, los vínculos con el turismo se incrementan en el año 2003 cuando se genera la propuesta cultural conocida como el “Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís”; el festival influye en el incremento del turismo en el área.

El estudio en esta línea temporal, analiza la repercusión de estos hechos históricos con relación a los aspectos ontológicos de la comunidad, se hace énfasis en los hechos importantes como: el turismo y la consecución de un festival, la presencia del área protegida, la religión en la contemporaneidad y las repercusiones históricas de la hacienda.

## 8.2 Matriz metodológica

Para iniciar la investigación, se estableció (en un primer momento) un mapa de actores, se tomó a la comunidad como eje central de la investigación, debido a que el principal objetivo está relacionado con entender su ontología. Se estableció posteriormente, los principales actores relacionados con la comunidad, esta clasificación se la estableció mediante un análisis de los niveles de relación (alto, medio, bajo). Se realizó la triangulación de actores basados en el corte temporal establecido con anterioridad, siguiendo la metodología estandarizada por Tapella (2007). A continuación, se generó el mapa de actores (Figura 2), dentro del cual se identificaron los actores clave que ayudaron a cumplir los objetivos de investigación.

**Figura 2.** Triangulación de actores representativos para los objetivos de estudio



Fuente: Datos de la fase de campo (2018)

En este sentido, los principales actores del estudio fueron los pobladores de la comunidad de Ozogoche Alto, al ser una comunidad pequeña con alrededor de 200 habitantes, se tomó en cuenta a todas las personas que fueron accesibles a establecer entrevistas o conversaciones casuales, sin embargo, se puso mayor énfasis en personas que han estado vinculadas por larga data con el entorno natural de Ozogoche.

Debido al contexto histórico, los gestores del festival de los cuviviés fueron actores de relevancia, y debido al cambio de administración del festival en la contemporaneidad, fue necesario vincular a representantes de la municipalidad de Alausí. Finalmente, se integró a los actores más óptimos de las entidades estatales que se han relacionado con la comunidad, tanto el Ministerio de Turismo como el Ministerio del Ambiente. Se identificó estos actores contemporáneos para entender el rol de estas instituciones dentro del festival y la concepción del mismo a nivel gubernamental y local.

Se tomaron 3 variables de acuerdo a los objetivos del estudio, éstas fueron: Relación humano-naturaleza en relación a factores ontológicos; cambios y transformaciones del espacio y expresión cultural y; finalmente, cambios estructurales locales. La primera variable fue trabajada con actores claves de la comunidad de Ozogoche Alto, actores que dieron cuenta de un fuerte vínculo con el entorno natural, así como, actores secundarios que identificaron los cambios que se han establecido en el tiempo. La segunda variable fue trabajada con representantes clave de las instituciones estatales, se realizó una triangulación con la información proporcionada por los representantes políticos de la comunidad. La tercera variable fue trabajada con actores locales clave (relacionados con los aspectos políticos) y con el establecimiento de sinergias actuales, además, esta variable respondió a un análisis documental y un análisis de las primeras variables planteadas.

### **8.2.1 Instrumentos y técnicas**

Para la recopilación de la información de campo se implementó técnicas de investigación cualitativa como: Entrevistas estructuradas a profundidad, entrevistas semiestructuradas, entrevistas casuales, observación participante, cartografía social (grupos etarios), línea de tiempo, además, instrumentos como el diario de campo y la observación en sí.

Adicionalmente, para centrar históricamente a la comunidad y su relación con el espacio, se revisó el archivo histórico Diosesano y archivo documental y audiovisual de la Fundación

Arte Nativo ubicados en la ciudad de Riobamba. Los instrumentos y métodos se describen a continuación de manera breve.

La observación participante, permite acercarnos a lo estudiado a través de mirar y escuchar en un contacto directo entre el sujeto que estudia y el sujeto estudiado, en este sentido, el investigador observa y participa con una interacción directa en la realidad de la investigación (Corbetta 2007, 304). La entrevista estructurada a profundidad es un instrumento que permite investigar a través de una especie de conversación natural, se basa en preguntas previamente establecidas que a su vez tendrán respuestas libres. De forma paralela las entrevistas semiestructuradas son complementarias; este tipo de entrevista ya disponen de un guión previo, sin embargo, el investigador puede plantear la conversación de la forma que sea, en el orden que crea conveniente (Corbetta 2007, 351, 353).

El mapeo o cartografía social participativa es tanto un método como una estrategia que nos permite, a través de un proceso reflexivo y analítico de los habitantes de una comunidad, elaborar desde sus conocimientos mapas de su territorio, accidentes geográficos como cerros, ríos, bosques, partiendo desde la perspectiva local del espacio de vida (Braceras 2012).

El diario de campo es un instrumento importante, ya que tiene una incidencia directa en la recolección de un conjunto de información contextual e incidencias en el campo del hecho investigado (Perea y López 2008). Finalmente, la línea de tiempo es una forma que ayuda a reconstruir precedentes de un tema, proyecto o acontecimientos importantes y observar los cambios que se han dado a lo largo del tiempo (Catley et al. 2007). La aplicación de estas técnicas e instrumentos de investigación estuvieron siempre dentro del marco de transdisciplinariedad y de investigación participativa (Haverkort et al. 2013).

Dentro de este contexto, para compilar la información necesaria en relación a las variables planteadas, se estableció la utilización de los instrumentos de la siguiente manera: Para entender la relación humano-naturaleza y la ontología de la comunidad, se realizó entrevistas a profundidad a actores clave identificados con anterioridad, además de conversaciones casuales con miembros secundarios que tuvieron disponibilidad en el transcurso de las fases de campo. Para tener una visión de la percepción del espacio-territorio y su relación con el mismo se realizó un taller de cartografía social con actores clave, además, se realizó un taller de dibujo con niños del centro educativo de la comunidad previa autorización de su Directora,

esto con el objetivo de entender que aspectos ontológicos se encuentran aún presentes en los niños y cómo ellos conciben a su comunidad, la edad de los niños estuvo entre 6 y 12 años.

Para entender los cambios y transformaciones del espacio en relación a la incidencia de actores exógenos, se estableció entrevistas a profundidad estandarizadas para los actores clave de los organismos estatales, además que, se asistió al Festival de Culturas Vivas en el cual mediante la observación participante y el diario de campo, así como, entrevistas casuales, se pudo dilucidar las interrogantes planteadas.

Finalmente, para la identificación de los cambios sociales, culturales, económicos, políticos y ambientales que se han estructurado en relación al turismo en el Parque Nacional Sangay y a la creación del “Festival de Culturas Vivas, Tributo de las aves Cuvivis” fue consecución del análisis de las dos instancias anteriores.

### **8.3 Fases de campo**

La estrategia metodológica respondió directamente a la cronología del fenómeno de la muerte de los cuviviés, desde la base temporal la investigación se centra en 6 fases. La investigación se enmarcó sobre la base cualitativa, ligado a un enfoque etnográfico, como una forma de dar cuenta del carácter histórico y social del conocimiento (Tarrés 2001, 35).

La primera fase de investigación, se relacionó con la investigación documental, esta estancia permitió el establecimiento de los lineamientos de la investigación, esta fase se realizó desde Marzo de 2017 hasta Junio de 2017. En esta fase, hubo una entrevista libre (Quito) con un actor clave, se entrevistó al gestor del Festival de Culturas Vivas, la información recopilada ayudó a plantear y formular las categorías de investigación.

Se estableció de esta manera, el tema de investigación, problema de investigación, antecedentes de la investigación, objetivos, justificación e hipótesis, preguntas directrices y de forma importante un primer abordaje teórico y metodológico. Finalmente, se formuló un cronograma, en este caso particular, debido a que el festival y la muerte de los cuviviés suceden en una fecha específica, el trabajo de campo inició con anterioridad, por este motivo, se estableció de manera preliminar los instrumentos de investigación y aspectos metodológicos necesarios para la primera fase de campo.

La segunda fase, se relacionó en un primer momento con un acercamiento a la comunidad, debido al preámbulo del XV Festival “Culturas Vivas, tributo de las aves cuvivis”, se realizó una salida de campo en el mes de Julio de 2017, en donde, además del acercamiento se informó a la comunidad de la realización del estudio, proceso que fue acompañado por documentación emitida por FLACSO-Ecuador. Este primer contacto fue clave para las posteriores fases de investigación. Junto a esta fase preliminar de acercamiento, se realizó otra salida al campo que consistió en asistir, con algunos días de antelación, al “Festival de “Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivis”, esta fase se la ejecutó desde el 19 al 24 de Septiembre de 2017, en donde, se realizó entrevistas cortas y casuales a miembros de la comunidad. Las técnicas utilizadas fundamentalmente fueron la observación participante y entrevistas cortas dirigidas a miembros de la comunidad y de forma particular a los responsables de la realización de dicho festival, en esta fase se identificó a los actores claves de las instituciones relacionadas con la comunidad y con el festival (acercamiento para posteriores entrevistas).

La tercera fase, partió concomitantemente a la segunda fase, al estar la comunidad dentro de un área protegida, la investigación debía cumplir con los parámetros legales que exige la legislación ambiental TULSMA (Texto Unificado de Legislación Secundaria de Ambiente). Por este motivo, se realizó el trámite para la emisión de permisos de investigación en la dirección distrital de Riobamba, la Autorización de investigación científica fue la Nro. 009-IC-DPACH-MAE-2017, el trámite inició en Septiembre de 2017 y culminó el 18 de Noviembre de 2017. Junto con la emisión de los permisos de investigación se compiló la información bibliográfica relevante relacionada con aspectos sociales, económicos, políticos y culturales de la comunidad, así como, con tres ejes teóricos fundamentales de la investigación. Además, en esta fase se establecieron los lineamientos y estandarización de los instrumentos de investigación para la posterior fase de campo.

La cuarta fase de la investigación se destinó al trabajo etnográfico, esta fase se dio durante los meses de Enero y Febrero del 2018, en donde, se convivió de forma directa con la comunidad de Ozogoché Alto. La estancia fue facilitada por el Ministerio de Ambiente en la guardiana del Parque Nacional Sangay zona alta, este sitio permitió estar en contacto tanto con la comunidad, así como, con las actividades que realiza el área protegida. Durante esta fase se recabó toda la información relevante para cumplir con los objetivos de la investigación.

En la quinta fase de investigación, se recabó en un primer momento, información documental del archivo diocesano ubicado en la ciudad de Riobamba, esta información ayudó a contextualizar la forma de relacionamiento de la hacienda Zula con la comunidad y el contexto en el cual vivían los primeros habitantes de este sector. En un segundo momento, se recopiló información relacionada con el “Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís”, se facilitó el acceso al archivo histórico del Festival de Culturas Vivas, así como, a material audiovisual disponible en la Fundación Arte Nativo ubicada en la ciudad de Riobamba. En un tercer momento, se entrevistó actores clave del Municipio de Alausí, Ministerio de Ambiente, Ministerio de Turismo y Fundación Arte Nativo, esta información ayudó a contextualizar de forma holística el proceso y transformación del festival, además, vislumbrar los diversos enfoques que ha tomado este evento cultural. Esta fase de campo se la realizó entre Marzo y Abril de 2018, tanto en la ciudad de Riobamba como en el cantón Alausí, además, se inició con la organización de la información recabada.

La última fase de investigación, se la realizó entre Mayo y Julio de 2018, en esta instancia, se complementó la organización de la información recabada, transcripción de entrevistas, revisión de material documental tanto del archivo diocesano como del archivo audiovisual y documental de la Fundación Arte Nativo. Por último, se analizó la información recopilada y se desarrolló el borrador de la investigación. Finalmente, en Octubre de 2018 se entregó la tesis final, tomando las sugerencias y recomendaciones dadas por el tutor.

## **Capítulo 3**

### **Construcción sociohistórica del territorio, relación con ontologías distintas; Contexto actual de Ozogoche Alto**

El capítulo consta de dos secciones. La primera sección, describe brevemente los aspectos sociales, económicos, políticos y culturales actuales de la comunidad de Ozogoche Alto, además, algunos aspectos biológicos que son importantes para la investigación, debido a que, la comunidad se encuentra dentro del Parque Nacional Sangay (PNS). Ya que la comunidad dispone de muy limitada información en cuanto a su realidad socioeconómica, cultural y política, la descripción del contexto está, en su mayor parte, relacionada con el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Achupallas (PDyOT) realizado en el año 2015.

En la segunda sección, se marcan los hitos históricos más importantes hasta la actualidad, y cómo a través del tiempo, Ozogoche Alto se ha constituido como comunidad. Es así como, se describe en una especie de línea de tiempo, su relación con el sistema de hacienda, la relación con la religión (oleadas evangélicas en distintos tiempos), la constitución del Parque Nacional Sangay, y la conformación del “Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís”; partiendo de que la relación histórica con los hitos mencionados, conlleva la interacción con distintas formas de entender el mundo. Hechos que van a repercutir en la consecución de algunos cambios y problemáticas internas, y que se vinculan *a posteriori* con los hallazgos centrales de esta investigación.

#### **1. Contexto contemporáneo de Ozogoche Alto**

##### **1.1 Caracterización geográfica y biofísica**

La comunidad de Ozogoche Alto se encuentra ubicada en la provincia de Chimborazo, cantón Alausí y pertenece a la parroquia Achupallas. Chimborazo es una provincia con la mayoría de su población (aproximadamente el 78%) asentada en la cordillera de los Andes, los grupos étnicos más representativos son los mestizos y los indígenas (Kichwa), concentrados en mayor medida en los cantones de Riobamba, Guamote, Colta y Alausí (PDyOT 2015a; PDyOT 2015b).

Chimborazo es una provincia que está configurada por una serie de cadenas montañosas que enlazan los principales ramales de la cordillera de los Andes, se caracteriza por poseer una gran diversidad de climas, posee pisos climáticos que van desde los 1000 msnm hasta los

4000 msnm, dando lugar a una gran diversidad de ambientes que van desde glaciares hasta ambientes subtropicales (INEC 2010; INPC 2010).

Particularmente el cantón Alausí posee una población de 44.089 habitantes, de los cuales el 59% se autoidentifica como indígena (INEC 2010; INPC 2010); ello significa que es el tercer cantón de Chimborazo con mayor presencia de población indígena (INPC 2010).

Dentro del cantón Alausí encontramos a la parroquia Achupallas, a nivel demográfico posee una población de 10.529 habitantes, distribuida en una extensión de 1012 km<sup>2</sup>. Dentro de su jurisdicción se encuentran 23 comunidades, entre las cuales está la comunidad de Ozogoche Alto. Ozogoche Alto posee una población de 186 habitantes, de los cuales el 50% son hombres y el 50% son mujeres; entre niños, jóvenes y adultos (PDyOT 2015a, 55).

Ozogoche Alto se desarrolla en una extensa área, su territorio tiene una extensión de 7406,8 hectáreas, área que equivalente al 12% del total del territorio de la parroquia Achupallas. Junto con otras comunidades cercanas como: Guangra, Pomacocha y Huanca Pallanguchi poseen en conjunto el 64% de bosques y páramos existentes en Achupallas (PDyOT 2015a).

La comunidad se asienta sobre un ecosistema denominado Herbazal de Páramo (MAE, 2013b). Este ecosistema tiene un relieve con pendientes que van de 0 a 45 °, un terreno bastante escarpado y montañoso, un terreno muy agreste y lagunar. Este tipo de ambiente está identificado como un potencial turístico, debido a la presencia del sistema lacustre Ozogoche. Además, el sistema lacustre es identificado como potencial para la generación de energía eléctrica y como proveedor de agua de riego (PDyOT 2015).

La comunidad habita en un ambiente difícil en cuanto a sus condiciones climáticas, las temperaturas de este lugar oscilan entre los 6 a 8 °C y en determinadas áreas utilizadas para el pastoreo, llegan a temperaturas de hasta 4 °C. En cuanto a la pluviosidad, esta área presenta rangos que van desde los 1000 mm a 1500 mm de agua por año (PDyOT 2015a).

## **1.2 Aspectos socioculturales e históricos**

La comunidad de Ozogoche Alto, desarrolla sus actividades en un rango altitudinal entre 3608 a 4124 msnm, su idioma nativo es el kichwa, sin embargo, manejan el castellano como segundo idioma. Esta comunidad pertenece al pueblo puruhá y sus habitantes están



identificados dentro de la nacionalidad kichwa según el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC) (INPC, 2010, 33; PDyOT 2015a).

Las actividades económicas y productivas de los habitantes de Ozogoche Alto se reducen mayoritariamente a la ganadería bovina y ovina, la actividad agrícola debido a las condiciones climáticas es escasa y casi inexistente. Esta comunidad no posee sistema de riego, utiliza el agua lluvia constante del páramo para el crecimiento de pastos utilizados en la ganadería (PDyOT 2015a), la leche es recogida diariamente por personas que se encargan de la recolección de dicho producto.<sup>6</sup>

La comunidad se halla muy cercana al complejo lacustre Ozogoche, sitio que es visitado constantemente, debido a que es un gran atractivo turístico del cantón Alausí. Este sistema hídrico pertenece al Parque Nacional Sangay y se encuentra a una altitud de 3800 msnm (Coello 2009).

En cuanto a educación, en la comunidad funciona, el Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe “Luis Plutarco Cevallos Guerra” que alberga a 59 estudiantes en diferentes grados de estudios. El centro educativo consta de 4 docentes que responden a los requerimientos de la educación intercultural bilingüe. Además, en la comunidad se encuentra una casa comunal para uso público, y una iglesia evangélica cercana. El acceso a la comunicación es limitado, raramente disponen de comunicación telefónica fija (PDyOT 2015a).

Las vías de acceso a la comunidad, generalmente son vías de segundo orden. El medio de transporte de productos generalmente es a través de tracción animal o vehículos privados que avanzan hasta la vía principal (Panamericana), desde este lugar se transportan a los mercados cercanos a través de camiones o camionetas particulares (PDyOT 2015a).

El acceso a productos de primera necesidad, generalmente se los adquiere en 2 ferias que se realizan los días miércoles y sábados en la cabecera parroquial y en el sector de Totoras (comunidad cercana a Ozogoche) (PDyOT 2015a), además, se trasladan a ferias como la de Guamote los días jueves.

---

<sup>6</sup> Observación de Campo, agosto de 2017.

Con relación a la movilidad humana, los habitantes de la comunidad habitualmente conviven con procesos de migración, se estima que alrededor de 13 personas están fuera de la comunidad en provincias o cantones como: Riobamba, Azogues, Cuenca, Alausí y Cañar, además de 6 registros que describen procesos migratorios a países como Estados Unidos y España (PDyOT 2015a).<sup>7</sup>

Ozogoche Alto no dispone de la totalidad de servicios básicos, no se posee un sistema de dotación de agua potable, se dispone de líquido vital por un sistema de agua entubada, de igual forma, no se dispone de alcantarillado. Se dispone de energía eléctrica, sin embargo, no se cuenta con alumbrado público ni servicio de recolección de basura (PDyOT 2015a).

Respecto al turismo, el complejo lacustre Ozogoche es uno de los principales atractivos turísticos del cantón Alausí, además, este sistema hídrico es el que dota de agua de consumo doméstico y riego a variadas comunidades del cantón. Aunque se encuentra dentro del Parque Nacional Sangay, este sistema lacustre es un área vulnerable a efectos antrópicos como la quema de áreas de pajonales cercanas (PDyOT 2015a).

Este complejo lacustre se encuentra a una altitud de 3800 msnm (Coello 2009), consta de un alto número de complejos lagunares, siendo las lagunas más importantes Magtayán y Cubillin, sin embargo, encontramos otras lagunas como: Mangan, Patohuambuna, Verdecocha, Tolicocha, Yanacocha, Arrayán, Yanaurco, Pichahuiña, Jacsín, Boazo y Tinguicocha (Coello 2009, 33).

Debido a que la comunidad se encuentra dentro del Parque Nacional Sangay Zona Alta, se realiza una breve descripción de aspectos generales relacionados con su biodiversidad.

### **1.3 Parque Nacional Sangay en la actualidad**

El PNS se encuentra entre las provincias de Chimborazo, Tungurahua, Cañar y Morona Santiago, tienen una extensión de 502.105 ha, su rango altitudinal va desde los 900 msnm hasta los 5230 msnm. Esta área protegida fue declarada Patrimonio Natural de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en el año de 1983 (MAE 2014).

---

<sup>7</sup> Estos datos debido a que el PDyOT es del año 2015 pueden haberse incrementado significativamente, la educación y el trabajo en las urbes potencian los procesos de migración.

Es un área de gran importancia hídrica, debido a que en el PNS se encuentran las nacientes del río Upano que desemboca en el río Pastaza hacia el Amazonas. Otro río que nace dentro de los límites del parque es el río Paute, una de las fuentes hídricas más importantes por su potencial hidroeléctrico, además, este sistema hídrico desemboca en el río Santiago y posteriormente al Amazonas (MAE 2014).

El PNS es uno de los sitios más biodiversos del Ecuador, la presencia de un sistema volcánico particular (Volcanes Altar, Sangay y Tungurahua) encastrado en la selva hace que posea una alta biodiversidad de flora y fauna. Los registros que se poseen hasta la actualidad (especies por descubrir) posicionan a este sitio como un lugar con alta tasa de endemismo, se encuentra alrededor de 107 especies de mamíferos, 400 especies de aves, 90 de anfibios y 17 de peces. Su diversidad vegetal también es alta, existen más de 3000 especies de plantas, 586 endémicas, particularmente se encuentran 250 especies de orquídeas (MAE 2014).

En cuanto a la importancia socio-cultural, podemos encontrar en el PNS vestigios en la parte oriental de etnias como los guamboyas, canelos y macas, en el occidente aún se mantienen descendientes del pueblo puruhá. Además, por gran parte del PNS cruza el Sistema Vial Andino o Qhapaq Ñan (, camino que particularmente cruza por la parroquia de Achupallas para luego pasar hacia las lagunas de Culebrillas y continuar hacia el sur (MAE 2014).

Por las condiciones tanto de biodiversidad como de atractivo paisajístico, el PNS es uno de los principales atractivos turísticos en el Ecuador (MAE 2014), y a consecuencia de ello, recibe constantemente la visita de turistas nacionales y extranjeros.

## **2. Sistema de hacienda, relación y disolución de la hacienda Zula (1587-1988), periplo de lucha por la tierra**

En la época colonial, Chimborazo y el caso particular de la Sierra centro fue una de las regiones más vinculadas con los sistemas de hacienda (Moreno y Oberem 1981). El sistema de hacienda dominaba la esfera agraria en los Andes centrales hasta finales de los años 50 e inicios de los años 60, esto no sólo configuró la esfera agraria, sino que, estructuró además el campo de la esfera social rural en estratos sociales muy marcados, estructuras que estaban acompañadas por una política estatal afín a esta configuración (Turner 1990, 71).

Las referencias históricas marcan que la comunidad indígena de Totoras (sitio cercano a Ozogoche Alto) se asentaba en las tierras altas desde el año 1587, sin embargo, el nexo con el espacio estuvo marcado anterior a este asentamiento (cascazgo Martín Tenesaca Totoras) (Lyons 2016, 193).

La relación de las comunidades indígenas con la hacienda Zula, al parecer inicia hacia la primera mitad del siglo XVII, inclusive se estima que la conformación de la hacienda fue anterior a los registros históricos descritos por Bonnett (1992) en (Lyons 2016, 193), en donde, en 1641 la hacienda Zula estaba en manos de Juan Mejía Quiroga.

Próximo a estos hechos, en 1657 el Convento de los agustinos en Riobamba habrían adquirido la hacienda, sin embargo, las tierras de la hacienda estuvieron en litigio durante muchos años con las tierras pertenecientes a la comunidad de totoras (Lyons 2016, 193). Posteriormente, en los últimos años del siglo XVII y los primeros del XVIII se realiza una composición general de tierras, en donde, los padres agustinos pasan a poseer 6 haciendas conlindantes, estas son las de Ychubamba, Ozogoche, Atapo, Sula, Totoras y Shumid/Sumid.<sup>8</sup>

En otras referencias históricas, se hace mención que la hacienda Zula en la época colonial pertenecía a la señora Manuela Zula, posteriormente, esta propiedad fue regalada por esta propietaria a los padres Capuchinos de Riobamba, y subsiguientemente pasaron a manos de la Curia Diocesana de Riobamba en el año de 1870 (Luna 2003a, 5; Tuaza 2006; Lyons 2016).

La hacienda Zula, estaba constituida por 3 haciendas anexas, la de Ozogoche, Llilla y Sumit. Abarcaba una gran extensión de terrenos, con límites que van por el Oriente desde los páramos de Atillo y Ozogoche hasta los linderos de la parroquia Pumallacta al sur del cantón Alausí, una extensión enorme dentro de la cual funcionaban sus anexas.<sup>9</sup> Al parecer, la referencia del nombre Ozogoche conlleva más de 500 años. En la década de los 60 Monseñor Leónidas Proaño ya hacía alusión a esta larga data.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Los nombres de Sula y Ozogoche, aparecen en los textos históricos de distintas maneras, encontramos también de esta manera Zula, Ozogoche.

<sup>9</sup> Documento del archivo diocesano de Riobamba década del 1962-1963. Juicio de partición del páramo “Moyocancha” con la Familia Salem herederos de una propiedad colindante a la hacienda Zula. Documento dirigido por Monseñor Leónidas Proaño al Juez Tercero Provincial de Riobamba.

<sup>10</sup> Documento del archivo diocesano de Riobamba entre 1962-1963. Juicio de partición del páramo “Moyocancha” con la Familia Salem herederos de una propiedad colindante a la hacienda Zula. Documento dirigido por Monseñor Leónidas Proaño al juez partidor del litigio.

La hacienda Zula fue administrada por la élite de Riobamba durante varios años, arrendatarios de apellido Guevara, Silva, Zambrano, Oleas, entre otros. Esta hacienda como otras cercanas, confirieron de alguna forma identidad a los indígenas asentados dentro de sus límites; los roles a los que eran encomendados, determinaban su relación con la hacienda y la forma de desarrollarse en el común vivir. Estos indígenas vivían absolutamente dominados por los terratenientes, los servidores de estas haciendas tenían por Dios a su patrón al cual lo llamaban “amito” (Luna 2003a, 5).

Hasta 1905, el arrendatario fue el Señor Domingo Cordovéz Moure, posteriormente, existen registros (hasta 1947) en donde, la diócesis de Riobamba adjudica en arrendamiento la hacienda Zula y sus anexas Ozogoche y Lilla a Manuel Freile Larrea.<sup>11</sup> Posteriormente a este contrato, en 1956 la hacienda es cedida en arrendamiento a los señores Alonso Corral y Cornelio Dávalos, mismos que administraron la hacienda hasta 1957, en este año, se inició un litigio por incumplimiento de algunos parámetros suscritos en este contrato de arrendamiento, el litigio culminó en 1959 y serán los últimos vestigios de la relación de los habitantes de las comunidades asentadas en la hacienda Zula con la estructura de hacienda; esto en referencia a que el hecho está cercano al inicio de la primera Reforma Agraria.<sup>12</sup>

Alrededor de la época de 1954, en la que se realiza el censo agrario, se revela que la estructura de la provincia de Chimborazo era clásicamente latifundio-minifundio, y en donde el 94% de las haciendas eran menores a 10 hectáreas y alrededor del 0.3 % eran haciendas controladas, los terratenientes poseían cerca del 50% de la totalidad de la tierra agrícola de esta provincia (Turner 1990, 74).

En la década de los años 50, la comunidad de Ozogoche Alto no existía como tal, aunque existían ya relaciones con la hacienda de trabajadores de comunidades cercanas y que posteriormente se asentarían en Ozogoche, sin embargo, la relación con este sitio particular y con el fenómeno de la muerte de los cuvivíes va a estar vinculado a miembros de comunidades cercanas a Ozogoche y a personas asentadas en el territorio de la hacienda anexa Ozogoche perteneciente a la hacienda Zula.

---

<sup>11</sup> Contrato de arrendamiento de la hacienda Zula y sus anexas Ozogoche y Lilla celebrada el 27 de agosto de 1947 entre Monseñor Alberto M. Ordóñez (Obispo de la diócesis de Riobamba) y Manuel Freire Larrea arrendatario.

<sup>12</sup> Contrato de traspaso de arrendamiento de Manuel Freile Larrea a Alonso Corral y Cornelio Dávalos 1956. Oficio dirigido por Monseñor Leonidas Proaño a Juez primero provincial de Riobamba el 2 de Diciembre de 1957. Oficio dirigido por el Juez primero provincial de Riobamba a Monseñor Leonidas Proaño 1957.

Alrededor de los años 60 y 70, se consolida el establecimiento de políticas reformistas, este proceso constituyó el inicio de la disolución de la hacienda. El Estado ecuatoriano emite la primera Ley de Reforma Agraria y Colonización en el año de 1965 y la segunda Ley de Reforma Agraria en 1973 como parte de la lucha que se venía realizando por parte de organizaciones indígenas de Chimborazo (Turner, 1990). Alrededor de las dos décadas anteriores, a la primera reforma agraria, el territorio de Chimborazo estaba dominado por la clase terrateniente local, ejerciendo un control absoluto de la fuerza de trabajo indígena (Bretón 2001, 156).

En el inicio del proceso reformista, existía una alta concentración de la tierra por la clase terrateniente, en este tiempo se estima que tanto la Asistencia Pública, la Iglesia y 20 familias aristocráticas de Riobamba eran dueñas de más del 80% de las tierras cultivables (Sylva 1986) en (Bretón 2001, 156). Esta alta concentración de tierras, retrasó el proceso de redistribución por la resistencia de los oligarcas a desprenderse de sus propiedades, sólo el 1,99% de la superficie agraria de la provincia es entregado con la primera Reforma Agraria (Bretón 2001).

Según Bretón (2001) en el caso particular de Chimborazo, cuando empezó la disolución de la hacienda, las relaciones capitalistas entre terratenientes e indígenas obreros eran muy propias de la zona, el desarraigo al territorio por la clase oligárquica, por el tipo de relación con los indígenas, hizo que el proceso de disolución sea más lento en comparación con otras haciendas de la Sierra, este hecho estaba mediado por la congregación de diversos factores. Primero, la posesión del territorio había permanecido por más tiempo bajo el control directo de los terratenientes, por lo que en el inicio de la reforma, había gran concentración de tierras y poder. Segundo, las condiciones geográficas hacían que la modernización no llegase a estos sitios, frenando la fragmentación de los territorios, las relaciones capitalistas estaban determinadas por una especie de relaciones pre-capitalistas, que sin embargo, como marca Bretón (2001) estas relaciones tenían más que ver con una flexibilidad del capitalismo de adaptarse a otra formas de relación que a relaciones pre-capitalistas en sí.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Estas relaciones se vinculaban con el *huasipungo* que es una forma de relación precaria en donde el terrateniente obtenía rentas a través del trabajo no asalariado con permitir el acceso a un pedazo de tierra. Los *huasipungueros* a parte del acceso a la tierra también tenían derecho al acceso a los páramos, leña y acequias asentadas en la hacienda, esta relación constituía la principal de acceso a mano de obra de los terratenientes. Sin embargo, no era la única relación, existían los *arrimados* o *apegados* que era amigos o familiares de los huasipungueros que en base a la prestación de trabajo ocasional accedían a trabajar en un lote del patrón. Los *arrendatarios* o *subarrendatarios* tenían derecho a usufructuar de un lote y otros beneficios a cambio del pago previo de una renta, en los periodos de cosecha o siembra estos arrendatarios subarrendaban a agricultores de otras comunidades. Encontramos también los *yamperos* que eran campesinos que estaban ubicados fuera de los

En el caso particular de la hacienda Zula, documentación histórica<sup>14</sup> remonta que este proceso (disolución) empezó alrededor del año 1961. Sin embargo, la lucha por la tierra de comunidades como Totoras o Pomallacta se remontan casi a inicios del siglo XVI, en donde, el litigio por la tierra entre comunidades y propietarios de la hacienda Zula perduró por larga data.

Sin embargo, con el proceso reformista en marcha, las comunidades pueden adquirir tierras en lo que hasta entonces era la hacienda Zula; en sí el proceso no fue adjudicatario, sino más bien, una venta de las tierras pertenecientes a la hacienda. Se registra que comunidades como Totoras inician este periplo en el año de 1961, representantes de esta comunidad dirigen variadas cartas a Monseñor Leonidas Proaño para solicitar la venta los páramos pertenecientes a la hacienda, como referencia se hace que al no poseer tierras y no poder pagar los sitios muchos de los habitantes de la comunidad de Totoras viven en la miseria. En 1962 la lucha por el territorio continúa, se solicita a la curia diocesana de Riobamba representada por Agustín E. Bravo M. Provicario General permitir la compra de sectores como Llullin y Pomamarca, este hecho se reproduce con diversos sectores de la hacienda Zula como: Padre Loma y Shuyurumi (Comunidad Zula- 1961). Todas estas comunidades están muy próximas a la comunidad de Ozogoché Alto.

La lucha por la tierra, estaba marcada por diversas exigencias de las comunidades para tener acceso a terrenos con mejores condiciones para la agricultura, esto se evidencia, en comunicaciones que los mismos comuneros remitían a los órganos encargados de la venta de las tierras, se menciona que a fin de proveer a los comuneros “un medio para aliviar su situación, ya que en vista de la zona en que se encuentra la comuna, no se presta para trabajos agrícolas, situación que mantienen a los comuneros en la más desesperante situación”.<sup>15</sup>

El vínculo con el espacio en esta época, estaba mediado directamente por las formas de relación con la hacienda, la adjudicación de roles y el sometimiento a la hacienda de los

---

límites de la hacienda, tenían el acceso a algunos beneficios a cambio de trabajo no asalariado, por ejemplo acceso a tierras de los terratenientes en algunos días de la semana. Finalmente los *sitiaderos* que eran pequeños campesinos minifundistas vinculados con el latifundio 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).

<sup>14</sup> Documentos del archivo diocesano de Riobamba 1961: Carta de Justo Cajilema Yaguachi y Salvador Cajilema Quijosaca a Monseñor Leonidas Proaño. En 1962. Carta de Agustín Bravo (Provicario General de la diócesis de Riobamba) a Manuel Jesús Guamán (Tesorero de la comuna Totoras). Carta de Agustín Bravo (Provicario General de la diócesis de Riobamba) a Armando Endara (Subsecretario del Ministerio de Previsión Social).

<sup>15</sup> Documento del archivo diocesano de Riobamba 1966. Carta dirigida al Ministro de Previsión Social por miembros de la comunidad de Totoras (Justo Cajilema y Manuel Cajilema Quijosaca).

trabajadores indígenas, confirió roles como: huasipungueros, arrimados, sitiajeros, entre otras formas de relación. Cada uno de estos vínculos tuvieron una forma específica de relación con el espacio, factores que determinaron en este tiempo, un modo de vida específico.

No fue hasta la década de los años 70, que con la segunda reforma agraria emitida en el año de 1973 llega “la transformación y la disolución final de la vieja estirpe oligárquica en Chimborazo” (Bretón 2001, 157).

En el caso de Chimborazo, un hecho fue de vital importancia para que la redistribución de la tierra se haga efectiva, la ruptura de la alianza entre la clase dominante y el clérigo local a finales de los 70, redirige la atención pastoral hacia los intereses del campesinado, este proceso fue encabezado por Monseñor Leonidas Proaño; se hace entrega de dos grandes haciendas de la Curia Diocesana de Riobamba, la hacienda Zula y Tepeyac que sumaban alrededor de 24.000 hectáreas, se realiza una declaración explícita por la iglesia a favor del reparto agrario y el fortalecimiento de las organizaciones campesinas (Bretón 2001, 157-158).

Posterior a ello, la venta de las tierras de la hacienda Zula inició con el accionar del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), institución que facilitó la venta de las tierras pertenecientes a la Diócesis de Riobamba. El proceso fue acuñado por organizaciones campesinas que intentaban tener accesos a los terrenos en donde desarrollaban sus actividades diarias. En este periodo, las tierras de las haciendas de Chimborazo intervenidas por el IERAC, sumaban una extensión aproximada de 124.690,72 hectáreas (19,27% de la superficie total de la provincia de Chimborazo), cifras que hay que contrastar ya que los terrenos que se pusieron en venta eran los que estaban situados en tierras no aptas para el cultivo, tierras que estaban por encima de los 3000 msnm y que eran dedicadas para el pastoreo. Apenas el 2,8% de tierras eran utilizables para cultivos, el 17, 3% para pastoreo, el 61,4% tenían vocación forestal y finalmente el 18, 5 % eran inaprovechable (Bretón 2001, 159), esta situación, dio lugar a que las comunidades se establezcan en territorios con pocas condiciones para la agricultura.

A partir de este hito, en 1974 se intensifican las demandas para la adjudicación de tierras en esta provincia, una muestra de ello es que en el intervalo comprendido entre 1975 y 1979 se adjudicaron alrededor de 67.238 hectáreas que equivalen alrededor del 60 % de los trámites realizados entre 1975 y 1990 (Ibarra y Carrasco 1991) en (Bretón 2001, 158).



La adjudicación de tierras altas destinadas al pastoreo, constituyó una de las principales formas con las cuales las comunidades asentadas en las tierras de páramo, empezaron a reproducir sus rasgos ontológicos de forma libre, en distintos lugares en los cuales lograron comprar parcelas de terrenos para su comunidad.

El proceso podría decir que terminó definitivamente cuando en 1988, después de enfrentamientos violentos se expulsa definitivamente al ex mayordomo de la hacienda Zula; este sería el último vestigio la relación de las comunidades asentadas en estas tierras con el sistema de hacienda (Lyons 2016). En el caso de la comunidad de Ozogoche Alto, la disolución de la hacienda Zula determinó no sólo el acceso a tierra para actividades productivas, sino que, centra el punto inflexión de la relación humano-naturaleza más cercana con este territorio particular. Este proceso se lo describe a continuación.

### **3. Constitución de la comunidad de Ozogoche Alto, relación con el entorno**

La constitución de la comunidad de Ozogoche como tal,<sup>16</sup> se materializa con la disolución de la hacienda Zula, aunque, las relaciones con el entorno de los habitantes que se asentaban en el territorio datan de una larga relación de indígenas libres y sujetos o vinculados con la hacienda, y de indígenas relacionados con otras comunidades de la provincia de Chimborazo, que con la adquisición de tierras al IERAC, migran de sus comunidades a este territorio. Por tanto, la constitución de la comunidad de Ozogoche es reciente, particularmente en la década de los años 60.

La comuna así como Ozogoche está fundada en 1960 -1964 por ahí, pero el terreno ya ha estado [...]. Bueno el terreno de la comunidad, [...] está comprado en 1967, 1969, está escriturado a nombre de la comunidad [...]. Ozogoche de hecho era una sola, Ozogoche era adentro en Ozogoche Bajo, entonces, la comunidad habitaban más en Ozogoche Bajo que es ahorita. No es huasipungo es comprado, comprado es, [...] el IERAC le adjudica a la comunidad, mejor dicho el IERAC le da total 74035 hectáreas [...] pero la comunidad como ha sido poca persona no ha podido pagar, entonces, se compra sólo 3174 hectáreas (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Si bien el asentamiento humano se constituye en los años 60, la conformación jurídica de Ozogoche Alto no es sino hasta la actualidad, pues la comunidad principal era llamada

---

<sup>16</sup> Hago referencia a Ozogoche no como Ozogoche Alto ya que el primer asentamiento se da como una sola comunidad, hecho que cambió ya que en la actualidad se dividió en dos comunidades.

solamente Ozogоче. Con el establecimiento de habitantes en el sector Alto de la comunidad, esta se divide en dos sectores, uno de los cuales se constituye en la contemporaneidad en la Comunidad Ozogоче Alto.

La comunidad Ozogоче era abajo unos 6 km para adentro, ahorita que es Ozogоче Bajo ahí, entonces luego ya como vinieron a vivir acá ya cerca, como ahí no vivían en un solo lado, vivían por acá por allá, muy distante, entonces, luego ya en 1990, 1991 comenzaron ya como decirle ya un sector, entonces Ozogоче Alto ya a nombrarle. Bueno la comunidad de Ozogоче [...] lo que se dividió fue en 2000, entonces, la comunidad de Ozogоче Alto está fundada recientemente en el 2000, agosto 29 (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

La división entre estos dos sectores de la comunidad se da por factores de lejanía, sitios que están separados por alrededor de 6 a 7 km. La procedencia de los primeros habitantes de la comunidad de Ozogоче (actualmente Ozogоче Bajo), estuvo relacionada con indígenas de comunidades cercanas, y también con familias relacionadas con la hacienda Zula, situación que se evidencia en relatos de miembros de la comunidad.

Ya habitaban, ya habitaban ajá, han sido de aquí, Lemache, García y Quishpe ellos han sido, Bejarano es reciente que viene de Punín, Bejarano de Punín vienen, entonces, ellos fundan aquí Ozogоче Alto (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Acá laguna de Ozogоче nadie, [...] más bien han vivido lado de Totoras, más debajo de Zula, por ahí vivido más bien bastante la gente [...] indígena pero ya por aquí [...] no vivido nadie, solamente lindero de Curia, Hacienda de Zula no más ha sido, por aquí ganado bravo [...] vivido más más, venados, osos [...], nosotros más abajo vivido, nuestros tártaras abuelos (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

El espacio puntual de la comunidad de Ozogоче Alto, en la época de hacienda, no era un lugar en el que se establecían habitantes indígenas. Sin embargo, tenían relaciones con el espacio por actividades como la caza y pesca, recolección de leña, pastoreo, etc., y, además, por actividades relacionadas con el cuidado del ganado cimarrón (trabajadores indígenas de la hacienda) propiedad de la hacienda Zula.

En la contemporaneidad, la comunidad funciona a través de una estructura comunal, sin embargo, en la década de los 90 inicia un esfuerzo por lotizar los terrenos comunales de Ozogoche; este hecho no repercutió en la forma de organización social, pero si, en la parcelación de las tierras y en la transformación de algunas prácticas como el pastoreo, el proceso inicia con la constitución de un centro educativo para la comunidad.

En 1990, 1991 se creó la escuela, ya se creó la escuela aquí y de ahí ya yo como llegué en 1990, 1991, en 1993 me fui ya como Dirigente de la comunidad Ozogoche, entonces ahí [...] comenzamos ya a dividir el terreno, ya una vez que en 1993, 1995 dividimos una parte del terreno comunal, de ahí en 1996 vinieron otros dirigentes y dividieron, en 1998 acabamos de lotizar ya el terreno comunal, entonces en 1999 - 2000 comenzamos a fundar la Comunidad Ozogoche Alto, ya jurídico (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Bajo este contexto sociohistórico, el modo de vida de la comunidad estuvo ligado a la relación de poder establecido por la hacienda, sin embargo, existían diferentes formas con las cuales los primeros habitantes del sector de Ozogoche (actualmente Ozogoche Bajo) se relacionaban con su entorno natural, una memoria biocultural constituida por la larga relación de las comunidades indígenas con los distintos lugares que constituían los territorios que sustentaban la supervivencia y reproducción social.

#### **4. Relación con la hacienda: Transformación del modo de vida**

La relación de la comunidad de Ozogoche Alto con el entorno del complejo lacustre Ozogoche inicia en la década de los años 60, anterior a este hecho, el vínculo con el espacio no sólo estuvo relacionado a actividades específicas basadas con la forma de relación de la ex hacienda Zula, sino también, con las formas de relación (caza, pesca y recolección) típicas de la cultura amerindias.

Dentro de este contexto, las relaciones de los indígenas asentados en las tierras que en un inicio era Ozogoche, nos remonta a una relación precaria de: trabajadores, huasipungueros, arrendatarios, sitiajeros y sirvientes, como acota Bretón (2001, 157) estas eran relaciones no asalariadas con características particulares cada una de ellas, en el caso específico de los primeros habitantes de Ozogoche, con base a la investigación documental, la relación más común entre los indígenas y la antigua hacienda anexa Ozogoche era la de sitiajeros.

Los sitiajeros eran pequeños campesinos minifundistas vinculados con la hacienda que por la necesidad de acceder a pastos (al páramo), pagaban dinero en efectivo, jornales de trabajo o cabezas de ganado al hacendado (Bretón 2001). Esta forma de vincularse con el espacio, a través del pastoreo, estuvo implantada desde la época Colonial, en donde, la Real Audiencia de Quito era un centro de industria textil, y existían obrajes distribuidos por toda la Sierra centro, incluso uno en Alausí (Cantón al que pertenece Ozogoche) (Lyon 2016).

No sólo se cobraba sitiajes por el acceso a pastos, sino también, por el acceso a leña y terrenos de siembra, el acceso a estos recursos se pagaba con días de trabajo para la hacienda, una muestra de esto se detalla a continuación:

En el presente año agrícola a base de un tractor inmediato se avanzaría a sembrar 600 camicas de papas y unas cien medias de cebada. El peón huasipunguero gana 2 sures diarios de estos 1 sucre se le descuenta por el huasipungo, como trabajan 4 días por semana alcanzaría a ganar 192 sures en el año. Los sitiajeros de Totoras que tienen animales pagan 2 sures al año por borregos+, 5 sures por chanco y 30 sures por ganado mayor, estos trabajan 2 días cada semana y se les paga 2 sures cada día de trabajo; los que no tienen animales y tan sólo ocupan a la hacienda en proveerse de combustible doméstico trabajan 1 día a la semana; Hay un grupo de indígenas llamados Los del Cucho que a pesar de tener animales no prestan ningún servicio a la hacienda. Los sitiajeros de *Ozogoche* trabajan 4 días a la semana por los sembrados que efectúan en terrenos de la hacienda. Los de Cochahuaco trabajan dos días a la semana y dan la mitad de la lana [...] Los de Lilla trabajan igual a los de Ozogoche. Por el momento es necesario un empleado y un mayoral en Ozogoche.<sup>17</sup>

El vínculo con el espacio a través del pastoreo, está presente en la memoria colectiva de la comunidad, no obstante, el vínculo con la hacienda y el trabajo en ella eran difíciles, se expresa en diversas ocasiones “la curia ya antes semejante trabajo, su semejante mayordomo, ahí vivimos nosotros, semejantes sufrimos nosotros, antes huasicama sufrimos” (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Bajo este contexto, hay que contextualizar que, el pago por sitiajes y acceso a terrenos de la hacienda era una relación no equitativa, los habitantes de Ozogoche al tener grandes cantidades de ganado ovino, bobino y porcino, se endeudaban de forma significativa, hecho

---

<sup>17</sup> Documentos del archivo diocesano de Riobamba. Pequeño informe de Zula, sus actividades y cobro de sitiajes, huasipungos y pago a trabajadores. Firmado por P. Garcés.

que ligaba a los indígenas de forma permanente con la hacienda; específicamente en esta hacienda se pagaba “2 sures al año por cada borrego, 5 sures por chanco y 30 sures por ganado mayo” una relación no equitativa por la cantidad de ganado que se poseía.<sup>18</sup>

Bueno más antes, tantos ricachos con animales, unos 1000 cabezas de borregos, unos 400, 500 cabeza de ganado, así sabía tener nuestras abuelas y abuelos [...] bueno aquí en Ozogoche Alto solamente vivíamos con animalitos y también ganadito, borregitos, más antes había más borregos, así vivíamos, aquí en el Ozogoche ya cerro alto ya no daba granos, más abajo sembrábamos, sí así vivíamos (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

La relación de los habitantes con el pastoreo y su endeudamiento por el uso del páramo, hacía que los indígenas estén ligados a la hacienda una gran cantidad de tiempo. Se menciona en documentos históricos “Los sitiajeros de Ozogoche trabajan 4 días a la semana por los sembrados que efectúan en terrenos de la hacienda”,<sup>19</sup> sin embargo, aunque este tipo de relación haya sido desigual, los primeros habitantes de Ozogoche se relacionaban con el espacio de forma muy fuerte y cercana a través de las actividades que realizaban en su entorno natural.

Con la disolución de la hacienda, la comunidad empieza a vincularse con la modernidad y las relaciones con el mercado empiezan a fortalecerse. Existían distintas formas de obtener los recursos para la reproducción y supervivencia de los habitantes de Ozogoche, generalmente, una forma de acceso estaba relacionado con la crianza de animales, los animales eran un medio para acceder a recursos para la alimentación, vestimenta, entre otros recursos.

Bueno criaban los borregos, de ahí sacaban la lana vendían, igual a los borregos pelaban y vendían, entonces vuelta con esa plata compraban la comida, compraban alimento, hay veces venían los negociantes, igual para vestimenta vendían vuelta compraban la ropa, a veces pelaban borrego hacían trueque, entonces, de aquí a otra comunidad sabían hacer trueque con carne de borrego y también con productos (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

---

<sup>18</sup> Documentos del archivo diocesano de Riobamba. Pequeño informe de Zula, sus actividades y cobro de sitiajes, huasipungos y pago a trabajadores. Firmado por P. Garcés.

<sup>19</sup> Documentos del archivo diocesano de Riobamba. Pequeño informe de Zula, sus actividades y cobro de sitiajes, huasipungos y pago a trabajadores. Firmado por P. Garcés.

Además, existían otras formas de relacionamiento económico, el trueque e intercambio era formas de acceso a diferentes productos con los cuales contaban comunidades cercanas, una especie de sistema mercantil que se evidencia en algunos relatos de los habitantes de la comunidad:

Bueno mis padres más bien ya vivían en Ozogoché pero no vivían aquí ladito de laguna sino más abajo, Ozogoché Bajo se llama más abajo, cerquita de Chinihuaico por ahí más abajo casi 6 km para abajo, entonces ahí, por ahí vivía, ahí sabían ir con burrito, con caballos, traer granitos de debajo de lado de Santa Lucía, Silveria, Huaila, por Achupallas sabíamos traer, aquí no producía nada nada, sólo animales, pajonal no más había [...] Bueno sabían ir también a Hualla, Cherloc, Santa Lucía, Pachamama Grande, Pachamama Chico, lado de Atapuquilloto, Aña Amuñucanlla por ahí sabíamos ir, cuando yo era guambrito mi papito sabía llevar allá, sabíamos sembrar partido granitos, partidario, no tenía ese tiempo terreno, más bien poco tiempo no más compraron, hacienda no más terminaron más bien. Ese tiempo shalando donde esos patrones tenían habas, papas, por ahí shalar o chugchir lo que decimos (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

La expresión shalar o chugchir, es una forma de reciprocidad observada en las relaciones comunitarias de los andes centrales, este vínculo social se refiere a que cuando alguien ayuda (trabajo) a otro miembro de la comunidad, en tiempo de cosecha de granos o tubérculos andinos tiene derecho a la “Chala”, esto quiere decir que cualquier persona que ayuda a cosechar “tiene derecho a separar una parte de esa cosecha para su beneficio, a ello se suma una cantidad extra que da el dueño de la cosecha y que se agrega a lo ya recogido” (Auqui 2016, 90).

La forma de relacionarse con comunidades cercanas a través del trueque o intercambio, estructuraba una compleja red económica que suplía el acceso a recursos a través del capital, distintas comunidades estaban inmersas en estas relaciones como se describe a continuación:

Bueno de aquí se iban dígame con Totoras, Pungopala, Silveria, Pachamama, por ahí se iban. Se iban también casi hasta Achupallas, igual iban por Moya, vuelta hacer trueque con maíz así por ahí (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Ahí sabía ir con burrito, con caballos, traer granitos de debajo de lado de Santa Lucía, Silveria, Huaila, por Achupallas sabíamos traer, aquí no producía nada nada, sólo animales, pajonal no

más había [...] Ahí tenía más antes borregitos, ganadito así mismo chanchitos vuelta vendiendo sabían ir traer sal, así manteca, bueno manteca de chanco, más manteca de borrego utilizaban nuestros padres, y machica, habas, tostaditos [...] más antes no había ni fideo ni nada eso harinas, ni pan, tortillitas sabíamos hacer en tiesto, sabíamos hacer (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Las relaciones sociales, económicas y políticas de los habitantes de Ozogoche Alto eran difíciles debido a la ubicación geográfica de su comunidad, el acceso a este asentamiento humano era precario, no existían caminos que conecten con esta comunidad, si bien la carretera desde la comunidad de Totoras inicia su construcción en la época de hacienda (en 1947 con la adjudicación al arrendatario de esa época),<sup>20</sup> el camino que conecta a la comunidad de Ozogoche Alto no existía. La lejanía geográfica conllevaba que, el contacto con las comunidades cercanas representaba un gran esfuerzo, no obstante, las relaciones mercantiles y sociales se seguían reproduciendo. El hecho de aislamiento, y las formas de relacionamiento económico y social, particularmente también exigían un contacto intrínseco con el espacio (el páramo).

Además, otras de las formas características de relación social, política y mercantil de la comunidad se las establecía por lazos sociales vinculados al compadrazgo y parentesco, estas eran y son formas mediante las cuales estas comunidades tenían acceso a productos con los que no contaban en su asentamiento.

En la antigüedad, en el caso específico de Ozogoche Alto, inclusive la relación con el mercado (a través de comerciantes que confluyen a la comunidad) no estaba relacionada a una forma netamente capitalista de compra y venta, el intercambio (animales) en este sentido suplía el capital, por lo que las relaciones con los comerciantes tomaban estas particularidades. La comunidad de Ozogoche se desarrollaba entre formas híbridas; relaciones económicas andinas y relaciones capitalistas (mercado). Esto lo podemos observar en la siguiente acotación:

Antes casi no salía mucho al mercado, y también vuelta los comerciantes y negociantes llegaban acá, llegaba con la alimentaciones, con las ropas para venderle, entonces igual cambiaban con los animales, ponían precio la ropa cuánto cuesta y veían si es que avanza

---

<sup>20</sup> Documento del archivo Diocesano 1947, Contrato de Arrendamiento con Manuel Freire

daba un borrego o por algunas cantidades ponían precio entonces dos borregos así (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

En la actualidad, las redes de intercambio y reciprocidad se ven colonizadas por las relaciones capitalistas con el mercado, en la ruralidad debido a la proximidad territorial con las urbes, se conjugan relaciones capitalistas con relaciones económicas características del mundo andino.

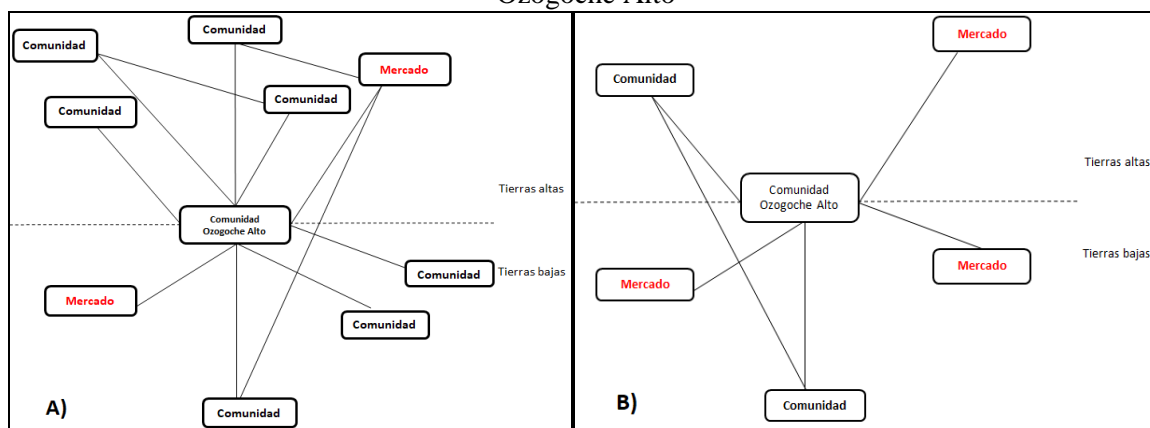
En la contemporaneidad por tanto, el acceso a recursos para la vida se da a través de la compra y venta de productos en mercados cercanos, generalmente los habitantes de Ozogoche acceden a productos en los mercados de Totoras, Guamote y Alausí (Cantones y comunidades cercanas a la comunidad) y en pocas ocasiones Riobamba y Achupallas (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

En este sentido, el mercado cambió las relaciones socioeconómicas de la comunidad, no obstante, no se pierden totalmente los lazos sociales formados con comunidades aledañas, los lazos mediante los cuales se accede a los recursos de distintas zonas aún perduran. Cabe recalcar, como bien marca Azogue (2016, 10) actualmente el campo de relaciones sociales, políticas y económicas relacionales andinas “se va redefiniendo dentro de una multiplicidad de redes de poder y campos de fuerzas, incluidos los marcos de la vida cotidiana que son inestables; se arman y rearman según la ocasión”, en este sentido, la configuración de la comunidades andinas se va conjugando en sinergias entre lo local/comunitario y lo global, una especie de sincretismo, en donde, las evidencias de la latencia de lo comunitario, se lo observa en las relaciones socio-políticas pequeñas que aún se reproducen en los núcleos comunitarios.

Bajo esta perspectiva “no existiría un ser relacional estático en el que todos convergen de manera automática sino una pluralidad de formas relacionales circunstanciales que deben ser constantemente refrescadas y renovadas mediante una pluralidad de rituales, favores, reciprocidades, gentilezas y agrados tanto horizontales como verticales, aparentemente guiados únicamente por intereses económicos, aunque en realidad responden a una multiplicidad de significados y necesidades” (Azogue 2016, 11). La (Figura 3) esquematiza los modos de acceso a recursos tanto en la contemporaneidad como en la antigüedad.



**Figura 3.** Cambio histórico en las relaciones sociales, económicas y políticas de la comunidad de Ozogoché Alto



Fuente: Edison Auqui (2018), A) forma de relacionalidad económica, social y política en la antigüedad. B) Relacionalidad actual, en mayor medida con el mercado

Respecto a la organización política, a inicios de los años 70 Ozogoché estaba administrada por la Ley de comunas. La organización comunal empieza a regirse por la expedición de la Ley de Organización de Régimen de Comunas en 1937. Esta ley viene vinculada a otros esfuerzos como el de la Misión Andina que buscaba fortalecer las organizaciones campesinas con la formación de líderes que tomaran noción de los derechos otorgados por esta Ley (Barsky 1984, 37).

En este sentido, para organizarse se basan en la Ley de Comunas y cada año elaboran un reglamento interno. Si no cumplen, reciben una sanción en la misma comunidad. Solo cuando la infracción es grave se acude al Teniente Político del pueblo (Achupallas). Más que castigos, lo que se aplica son sanciones y consejos a la gente que está involucrada en cualquier tipo de problema (Recalde et al. 2011).

Bajo este contexto, se inicia el manejo de bienes colectivos. El agua y las redes de conexión (caminos) son los bienes comunes más representativos. La comunidad se manejaba manteniendo los principios de reciprocidad,<sup>21</sup> las lógicas como la *minga* (de iniciativa familiar y comunal), el *presta manos*,<sup>22</sup> el *intercambio* y *siembra al partido* eran comunes en esta época. La transmisión de estos vínculos políticos económicos, sociales y culturales se observan hasta la actualidad.

<sup>21</sup> Diferente manifestaciones; Chala (Las personas que ayudan a cosechar tienen derecho a acceder a una parte pequeña de la cosecha); Invitaciones a cosechar cuando hay abundancia entre familias y amigos, estas manifestaciones permiten establecer una red de reciprocidad (Auqui 2006).

<sup>22</sup> Es una forma de pedir ayuda para el trabajo agrícola, la persona que pide ayuda está comprometida a ayudar en otra ocasión, a la persona que ayuda se le entrega un poco de la cosecha (Auqui 2016).

La organización comunal se mantiene en la contemporaneidad, sin embargo, la elección de representantes anualmente, generalmente está ligada a la solución de problemas entre miembros de la comunidad, gestiones con el municipio, o juntas, búsqueda de proyectos, gestiones para arreglo de caminos o el alumbrado público (LBOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018; Recalde et al. 2011). En este sentido, los representantes políticos ya no manejan determinadas lógicas relacionadas con la administración del territorio, debido a que en el tiempo el mismo se ha convertido en predios privados.

No obstante, no sólo la relación con la hacienda ha representado estar en contacto con presiones exógenas que no son inherentes a los modos de vida constitutivos de las comunidades andinas, en este caso, un factor importante se suma a estas injerencias, la religión es otro factor significativo a tomar en cuenta.

##### **5. Oleadas de evangelización católica y protestante hasta la contemporaneidad: confluencia de otras ontologías hacia los páramos**

El protestantismo en el Ecuador, históricamente inicia con el intento de ingreso por medio de cónsules y viajeros ingleses y norteamericanos en la época de la colonia, época en la que las condiciones políticas y primordialmente religiosas no se prestaban para este intento. Un país dominado en su mayoría por la religión católica abocaba sus esfuerzos a frenar la expansión de las concepciones y prácticas de la Reforma Protestante, esfuerzos que se reproducían a nivel mundial (Guamán 2004, 22).

El punto de inflexión para la incursión del protestantismo en el Ecuador, se da como consecuencia de la ruptura institucional entre la Iglesia Católica y el Estado (como resultado de la Revolución Liberal de 1895), a partir de esta ruptura ingresa al país la primera misión evangélica (Guamán 2004, 22).

A partir de este hito, el protestantismo empieza su camino en su proceso de evangelización. En el Ecuador, en el periodo entre 1902-1950, la expansión de los misioneros evangélicos, estuvo caracterizada por muchas dificultades en su proceso evangelizador, pues las misiones protestantes encontraron una sociedad racista y mayoritariamente católica, la ausencia de relaciones con grupos de poder local que estaban mayormente relacionados con la iglesia católica hizo que sus esfuerzos se dirijan a sectores muy alejados de la sociedad, este hecho

les permitió el acceso a los sectores indígenas de la región interandina, grupos sociales que eran susceptibles a la acogida del discurso protestante por la dura realidad que vivían en esta época (Laporta 1993, 49).

Posteriormente, la Revolución Liberal significó desvincularse de los intereses de la Iglesia Católica. Los grandes latifundios dominados por la iglesia se empezaban a desestructurar, el establecimiento de un Estado laico que inicia en 1906, conllevó la reforma estructural de diversos aspectos que estaban bajo el control de la iglesia; hubo la eliminación del control sobre los programas de educación, prensa, conocimiento, tributos, etc. Se dieron las condiciones adecuadas para que las misiones evangélicas puedan incursionar en territorio, el Estado promulgó la libertad de pensamiento, reunión, asociación y religión (Guamán 2004).

Entre 1950 - 1980, se rompen las alianzas hegemónicas que se mantenían en los andes, las alianzas políticas entre terratenientes, curas y tenientes políticos se desintegran, con esta ruptura se abre una oportunidad para que el discurso protestante tenga acogida en el sector indígena, bajo este contexto, la labor misionera protestante toma fuerza, se institucionaliza esta labor fortaleciendo tanto sus recursos materiales como humanos (Laporta 1993, 49).

La incursión del discurso protestante se fortalece, en territorio se utilizan estrategias vinculadas a la deslegitimación de la iglesia católica que de alguna manera fue parte de una alianza en la cual los indígenas fueron explotados; para la acogida del discurso protestante se hizo mención a la realidad adversa con la que vivían las comunidades indígenas, expresiones como “la pobreza, el alcoholismo, la ignorancia eran vistos como consecuencia del fanatismo religioso y como expresión de un orden social determinado” (Laporta 1993, 51). Los diversos atropellos de la época colonial hicieron que este discurso sea muy susceptible a ser aceptado.

La confluencia de estos actores relacionados con la religión, marca otro de los puntos de inflexión en la confluencia de diferentes ontologías hacia lo que llamo los páramos, el establecimiento de un orden religioso hizo que estas comunidades disgreguen algunos significados de orden ontológico.

¿Cómo se consagró esta realidad? como marca Laporta (1993, 56), otra de las estrategias de evangelización era la utilización de imágenes fotográficas y películas, los medios evangelizadores estaban abocados a reflejar una realidad absolutamente distinta (un estado de

bienestar) que refleja una visión no neutral (visión externa no relacionada a lo endógeno), una determinada percepción o gusto, las imágenes permitían al final de cuentas fortalecer el discurso evangelizador bajo escenarios manipulados. Las comunidades andinas no relacionadas directamente con la modernidad y bajo el dominio de una sociedad marcada por las clases sociales, fueron susceptibles a estas nuevas formas de entender el mundo.

En cuanto a la religión católica, específicamente en las comunidades cercanas al área de estudio su relación data de alrededor del año 1785, en donde, sacerdotes españoles acudían a las comunidades que ahora están dentro de la jurisdicción de la parroquia Achupallas (Luna 2003a, 9), parroquia que se estructura el 8 de septiembre de 1824 y que estaba constituida por 21 parroquias dentro de las cuales está Ozogoché (Luna 2003b). Como Emilio Luna relata la parroquia de Achupallas se funda por consecuencia de la adjudicación a la misma de un sacerdote en el año de 1820, el párroco fue José Toledo y Córdova.

Con este sacerdote se funda la parroquia eclesiástica de San José de Achupallas. Gracias al Sr. Esteban Martínez oriundo de Pasto Colombia, que supo solicitar al General Antonio José de Sucre que pasaba de Cuenca a Quito y se hospedó aquí en el pueblo, en su casa. Le quiso pagar por haberle atendido a él y a su tropa, pero el Sr. Martínez supo contestarle “mi General, quiero pedirle solo un favor: queremos un sacerdote y ser una Parroquia”, a lo que Sucre respondió después afirmativamente, para el efecto se dirigió una carta a la Ciudad de Cuenca por los años de 1.820 (Luna 2003b, 36).

Desde ésta época, se adoctrinó a las comunidades indígenas de la zona bajo la religión católica, con este proceso se inició la confluencia de diversas expresiones religiosas. Uno de los puntos importantes de la relación con la iglesia está afín al establecimiento de fiestas en vínculo a santos introducidos por la religión católica, como marca Emilio Luna en su libro *Memorias Alauseñas*:

Estos taitas curas han dejado nombrando las dignidades siguientes: fundador de los santos o imágenes que traían. Las “fundancias” son: de san Antonio, Santa Rosa, San Francisco, el Carmen, San Pedro, San Juan, Benditas Almas, San Jerónimo, San Isidro y el Santísimo Sacramento, el Niño Jesús (Luna 2003a, 9).

Con la parroquialización de Achupallas y el establecimiento de un cura propio, se establecieron fiestas con base en imágenes religiosas de orden católico. La comunidad de

Ozogoche Alto no fue la excepción en el establecimiento de estas fiestas, se recuerda fiestas como: Carnaval en reverencia a San Pedro, Fiesta de pascua, Navidad (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018). La religión católica estuvo presente en la comunidad de Ozogoche Alto hasta la década de los años 90, posteriormente, las oleadas evangélicas transformaron a los comuneros a la religión evangélica.

### **5.1 La religión en la contemporaneidad**

Con la fundación de la comunidad de Ozogoche y la apertura de vías de comunicación en el siglo XX, se inicia otro proceso de adoctrinamiento, las oleadas evangélicas confluyen y transforman a la comunidad de Ozogoche de una religión católica al protestantismo (evangélicos). Alrededor de 1998, se funda la iglesia evangélica en la comunidad, anterior a este hecho todos los miembros de la comunidad eran católicos, en la actualidad cerca del 1% o 2% de los miembros de la comunidad continúan siendo católicos, el porcentaje restante son evangélicos (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

En la contemporaneidad, la conversión religiosa repercutió en la supresión de santos que fueron establecidos por el catolicismo y por ende las celebraciones celebradas en su nombre. La supresión de fiestas denota la gran incidencia de la religión en diversos aspectos de la vida misma, estos procesos se han llegado a materializar especialmente por factores de vulnerabilidad específicos de cada comunidad. En el caso de Ozogoche Alto, uno de los puntos más importantes para el cambio de religión es la existencia de problemas como el alcoholismo, maltrato intrafamiliar y conflictos entre miembros de la comunidad. Bajo este contexto, el discurso evangelizador de la construcción del Reino de Dios y de un mejor estado de bienestar fue aceptado con prontitud. El cambio se ve reflejado en algunos relatos relacionados con la religión.

Ahora está cambiado siguiendo a diocito, ya fiesta ya no hay, tomando ya no hay, ya cambiando fiesta ya tranquilo vive, antes tomando pegando mujercita, pegando guaguito, peleando con familiares, triste triste, ahora antes ya no hay, cambiando religión (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Otro de los factores que hicieron que el cambio sea marcado, es la realidad socioeconómica de la comunidad, una comunidad asentada a una altitud donde la agricultura no es posible y su único medio de sustento estaba relacionado con la venta de ganado lanar y vacuno, su difícil

condición socioeconómica trazó un camino fácil para la aceptación del discurso protestante. La adopción de la religión evangélica se da con relativa facilidad cuando la comunidad vislumbra días mejores que acaben con sus condiciones difíciles de vida.

Finalmente, otro de los factores para la casi abolición del catolicismo, está vinculado con la alianza terrateniente-cura, alianza que para la comunidad se vincula con atropellos de la época colonial, esta situación no se asocia directamente con la iglesia, sino desde la repercusión que tuvo las largas décadas en las que la hacienda fue Dios y ley en estas comunidades.

La religión católica quedó en el pasado, en alrededor de 70 años desde la constitución de la comunidad se ha suprimido casi por completo. Este hecho denota algunos cambios, uno de los más importantes fue la supresión de fiestas y santos. Algunos testimonios dan fe de esta supresión de fiestas como la de Navidad. Sin embargo, en la actualidad en cambio se crearán otras fiestas, no obstante, son fiestas que no están directamente relacionadas con la religión. Estos acontecimientos son importantes ya que da cuenta de la incursión de otros discursos vinculados con aspectos culturales relacionados al turismo y otras religiones.

Más antes había cuando no hacíamos fiesta de cuviví [...] había Carnaval, había Fiesta de pascua, Navidad esa fiesta había más bien en la comunidad, ahí había un santito pero eso bueno abuelitos ya murió con todo santo creo que han enterrado más bien, ya nosotros [...] ahora ya cada año fiesta de cuviví no más (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

En la actualidad las comunidades indígenas de Chimborazo, aún están sobre el accionar de diversas instituciones de orden religioso. En la contemporaneidad, la vertiente no ortodoxa de los Testigos de Jehová está expandiendo su discurso evangelizador; en el sector indígena aún no se acaba de evangelizar. Sigue habiendo contacto con distintas ontologías, convirtiendo a este territorio en un “territorio cambiante” y sujeto a diversas influencias.<sup>23</sup>

En la contemporaneidad, se incorporan otros actores al contexto particular de Ozogoché Alto, confluyen instituciones estatales afines a la conservación, tema descrito a continuación.

---

<sup>23</sup> Encuentro con grupo evangelizador 22 de Enero de 2018. Comunidad de Totoras

## **6. Extensión del Parque Nacional Sangay Zona Alta: La confluencia de la conservación hacia la realidad de Ozogoché**

El Parque Nacional Sangay fue creado en 1975, estableciéndose en primer lugar como Reserva Ecológica Sangay, en 1979 pasa a la categoría de Parque Nacional y en 1992 extiende sus límites hacia el sur, es así como, empezó a administrar el área que corresponde al complejo lacustre Ozogoché (MAE 2013a). Esta realidad, coloca a diversas áreas no sólo de la provincia de Chimborazo sino del país, en contacto con el discurso de conservación.

En Ecuador la conservación biológica inicia como una forma de lucha frente a la caza indiscriminada de especies silvestres. En el año de 1934 se dictan las primeras disposiciones legales direccionadas al proteger el Archipiélago de Galápagos, propuesta que fue ratificada en 1936, consecutivamente en 1959 se crea el primer parque nacional del Ecuador, el Parque Nacional Galápagos, el área de conservación nace como consecuencia de los impactos ambientales producidos por el turismo (MAE 2010; Paspuel 2002).

Es en 1976, con la formación de la “Estrategia Preliminar para la Conservación de las Áreas Silvestres sobresalientes del Ecuador” que se inició el periplo de conservación en el Ecuador, se establece de esta manera una línea de acción para la conservación biológica (Putney 1976; MAE 2010). La visión de este documento estratégico fue:

El desarrollo de un país es el producto del aprovechamiento sabio y eficiente de sus recursos naturales y humanos que se logra mediante la planificación de la actividad humana para el empleo habitual y sostenido de los recursos naturales en la forma más eficiente posible (Putney 1976).

Bajo este contexto, el Estado se coloca como el actor que regula las actividades humanas dentro de las áreas protegidas, se concibe a las áreas protegidas como lugares prístinos, libre de las actividades humanas (Putney 1976). No se concibió que las actividades humanas sean compatibles con la conservación.

La emisión de esta estrategia es el producto de una serie de acciones que ya se venían dando entre los años 60 y 70, en 1971 se emitió el primer cuerpo normativo que regulaba el manejo de las áreas protegidas la “Ley de Parques Nacionales y Reservas”, dentro de este instrumento jurídico es importante remarcar que existe la siguiente acotación:

Declaratoria de utilidad pública con fines de expropiación de todas las áreas que sean consideradas como zonas de reserva o parques nacionales y prohíbe el uso de estas áreas con fines de explotación agrícola, ganadera, forestal, de caza, minera, pesquera, colonización o cualquier otra actividad productiva o extractiva no compatible con los objetivos del área protegida afectada (MAE 2010).

Las comunidades entran en contacto y conflicto con el establecimiento de áreas destinadas a la conservación, hecho que hace que las comunidades que se encuentran cercanas o dentro de los límites de estas áreas deban seguir las directrices establecidas por el Estado.

En la década de los 80, con la emisión de la Ley Forestal y de Conservación de Áreas Naturales y Vida Silvestre, se hace referencia ya de forma explícita la soberanía del Estado sobre el manejo de la biodiversidad, se menciona que estas áreas: “Constituyen patrimonio forestal del Estado, las tierras forestales que de conformidad con la Ley son de su propiedad, los bosques naturales que existan en ellas, los cultivados por su cuenta y la flora y fauna silvestre”.<sup>24</sup> Con este marco legal y jurídico se inicia con los esfuerzos para establecer áreas protegidas en el Ecuador.

En los años 90 en el marco de la conservación biológica, un acontecimiento marcó los nuevos lineamientos de la conservación de la biodiversidad, la firma del Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) definió en la Cumbre de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo (Río de Janeiro en 1992) los lineamientos para la conservación y el uso sustentable de la biodiversidad biológica. Dicho convenio fue ratificado en 1993 por el Ecuador, y sus lineamientos fueron suscritos en la Política y Estrategia Nacional de Biodiversidad del Ecuador 2001 – 2010 (PENDBE),<sup>25</sup> se menciona 3 objetivos concretos: “Conservar la diversidad biológica, usar sustentablemente los recursos biológicos, y asegurar la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados del uso de los recursos genéticos” (Política y Estrategia Nacional de Biodiversidad del Ecuador 2001 – 2010).

La biodiversidad y los recursos naturales se convierten en un recurso estratégico del Estado, se acota que son elementos indispensables para “La superación de la pobreza y para el mantenimiento a largo plazo de la economía local de las poblaciones del país” (Política y

---

<sup>24</sup> “Ley forestal y de conservación de áreas naturales y vida silvestre” emitida el 24 de Agosto de 1981. Art. 1 de la Título I; De los Recursos Forestales, Capítulo I; Del Patrimonio Forestal del Estado.

<sup>25</sup> Política y Estrategia Nacional de Biodiversidad del Ecuador 2001 – 2010, Edición en pdf.



Estrategia Nacional de Biodiversidad del Ecuador 2001 – 2010), dentro de la redistribución equitativa de los beneficios de estas áreas de conservación, estuvo el turismo como una opción palpable para el acceso a recursos económicos de comunidades cercanas a estas áreas; la conservación no sólo conllevó un discurso particular sino múltiples discursos.

Bajo este contexto, la comunidad de Ozogoche Alto en el año de 1992 con la expansión del PNS y al habitar dentro de los límites del mismo, empieza a convivir con las estrategias conservacionistas del Estado, este escenario trajo consigo una serie de problemáticas relacionadas con la contraposición entre los objetivos de administración y conservación del Parque Nacional Sangay y las prácticas de la comunidad como pastoreo, caza, pesca, quema de páramo; actividades que la comunidad generalmente realizaba en este espacio.

Con el establecimiento del Parque Nacional Sangay, la comunidad empieza a tener mayor contacto con el turismo, no obstante, la relación con el turismo se acrecenta por la gran difusión de estas áreas por parte del Estado. Frente a este hecho, el contacto con el turismo, conllevó la creación de expresiones culturales vinculadas a la muerte de los cuvivís, hecho con el cual la comunidad ha estado en contacto desde la antigüedad.

## **7. La confluencia del turismo a Ozogoche: Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís**

La relación turista-comunidad se estructura recientemente, en la antigüedad no existía mayor contacto con turistas que visiten el territorio de la comunidad de Ozogoche Alto, se menciona comúnmente por los habitantes locales que la relación era mínima o casi inexistente.

No, no había (turistas), claro venia pero muy poco, [...] bueno turistas turistas lo que se ha comenzado es casi desde 2004 por ahí, aja desde 2004 casi lo más, ya poco poco que ingresaba y era desde 1995, 1996 (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Esta relación (turista-comunidad) empieza por la extensión del Parque Nacional Sangay, desde el plano gubernamental las áreas destinadas a la conservación, eran áreas que no solo estaban dirigidas hacia la conservación de la biodiversidad, sino también, al provechamiento sustentable mediante el turismo. El mayor contacto por tanto, se estableció por la fuerte divulgación de esta área por su belleza paisajística, se relata este hecho de la siguiente forma:

Porque ya había un poco más lo que es el parque nacional, y también cuando ya estaba un poco de divulgación, un poco de información, los mismo turistas pero que iban por ahí ya entonces decían Ozogoche es una zona turística, de ahí entonces ya poco poco desde 2000 se ha ido relacionando, porque la recuperación de la vegetación, todo lo que era recursos naturales, los recursos hídricos, la gente ya no quemaba mucho, ya se iba recuperando (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Los habitantes de la comunidad, empezaron a miran al turismo como una opción para el acceso a recursos económicos; la relación comunidad-turismo se acrecenta en la medida que la sociedad conoce y difunde la belleza paisajística de este sitio en particular.

Como parte del fortalecimiento de la relación turismo-comunidad, en la actualidad, se estructura el “Festival de Culturas Vivas, tributo de las aves cuvivies”, este evento se gesta en el Año 2003, cuando la Fundación Arte Nativo como parte de un acercamiento a la comunidad de Ozogoche Alto (por uno de sus miembros) evidencia el hecho de recolección de las aves muertas (cuvivies). La gestión del festival en un inicio partió desde un enfoque indigenista, es decir, la revalorización del conocimiento, identidad y las expresiones culturales, además, como una forma de generar una opción de crecimiento, frente a la papable realidad en la que la comunidad se desarrollaba (un entorno con alta pobreza). La perspectiva de acción del festival se enmarcó dentro de una mirada anticolonial, esta visión nace por la relación de los miembros fundadores de este festival, con las luchas indigenistas que inició Monseñor Leonidas Proaño en la década de los años 90 (PZL-01 Representante de la Fundación Arte Nativo, en entrevista con el autor, febrero de 2018).

La organización en su inicio, estaba vinculada hacia un encuentro intercultural con expresiones artísticas de diferentes partes del mundo, a lo largo de la gestión de más de 10 años por parte de la Fundación Arte Nativo, hubo un sinnúmero de participaciones de diversos países de Latinoamérica y de pueblos originarios de nuestro país. Generalmente las actividades estaban relacionadas con danza, teatro, música, rituales, poesía, coros, escultura, artesanía, comidas tradicionales, en estas actividades no sólo participaban los habitantes de la comunidad de Ozogoche Alto, sino que además, estaban ligadas comunidades cercanas como Chiniguaico, Ozogoche Bajo, Llilia, Pucatoras, Llanoloma, Dolorosa, Jubal, Pomacocha,

Santa Rosa, entre otras que en el transcurso del tiempo se vinculaban en mayor o menor medida con las actividades y capacitaciones propuestas por el festival.<sup>26</sup>

En la memoria de los organizadores locales de este festival este hecho particular se refleja de la siguiente forma:

Bueno casi conmigo hicimos como festival casi unos 12 años, 13 años hacemos ya, con este año que pasamos casi 14 años hacemos, pero bueno casi unos 3 años no más hay económico para festival pero más antes nada, nosotros los comuneros hacíamos, los totoreños, jubaleños, Chinihuaico, Ozogoche Bajo, Lilia, Pucatorora, ellos sabían venir aquí, cada uno mostraba como era la cultura, entonces pero más antes no hacíamos fiesta de cuviví, sino había carnaval, había fiesta de Pascua, Navidad esa fiesta había más bien en comunidad (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

La festividad se gesta de alguna manera por la supresión de fiestas relacionadas a celebraciones vinculadas con aspectos religiosos; la no existencia de fiestas de alguna forma conllevó la aceptación de este festival.

La comunidad en los primeros años del festival, participaba de forma activa en diversas expresiones culturales, la participación activa de gestores culturales que brindaban capacitaciones relacionadas con la expresión artística, elaboración de artesanías y oferta de servicios turísticos, incentivaba la participación (PZL-01 Representante de la Fundación Arte Nativo, en entrevista con el autor, febrero de 2018). Sin embargo, las expresiones culturales fueron hechos generados desde un plano externo, aunque consensuadas por la comunidad, no obstante, la gestión del festival se remitía solamente a la Fundación Arte Nativo.

El festival repercutió en visibilizar a una comunidad que estaba enclaustrada en el páramo, debido a la actividad cultural realizada en los inicios del festival, se adecuaban los caminos y accesos a este sitio, anteriormente solamente existían caminos de segundo orden muy desgastados y en muchos de los casos inaccesibles; el festival permite gestionar algunas obras con la prefectura de Riobamba (lastrado de la vía Ozogoche Alto – Totoras con conexión a la Panamericana). La confluencia del turismo al PNS se potencia por la adecuación de vías de comunicación, este contacto, fue importante y determinó el encuentro con expresiones de la

---

<sup>26</sup> Documentación Fundación Arte Nativo. Trípticos turísticos informativos del Festival de Culturas Vivas, años 2009, 2010, 2014. (AZOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

modernidad que confluyeron a esta comunidad (PZL-01 Representante de la Fundación Arte Nativo, en entrevista con el autor, febrero de 2018).

El festival ha tenido relación y participación con diversas entidades como: el Municipio de Alausí, La Prefectura de Chimborazo, el Ministerio de Ambiente, el Ministerio de Turismo, cada una enmarcada en los roles políticos y de gestión que le corresponde como entidades que representan al Estado; sus acciones se vinculan desde: la adecuación de infraestructura, obras para el acceso a la comunidad, entes reguladores de las actividades turísticas (MAE), difusión del evento, capacitación en relación a servicios turísticos, entre otros aspectos.

El festival se mantiene hasta la actualidad, sin embargo, en el año 2014 derivado de algunas discrepancias de orden económico entre la comunidad y los gestores del festival, la jurisdicción del mismo terminó en manos del Municipio de Alausí, y por ende, las perspectivas con las cuales se afronta la generación del festival cambiaron, sin embargo, las actividades que se realizan en la actualidad son similares a las actividades que se establecieron desde la gesta de este evento cultural, se menciona que:

Bueno específicamente nosotros hacemos eventos culturales, invitamos a varios municipios, instituciones que pueden hacer parte, también hacemos exposiciones de artesanía del mismo lugar, aspectos de la comidas típicas en ese lugar que preparan, nosotros les ayudamos y también nosotros como municipio hacemos la limpia o el curativo a la gente y a los turistas que vienen y lo mismo nosotros como municipio ayudamos también con el asunto de difusión, de promoción a nivel del país para que puedan venir los turistas y puedan pasar un par de días también en estas festividades (MVAL-01 Representante de la Municipalidad de Alausí, en entrevista con el autor, marzo de 2018).

El turismo al ser manejado por un representante del Estado (Municipio de Alausí) se convierte en una opción vinculada con el desarrollo, hecho que se sostiene en un discurso basado en la sustentabilidad.

Aunque el Municipio de Alausí toma la batuta del festival en el año 2014, estuvo relacionado con el mismo desde el año 2005, pero, a partir del 2014 se inició con el proceso de colocar el festival en la agenda de la municipalidad; se estableció la adjudicación de un presupuesto fijo para las actividades que se desarrollan en el mismo. Desde la visión de la municipalidad el

festival se ha convertido en uno de los diversos atractivos que tiene el cantón Alausí, se liga el festival a una propuesta turística global que acuña los diversos atractivos turísticos de Alausí.

La gestión del turismo por parte de la municipalidad, está bajo una marca que identifica su potencial turístico, la marca se denomina “Alausí destino del Mundo”, esta forma de promoción está visualizada como una estrategia para el desarrollo de las comunidades del cantón poseedoras de un alto valor paisajístico como el de Ozogoche Alto, y además en comunidades relacionadas con espacios históricos como el Capac Ñan, la Nariz del Diablo, entre otros atractivos del cantón Alausí (MVAL-01 Representante de la Municipalidad de Alausí, en entrevista con el autor, marzo de 2018).

El objetivo del Municipio es potencializar las expresiones culturales con estrategia de desarrollo, en este caso, el festival no se gestiona de manera individual sino global, con una visión desarrollista. La coordinación de la festividad en la actualidad se realiza conjuntamente con la Corporación Zula y con los diferentes organismos del Estado que están en relación con el área.

En la contemporaneidad las actividades que se realizan en el festival son: la danza, música, rituales a la madre tierra, baño sagrado, oferta de comidas típicas y paralelamente y de forma significativa la actividad turística relacionada con la visita al complejo lacustre Ozogoche, dentro de estas actividades la comunidad de Ozogoche Alto participa específicamente en la venta de comida, cabalgatas y guianza.<sup>27</sup>

La relación del festival con el hecho de la muerte de los cuvivies históricamente estableció una concepción particular de este hecho, fenómeno que es la bandera para la realización de este evento y que en el transcurrir de los años ha tomado distintos matices.

---

<sup>27</sup> Fase de campo, asistencia al Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís, 19-24 de Septiembre de 2017.

## Capítulo 4

### La Ontología Andina de la comunidad de Ozogoché Alto

En este capítulo, se aborda la ontología kichwa puruhá de la comunidad de Ozogoché Alto reproducida en una realidad geográficamente inhóspita; se da cuenta de una realidad particular que expone una relacionalidad entre “lo humano” y “lo no humano”, y cómo las prácticas hacen que las aprehensiones ontológicas se mantenga, prácticas que denotan las relaciones existentes entre un cúmulo de seres sintientes.

Además, se reflexiona sobre cómo esta ontología se manifiesta en algunos fenómenos y hechos particulares y cómo la agencia de los “no humanos” repercute en que estos fenómenos sean aprehensibles para la comunidad. Se plantea de forma paralela, la relación de la comunidad con la fauna local, y la fauna dentro del contexto relacional y doméstico. Finalmente, se analiza cómo a través del tiempo la noción de territorio y espacio se ha ido transformando.

#### 1. Ontología Relacional: Un mundo aprehensible

La globalización de línea capitalista, responde a una determinada racionalidad que ha repercutido en la erosión de la base ontológica-territorial de muchos grupos humanos, generalmente en los que resaltan las concepciones de mundos no dualistas (Escobar 2015, 29).

La Ontología Relacional puede definirse como “aquella en que nada (ni los humanos ni los no humanos) preexiste las relaciones que nos constituyen. Todos existimos porque existe todo” Escobar (2015, 29). Esta premisa se refieren a la existencia de un mundo que existe minuto a minuto a través de una diversidad de prácticas relacionadas con una multiplicidad de humanos y no-humanos, una red densa de interrelaciones y materialidad que se manifiesta en esta comunidad.

En la comunidad de Ozogoché Alto, la relacionalidad está sujeta a la práctica, el compromiso de la existencia de una multiplicidad de seres está regido por la mantención de diversas prácticas comunes realizadas en el páramo; la existencia de un sin número de seres no sólo es un compromiso cognitivo, sino que, la presencia de un cúmulo de existentes se refuerza mediante diferentes manifestaciones de orden material, tomando a la materialidad no solo

como lo palpable o percepciones físicas, sino que, englobando una pluralidad de expresiones y manifestaciones que dan fe de esa materialidad y existencia.

El entendimiento de que algo existe en los habitantes de Ozogoche Alto no dista de, por ejemplo, una aseveración a través de la determinación científico-técnica sustentada en hechos comprobados científicamente a través de la experimentación. Las manifestaciones por tanto, se materializan en diversos hechos que se observan a diario, es así que, estos son una ratificación de la existencia de un cúmulo de seres sintientes.

Por tanto, la mantención de prácticas como la caza, la pesca, el pastoreo, la recolección de leña conlleva el estar en interacción constante con la diversidad de seres que engloban esta relacionalidad; la relación con el espacio y el entorno estructura una relación humano-naturaleza distinta, esta es una forma de anclarse a un espacio que no ha cambiado en mayor medida desde la antigüedad hasta la contemporaneidad.

Bajo este contexto, los cambios históricos serán un aspecto importante a resaltar, la influencia de estos acontecimiento se convierten en un generador de vehículos para hacer aprehensible el entorno desde otro entendimiento, por tanto, la base ontológica de la comunidad de Ozogoche Alto estará influenciada por distintos aspectos de la globalización, sin embargo, aunque exista presiones desde fuera, habrán formas de resistencia a la erosión de la relacionalidad e interacciones con la naturaleza.

En la actualidad, la Ontología Relacional de la comunidad se expresa en manifestaciones afirmativas de una serie de existentes que viven en los páramos, generalmente se expresan un cúmulo de relaciones entre los habitantes de la comunidad con montañas, lagunas, quebradas, etc. Existen seres sintientes o como Marisol De la Cadena (2010) los denomina “earth-beings”, seres que no sólo tienen una representación simbólica, sino que, poseen agencia y que estructuran relaciones sociales con los humanos y otros no humanos.

Las montañas y las lagunas son las entidades más representativas de la Ontología Kichwa Puruhá de Ozogoche Alto, esta relación está supeditada a una especie de relación de poder, es decir, las montañas o lagunas son entes superiores a los humanos. Sin embargo, las interrelaciones van más allá, se concibe que estas entidades poseen interioridad, hecho que se refleja en expresiones como las de alegría, enojo o cordialidad por parte de los no humanos.

Sin embargo, al afirmar la existencia de una relacionalidad, se pretende alejarse de la visión constructivista que se predispone cuando hablamos de diferentes perspectivas y cosmovisiones del mundo, en este caso, el análisis de la Ontología Relacional de Ozogoche Alto responde a lo que se conoce como “Ecología Sintiente” (De Munter 2016) un abordaje que se basa en la mantención de las prácticas sociales, las cuales, son generadoras de un cúmulo de sensaciones y sensibilidades que se desarrollan con base en la experiencia.

La práctica se transforma en el generador de un cúmulo de relaciones que se estructuran y se mantienen en el tiempo, en un vehículo para desarrollar el entretendido de relaciones no sólo con los seres humanos sino con otros seres integrantes de la vida.

A continuación se desarrollan algunos aspectos de la Ontología Relacional de Ozogoche Alto, con base en las prácticas como guardianes de la relacionalidad, transformándose en formas de mantención y aprendizaje de un cúmulo de interrelaciones que se establecen entre los humanos, no humanos y lo sobrenatural. Cabe recalcar que, en cada una de las prácticas se expresan manifestaciones (tipo de lenguaje) que denota la existencia de un cúmulo de entidades que componen la realidad.

## **2. La Ontología Kichwa Puruhá de Ozogoche Alto**

En un mundo globalizado, el contacto de las comunidades con actores exógenos es inevitable, en la actualidad confluyen diversos actores hacia el espacio en el que se desenvuelve la comunidad de Ozogoche Alto, actores como: El Estado (Área protegida, Gobiernos locales), ONGD, Turistas, Fundaciones para la gestión del turismo comunitario.

El contacto con instituciones de distintos órdenes, ha hecho que confluyan una serie de paradigmas y ontologías que estructura una Ontología híbrida en la comunidad, esto no quiere decir que, la confluencia de estas nuevas formas de entender el mundo sean una forma maléfica de desestructurar la Ontología Relacional de la comunidad, entendiendo que en el plano de lo social el “cambio” es inherente a las relaciones que experimentamos en el transcurso de la vida misma.

En este punto, se plantea la estructura de un mundo en el cual confluyen una serie de seres existentes, una sociedad constituida por comunidades de vida que no son necesariamente orgánicas. Se analiza esta estructura desde las historias y relatos de la comunidad, descifrando



el cúmulo de relaciones que se encuentran dentro de estos relatos. Se recalca que cualquier aproximación a la realidad ontológica de esta comunidad es un esfuerzo que con optimismo espera reflejar en alguna medida esta complejidad.

### **2.1 Estructura ontológica de Ozogoche Alto: Relacionalidad**

Para comprender la estructuración de las relaciones entre los humanos y lo que podemos llamar “naturaleza”, se parte del contexto enmarcado en la corriente teórica del multinaturalismo. Bajo este contexto, la relación con el entorno está mediada por un sin número de entidades humanas, no humanas, animales, y otros seres existentes que amalgaman la ontología de algunas culturas amerindias.

Siguiendo a Eduardo Viveiros de Castro (2004b), la existencia de estas entidades humanas y no humanas en culturas amerindias, denotan la existencia de una intencionalidad o subjetividad de las entidades existentes, esto sería en forma más específica el alma, este componente espiritual califica a estos seres como personas, en consecuencia, el hecho de que animales y otros tipos de no humanos sean personas haría que las relaciones que existan entre los humanos y estos seres sintientes se estructuren en lo que se podría entender como “relaciones sociales”.

Estas relaciones sociales, en el caso específico de Ozogoche Alto, se pueden observar en las historias y relatos de su nexos con el entorno, pero también en manifestaciones palpables (lenguajes) de estas entidades; desde este ámbito se caracteriza la ontología aprehensible de esta comunidad y los diferentes tipos de relaciones que existen.

Siguiendo a Hernández (2017), se clasifican algunas relaciones que desde una ontología híbrida se manifiestan entre un cúmulo de entidades, un todo social en donde se desestructura la dicotomía humano-naturaleza, marcando que, dentro de esta ontología híbrida relacionada con una ontología animista no existe la naturaleza y se parte desde la presencia de un cúmulo de seres sintientes dotados de agencialidad e interioridad.<sup>28</sup>

Diversas relaciones se estructuran en el plano social, estas pueden ser entre:

---

<sup>28</sup> En adelante, la descripción de las relaciones sociales las marcaré con *cursiva* como hecho que denota la agencia, interioridad o rasgos de socialidad que poseen los constituyentes de estos vínculos.

## Entre elementos geográficos

Esos loritos, esos pavorreales, todo animales de oriente ni se dónde [...] sabían venir, esos gallina de montaña, esos grandes como ya digo, esos curianguines, pero desconocidos bien bonitos. [...] Creo que vienen de otro lado, ese cerro creo que *manda*, ese animalitos que hay donde el Ozogoché aquí en Soroche, entonces vuelta otro lado como de Soroche creo que ha de mandar, cerros creo que hace cambiado (*intercambian*), entonces eso viene ya, vienen más bien a caer aquí en la laguna, morir (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Las interrelaciones entre elementos geográficos, en este caso montañas “Soroche”, se dan generalmente en el intercambio de animales, una especie de reciprocidad entre seres existentes, generalmente con características humanas y sociales. La agencia se manifiesta en relaciones sociales, lazos sociales y de intercambio entre existentes (*urkus* montañas).<sup>29</sup>

## Humanos y Uku pacha (el mundo de abajo)

Así mismo vuelta disque en Soroche un hombre así mismo vaquero pero de lado de Jubal o Pomacocha, [...] entonces lado de Soroche dice que han ido, ahí [...] ese Soroche pues siempre sabe botar nevado bastante ahí, entonces ahí sabe asomar como ventana así ventana, entonces ese hombre disque que ha dicho ¿Cuándo me voy a esa ventana? tengo que saber que es adentro disque ha dicho, como ventana ha asomado grande, ahí ha pensado ya en la casa mismo dice vuelta en la ventana, entonces yo me voy más bien ahora a conocer esa ventana que es adentro de Soroche, entonces como casi unos 3 kilómetros es lo que ya ha dejado el caballo, más acá de la Verdecocha, se llama Tintillán, otro es Pulpito, por ahí dice que ha dejado caballo, entonces ya cuando queriendo ver medio camino medio borroso borroso, tapado con hierbas o paja también tapado, si sabido andar medio camino borroso dice que ha asomado más rápido, entonces dice que ahí ha llegado [...] a penas en unos 15 minutos ya dice que ya ha llegado al Soroche, entonces ya *cerro* mismo *ha de haber llevado*, ya cuando asoma él en la ventana, adentro dice que ha estado bastante corrales, chiquitos guambras, cogiendo venados, todo eso dice que ha estado, un corral de venados, bonito pampa como de estadio de Quito, estadio de Riobamba lo que juega fútbol así disque ha sido (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

---

<sup>29</sup> A esta relación se la denomina *urcu chungay* o juego de los cerros, se describen distintas formas de relaciones, relaciones amorosas entre cerros, sus andanzas, rivalidades y el envío de obsequios (Animales) o de sonidos y gestos como rayos truenos (Andrade 2004).

En las culturas amerindias, la realidad se estructura en distintos mundos, *Uku pacha* (el mundo de abajo), *Hanan pacha* (Mundo de los dioses) y el *Kai pacha* (el mundo en donde habitan los humanos) o lo que muchos autores denominan el Pluriverso, mundos que responden a tiempos y espacios distintos, mundos estructurados por otros existentes e interconectados.

## Humanos y elementos geográficos

Otra laguna semejante *bravo* está, mucho bravo, ahorita también mucho bravo, otro turista arriba muere, [...] *el agua ca corazón tiene* dice, ahí se muere otro también, pero otro lado, de comunidad de Totorá el lado de Soroche (Cerro) más debajo de Verdecocha (laguna) ese ya ha cogido el cerro, todito llevando con perro con persona todo lleva, ya ahora no asoma (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).<sup>30</sup>

Las tres islas son islas *encantadas*, la más grande es el vaquero, la más pequeña el caballo, y la más pequeña es el perro.<sup>31</sup>

En Catequilla (cascada) se *compactaba* con el cerro, pero debía seguir todas las reglas para que cumpla los deseos. Iban a bañarse en esa cascada, mi tío se fue, debía soportar que todos los animales pasen por encima, pero al último un toro barroso echando candela por la nariz se asomó, ahí el tío salió corriendo, volvió a la casa pero en el camino encontró *una persona* conocida montada en un macho, le pregunto cómo te fue hijo, pero eso no ha sido alguien conocido sino alguien malo *el cerro* por no haber cumplido sus reglas, volvió a la casa ya mal y mi tío se hizo loco, tanto hacer se recuperó (ABOZ-05 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Las montañas o el cerro como lo llama la comunidad, posee agencialidad en el cúmulo de relaciones sociales existentes, a través de, una diversidad corpórea de los existentes. De esta misma manera, los existentes pueden expresar su interioridad a través de variadas manifestaciones, hechos que dan cuenta de la existencia de los mismos.

## “Naturaleza” y Animales

---

<sup>30</sup> Hago la especificación de los nombres específicos Soroche = Cerro y Verdecocha = Laguna, para mayor entendimiento.

<sup>31</sup> Conversaciones casuales con habitantes de la comunidad.

Este relato se remonta a la muerte de los cuvivíes, el hecho denota una relación entre las entidades sintientes (cerros, lagunas) y los animales.

Ahí si nieve, viento, lluvia, todo eso, se sabe levantar así saliendo casi distancia por arriba,.. viene como huracán así, como corriente sube así río por arriba, eso sí cuantos metros siquiera 300, 400 metros, altísimo, ahí coge pues cuvivi, todito mata así (JBHOZ-05 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Ya bajando viene los pajaritos y abajo vuelta olazo (golpe de una ola) levanta ya arriba levanta, [...] ya pajaritos bajando todo *cogiendo* gululum (sonido que hace la laguna), ya todo coge, todo todo coge, de repente ya unito vence, de repente ya nada no vence, siquiera 20 a 30 pajaritos ahí todo muere [...]. Verdecocha, Cubillan, Mangan, lado de Jagzin, ahí mueren (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

## Humanos y espíritus

El espíritu del cerro, puede expresarse en diferentes formas (Antromorfismo), pueden manifestarse bajo una forma humana (hombre o mujer) y también animal.

También [...] laguna sabe rodear Manuel Soroche sabe decir, ese Manuel Soroche [...] a las 8 de la noche, las 12 del día o las 12 de la noche por ahí disque anda montado macho rodeando las lagunas, no votarán algunas cosas en el agua, que no ensucie, así sabe decir nuestros abuelitos [...], él disque es dueño, ese cerro es Soroche pues, Manuel Soroche entonces él disque viene montado en un macho negro, jalado botella de trago, esas botellas verde (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Las relaciones se establecen en una especie de relaciones de poder, en donde, los elementos del medio puede tener diferentes corporalidades, se menciona que “lagartija, un lagarto se asomó en la laguna” cuando estaba pescando,<sup>32</sup> manifestación que advierte una de especie de control de las actividades de pesca por parte de la laguna, esta expresión se remonta no sólo a este espacio, sino a un cúmulo de espacios que pueden reflejar su enojo o alegría frente a las actividades que se realizan por los humanos en su entorno.

## Humanos y animales

---

<sup>32</sup> Relato escuchado a comuneros en una salida de campo a la zona alta del complejo lacustre Ozogoche.

También cóndor por aquí llevado [...] una mujer, entonces, disque ha ido llevando para el matrimonio, disque ha venido trayendo los papaces del grande roca de esos rumas, pero ya cóndor ha llevado mismo allá disque vive, así sabe decir (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Oso también llevando a media laguna, a pucarita (isla), ahí pasó una mujercita llevando un oso, por eso Ozogoché queda, una mujercita ta pasando, abrazando, ya cargando pasa no más, ahí tres años, ahí parió, ahí pariendo varoncito, [...] esa mujer es persona mismo [...]. Ahí vive en media laguna, ahí preñada parió, ahí parió por eso digo Ozogoché, oso ahí tenido una mujercita (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Las relaciones de reproducción o matrimonio no sólo están supeditadas a las relaciones humanas, éstas se pueden establecer también entre humanos y animales (dotados de rasgos sociales, no todos en sí). Estos lazos generalmente se dan entre especies simbólicamente representativas, por este hecho, las interrelaciones se expresan no sólo entre humanos sino también con los “no humanos” animales.

Bajo este cúmulo de relaciones que se mantienen hasta la actualidad, se intenta caracterizar la ontología aprehensible de la comunidad de Ozogoché Alto.

En relación a las corporalidades, dentro de la Ontología Relacional Kichwa, encontramos capacidades antropomórficas de algunas entidades “no humanas”, así como una especie de Nahualismo, es decir, la capacidad de los humanos para tomar una corporalidad en forma de animal, aunque, en este caso también la corporalidad de “no humanos” como islas o montañas.

El antropomorfismo se expresa en la capacidad de las entidades sintientes, en este caso, montañas, lagunas y animales, de tener corporalidad de personas, en el territorios relacional de Ozogoché también la capacidad de las montañas de representarse en animales. La corporalidad no se ciñe sólo a una capacidad de pasar a un corpus de persona, sino a una especie de capacidad general de compartir corporalidades.

Para contextualizar las interrelaciones entre los existentes dentro de la Ontología Relacional híbrida de Ozogoché Alto, debemos entender diversos aspectos. Primero, las relaciones

sociales se dan entre la diversidad de seres existentes. Segundo, estos existentes tienen la capacidad de representarse en diversas corporalidades. Tercero, la agencia e interioridad se ven reflejadas en expresiones puntuales (conexiones con mundos, eventos climáticos, etc). Cuarto, los existentes poseen sexualidad. Finalmente, las relaciones sociales están supeditadas a estructuras de poder.

Bajo este contexto, una persona por ejemplo puede pasar a ser un “toro” o una “isla”, no obstante, esta capacidad también la tienen los animales, un animal puede expresarse como “persona” o un perro puede convertirse en una “isla”, así como, los cerros pueden tener corporalidad de “persona” hombre o mujer y de animal “lobo”.

Sin embargo, la Ontología de Ozogoché Alto está inmersa en una especie de hibridación con una Ontología Naturalista, el contacto con lo exógeno normaliza ciertas formas de entender la animalidad o la naturaleza, aunque, en este caso particular, las corporalidades difieren en gran medida con la visión universalidad objetiva del cuerpo y la sustancia entendida como una única entidad que no puede cambiar. Los existentes pueden pasar a constituir otros cuerpos por agencia del mismo ser o por agencia de un ser como la montaña (Figura 5).

Para contrastar la Ontología híbrida de Ozogoché Alto, hago mención a la caracterización de las ontologías naturalista y animista en la Figura 4, se pretende plantear la diferenciación en los tipos de relaciones que se hallan en esta comunidad andina.

Figura 4. Caracterización de las ontologías Animista y Naturalista

<b>Animismo</b>				<b>Naturalismo</b>			
<i>Personas</i>		<i>No-personas</i>		<i>Seres naturales</i>		<i>Seres sobrenaturales</i>	
Personas	<i>Tienen cuerpo e interioridad</i>	Insectos	<i>Tienen cuerpo</i>	Personas	<i>Tienen cuerpo e interioridad</i>	Chuzalongo	<i>No tienen cuerpo ni interioridad</i>
Animales (algunos animales constituyentes del mundo)		Aves		Flora (Plantas)	<i>Sólo tienen cuerpo biofísico</i>		
Entidades Sobrenaturales (Chuzalongo)		Sapos o ranas		Animales			
Elementos biofísicos		Venado, danta.		Elementos a bióticos (montaña, laguna)			
				Microorganismos			

Fuente: Modificación de Hernández (2017)

Bajo el planteamiento de la ontología animista y ontología naturalista, la ontología de Ozogoché Alto se acuña bajo sinergias entre estas dos concepciones del mundo; la Ontología Naturalista traída desde occidente, que habla de la unicidad del mundo y de una forma de ver lo humano y lo animal y, una Ontología Animista donde los existentes poseen características humanas y sociales. Sin embargo, se difiere de alguna manera con la perspectiva animista al acuñarse sobre una mirada culturalista, es decir, de que la cultura dota de características sociales a lo “no humano”. Con este panorama habría que preguntarnos no sólo desde el plano humano ¿Cómo nos ven los otros seres constituyentes del mundo? o ¿Cómo nos ve un animal cuando nos encontramos con él?, desde cualquier ámbito, ya sea desde el plano animista o naturalista existen otros seres constituyentes del mundo, reducirlos a un plano inferior es quizá no entender lo que tenemos frente a nosotros. En tal virtud, la forma de hacer aprehensible el mundo y por tanto la realidad, no se ciñe sólo a una mirada culturalista, todos los existentes estamos en contacto, en un cúmulo de interrelaciones que si bien pueden pasar desapercibidas estructuran la realidad en la que vivimos.

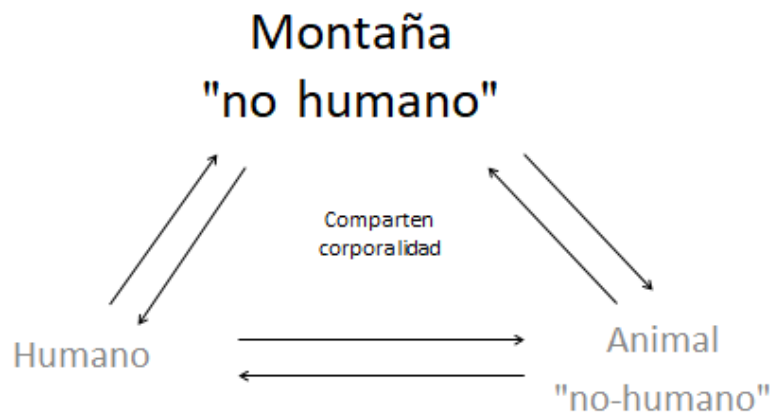
Hablar de seres que viven en el cerro, no sólo está basado en una idea de creencia, sino en el compromiso mismo de la existencia de estos seres, las relaciones que se establecen las grafico a continuación en la Figura 5 y Figura 6.

Figura 5. Ontología Relacional Kichwa Puruhá



Fuente: En base a trabajo de campo, gráfico basado en Hernández (2017).

Figura 6. Corporalidades de los existentes



Fuente: En base al trabajo de campo (2018)

En este punto, se plantea la interrogante ¿Estamos frente a los últimos vestigios de la relacionalidad andina?, si bien estas relaciones se expresan en la tradición oral ¿Cómo se expresan las relaciones en la contemporaneidad?

A continuación se analiza los aspectos más relevantes de la Ontología híbrida de Ozogoch Alto en la contemporaneidad, cómo se expresan muchas de las relaciones con los existentes del entorno natural, las particularidades que hacen que la comunidad difiera en alguna medida de las comunidades que están más próximas a una transformación hacia el naturalismo, perspectiva que deviene de la expansión de la globalización y la idea de un único mundo ceñido sobre la ciencia y una idea evolucionista de su constitución.

### 3. El cerro está bravo: Expresiones de la interioridad de los seres sintientes

Para empezar con el análisis se hará una distinción, se habla de que diferentes culturas amerindias poseen una cosmovisión particular del mundo, la cosmovisión entendida como “la manera de ver y mirar el mundo de forma muy específica” (Illicachi 2014, 18), sin embargo, abordar de esta forma la Ontología Relacional de Ozogoch Alto denotaría fortalecer la idea de que esta cosmovisión se sostiene sobre un conjunto de creencias e imaginarios, este no es el caso, el abordaje no parte de una forma particular de “ver” sino de un cúmulo de situaciones que “suceden” y que se expresan en la materialidad.

Con base a esta distinción, se plantea a la cosmopraxis como vehículo para desestructurar las acostumbradas perspectivas constructivistas de la realidad, implica que nos aproximaremos a “lo social” a través de las prácticas, estas primarán sobre los significados, no obstante, no



necesariamente esto implica que las prácticas no se expresen en historias y mitos (De Munter 2016). Por tanto, nos basaremos en lo que De Munter (2016, 633) basado en el trabajo de Tim Ingold “The Life of Lines”, acota sobre la cosmopraxis, “concebimos que la experiencia humana conlleva el impulso vital a través de nuestros cuerpos móviles y nuestras prácticas cotidianas, prácticas que habilitan, que crean y a lo largo de las cuales nos dejamos criar”.

El entretreído de relaciones que poseen los habitantes de Ozogoché Alto con su entorno natural, se estructura con base en las prácticas desarrolladas en los diferentes lugares que constituyen su territorio, territorio que en la actualidad no está ceñido a la constitución jurídica o demarcación geográfica del mismo, sino que se estructura con base en las prácticas habitualmente desarrolladas. Las actividades de pesca, caza, recolección de combustible (leña), pastoreo, ganadería, guianza y cabalgatas, son algunas de las actividades que permiten que las bases ontológicas de la comunidad se mantengan y se aprendan.

La reproducción de prácticas, determinan estar en contacto directo con el entorno natural, si bien es cierto, la comunidad está dentro de un área protegida y ciertas actividades están reguladas por el parque nacional, esto no impide que estas interrelaciones se sigan dando. El contacto intrínseco con el espacio, visibiliza el reconocimiento explícito de la existencia de una agencia de los seres sintientes (montañas, lagunas, peñas, entidades sobrenaturales). El hecho más elocuente de la agencia de lo “no humano” generalmente se materializa en el clima, la expresión “el cerro está bravo” denota la interioridad y la agencia de distintas entidades que controlan las condiciones climáticas, la relación se expresa en los relatos e historias exteriorizados por algunos miembros de la comunidad.

Antes semejante bravo, ahora también semejante mucho bravo, ahora antes botando ayorita [...] el turismo viene botando 2 ayoritas, 3 ayoritas ahí botando ya poco calmado, otra laguna lado de Soroche esa más bravo, más bravo, semejante bravo [...] Y otra laguna semejante bravo está, mucho bravo [...]. Ahí se muere otro también, pero otro lado de la comunidad Totorá el lado de Soroche más debajo de Verdecocha ese ya ha *cogido* el cerro (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Las lagunas y los cerros expresan su agencia en manifestaciones relacionadas con aspectos climáticos, eventos como: vientos fuertes, olas de 3 metros, encantamiento, entre otras diversas manifestaciones. Estas manifestaciones, generalmente expresan un comportamiento

social de enojo o alegría. Es interesante hallar que en este lugar, todos los seres vivientes poseen el dominio de su espacio y los humanos están supeditados a este espacio, una relación de poder en donde los seres humanos no poseen el control sobre estas entidades, por tanto, tampoco poseen el control sobre lo que nosotros llamaríamos “Naturaleza”.

La expresión de la agencia del cerro o la laguna, no podemos tratarla como una simple construcción mental, el mundo no se estructura y habita mentalmente antes que la experiencia, en este caso, el contacto con el entorno denota que estas relaciones se aprehenden, se “dan” y se mantienen (el cerro está bravo). Este tipo de relaciones, brindan la oportunidad de entender que a través de las mismas se desestructura la dicotomía objeto-sujeto, en este caso, el cerro está siendo un sujeto más con agencia e interioridad.

Las manifestaciones mencionadas generalmente repercuten y repercutían en las actividades humanas, el hecho de que esta entidad sintiente exprese un sentimiento de enojo, será un llamado de atención hacia alguna actividad que se esté realizando o se estima realizar.

Otra de las manifestaciones que estructuran aprehensiones ontológicas relacionadas con la existencia de entidades sintientes, está vinculada a que en muchas ocasiones las lagunas “no permiten” entrar a su territorio, al ser esta una acción, expresa una agencia de un sujeto social (la laguna-no humano) sobre otro (el humano). Las relaciones establecidas entre humanos y no humanos son comunes en el espacio relacional de Ozogoché Alto. Otro relato evidencia relaciones sociales entre seres sintientes.

Bueno más antes mis tatarabuelitos conversado más bien cuando estaba yo en un taller bíblico, ahí conversaron esos abuelitos, dijeron que esta laguna que ha sido muy bravo, entonces vuelta yo pregunte ¿Cómo era diciendo? entonces cuando asoma las personas dice que sabía levantar ola, entonces casi unos 200, 300 metros dice que sabía sarpear agua como levantar (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

El relato visibiliza la presencia de un sujeto que tiene agencia sobre los humanos, por tanto, una manifestación biofísica de la entidad, en este sentido, las interrelaciones que se forman en el transcurrir de la vida misma son lazos entre las líneas de vida del todo social, se establecen lazos de confianza que permiten la vida misma tanto de “humanos”, “no humanos” y seres sobrenaturales en un espacio específico.

Trasladándonos a la contemporaneidad, comprender que las interrelaciones entre humanos, no humanos y entidades sobrenaturales, no se habilitan sobre imaginarios o creencias, sino que son mundos reales que se ven, nos direcciona a buscar elementos que permitan discernir esta compleja asunción. En este camino, las interrelaciones se pueden evidenciar al plantear la siguiente interrogante ¿Cómo para los habitantes de Ozogoche Alto el “cerro” se ha calmado para poderlo habitar?

En primer lugar, poder habitar en este entorno inhóspito, ha sido un esfuerzo por tender lazos entre el cúmulo de seres que habitan este espacio, entenderlos y formar vínculos para que “el cerro los deje habitar en su territorio”. La forma con la cual los seres sintientes se expresan no ha cambiado, se hace alusión a las mismas manifestaciones, los lazos de confianza se tejen por las interrelaciones que en la práctica de actividades diarias se desarrollan y que son formas de establecer vínculos con el cúmulo de existentes.

La forma de hacer aprehensible el mundo, se ve reflejada en las explicaciones cotidianas de cualquier hecho, por ejemplo, en la actualidad abocados por el turismo, la comunidad se ve relacionada con una diversidad de personas que concurren al PNS, este contacto, entre el turista y el entorno natural de Ozogoche, denota otra explicación interesante de algunas manifestaciones de los seres sintientes. Cuando llegan turistas, generalmente cambia el clima, esta manifestación es una expresión de que las entidades sintientes están presentes en el diario vivir de las personas, el contacto con otros seres humanos con los que no se ha tenido relación (turista), denota que estos seres manifiestan diferentes tipos de comportamientos, expresiones como alegría o enojo, acciones que se observan por una especie de violación del espacio.

Actualmente, las relaciones sociales con entidades sintientes estarían trascendiendo el nivel local, en la realidad lo que existe no tendría por qué no existir para lo foráneo, las relaciones también se forjan con los humanos que concurren a este lugar por diversas circunstancias. La manifestación de que esto trasciende hacia lo exógeno se evidencia en el siguiente relato: “Antes semejante bravo, botando ayorita, [...] el turismo viene botando 2 ayoritas, 3 ayoritas ahí botando ya poco calmado, otra laguna lado de Soroche esa más bravo, más bravo, semejante bravo” (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018), se atribuye el cambio de las condiciones climáticas fuertes, a las relaciones sociales que se establecen con lo exógeno y los pagamentos que los mismos hacen para poder entrar al territorio que protegen las diversas entidades de los páramos.

Otro testimonio de estas relaciones entre el turista y el cerro menciona que “ya medio manso manso, [...] ya medio manso yo le diría, bueno ya tantos turistas, tanto llega por eso hace un poco manso” (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018), los lazos sociales se establecen con las personas que concurren a este lugar, el espacio está siendo colonizado por lo exógeno por lo que el espacio en donde las relaciones eran reducidas se está ampliando, los distintos nexos que se establecen estructuran un espacio menos “salvaje” y más humanizado.<sup>33</sup>

Por ende, las diversas manifestaciones descritas son evidencias de la forma de comprender la realidad y certezas de lo que realmente existe, en este punto, el conocimiento endógeno no se reduce a una simple creencia o imaginario, ya que las diversas manifestaciones reafirman la presencia y agencia de un cúmulo de seres que habitan en los páramos.

#### **4. La práctica como conservadora de las interrelaciones: El territorio como espacio simbólico y de vida**

La corta historia de la comunidad de Ozogoche Alto data de alrededor de 51 años de su constitución jurídica y alrededor de 100 años en donde existían habitantes en el sector de Ozogoche, la relación con el entorno ha estado marcada por su nexo con la hacienda, pero además, por las prácticas que se reproducían en los páramos.

La comunidad, dentro de su ontología, entiende a su territorio no sólo como el sitio delimitado geográficamente y políticamente, sino que se lo concibe como un espacio de vida, espacio que se transforma sea o no de la jurisdicción de la comunidad en un espacio desprovisto de fronteras.

Sociohistóricamente la concepción de un espacio de vida ha ido cambiando y se ha convertido en la actualidad en un espacio híbrido, sitio dotado de expresiones tanto de la realidad andina como de la realidad occidental (visión geográfica del territorio), esta conjugación, no ha repercutido en que las prácticas realizadas en el espacio, sean las generadoras de un cúmulo de habilidades y experiencias que sostenga una realidad andina en la cual existen relaciones con un todo.

---

<sup>33</sup> Utilizo la palabra salvaje para hacer mención al cambio en las condiciones climáticas en las que el cerro o páramo se encontraba en la antigüedad, denotando que esta forma de lo salvaje era porque las relaciones sociales entre diversos tipos de seres estaban reducidas a un poco número de personas.

Aunque la criticidad pueda inferir que la relación con el entorno de los habitantes de esta comunidad es corta, esto no necesariamente significa que la relación con el espacio sea solamente biofísica y que inicie desde la constitución de la comunidad. En este punto, no sólo es pertinente hablar del territorio biofísico, sino del cuerpo como espacio de resistencias, como marca Bourdieu (2010, 86) “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones”; al ser un espacio colonizado, no significa que las estructuras andinas de los pobladores que lo habitan se desestructuren, los rasgos ontológicos son perdurables y reproducibles a través de una memoria biocultural que es latentes en los andes centrales.

Siguiendo a Tim Ingold (2000) se menciona a continuación las prácticas conservadoras de una relacionalidad, y cómo a través de la praxis y experiencia humana se entreteje un cúmulo de nexos que amalgaman procesos de vida más amplios.

Tenemos que remontarnos a la época de hacienda, en este periodo particular, la relación con el espacio estaba fuertemente arraigada en los habitantes de Ozogoche, los habitantes que ya estaban establecidos en este entorno, generalmente, como se ha descrito, estaban más vinculados con la actividad de sitiajeros. Este rol particular, denotará una forma de relación muy estrecha con el espacio, debido a que, las actividades que realizaban estaban supeditadas al pastoreo (también actividades de recolección de leña y agricultura), esto convertía al “páramo” en el espacio en el cual se desarrollaban las actividades diarias, vínculo con el espacio que desde la praxis es el detonante para aprender y enseñar el cúmulo de relaciones que existen en el páramo.

La comunidad generalmente vivía en el páramo, alrededor de 4000 a 4700 msnm, algunos miembros de la comunidad vivían 3 o 4 meses en el cerro, bajaban solamente cuando necesitaban comida o materiales, pero, netamente sus actividades se realizaban en el páramo (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018). La actividad de pastoreo devengaba que otras actividades estén supeditadas a ésta, es decir la alimentación (a través de la caza o pesca), la familia, las relaciones sociales, los medios de vida, entre otros diversos aspectos. A través de la práctica de sus actividades varias los aspectos ontológicos se

reproducían y se reproducen hasta la contemporaneidad, es así como, el vínculo tan estrecho con el entorno, estructura una forma de hacer aprehensible el mundo.

La vida misma estaba supeditada a una relacionalidad con el páramo, el cúmulo de entidades sintientes serán constituyentes de un espacio particular, como marca De Munter (2016, 631) “Las vidas humanas se desenvuelven de manera fundamentalmente relacional, a través de continuas relaciones –en sintonía o conflicto– con los entornos y con otros integrantes del estando-vivo”.

Bajo este contexto, el territorio se convierte en el “espacio de vida”, un espacio en el cual surge y se lleva a cabo todas las relaciones entre humanos, “no humanos” y seres sintientes, dista mucho de un espacio geográfico parcelado, por lo que, las actividades que se realizan en este entorno serán determinantes para la mantención de una forma singular de comprender la realidad.

La comunidad de Ozogoche Alto, alrededor de la década de los años 50 del siglo pasado, tenía además una forma de relacionarse con la naturaleza (entorno) muy vinculada a la caza y recolección, las actividades diarias y comunes marcaban al *cerro* o páramo como su vivienda y su espacio de subsistencia.

Los primeros habitantes de Ozogoche Alto, entendían que el espacio de vida es todo aquel en el cual podían desarrollar sus actividades diarias, el espacio no estaba mediado por la propiedad privada sino por las prácticas de supervivencia. Desde la práctica, el conocimiento del entorno y el espacio fueron constituyendo un cúmulo de relaciones con lo “no humano” y un cúmulo de conocimientos del espacio. La adjudicación de nombres por características de la percepción evidencia la amplia forma de relacionarse con estas entidades no humanas. Las prácticas de pastoreo, pesca, caza y recolección, son determinantes para que el territorio se extienda hacia lugares lejanos con los cuales los habitantes convivían, se acota que “Más antes también nuestros abuelitos todos esos Soroches esos Verdecocha, Cerro Azul, Pulpito todo es de nosotros decían” (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

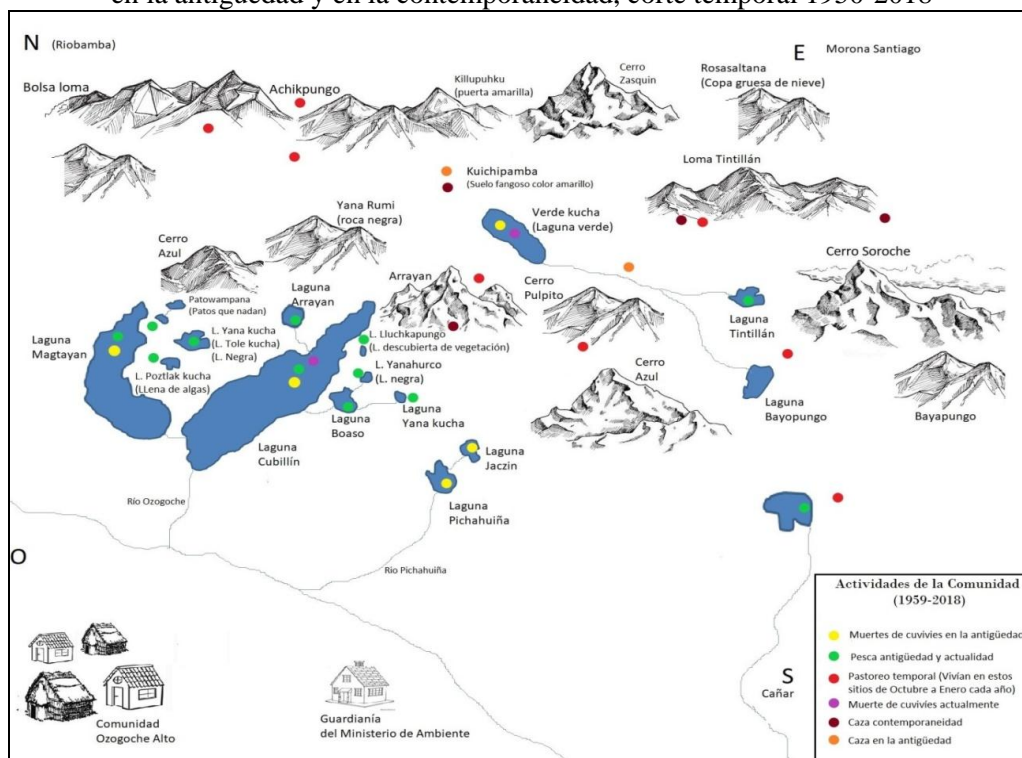
Las prácticas de pastoreo, caza, pesca y recolección, se han visto disminuidas en la contemporaneidad, esto responde a diversos factores como: La presencia de un área protegida,

la proximidad a las urbes (Riobamba), formas nuevas de producción (Ganadería), trabajo asalariado en las urbes, educación, parcelación de tierras comunales (propiedad privada), sin embargo, la reducción de las prácticas no significa necesariamente su pérdida.

Generalmente, las actividades se siguen dando pese a todos los factores que repercuten en su consecución, aunque esto tiene un efecto sobre la frecuencia de las actividades se siguen reproduciendo en la actualidad, no obstante, con algunas particularidades. El vínculo con el espacio y por tanto la reproducción de la relacionalidad social entre un todo se mantiene, la forma de entender la realidad sigue reproduciéndose aunque con matices que denotan la expansión de la globalización.

El fuerte vínculo con el espacio, se sustenta en el amplio conocimiento de las prácticas y del entorno que los habitantes de Ozogoche Alto habitan, apoyándonos en una expresión gráfica se muestra en donde se desarrollan y se desarrollaban las actividades mencionadas (Figura 7), la imagen describe que la relación con el espacio ha cambiado históricamente, aunque en poca medida.

Figura 7. Mapa que representa distintas actividades de relación con el entorno, actividades importantes en la antigüedad y en la contemporaneidad, corte temporal 1950-2018



Fuente: Mapa modificado Taller de cartografía social elaborado por la comunidad, Enero 28 de 2018





Los niños son partícipes de muchas actividades que los ligan con el espacio, espacios de vida que a los niños les gusta, se acota que “Sí nos gusta vivir aquí, porque hay cuvivis y pescado, porque hay lagunas, porque es lindo paisaje, porque vivimos a lado de la escuela”. La relación con el espacio conlleva que los niños estén vinculados con el cúmulo de existentes de este lugar, cuando se pregunta ¿El cerro es bravo? los niños mencionaron “Sí, es bravo, Manuel Soroche dice que es bravo” y a continuación se mencionó ¿Cuándo es bravo? y los niños acotan “Es bravo cuando hace mal las cosas”.<sup>35</sup> Cuando se hace mención a Manuel Soroche se refieren al cerro Soroche, uno de los urkus representativos de este lugar, dentro de esta acotación el cerro se identifica como sujeto dotado de interioridad, aunque cabe recalcar, que no todos comparten esta apreciación hecha por algunos niños, las causas de esta situación pueden ser diversas, sin embargo, lo que refleja esta situación es cuan presentes siguen dentro de la ontología de la comunidad los constituyentes de la vida.

De igual forma que los adultos, los niños están muy próximos al contacto con diversos sitios que en la antigüedad constituían su territorio de vida, cuando se pregunta ¿Han ido a la montaña? los niños expresan “Si yo he ido hasta Soroche, yo hasta mirador, yo hasta Lichauco, yo hasta Pailacocha, yo hasta Jaczin, yo hasta Pichahiuna”,<sup>36</sup> ubicándonos en la descripción del espacio de la (Figura 6) los lugares mencionados son sitios muy lejanos a la comunidad; hoy en día los sitios descritos componen terrenos del área protegida, sin embargo, siguen constituyendo sitios a los cuales acuden niños y adultos para realizar diversas actividades.

Bajo este panorama, el contacto cotidiano con distintos espacios, dentro de los cuales se mantienen las prácticas generadoras de sensaciones y dotadoras de aprendizaje, serán los detonantes para que las relaciones entre seres existentes (no sólo orgánicos) continúen estableciéndose de forma periódica; no se deja de lado, que la relación con la globalidad establece también formas de desvincularse con los espacios.

## **5. La relación humano-fauna en el contexto de la comunidad**

La relación entre los humanos asentados en la comunidad de Ozogoche Alto y la fauna, nos traslada a los primeros asentamientos que a partir de la reforma agraria se establecen de forma permanente en lo que hoy es Ozogoche Bajo y en la contemporaneidad Ozogoche Alto.

---

<sup>35</sup> Taller realizado con niños de la Comunidad de Ozogoche Alto, 24 de Enero de 2018.

<sup>36</sup> Taller realizado con niños de la Comunidad de Ozogoche Alto, 24 de Enero de 2018.

Alrededor de los años 60 y 70, en donde, habían muy pocas personas asentadas en la parte alta de la comunidad, los indígenas relacionados con la hacienda Zula ya tenían contacto con los sitios aledaños al Complejo Lacustre Ozogoché; la relación con la fauna, en un primer instante no fue muy marcada, ya que como se relata, las lagunas no dejaban acercarse a este sitio por su braveza, por este motivo, el sitio era poco frecuentado, se menciona:

... cerro también no está como antes, no está bravo, antes demás bravo, este río era como se llama se levanta (olas), no sabía dejar entrar allá, no deja no vez que demasiado era viento y nosotros también sabíamos asustar, no veníamos nosotros (IBOZ-08. Entrevista miembro de la comunidad. 21 de Septiembre del 2017).

En un inicio, la relación con la hacienda (siatiajeros) exigía un tipo específico de relación con el espacio (por tanto también con la fauna), pastar en los páramos era la actividad más frecuente, por ende, debido a que la vida se desarrollaba en el páramo, la caza y recolección se transformaban en un medio de acceso a alimentación y combustible, pero además, en las formas mediante las cuales se tenía un vínculo con los no humanos.

Con la creación de la comunidad, aumentó la presión sobre la fauna silvestre, la caza era una actividad común en la década de los años 60; al ser una comunidad que estaba poco ligada con instituciones de orden estatal, el control sobre actividades como la caza, el pastoreo o la quema de pajonales era casi inexistente, bajo este contexto, como relatan algunos comuneros, el contacto con la fauna silvestre era muy común:

Uta ahí que semejante oso, danta, león, ahí come, ahí semejante bravo salvajes. Claro, uta ahí el cerro coge, cerro coge y salvaje coge, oso, puma ahí coge y hasta comer. [...] Sí si cazaban, venado, oso, danta de repente cogíamos. [...] Para comer, pero semejante bravo, semejante bravo y carne buena, para alimento, venadito cogíamos, cervicabra cogíamos, eso cogíamos (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Otro tipo de relación con la fauna, estaba vinculada con el hecho de la recolección de los cuvivies, actividad que se remonta a la primera generación que se estableció en este lugar, se acota que:

Cuando yo cogí sentido, mi papá ha sabido traer bastante, casi unos 100 a 150 ha sabido traer las avecitas y esas avecitas a nosotros ha sabido dar de comer, nosotros somos 5 hermanos, de

eso ha sabido mantener nuestro papacito, mi papá se llama Julián, entonces según depende que vivimos aquí en el páramo de Ozogоче, [...] acá arribita que se llama Cubillin ahí dice que ha sabido coger, cuando nosotros hacemos grandecitos nosotros mismo sabemos salir a ver a la laguna, eso viene cada año no más, no viene cada mes, no viene eso cada semana, eso viene cada año mes de Septiembre (AQOZ-06 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

El contexto ecológico local, exigía que la supervivencia y reproducción social dependan de actividades como la recolección y la caza, en tal virtud, la fauna se convirtió en un medio de vida (alimento), sin embargo, existían otras formas de relación con la fauna (silvestre o doméstica), es así como, para el acceso a recursos, los animales que vivían en los páramos constituían un medio a través del cual, se podía intercambiar con alimentos de las zonas bajas.

Vivían de la carne, de la lana, de eso vivían, vendían chanchos, vendían borregos, cuando querían conseguir comida así compraban por quintales, cambiando por chanco, así ropas también así venían a vender por aquí y cambiaban así mismo con borregos con chanco, de eso vivían más antes. No había ni carretero, no había pues, era puro tierra nomás más antes, de aquí iba puro tierra puro carretero hasta Totoras, de Totoras para allá era lastrado, como ahora aquí está, más antes no entraban turistas, así a veces en octubre así en pleno verano no más entraban así. Así para traer así papitas, así cebada para hacer machica, todo eso iban a Totoras, iban a Pisilli iban por Tixán así a pedir, aquí había bastante truchas también más antes, iban con truchas a pedir, hacer cambio con cebada así con papas por abajo, un día iban, de aquí salían a las 6 de la mañana con burro iban a llegar allá así en los conocidos a pedir granos, compadres así conocidos así por ahí vivían., iban y traían así mismo papas, así cebada (PPHOZ-07 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, septiembre del 2017).

La fauna doméstica, se convertía en un medio para el acceso a otros alimentos, en cambio, la fauna silvestre en el alimento. Estas relaciones entre los habitantes de la comunidad con la fauna local se mantienen hasta la actualidad.

En el caso de la recolección de los cuvivíes, el tipo de relación ha ido cambiando en el tiempo, se han transformado algunos aspectos como: la recolección es cada vez menor en cantidad de aves, las personas concurren menos, la concurrencia muchas veces se da por el hecho del Festival de Culturas Vivas; para tener un acceso a recursos (fotos con aves), los jóvenes ya no están muy interesados en recolectar las aves, las aves mueren en menor

cantidad, las distancias para la recolección son grandes, entre otros aspectos que en la contemporaneidad son contrapuestos a la forma de recolección que en un inicio se daba.

Actividades como la caza, pastoreo y pesca se siguen reproduciendo, si bien estas actividades dentro de un contexto occidental atentan contra la biodiversidad, en el contexto comunitario, es una forma de acceder a recursos que permiten la supervivencia y la reproducción social.

A partir de la década de los años 90, las relaciones humano-fauna van a cambiar, la conformación de un área protegida y por tanto el control por parte del MAE, marcó la disminución de la presión sobre la caza, pastoreo, recolección de combustible (leña), entre otras actividades que van a ser normadas por esta institución. Esta relación varía específicamente desde el establecimiento del área protegida en 1992, en donde, el PNS encuentra diversas problemáticas que no se alineaban a su forma de gestión, como se menciona a continuación:

Ha sido conflictivo la situación porque de la noche a la mañana el área se extendió y de la noche a la mañana se les prohibió una serie de actividades, tanto intensivas como expansivas, en ese sentido, la comunidad si generó una gran conflictividad porque se vieron limitados, [...] a partir de ahí llegaron una serie de prohibiciones con el aspecto de ampliación de frontera agrícola, con el aspecto del ingreso de los animales de pastoreo hacia las zonas frágiles, entonces, desde ahí se ha generado una serie de conflictividad (MAR-01 Representante del Ministerio del Ambiente, en entrevista con el autor, febrero de 2018).

La relación con el espacio y por tanto la reproducción de las actividades mencionadas, se mantuvieron fuertes hasta inicio de la década de los 90, aunque en años posteriores, las actividades en el páramo se seguirán conservando debido a que al ser el PNS una de las áreas de conservación más grandes del país (502105 hectáreas), ubicado en las provincias de Tungurahua, Chimborazo, Cañar y Morona Santiago (MAE 2013), el control de las actividades de caza, pastoreo y quema era casi nulo, además, al encontrar que el terreno de caza estaba por encima de los 4100 msnm, el acceso para realizar actividades de control era muy complicado.

Posterior al establecimiento del área protegida y por ende el fortalecimiento del turismo, las actividades de caza disminuyen, no obstante, actividades como la pesca seguirán

manteniéndose de forma periódica; el panorama de cómo estas actividades fueron reduciéndose por el inicio del control por la autoridad ambiental, nos lo relata un miembro de la comunidad:

Porque ya había un poco más (control) lo que había es el parque nacional, y también cuando ya estaba un poco de divulgación, un poco de información, los mismo turistas pero que iban por ahí ya entonces decían Ozogoché es una zona turística, de ahí entonces ya poco poco desde 2000 se ha ido recuperando la vegetación todo lo que era recursos naturales, los recursos hídricos, ya se iba la gente un poco a no quemar mucho, ya se iba recuperando (AZOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

En este sentido, uno de los factores que redujo la presión sobre la fauna silvestre fue la relación con el turismo, el turismo mirado por parte de la comunidad como una opción de acceder a recursos económicos con los cuales se pueda adquirir recursos de primer orden. Desde la base estatal (área protegida), el sitio fue una opción potencial para un desarrollo sustentable debido a su alto valor paisajístico. En tal virtud, tanto la relación como el turismo como la presencia del área protegida redujeron en el tiempo la presión sobre la caza.

La forma con la cual se insertó a la comunidad dentro de iniciativas de orden turístico, vislumbra de forma explícita un discurso estatal direccionado al desarrollo. Tanto en, instituciones relacionadas a la conservación como al turismo, en el caso de Ozogoché Alto los esfuerzos han partido desde la siguiente perspectiva:

Tratando de organizar la comunidad que enfrente los nuevos retos del turismo en realidad para que de alguna manera los réditos que vengan de esta actividad se redistribuyan de una manera más uniforme hacia los miembros de la comunidad y de esa manera disminuir las presiones hacia el área protegida (MAR-01 Representante del Ministerio del Ambiente, en entrevista con el autor, febrero de 2018).

Como se acota en el testimonio, la conservación ve en el turismo una opción palpable para disminuir la presión sobre la biodiversidad.

En cambio, en instituciones como el Ministerio de Turismo, no se direcciona directamente los esfuerzos a la disminución de la presión sobre la fauna, sin embargo, sus esfuerzos lo hacen de forma paralela. Al haber fortalecido las capacidades de la comunidad en relación a la oferta

de servicios turísticos, hecho que se ha consolidado debido al establecimiento del Festival de Culturas Vivas, la comunidad cambia sus modos de vida, y en tal virtud, se reducen las prácticas que se establecían en el páramo. La visión con la cual esta entidad estatal toma parte y se relaciona con la comunidad, se la evidencia en el siguiente testimonio:

El Ministerio de Turismo está relacionado con este festival desde el año 2002. [...] Bueno otra competencia nuestra a más de la promoción y difusión de atractivos turísticos, también es el tema de desarrollo turístico, como usted sabe el servicio turístico tiene que ser integral, entonces, una vez que nosotros conocemos a detalle cuales son las actividades los días del evento lo que hacemos con la comunidad es capacitar y fortalecer las habilidades y destrezas con las que cuentan ellos, la intención por ejemplo es que ellos van a poder facilitar el tema de alimentación a los diferentes prestadores de servicios y obviamente esto será también para los turistas (PAR-01 Representante del Ministerio de Turismo Riobamba, en entrevista con el autor, febrero de 2018).

La comunidad ha sido reacia a adoptar opciones modernas relacionadas con el desarrollo de la ruralidad, esta no adopción y empoderamiento de las opciones propuestas por el Estado, hace que en la práctica, las actividades de pesca, caza y pastoreo sigan presentes en la comunidad. Hasta la actualidad, la relación comunidad-Ministerio de Ambiente y comunidad-Ministerio de Turismo están aún en construcción, se manifiesta por los órganos de control ambiental que “En el sector de Ozogoché la comunidad se encuentra reacia a trabajar conjuntamente con el MAE” (MAE 2016, 2).

Un hecho a recalcar es que, el establecimiento de una guardianía de control en el sector de Ozogoché Alto en el año 2014, conlleva la presencia de personal del MAE de forma periódica, por lo que, se implanta un control de las actividades de la comunidad, así como, de personas (turistas) que ingresan al área (MAE 2016). El control repercute en la disminución de la presión sobre la fauna silvestre, pero teniendo en cuenta que la relación es reciente, las actividades siguen hasta la actualidad como se acota por el área protegida:

La problemática es la quema de los pajonales, la quema de los ecosistemas frágiles con miras a generar alimento o forraje para el ganado, ese es uno de los principales problemas, otro de los principales problemas es la insistencia de apertura de vías en el sector lo cual generaría un conflicto a futuro para poder mantener el control de ese sector de alguna manera, si con una vía es complicado imagínese con dos o tres vía que se quieren habilitar en este sitio. [...]

Bueno en realidad la pesca no es una actividad de una manera intensiva que ellos realizan, la utilizan únicamente con anzuelo y de alguna manera ayudan a controlar la especie invasiva que es la trucha que no es una especie propia de ese sector, el pastoreo en realidad si se ha controlado de alguna manera (MAR-01 Representante del Ministerio del Ambiente, en entrevista con el autor, febrero de 2018).

Detrás de la conservación de actividades como la caza y recolección, es inherente entender que la concepción del espacio está direccionada a entender el entorno como un territorio de vida, siendo además un espacio que poseen una fuerte carga simbólica e identitaria; es dificultoso desligarse de una forma de relación intrínseca, sin embargo, la relación humano-fauna también tendrá diferentes formas de expresarse en los aspectos ontológicos de la comunidad, la relacionalidad denotará algunos vínculos entre “lo animal” y “lo humano”.

### **5.1 La fauna dentro de la Ontología Relacional: seres relacionales**

Otro tipo de relación humano-fauna, está enmarcada en las aprehensiones ontológicas que se mantienen por la fuerte relación con el espacio, vínculo sostenido en las prácticas de caza, pesca, pastoreo, recolección y actividades contemporáneas como guianza turística, en tal virtud, la reproducción de evidencias materiales de la existencia de una pluralidad de seres dotados de agencia e interioridad están aun presentes.

La fauna está muy presente en diferentes expresiones orales, tanto del pasado como de la contemporaneidad. El conocimiento compartido por miembros de la comunidad expresa la diversidad de relaciones con la fauna.

Más antes muchos animalitos disque tenían nuestros tatarabuelos, atrás de la loma [...] se perdió en la loma unos 20 o 30 borregos, 100 o 200 disque perdía no más, parece ya cerro tragó no cierto, entonces pero ellos tenían casi unos 400, 500, 800 borregos más antes [...], entonces bueno a de haber pensado ellos mismo decía no eso [...] ya cerro mismo comió, bueno cerro mismo regaló, bueno llevó sabía decir, entonces más antes así mismo lado de la laguna pastando así mismo, ahora ya no hay ese condorsito, más antes andaba casi unos 4 o 5 cóndor también, más antes a esos borreguitos también disque llevaba cóndores, 5 o 6 viniendo golpeando con alas así llevaba, a 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 entonces bueno todo en este lado de totoreños, aquí en lado de ozogochiños, chinihuaiqueños todo eso más hasta cuyes sabía llevar, ahora más bien esos cuvivis, esos pavorreales, eso siempre ha de

traer de otro lado pues ya se cambia más bien, entonces hasta venado más antes sabía coger, pero venado otro forma no, otro forma en este lado de Soroche, vuelta otro lado medio parecido a lobo, medio negro, así sabía morir en la laguna también el venado (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

El cerro regala, el cerro comió, el cóndor llevaba, el cerro hace cambió; en la agencialidad que denota las acciones tanto del cerro como de animales con agencia está presente la fauna, la fauna concebida como “lo animal” pero en vínculo directo con las relaciones entre un todo social. Por ejemplo, los cuvivies (aves que mueren) cuando ya están desplumados, la comunidad ya no los recolectan para su alimentación, sino que, se entiende que el cerro da esas aves para los animales, se menciona “Eso vuelta come lobo, ya no cogemos nosotros vuelta arriba el cerro bota y comen los lobos,[...] paloma sabe comer” (IBOZ-08 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, septiembre de 2017), una forma en la que el cerro (*urku*) da alimento a los animales.

La fauna no solo está presente en la relacionalidad mundana, sino también existe fauna en mundos paralelos (pluriverso) en los que el tiempo en relación a este mundo se desestructura, en el mundo de adentro (*uku pacha*) lo salvaje se convierte en lo domesticado, el *uku pacha* está dominado por los seres que en esta realidad están representados por las montañas o lagunas, esto se vislumbra en el siguiente relato:

Lado de Soroche dice que han ido así mismo un joven, ahí el Soroche mismo ahí ladera ese loma [...] pues siempre sabe botar nevado bastante ahí, entonces, ahí sabe asomar como ventana así ventana, ya entonces, ese hombre disque que ha dicho ¿cuándo me voy a esa ventana?, tengo que saber que es adentro disque ha dicho ya, como ventana ha asomado grande, ahí ha pensado ya en la casa mismo [...] dice vuelta una ventana, entonces ¡yo me voy! más bien ahora a conocer esa ventana que es adentro de Soroche, entonces como casi unos 3 kilómetros es lo que ya ha dejado el caballo, más acá de la Verdecocha, se llama Tintillan, otro es Pulpito, por ahí dice que ha dejado caballo, entonces ya cuando queriendo ver [...] camino medio borroso borroso, tapado con hierbas o paja, con el camino medio borroso dice que ha asomado más rápido, entonces dice que ahí ha llegado más rápido [...] a penas en unos 15 minutos ya dice que ya ha llegado a Soroche, entonces ya cerro mismo ha de haber llevado, ya cuando asoma el en la ventana, adentro dice que ha estado bastante corrales, chiquitos guambras, cogiendo venados, todo eso dice que ha estado, un corral de venados, bonito pampa [...] bien planito ahí adentro ya, entonces [...] más adentro [...] vuelta como



entró a la ventana [...] asomar por otro lado, ya otro lado así pero atrás ya disque ha cerrado, pero ese rato disque ha sido como la 7 de la mañana el sol arriba pero aquí, vuela allá entrando como 7 de la mañana mismo disque ha sido el sol allá, pero ahí ya ha llegado [...], ahora ya cerró la ventana, pero bueno, disque ha dicho me voy a topar con esos chiquitos, los chiquitos disque ha dicho ¿Qué milagro viene? ¿Cuándo va a regresar? ¿Cuántos días va a pasar aquí? disque ha dicho, entonces él dice que ha dicho un día no más voy a pasar, tarde ya no, entonces pues bueno hasta tarde entonces por aquí andamos, aquí hay comidita, maíz o mote todo eso, guineos, oritos disque ha habido allá adentro, todo eso dice que ha dado de comer, entonces ha pasado ya, ya como a las 4 de la tarde así mismo ahora ya me voy no más, allá viniste allá está la puerta dice que ha dicho ese chiquito, ya dice que ha asomado ventana arriba mismo, él ha entrado adentro mismo, entonces [...] ya regresando vuelta dice que ha venido a ver el caballo, lo que ha amarrado en la paja dice que todito podrido, nada no ha habido, todo ya criado paja disque ha sido ya, pero él disque ha regresado un año estando ahí pasando adentro, pero un día ha pasado ahí él, pero un año disque ha sido ya, él disque ha sido recién casado entonces ya mujer también ya ha cogido otro marido, papaces también perdidos, todo ya ha buscado ya no ha cogido ya él llegado después de 1 año, después de un año regresado, entonces eso es Soroche, Magtayan, Cubillin es bien vivo guambras, cuidado por ahí algunas cosas o travesuras, de repente haciendo ventana o algo agua, o algo persona encontrando, conversa no vale sabían decir más bien, ese cerro es vivo, porque así es ahí adentro de cerro es que hay una casa disque chiquitos hay, eso chuzalongo lo que saben decir (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Dentro de esta relacionalidad, la animalidad no está restringida para la fauna, cuando el cerro “encanta” los humanos como los animales pueden tomar forma de elementos geográficos. Además, la corporalidad de los cerros puede también expresarse en la forma animal (lobo negro) (PPHOZ-07 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, septiembre de 2017).

Eso conversó más antes la historia, entonces ahí hay dos islas también ¡aquí en el Cubillin no cierto!, usted si vio, arriba hay islas, una isla es mujer, otra isla es perrito, entonces eso disque han estado viniendo una mujer no sé para lavar o no sé para tomar agua, ahí dice que ha encantado esa isla, esa isla es mujer, otra isla es perro (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

En los vínculos con lo no humano, la agencia de los cerros denota relaciones de poder, generalmente el cerro está controlando las acciones que se dan en su territorio, por este

motivo puede “encantar”, o muchas veces está bravo, calmado, alegre, se convierte a nivel solcial en una especie de institución. Además, el cerro tiene control sobre la fauna local, el cerro viene a controlar la cantidad de animales que hay en su territorio y como marca Viveiros de Castro (2004, 465b) “los chamanes pueden asumir el papel de interlocutores activos en diálogos transespecíficos”, es decir, que en este caso el curandero de la comunidad puede comunicarse con estos entes sintientes, se menciona:

Bueno más antes como dice más antes bueno yo escuchando lo que me ha contado es mi abuelita y mi mamá que mi abuelito ha sido como shamán dice, más antes curandero y que ha sabido decirle que él está como con el compromiso que ha sabido tener con el cerro Soroche, entonces, como más antes como ha sido como dice el Chuzalongo, entonces eso dice que es como una persona, como un duende, entonces, color de vestido gris, la ropa parece como viejo, el sombrero igual viejo, entonces así dice que es, bueno mi mamá me ha contado entonces como el papá ha sabido ser curandero entonces a él [...] ha sabido tener un toldo como en la costa, entonces así ha sabido ser dentro de la casa, entonces ahí para curarle, para llamarle a los cerros, entonces, ahí los cerros dice que llegan como con fuerte viento no más y la sombra dice que sabe entrarle dentro para conversar con mi abuelito, entonces eso han sido esos chuzalongo dice que cuenta, dice que quiere tomar o beber alguna cosa, entonces ahí ya conversando, entonces dice que no puede tomar porque él tiene que dar la rendición de cuenta, las actividades, entonces, como quien dice ¿cuáles han sabido ser las actividades? todos los animales así fauna silvestre como venado, como conejo, como danta, no sé quién no más será los animales, lo más venado dice ya, entonces, como chuzalongo disque sabe cómo ahorita nosotros los animales domésticos entonces ellos dice que hace conteo, sabido hacer, bueno nosotros no conocemos no, la montaña dice que hace conteo, ahí dice que ha sabido preguntar para tal lado cuantos hay, para el centro cuantos hay, para el otro lado cuantos hay, ahí dice que entrega los informes, entonces para este lado tanto hembras, tanto machos, para acá tantas hembras tantos machos, para otro lado tanto hembras, tanto machos. Bueno eso sería lo que mi abuelito ha sabido hacer contacto con los cerros, bueno como controlar, entonces cuantos, que así ha sido dice (AZOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Todas las relaciones con la fauna denotan una forma específica de tratar con la misma, ya sea desde animales poseedores de interioridad, así como, animales con otras corporalidades que aunque son elementos estáticos (elementos geográficos) siguen teniendo agencia sobre la realidad. También encontramos, la relación entre animales que no poseen una interioridad, estos se convierten en los animales que se pueden cazar o comer, esta forma determinante de

entender y hacer aprehensible el espacio traza las directrices de las diferentes relaciones entre los humanos y la fauna. De alguna manera, los seres existentes poseedores de una interioridad simbólicamente poseen un estatus más alto que los humanos, entidades con poder y cuya agencia está por encima de los otros existentes humanos y no humanos.

Las relaciones que se establecen entre los cerros que controlan los páramos y los humanos (curanderos o shamanes) que pueden ser interlocutores de estos diálogos, traen consigo relaciones estrechas, en la antigüedad las relaciones con los cerros trazaban lineamiento de conservación de la fauna, un control de las actividades humanas ante la fauna local; desde luego, estas relaciones se irán desestructurando a medida que los interlocutores desaparezcan y a medida que la globalidad solape este tipo de conocimiento.

La fauna también está expresada en seres míticos, espíritus de la laguna como “lagartos”, el cerro tomando corporalidad de un lobo negro, el cóndor como un ave que puede casarse con una mujer. Detrás de todas estas expresiones de la fauna, los animales son seres consientes capaces de tener comunicación con los humanos, seres que pueden tomar postura ante acciones o actitudes humanas. En este sentido, como marca Viveiros de Castro no es que los humanos ven espontáneamente a los animales u otros no humanos como personas, sino más bien, que esta personificación denota una forma de relación, una intencionalidad y agencia que se refleja en una “postura intencional” de estos seres con los humanos y viceversa.

El punto máximo en el que se observa la relación humano-fauna desde aprehensiones ontológicas relacionales, es la muerte de los cuvivíes, este hecho refleja en el seno local, una forma de agencia de lo “no humano” con lo animal, no obstante, también refleja una agencia palpable de lo “no humano” que puede ser evidenciada por los humanos; la relacionalidad exteriorizada en un hecho, la muerte de los cuvivíes es en la actualidad la expresión máxima de la Ontología Relacional y del cúmulo de relaciones entre diferentes seres existentes.

Los cuvivíes expresan un punto de conexión entre los diferentes mundos andinos,<sup>37</sup> entre la pluralidad de seres existentes, las lagunas así como los cuvivíes se tornan en agentes conservadores de esta relacionalidad. La periodicidad de este hecho, hace que rasgos

---

<sup>37</sup> En esta comunidad no está tan marcada la división entre mundos andinos, por razones obvias la modernidad solapa estos conocimientos pero de alguna manera distintas expresiones de la relacionalidad entre seres dan cuenta de la presencia de estos mundos o del pluriverso como distintos autores los catalogan.

ontológicos no instrumentalizados por la cultura occidental aún se expresen, el páramo sigue siendo el espacio de vida de diversos existentes orgánicos y no orgánicos cuyo lenguaje está sujeto a una diversidad de manifestaciones que dan fe de su existencia.

## **5.2 La fauna en el contexto familiar: “De las vaquitas se vive”**

En este punto, el análisis se direcciona a contextualizar ¿Cuál es y fue la relación humano-fauna respecto a los animales domésticos? y ¿Cómo los animales se ubican en este contexto actual?

Nos centramos en la principal actividad productiva de la comunidad, la ganadería. Generalmente, las actividades ganaderas podrían ser vistas como actividades netamente capitalistas, como una ocupación que facilita el acceso a recursos a través de un medio de producción que origina renta, los animales dentro de un contexto de recurso u objeto reproduciendo la dicotomía sujeto-objeto. En variadas ocasiones, se acota que esta actividad refleja en gran medida el avance del capitalismo, sin embargo, la relación humano-animal doméstico en Ozogche Alto tiene algunos matices.

Las actividades diarias en la actualidad, se relacionan en su mayoría con los animales domésticos, actividades que inician a las 5 de la mañana con el ordeño matutino de las vacas; cada familia posee potreros para estas actividades.

Diariamente, la leche es entregada a un distribuidor de la misma comunidad para su posterior venta, alrededor de 30 a 35 litros de leche se entregan en promedio por familia. Posterior al ordeño, las amas de casa de la comunidad se dedican a las actividades del hogar, la actividad de ordeño se repite 2 veces por día (mañana y tarde). En el transcurso de este tiempo, muchas personas se dedican a actividades de pastoreo y muchos otros, entre niños y adultos, a la pesca. Generalmente el pastoreo lo realizan las niñas y niños de una edad promedio entre los 12 a 15 años, aunque en ocasiones también es realizado por mujeres y hombres adultos.

La ganadería representa uno de los únicos sustentos económicos de los habitantes de la comunidad, existen pocas personas en su mayoría jóvenes que trabajan en las urbes cercanas (Riobamba) en una especie de multilocalidad. Esta actividad, desde el punto de vista occidental, es una actividad capitalista especializada que permite el acceso a capital, no obstante, dentro del contexto comunitario, los animales, no son específicamente un recurso,

sino más bien son “un medio para” acceder al capital. Se señala cómo las vacas se han transformado en animales representativos y un medio de vida para la comunidad:

Vaca es para nosotros, para sacar lechecita, para comer, vender, hacer queso, haciendo queso vuelta sacar el suero para los puercos, para los perros, para la manutención para nosotros, aquí no tenemos sembríos de nada, sino que *con la vaquita vivimos*, con la vaquita les damos el estudio a mis hijos, si es que no tiene vaca vuelta ya no hay como, no hay de donde sacar la plata, aquí no hay de que vivir, solo hay paja, ortiga, hierbas, nada más; para animalitos es bueno, vuelta ya no se enseñan ahora en paja, ahora ya se enseñan con hierba de potrero (JBHOZ-05 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

La relación con los animales domésticos, vislumbra sinergias entre diferentes formas de entender el mundo, un cruce de lógicas, una lógica muy comunitaria bajo un contexto de reciprocidad, intercambio y compadrazgo que extendía el lazo social y que constituía a los animales domésticos en los sostenedores de una forma de vida y la lógica de mercado que sin lugar a dudas una forma que en realidades difíciles permite también sostener los medios para la vida.

Para contextualizar este hecho, se plantean las relaciones con la fauna de los primeros habitantes de la comunidad, como una forma de comparar que en el campo de acción los animales y la relación con la comunidad no ha cambiado en mayor medida, más bien, la globalización y su lógica de mercado han encontrado formas de acercarse a las comunidades.

Antes vivían de la carne, de la lana, de eso vivían, vendían chanchos, vendían borregos, cuando querían conseguir comida así compraban por quintales, cambiando por chanco, así ropas también así venían a vender por aquí y cambiaban así mismo con borregos con chanco así, de eso vivían más antes. [...] Así para traer así papitas, así cebada para hacer machica, todo eso iban a Totoras a iban a Pisilli iban por Tixán así a pedir, aquí había bastante truchas también más antes, iban con truchas a pedir, hacer cambio con cebada así con papas por abajo ya (PPHOZ-07 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, septiembre de 2017).

El medio de acceso a capital (en la actualidad) y de recursos para la vida en la antigüedad han sido siempre los animales, lo que en la contemporaneidad cambió es la confluencia de la lógica del mercado, en donde, prima el capital. En un mundo globalizado las relaciones mercantiles son inherentes al mismo, pero de alguna forma en esta comunidad los animales

domésticos, al ser un medio de vida, no son concebidos como un recurso mercantil en sí. Generalmente a las vacas no se las consume, no se mata a los animales (en casos como los borregos sí se mata debido a poseer grandes cantidades) debido a que los mismos sostienen la vida.

La relación con los animales domésticos es muy estrecha, estas relaciones terminan constituyendo la realidad cotidiana de la comunidad, además, los animales están relacionados de forma muy directa en el nexa con el espacio. Por ejemplo, el perro o el caballo están muy presentes ya que son de gran ayuda para realizar distintas actividades en el páramo, se acota:

Perrito vuelta, a cuidar la casa, es la compañía para ir a un cerro, cuando solo uno se va y tiene miedo se va con el perro, y el cerro tiene algunos animales salvajes, primero tiene venado, después tiene lobo, tercero tienen puma, después tiene oso, después tiene cervicabra y tigre también hay [...] malos son, si es salvaje, dicen que coge, muerde y come a nosotros, por eso tenemos perro para ir que acompañe. [...] El caballo para ayudar con el peso, [...] ayuda siquiera dos tres horas, para nosotros llegar rápido, corriendo, ese es bueno (JBHOZ-05 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Bajo este contexto, los animales toman diferentes connotaciones en la realidad de Ozogoché, categorías como la de valor alimenticio, simbólico, ritual (actualidad) y relacional. Estas categorías visualizan diferentes formas de relación con la fauna, vínculos que en muchos de los casos no están relacionados con una forma homogénea de estructurar el mundo; una pluralidad de relaciones que escapan a los preceptos modernos occidentales. Las vacas, borregos, perros y caballos son animales presentes en los distintos espacios de relación con los otros existentes, ningún existente está exento de estas relaciones.

## Capítulo 5

### **Aprehensiones ontológicas sobre la muerte de los cuvivies y sus reinenciones culturales: El mundo relacional y sus conflictos ontológicos en la contemporaneidad**

El capítulo se estructura en 2 subcapítulos. El primero, describe las aprehensiones ontológicas locales relacionadas con la muerte de los cuvivies, hecho sobre el cual se configura en la contemporaneidad el “Festival Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivis” y con base en el que se analizará *a posteriori* procesos de resignificación y politización del espacio.

En la segunda sección, se analizan los conflictos ontológicos que han surgido en el transcurso de la historia de la comunidad de Ozogoche Alto por su relación con diferentes factores exógenos; este abordaje se lo realiza, en orden cronológico. Es así como, se plantea cómo la relación con la hacienda, las oleadas evangélicas, las relaciones campo-ciudad en la actualidad, el turismo y finalmente el Festival Culturas Vivas, han provocado diversos efectos sobre variados aspectos ontológicos y territoriales. Además, se realiza una aproximación sustentada, en que la resignificación de diversos aspectos y la instrumentalización de la etnicidad (la indigeneidad) expresan formas imperceptibles de despojo.

#### **1. La muerte de los cuvivies, relacionalidad y agencia de lo “no humano”**

Las aprehensiones ontológicas van a estar reflejadas en las expresiones narrativas o historias que dan cuenta de indicios sobre las entidades y relaciones que estructuran el mundo; las representaciones simbólicas denotan diversas relaciones con el entorno.

Las expresiones orales nos acercan a cómo los cronistas de las historias viven la realidad, cuales son las relaciones entre los humanos y no humanos y como éstas se expresan para hacerlas aprehensibles. La comprensión fehaciente de la existencia de esta realidad, se expresa en manifestaciones sobre las cuales la realidad se estructura sin cuestionamiento.

Incluso las transformaciones que denotan una hibridación entre la Ontología Relacional y la religión o el rastro que dejó la época de hacienda (temáticas que se abordarán posteriormente), no serán necesariamente, un factor que cambie los valores ontológicos con los cuales los habitantes de Ozogoche Alto se relacionan con su entorno.

La relacionalidad se expresa entonces, en mundos habitables que están relacionados entre sí, mundos que emergen de un cúmulo de relaciones sociales sostenidas a lo largo de la historia, en donde, tanto “los humanos” como “no humanos” y seres sintientes interactúan, con tiempos y espacios diferentes; para que este cúmulo de relaciones se mantengan, deben desempeñarse de forma constante, en este sentido, la muerte de los cuvivíes es una forma constante y periódica de evidenciar cómo los no humanos expresan su agencia e interioridad.

Bajo este contexto, a continuación se describe la muerte de los cuvivíes desde la tradición oral de miembros de la comunidad, y se analiza a partir de este acontecimiento, las relaciones sociales establecidas con la diversidad de seres presentes en Ozogоче Alto.

Este hecho en donde los cuvivíes (*Bartramia longicauda*) mueren, ocurre en el mes de Septiembre de cada año, es un acontecimiento que se repite constantemente desde la antigüedad, los habitantes de la comunidad generalmente recolectan estas aves para su alimentación. En la actualidad, la recolección se ve cada vez menor por factores como: la lejanía de las lagunas en las cuales estas aves caen, los jóvenes ya no están interesados en su recolección, los adultos cada vez van menos al páramo y la cantidad de aves que mueren es menor, sin embargo, se mantiene aún el hecho de la recolección.

Generalmente, los habitantes conocen las fechas exactas en las cuales las aves mueren, el hecho se da del 15 al 30 de Septiembre, aunque, en muchas ocasiones los habitantes locales se guían de la llegada de las aves por la observación de su paso migratorio y los sonidos que realizan (cuviví). Al mirar el paso de las aves los habitantes acuden para la recolección a diferentes lagunas en las que generalmente mueren las aves; la recolección se la realiza en la madrugada y la mañana.

La idea central de describir la muerte de los cuvivíes desde la tradición oral de la comunidad, está relacionada con un abordaje posterior de cómo esto hecho particular aún no se ha comprendido de manera profunda, lo que hará que este suceso se vaya resignificando desde lo exógeno. Desde la oralidad de la comunidad, la muerte de los cuvivíes no está relacionada con un suicidio, tampoco un tributo ni mucho menos un sacrificio.<sup>38</sup> En la actualidad estos términos se usan periódicamente, sin embargo, desde la base ontológica de la comunidad la

---

<sup>38</sup> No se analiza en este punto esta resignificación, el hecho se analizará posteriormente en la relación de la comunidad con el turismo.



forma de entender la muerte de los cuvivies, se relaciona con las diversas relaciones sociales entre todos los seres constituyentes de la realidad.

Para contextualizar el hecho, se extiende el análisis hacia las aprehensiones ontológicas andinas relacionadas con la muerte. La muerte en el mundo andino, no denota una tragedia, la muerte está enmarcada en una visión cíclica en donde los constituyentes del mundo cumplen una etapa, la muerte no es una culminación del ser (Bascopé 2001; Palacios 2005; García y Roca 2017), sino más bien es la continuidad de la vida.

La relación con el entorno en el mundo andino, parte de una diversidad de relaciones entre humanos, no humanos y entidades sintientes. En este sentido desde la comunidad, la muerte de los cuvivies responde a la expresión de un ente sintiente como “una laguna” poseedora de agencia e interioridad. Los habitantes describen que a los cuvivies “la laguna les coge”, la acción de este ente por tanto vislumbra su agencia.

Al ser un hecho constante y evidente en su materialidad este suceso refleja la fuerte agencia de lo “no humano” (laguna) ante “lo animal”, relatos de miembros de la comunidad acotan que:

Yo tengo de eso como una historia, me ha contado mi papá, lo que han contado mis abuelitos, entonces más antes han sabido venir cuvivis abundante, [...] bastante, entonces eso desde los primero días de Septiembre comienza a venir los cuvivis, [...] entonces de ahí bueno las aves que han llegado, bueno eso sí yo personalmente he visto, las aves que llegan es donde hay más parches de bosque, donde hay más matorrales, donde hay más parche de bosque, entonces ahí aterrizan, eso no queda en las ramas, no queda en matorral, sino [...] en el piso mismo, en el piso en la tierra mismo queda, en las orillas de la laguna, de ahí bueno mis abuelitos han sabido ir a observar en Verdecocha, entonces ellos en fuerte llovizna, en fuerte llovizna ellos han sabido observar [...] entonces ellos han sabido esperarle amarrados con una beta aproximadamente de las orillas de la laguna unos 40 m afuera, entonces ellos han sabido esperarle, ya para observar cómo se cae o cómo le atrapa la laguna, entonces ahí [...] para que a ellos no le arrastre la laguna, entonces ahí una vez estando así, ya cuando llega [...] dice que esa temporada la naturaleza será no como aurita hacer una fiesta sabido ser dice, entonces ese momento tremenda lluvia así, entonces ha sabido hacer unos ruidos de como músicos ya, como guitarra, tambor, rondador, rondin, churo, bocina, así ya *él* Soroche, entonces ese sonido ha sabido ser así denoche, eso ha sido ya para *atraparle* a las aves, eso ha sabido ser más o

menos a medio día y también ha sabido ser atardecer, entonces ahí una vez que está así ya cuando va calmando esos ruidos entonces ahí enseguida vuelta las olas de la laguna ha sabido levantarse y el momento la lluvia y como momento ya fuerte huracanes, entonces eso le arrastra aproximadamente de 40 metros a todas las que se encuentra, entonces va arrastrando dice pero a la persona disque [...] sabido alzar dice que hasta 1 metro verá[...] por eso ellos han sabido esperar ahí amarrados con la beta en un Aguarongo (Achupalla) para que no vaya llevando la laguna, entonces ahí se va llevando, ahí ha sabido *coger* a toditos, entonces ahí si va como un remolino dando vuelta dando vuelta a la mitad de la laguna, ahí lo que ha sabido pasarse 1 hora o más de 1 hora así huracanes como dar la vuelta, ahí vuelta ya después ha sabido sacarle ya a las aves muertas, misma laguna a orilla ya con todas basuras con todo lo que se llevó (AZOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Saben venir en septiembre y ahí caen en la laguna, desde el ocho de septiembre hasta los últimos días de septiembre saben venir, ahí muere [...], sabemos *coger* unito, dositos a veces 20 o 30 y lo usamos para comer, es como gallina, eso sabemos *coger* en la laguna, sabe *coger* como corriente, la altura eso si no sé a qué altura estará. [...] En la laguna sabido *coger* como corriente, altura si no sé cuánto altura será, otro día me fui demañanita a ver a las 4 (am) ya estaban en la laguna de Verdecocha, ahí *no cogía*, rodeamos filo todito pero no cogía nada, el otro año ahí si nieve, viento, lluvia, todo eso, se sabe levantar así saliendo casi distancia por arriba, viene como huracán así, como corriente sube así río por arriba, eso sí cuantos metros siquiera 300, 400 metros, altísimo, ahí *coge* pues *cuvivi*, todito mata así (JBHOZ-05 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018) (Las cursivas la pongo yo).

Ah *cuvivís*, cada año *cuvivís*, lado de Guayaquil [...] ahí viene, cada año viene en septiembre 30, 31, 15, ahí viene y arriba viene, laguna arriba no!, ya bajando bajando viene, ya bajando bajando viene los pajaritos viene y abajo vuelta olazo levanta, arriba levanta así levanta y pajaritos bajando todo *cogiendo* gululum back, ya todo *coge*, todo todo *coge*, de repente ya unito vence, de repente ya nada no vence, siquiera 20 a 30 pajaritos ahí todo muere (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Mi papá ha sabido contar las lagunas no sé el cerro será no sé cómo, eso dice que contacta con el cerro de donde viene pues estos animalitos [...] vuelta con el cerro de acá de Soroche, con este cerro dice que *contacta* pero eso yo no sé tanto vuelta eso, [...] dice que *contacta* y vuelta cuando llega dice que [...] alza las aguas, las olas que alza y todo lo que está dando la vuelta las avechitas dice que le botan a la laguna y muere, siguiente día sale a la orilla, a la orilla nosotros salimos a buscar, en la orilla sabe estar ya, la ola bota a la orilla, ahí ya recogemos nosotros (AQOZ-06 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Las historias y relatos dan cuenta de estos vínculos con lo “no humano”, el hecho que estén relatados en pasado no quiere decir que estas relaciones no se mantengan; en la actualidad, al incursionar en conversaciones con los habitantes locales sobre la muerte de los cuvivíes, tanto niños como adultos hacen mención a que “la laguna les coge”, estas relaciones con los existentes del páramo están muy presentes en la memoria biocultural de la comunidad.

Otro aspecto importante que difiere con la concepción actual del hecho, es que la agencia de la laguna no está supeditada solamente a “coger” a los cuvivíes, sino que también captura o coge a distintos animales, es decir, una de las especies que “coge la laguna” es el cuviví, sin embargo, existen muchas otras especies las cuales mueren de igual forma en estas épocas.

Así cae las aves, no sé de Canadá vienen, [...] más antes caía esos pavorreales, más antes caía más cuviví, ese lo que viven loritos en la costa o en oriente, esos loritos colorados, esos verdes, todo eso sabían venir, porque no sé, este año medio no vino, poco poco no más vino este año más, más antes así venía, [...] aquí quedaba, moría ahí en la laguna, [...] esos pavorreales, todo animales de oriente ni se dónde, desconocidos sabían venir, esas gallinas de montaña, [...] esos curiquingue, [...] bien bonitos (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

El cómo se llama, el pajarito que dice ese chiquitito ¿cómo es? un chiquitito sabe venir y una gallina (gallina de monte), porte de gallina mismo viene [...] igualito viene, juntos vienen y juntos mueren y cogemos esa, porte de gallina es [...] y además vienen esas garzas que dice [...] esos cuello grande que tiene [...] esos blancos y además el que llama churr churr, ellos vienen y vuelta esos meses de aquí pierden los gigles (*Vanellus resplendens*), lo que vive acá, vuelta de aquí de esta zona esos pierden ya, no sé por dónde irían, pierden vuelta, vuelta el siguiente mes vuelta ya asoman asoman (AQOZ-06 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Concibiendo a la práctica como un dinámico proceso de aprendizaje, el hecho de la recolección de los cuvivíes, es una práctica que denota un aprendizaje de las relaciones que se estructuran entre el cúmulo de seres sintientes presentes en el páramo, y esto se reproducirá también en otras prácticas que ligan a los habitantes de Ozogoché Alto con el entorno natural. De esta manera, las personas estructuran la realidad por medio del involucramiento con las líneas de vida de todos los existentes y las relaciones que se entretajan de forma continua a través de la experiencia y su relación con el espacio.

En este punto, el entender que los existentes poseen almas y que poseen agencia sobre los animales y otros seres, implica una forma específica el tratar con ellos, sin embargo, esto no es una generalización a todos los existentes, la interioridad la poseen los seres que desempeñen un papel simbólico importante para la comunidad, en este caso específico, montañas (cerros Soroche, Azul), lagunas (Verdecocha, Cubillín, Magtayan), animales (Cóndor, cuviví).

Para descifrar la agencia de los no humanos, hacemos uso del lenguaje, en tal virtud, las expresiones que denotan la agencia de lo “no humano” son por ejemplo: el cerro encanta,<sup>39</sup> la laguna les coge, el cerro se contacta. En la oralidad, se evidencian las conexiones entre las líneas de vida, verbos que denotan acciones como encantar, coger, contactar, verbos que expresan una intencionalidad, como se ha marcado la agencia no está dotada por los humanos, sino que es independiente y constitutiva de las entidades sintientes.

Estas relaciones por tanto, constituyen los pilares ontológicos para entender el entorno o lo que para occidente llamaríamos naturaleza. En la contemporaneidad la práctica de algunas actividades serán las que mantengan las interrelaciones entre todos los constituyentes de la realidad en la comunidad de Ozogoche Alto, de esta manera, la relación con el entorno (relación humano-naturaleza) es uno de los factores conservadores de las interrelaciones entre todos los existentes.

## **2. Conflictos ontológicos en Ozogoche Alto**

El conflicto es un generador de cambios, a partir del conflicto se resignifica muchos aspectos de la vida misma en estrecho vínculo con lo ontológico. La confluencia de distintas formas de entender el mundo hacia la comunidad de Ozogoche Alto ha repercutido en aspectos de su relación con el medio y bases ontológicas, así como, en la resignificación de los espacios y hechos particulares como la muerte de los cuvivíes. Partimos desde el entendimiento de que existe un “conflicto ontológico entre mundos que conciben lo que existe y sus relaciones en formas diferentes” (Escobar 2015, 8).

---

<sup>39</sup> Encantar dentro del mundo andino es una forma en la que “el cerro” puede trasladar a una persona a otra corporalidad, en el caso de estudios generalmente el cerro le encantará a la personas y la convertirá en una isla o puede también llevar a la persona al *Uku pacha*, al mundo de abajo que dentro de la ontología andina está debajo de las montañas, siendo estas una forma de conexión con este mundo.

El conflicto ontológico se expresa cuando un conocimiento no dual de la relación humano naturaleza es negado por la cultura (moderna) (Reyes y Soria 2001), la negación se acuña desde la idea de la existencia de un “mundo único que subyace la realidad” (Escobar 2012), esta negación está presente en las diversas relaciones que, a lo largo de la historia, la comunidad ha formado con variados actores exógenos.

Bajo este contexto, la idea hegemónica de un mundo único explicado y entendido desde la ciencia y desde la razón (objetiva) está en contraposición con otra forma de entender la realidad.

El análisis de los conflictos ontológicos parte de una mirada no romántica de las comunidades andinas, el esfuerzo se direcciona al entendimiento de ontologías diversas mediante las cuales podemos comprender de mejor manera la forma de vida de comunidades como Ozogoche Alto. En un mundo globalizado, es innegable que la modernidad de base capitalista llegue a territorios andinos, sin embargo, cualquier incidencia sobre comunidades andinas debería tener presente la relacionalidad con la cual se vive en estos entornos. Esto evitará que estrategias abocadas a esfuerzos de desarrollo, conservación, educación, entre otros diversos aspectos, deslegitimen otras formas de conocimiento sobre el conocimiento local. Se analiza a continuación algunos cambios sociales, económicos, culturales, ambientales y políticos que lo largo de su historia se ha dado en la comunidad de Ozogoche Alto.

### **2.1 Repercusiones del sistema de hacienda en Ozogoche Alto**

Históricamente las comunidades asentadas en la ex hacienda Zula, estuvieron relacionadas directamente con la lógica de los terratenientes, en este sentido, la ontología de estas comunidades se vio influenciada por la relación y forma de acción de la hacienda en la época colonial, este hecho se refleja tanto en la tradición oral como en los mitos y relatos que se ven influenciados por una serie de personajes y seres que históricamente fueron implantados en la colonización.

Personajes como el vaquero o el ganado cimarrón, aparecen en los relatos que denotan una relacionalidad con el entorno. La implantación de otros actores no quiere decir que la forma de entender la realidad cambie, sino más bien, que nuevos agentes sociales se incorporan. Cabe recalcar que, la época de hacienda implantó una estratificación social persistente hasta la

actualidad, por este motivo, se reproducen dicotomías que colocan a lo indígena en inferioridad con lo moderno o foráneo.

Un primer aspecto importante a enfatizar, es que por la relación hacienda-indígena se formó una especie de desconfianza en la memoria de los habitantes ligados a la hacienda y sus descendientes, la presencia de la hacienda en la memoria de la comunidad está asociada directamente a largas décadas de atropellos. En tal virtud, en la actualidad se establece una resistencia hacia lo foráneo, un conflicto entre el indígena y el “blanco”,<sup>40</sup> se expresan actos de desconfianza al no permitir la incursión de proyectos que devengan de fuera, por este motivo, pocos proyectos han llegado a trascender. Esta desconfianza está alineada además a que el accionar de las organizaciones que han confluído a las comunidades rurales de Chimborazo, no han respondido a las necesidades endógenas de las mismas Bretón (2001).

Centrándonos en la época colonial, la primera relación de los indígenas con lo moderno fue a través de la hacienda, esta relación de poder siempre estuvo supeditada a la inferioridad de los indígenas, el hacendado era el amo y dueño de la verdad. La resistencia a lo foráneo (mestizo, blanco) hace referencia a la relación de confianza que existía entre el hacendado (blanco, amo) y el mestizo (el que ejercía el mandato del amo) (Tuaza 2014). Esta relación, por su contexto estratificador, implanta la idea de ascenso social, es decir, la idea de llegar a un estado de bienestar lejos de los atropellos del sistema de hacienda, este pensamiento en la contemporaneidad se liga directamente con la idea de desarrollo.

La relación con la hacienda, se recuerda como una relación no justa, se acota “Hacienda Zula más antes vivido nuestros padres solamente ovejeros, vaqueros bueno así como ya los jefes tenido como peones así vivido” (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Hacienda [...], la curia ya antes semejante trabajo, su semejante mayordomo, ahí vivimos nosotros, semejantes sufrimos nosotros, antes guasicama sufrimos, mayordomos, ahora ya sólo soñamos, [...] ahora ya la comunidad la tranquilidad, ya compramos la curia y ya cada cual ya tenemos terrenito, cada cual ya tenemos lotecito, 3 hectaritas, 5 hectaritas, ahora ya tranquilo vivimos (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

---

<sup>40</sup> Se utiliza comillas por la repercusión de utilizar el término blanco, el establecimiento de una idea de raza en la colonización fue inminente, no hago alusión a una idea de raza, pero si al establecimiento de una idea de estratos sociales que dentro de las comunidades andinas está muy marcado.

Esta relación inequitativa, coloca al indígena de forma constante en un punto de desigualdad, por este contexto, en la actualidad se crea una idea o imaginarios de querer acceder (bienes) a lo que no se pudo en la antigüedad. Éste hecho trae consigo colocar el ascenso social (actualmente económico) como un medio de legitimación del ser humano.

Además, la disolución de la hacienda trajo consigo no necesariamente una redistribución de las tierras, sino que en mayor medida, fue una forma que insertó a las comunidades en un cercamiento de sus territorios a través de la propiedad privada. Si bien es cierto, con la estructuración de las comunidades y su organización política se manejaban terrenos comunitarios, los territorios eran geográficamente delimitados, ¿En qué repercute la delimitación del territorio en la base ontológica?, directamente en que los territorios se convierten en espacios híbridos entre la concepción del territorio como espacio de vida (espacio relacional) y la delimitación del territorio como propiedad privada (medio de producción).

La parcelación de las tierras comunales en la comunidad de Ozogoche (actualmente Ozogoche Bajo y Ozogoche Alto) inicia en el año de 1995 cuando se realiza la primera lotización individual, manteniendo aún áreas comunales. Posteriormente, en el año de 1997 se lotiza por segunda vez, quedando aún de forma reducida terrenos comunales, finalmente en 1998 se termina de lotizar el territorio de la comunidad (AZOZ-02 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

La privatización (parcelación) no necesariamente es un acontecimiento negativo (lo individual sobre lo comunitario), ya que Chimborazo siendo una provincia en donde el sistema de hacienda fue globalizado y la relación entre los indígenas con la hacienda fue casi de un modo feudal, necesariamente la reivindicación de los derechos indígenas denotó una fuerte lucha por el territorio, la propiedad privada fue la única forma de garantizar el acceso a la tierra.

Estas dos formas de concebir el territorio no necesariamente son excluyentes, conviven y se reproducen, sin que este hecho denote la pérdida total de rasgos ontológicos relacionados con el territorio relacional. Las repercusiones pueden estar quizá en un estilo de vida más estático, más sedentario, en la frecuencia de visitar el páramo, pero no necesariamente hace que las prácticas se deshabiliten.

Otra repercusión de la relación con la hacienda y la reproducción de la dicotomía tradicional-moderno, es la deslegitimación de los conocimientos endógenos. El sistema de hacienda fue una de las primeras formas con las que se implantó la idea de la razón sobre los conocimientos endógenos, un sistema normado, opresor, sometió no sólo al *corpus* (indígena) sino también a los conocimientos que devenían de un largo camino de relación con el espacio. En este caso, la hacienda fue la primera constituyente de la idea de que la relacionalidad está ligada a creencias e imaginarios, catalogando a las comunidades como “lo primitivo” y salvaje. Actualmente, estas dicotomías se reproducen en la visión de desarrollo, vincular el crecimiento de la ruralidad a una línea de *continuum*<sup>41</sup> rural-urbano, estructurar la idea de que la ruralidad (primitivo) está por debajo de las urbes (moderno).

De esta manera, el sistema de hacienda repercute sobre la implementación de aspectos puntuales como: El asenso social económico como un medio legitimador del ser humano (idea de desarrollo occidental), la creación de un imaginario en el que lo indígena está en un estrato social bajo, la influencia sobre la resistencia de las comunidades a lo exógeno y la deslegitimación de los conocimiento endógenos.

El sistema de hacienda no sólo ha repercutido en los aspectos mencionados, existen diversos resagos que se expanden hacia ámbitos actuales cómo las estructuras de poder organizativo (actualmente un poder simbólico) que dejó las largas décadas en la que los terratenientes eran Dios y Ley (Tuaza 2017), y que en la actualidad aún están latentes dentro de la ruralidad. Sin embargo, la investigación se centró en los aspectos más visibles en la relación indígena-actor exógeno.

Finalmente, en concomitancia a la época de hacienda y a la relación terrateniente-cura-teniente político, la religión (católica y protestante) representa otro de los puntos de conflicto ontológico; la idea de un mundo mejor con base a Dios traerá consigo sinergias con ontologías distintas.

## **2.2 La religión; otra forma de entender la realidad**

Cuando iniciaron sus oleadas de evangelización tanto la iglesia católica como la protestante, trajeron consigo una mirada externa del mundo, ceñida en una base eurocéntrica. El primer

---

<sup>41</sup> “Idea” de transformación de una situación típica-rural a otra mejorada vinculada a lo urbano (Romero 2011).



objetivo era “evangelizar” a las comunidades indígenas, en el caso de Chimborazo este hecho refleja una visión preconcebida de las comunidades andinas, se instaura en este sentido, una mirada del mundo andino que cataloga a los indígenas de primitivos.

Debido a la vulnerabilidad de las comunidades andinas, los indígenas fueron sometidos a la religión, el sometimiento y la imposición ya denota un conflicto. Considerar a estos espacios andinos como un lugar “sumergido en una «falsa religión», en una especie de sacralidad diabólica” (Bernand y Gruzinski 1988 en Andrade 2004) expresa la perspectiva que se tenía de estos sitios y la enorme repercusión que tendrán las oleadas religiosas.

Dentro de la comunidad de Ozogoche, la incursión de la religión implicó que el conocimiento y la oralidad de las entidades presentes en el entorno se conjugue con la religión, se podía esperar que el solapamiento de este conocimiento signifique la pérdida de los valores ontológicos, sin embargo, aunque repercutió en la erosión del conocimiento endógeno, las relaciones con los existentes se mantienen con fuerza en la práctica y en las manifestaciones palpables que reflejan su existencia. No obstante, desde el discurso de la religión se han incorporado nuevos actores a esta realidad particular,<sup>42</sup> Dios se suma como la entidad que ha proporcionado los elementos necesarios para salir de la dura realidad que les deparó la relación con la hacienda, y la relación con un entorno difícil en donde la agricultura como actividad que sostiene la vida, no se puede dar por las condiciones climáticas. Dios toma un valor simbólico alto, se acota muchas veces desde la concepción local que:

Pero aquí no sembramos, pero si sembramos coge helada, coge helada, muy alto muy frío, helada coge lancha, algún ratito diosolopague Dios regalando, habita, papita, así regala, aquí vivimos poco jodido vivimos, sólo compramos, algunos que no tienen animalitos, algunos que no tienen platita, algunos que no tienen ropita, pero gracias mi Dios agradecido único Jesucristo bendito, antes que solamente 3 casitas vivimos, 3 padre de familia de casa, ahí vivimos y ahora ya 65 familias, [...] 200 ya somos ahora, ahora ya bastante comunidad (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Dios no sólo está presente en la memoria colectiva local como él que proporciona el sustento y brinda las condiciones para un mejor estado de bienestar, sino que además, se conjuga con

---

<sup>42</sup> En el trabajo de Recalde et al. (2011) se evidencia también cómo históricamente los sitios sagrados o lugares representativos dentro de las aprehensiones ontológicas de las comunidades andinas del cantón Alausí, han ido hibridándose además en el ámbito de la ritualidad religiosa.

aspectos ontológicos, encontramos una hibridación entre la relacionalidad con el entorno natural y la religión, se coloca sobre la agencia de los Apus<sup>43</sup> la agencia de Dios.

Esta de Soroche y Verdecocha más brava, pero ahora ya está calmadito ya y ahí pajaritos cuvivis, ahí muere bastante, cada año. [...] Cada año no sé Diosito así ha ordenado que cada año, septiembre 30 así, este lado en Soroche, Aucaurcu mucho bravo, muy bravo (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

La religión evangélica en el caso de Ozogoch Alto, en la contemporaneidad se conjuga en una especie de sincretismo con la ontología relacional. La adopción de una religión conlleva la resignificación de algunas formas de entender el entorno natural, sin embargo, aunque Dios está presente en la oralidad relacional de la comunidad, el hecho de que ordene la muerte de los cuvivies, no significa desconocer la relacionalidad del cúmulo de existentes, es decir, no existe una negación, los cerros siguen estando “muy bravos”, continúan siendo sujetos con interioridad y agencia, lo que hace que la religión no sea una forma de ruptura de relaciones entre existentes, sino que más bien se incorpora a Dios a la relacionalidad particular.

Chuzalongo sí, yo mismo oí, puerta oí, puerta así talac (*sonido*), así yo oí pero mucho llovía mucho niebla, mucho agua, ahí oí yo solito ahí, yo llevando animalitos botando al cerro. Ahí ha perdido mi suegrito y no parece volviendo, [...] ahí talac talac la puerta, pero yo teniendo dos perritos un guaguito, siendo yo solito ya llevaba, oí la puerta lado de Soroche, [...] ahí teniendo ya no regresa a la comunidad ya todo lleva, Chuzalongo le digo yo. [...] En sueño si asoma semejante, sueño el espíritu, espíritu ahí viene, semejante buena buena longa en el sueño aparece. [...] Ya cambiamos religión y cogiendo biblita, taita diosito ya cambiamos, entrando el vicio ahí ya cambió ya no parece nada, ya no parece (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

La resignificación se da dentro de un contexto particular, la comunidad es susceptible a la adopción de discursos de la modernidad por diversos factores como: su realidad socioeconómica, las marcadas condiciones de pobreza, déficit de diversos medios de producción, analfabetismo, limitado acceso a la educación, entre otros limitantes que estructuran una susceptibilidad a las propuestas que confluyan.

---

<sup>43</sup> “Apu es un vocablo quechua que quiere decir «señor» y se usa para designar a los espíritus que habitan en los cerros”, estos pueden personificar a un espíritu o ancestro particular, se considera a los apus: fuentes de vida e inductores de reproducción, protectores y sanadores, otorgantes y distribuidores del agua (Sánchez 2006).

En este contexto, al no tener un estado de bienestar óptimo, la comunidad es susceptible a la adopción de diversos discursos exógenos. Evangelizar bajo el discurso de un mejor estado de bienestar hizo muy permeable a la comunidad, el discurso religioso fue aceptado con prontitud, pasando de una comunidad netamente católica a una comunidad casi en su totalidad evangélica en alrededor 60 años.

En la actualidad se trata de expandir otra religión, los Testigos de Jehová están ya en búsqueda de formas para relacionarse con Ozogoché Alto, las oleadas de evangelización en la contemporaneidad aún no terminan en las comunidades andinas. Debido a sus contextos socioeconómicos, las comunidades están vinculadas en muchas ocasiones con ontologías distintas que de alguna u otra manera repercuten en sus aspectos ontológicos.<sup>44</sup>

Este abordaje no está hecho desde la moralidad, no se quiere tachar a la religión, ONGD o el Estado como bueno o malo por las repercusiones ontológicas que pueden establecerse en comunidades como en el estudio de caso, sino que, el objetivo es colocar en la palestra los elementos necesarios para formar una criticidad sobre la forma de relación entre actores exógenos y contextos andinos.

En este punto, la conversión religiosa nos brinda elementos para entender la cohesión social con la cual la comunidad ha convivido, una comunidad que en un principio se estructuró con base en el catolicismo, religión que junto con la hacienda dejó una forma de vida particular, problemas como alcoholismo, violencia intrafamiliar, estos otros aspectos. Las problemáticas sociales facilitaron la conversión religiosa, se menciona “antes tomando pegando mujercita, pegando guagüito, peleando con familiares, triste triste, ahora ya no hay, cambiando religión” (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

La adopción de una religión vislumbra presión social y con ello la adopción de otras lógicas, no necesariamente la adopción de otras perspectivas queda reducido al campo religioso sino que está vinculado a cualquier injerencia que confluya desde otra estructura cultural.

---

<sup>44</sup> Encuentro con evangelizadores (Testigos de Jehová) 22 de Enero de 2018, evangelización a través de una estrategia peculiar, los evangelizadores hablan perfectamente quichua, esta nueva relación con otra religión a un futuro puede establecer nuevos sincretismos.

En otro orden de ideas, la religión ha convertido el espacio natural (complejo lacustre Ozogoché) en un espacio simbólico, en tal virtud, la religión se expande resignificando espacios sobre concepciones locales. Miembros de comunidades cercanas y también de comunidades distantes dentro de la provincia de Chimborazo, confluyen a este espacio para realizar rituales de purificación y rituales religiosos, actos que se llevan a cabo en los páramos (sitios cercanos a la comunidad), el espacio relacional es colonizado por otros actores que adjudican otros valores inherentes a sus concepciones.

En un contexto de globalidad, las comunidades se desligan de sus espacios, sin embargo, como he mencionado la resignificación de de los mismo (espacio de vida vs espacio ritual “evangélicos”) mantiene la relación con el entorno natural, en la actualidad como se acota “Entonces bueno ya no se sale al cerro, bueno hacer oraciones a nuestro señor Jesucristo por ahí sí sabemos ir al cerro” (PPOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

Basados en que la práctica es detonadora de conocimiento y aprendizaje la confluencia por rituales religiosos al páramo hace que la estructura ontológica se conserve aunque en sinergia con otras ontologías.

La relacionalidad pierde terreno frente a estas nuevas ontologías, sin embargo, inclusive en la resignificación, estas nuevas ontologías mantienen una relación fuerte con el espacio.

### **2.3 El “Festival de las Culturas Vivas, tributo de las aves cuvivis”**

La confluencia de actores exógenos a la realidad de Ozogoché Alto nos sitúa en la contemporaneidad, en el 2003 se da inicio con la realización del “Festival de las Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivis”, gestionado por la Fundación Arte Nativo con sede en la ciudad de Riobamba. Esta propuesta, nace como una forma decolonizadora de rasgos históricos de identidad formados por la larga relación con la hacienda, además, como una manera de fortalecer la identidad indígena y la revalorización del plano cultural. El festival fue una propuesta que llevaba como objetivo solucionar diversas problemáticas del sector indígena, una forma de visibilizar los derechos colectivos indígenas y de alguna manera colaborar para el desarrollo de las comunidades involucradas a través de esta propuesta que en un inicio fue más cultural que turística.

La perspectiva desde la cual inició el festival, fue con un alto espíritu de ayuda, en busca de mejorar las condiciones de vida de la comunidad. La conformación del festival tuvo algunas connotaciones en el tiempo, en un primer plano se manejó un sentido más cultural desde la gestión de la Fundación Arte Nativo y posteriormente, con la llegada del municipio de Alausí, se gestó este evento desde un plano turístico (desarrollo socioeconómico) y bajo el contexto de potencializar distintos atractivos turísticos del Cantón Alausí.

En este contexto, las implicaciones del festival son diversas. En primer lugar, en el plano socioeconómico ha contribuido a lo largo del tiempo al acceso a recursos económicos para la comunidad, lo que de alguna manera ayuda a los miembros de esta localidad. En segundo lugar, ha visibilizado a la comunidad que en la antigüedad estaba absolutamente olvidada; las gestiones para el festival han devenido en la construcción de accesos de segundo orden inexistentes en la antigüedad, en la actualidad se ha destinado un fondo fijo para la organización del mismo. En tercer lugar, en el plano turístico ha conllevado, potenciar turísticamente este sitio natural (Lagunas de Ozogoché), así como, permitir que en el tiempo la comunidad se organice para ofrecer servicios de cabalgatas o guianza permanentes, servicios que de alguna manera ayudan a tener opciones de acceso a recursos económicos.

Aunque puede haber distintos puntos positivos en el desarrollo del festival, la creación del mismo ha conllevado que ocurra la confluencia de diversos discursos que finalmente construyen socialmente una visión distorsionada (percepción occidental) del hecho de la muerte de los cuvivíes. La gestión cultural de este evento en el tiempo ha tenido diversos matices. La confluencia de discursos exógenos, trajo consigo la resignificación de espacios y la deslegitimación de los valores relacionales de la comunidad.

### **2.3.1 La muerte de los cuvivíes: El discurso del “Suicidio”, “Tributo” y “Sacrificio”, proceso de resignificación y conflicto ontológico**

¿Qué es un discurso?, siguiendo a Giddens (1993) diríamos que depende del lenguaje la forma en la que se constituye este mundo, la forma en la cual se dota de significado, la manera en que se hace explicable o inteligible el mundo, en este sentido, depende del lenguaje, cómo se construye socialmente muchos aspectos de la sociedad, todos estos aspectos dependerán de dónde históricamente están situados sus actores.

La construcción histórica de las sociedades o la explicación de distintos hechos a través del lenguaje, legítimos discursos que nacen de concepciones subjetivas, parciales o imparciales, estas perspectivas del mundo se sostienen sobre sistemas de creencias que se adquieren por el relacionamiento con determinado grupo social, rasgos ontológicos sobre los cuales cada grupo social o persona entiende la realidad.

En este caso particular, en Ozogoché Alto se construyeron a través de la creación del Festival de Culturas Vivas discursos que están muy ligados a la relacionalidad de esta comunidad, pero que sin embargo, distan de alguna manera de la Ontología (cómo se aprecia la realidad) con la cual conviven sus habitantes hasta la actualidad. En este proceso de revalorización de la identidad indígena, se cayó en conflictos de orden ontológico entre diferentes perspectivas del mundo (Occidental vs lo endógeno (andino)); al tener distintas apreciaciones de un hecho, y sobre estas, emitir diversos criterios, se establecieron ideas sesgadas de la ocurrencia de este hecho particular.

Documentación histórica, nos traslada a cómo se inició con la difusión de este hecho particular unido con la gestión del “Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís”. El proceso de resignificación inicia en primer plano, dotando a la muerte de los cuvivís un significado relacionado con el tributo, un tributo de “lo animal” hacia la naturaleza, este hecho particular, desde los habitantes locales, está relacionado con una manifestación de la relacionalidad entre lo “no humano” con “lo animal” y no con un proceso relacionado con ningún tributo.

Dentro de la difusión, están inmersos distintos actores como: medios de comunicación local, nacional e internacional, organizadores del festival (en distintas épocas), instituciones estatales (Ministerio de Turismo, MAE), la academia, entre otros actores que por la consecución de este evento se relacionan con el mismo y lo difunden (muerte de los cuvivís).

Periódicamente, uno de los mayores actores de resignificación son los medios de comunicación, en un primer plano se inicia hablando de situaciones como “El misterioso suicidio de las aves cuvivís en las lagunas de Ozogoché”,<sup>45</sup> desde este punto se implantó una concepción sesgada de un hecho que dista mucho de un suicidio, tributo o sacrificio; se empieza a solapar estos hechos sobre la relacionalidad de la comunidad.

---

<sup>45</sup> Prensa escrita de Riobamba año 2003. Documentación histórica de la Fundación Arte Nativo.

Estas adjudicaciones conceptuales a la muerte de los cuvivies, tanto el suicidio, tributo o sacrificio tendrán significados fuertes que se establecieron facilmente dentro de la sociedad; los hechos mencionados contienen un poder simbólico enorme. El suicidio, por ejemplo, “acentúa su carácter de actividad íntima que realiza un sujeto capaz de acción” (Neira 2017) a sabiendas de que se va a producir un resultado, es decir, la muerte (Romero y Gonnet 2013), el suicidio es un acto que denota una enorme fuerza y connotación social.

Por otra parte, el tributo, mirado desde la concepción andina, es entendido como el acto de “pago” u “ofrecer” un producto a la pachamama (en idioma kichwa madre tierra), hecho que representa variadas connotaciones como: en ocasiones como un acto simbólico, en otras como una especie de solicitud o servicio y finalmente como una especie de pago por favores recibidos (Delgado-Sumár 1984). En cambio, el “Sacrificio” es mirado como un acto de ofrenda de un sujeto hacia una deidad (sujeto con poder) en señal de homenaje o enmienda, una muerte ritual (Horta 2013).

Todos estos términos acarrear un significado relevante con un alto grado de simbolismo, términos que al conjugarse con la muerte de los cuvivies, constituyen un discurso que trae consigo un gran misticismo y que fue fácilmente aceptado en alrededor de 15 años. De esta forma, se implantan discursos varios generados por la difusión del festival, el lenguaje o discurso periodístico se convierte en el mayor actor de resignificación.

En pocos años se dota de un significado distinto a la muerte de los cuvivies, además, con el establecimiento del festival, se configuran expresiones culturales que denotan un entendimiento que difiere de la ontología de la comunidad. Sin embargo, hay que marcar que los gestores del festival no incurren en este proceso de resignificación desde un accionar pensado, sino que, la gestión cultural va dirigida en función de ayudar a la comunidad y de realizar el “Festival de las Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís” con expresiones culturales que reflejen la sinergia entre los humanos y la naturaleza.

Se establece de esta manera, una significación ritual a la muerte de los cuvivies, ritualidad que repercute de manera significativa en la concepción de este hecho, se construye socialmente una visión que no hace referencia al hecho desde la ontología relacional de la comunidad. La resignificación potenció de alguna manera a este evento, pero, también de forma paralela

deslegitimó la forma de hacer aprehensible el mundo por parte de comunidades andinas, colocando a la relacionalidad como un conocimientos solapado.

Este hecho se difundirá año tras año, para una muestra a continuación se exponen las formas de difusión de este acontecimiento:

Los pájaros suicidas: Un milagro llamado Ozogoche

Entre los innúmeros encantos de Ecuador, hay uno que tiene de prodigio, de misterio, de milagro, de fenómeno natural y cultural cargado de símbolos y enigmas: los pájaros suicidas de Ozogoche. Una vez al año, una estela de pájaros migratorios venidos de lejanos confines aterrizan en las lagunas de Ozogoche en donde encuentran su muerte. Esa tragedia cíclica para los campesinos de dicha región pródiga en lagunas y páramos, la asimilan como una buena nueva, como el maná, como el simbólico don enviado por los dioses. De allí que los pájaros muertos son recogidos en talegas y después procesados con sal para alimento en los días de penuria. De este conjunto de gestos y hechos que conjugan la naturaleza y el hombre, se desprenden un caudal de símbolos, ritos, manifestaciones culturales que tienen una riqueza inigualable. Antropólogos científicos, fotógrafos, escritores, que han conocido de boca a oreja de este acontecimiento extraordinario y casi por entero inexistente para los mismos ecuatorianos, se van aproximando para conocer esta realidad y la *leyenda* de Ozogoche. Este excepcional acontecimiento natural que forma parte de nuestro patrimonio, en forma impostergable y con la calidad integral que tiene, merece ser difundido y conocido por nuestro país, así como en el ámbito internacional. Informar y difundir la existencia de este fenómeno, que además tiene un bagaje histórico de gran contenido, debe ser el resultado de una comprensión en nada superficial ni parcial de Ozogoche. Los pájaros suicidas convertidos en alimento ritual, la belleza casi sobrenatural de las lagunas, montañas, la vida y costumbres de sus habitantes, forman parte de ese gran todo llamado Ozogoche. Huilo Ruiales- Escritor ecuatoriano.<sup>46</sup>

Estos párrafos escritos desde una mirada mágica del hecho, describen la muerte de los cuvivies desde una visión muy exógena, aunque es innegable el gran esfuerzo por revalorizar el conocimiento andino. Sin embargo, de forma paralela se potencia un conflicto que los pueblos originarios han venido acarreado durante milenios, se reafirma la idea de que la ciencia está sobre el conocimiento endógeno. Además, se resignifica el hecho de la muerte de

---

<sup>46</sup> Introducción del tríptico de difusión del evento del año 2010. Documento del archivo de la Fundación Arte Nativo.



los cuvivies, dotando de significado al hecho tratándolo como un suicidio, se confiere a la muerte de los cuvivies de una ritualidad que en su sentido más profundo no existe.

Los cuvivies se convierten en un alimento debido a que Ozogoch Alto fue un pueblo que sustentaba su vida bajo parámetro de caza y recolección, la recolección nace más bien desde un sentido de necesidad y no con un actor extraordinario de los Dioses. En tal sentido, se desconoce la agencia de lo “no humano” (Laguna), y se adjudica agencia a Dioses que dentro de la ontología de Ozogoch no existen.

La resignificación, si bien es cierto, potencia una actividad cultural y turística conlleva un conflicto ontológico con la modernidad, se empieza desde la ciencia (academia) a cuestionar la visión del suicidio, tributo o sacrificio, ya que el entendimiento de este hecho es trasladada a una visión meramente naturalista, se asocia a la muerte de los cuvivies como un hecho biológico que tiene una explicación científica. En este punto, los conflictos ontológicos entre la ciencia (ontología naturalista) y el conocimiento endógeno (ontología relacional) se verán más presentes en las discusiones sobre la muerte de los cuvivies.<sup>47</sup> La disociación comunicativa es evidente al encontrar distintas perspectivas de un hecho.

Los conflictos ontológicos, se reflejan en extractos de publicaciones de medios de comunicación que a través del tiempo se han venido difundiendo como parte del festival, en un inicio (2003) se manifestaba:

Enrique Veloz narró que a fines de septiembre de 1993, en un periplo por el complejo montañoso Atillo-Ozogoch se hallaron dos ejemplares de cuvivies, el uno muerto y el otro agonizante. Se los captó en videos y fotografías y se los entregó al doctor Tiite de Vries, director del departamento de Biología de la Pontificia Universidad Católica de Quito, para su investigación. El 29 de octubre de 1993, luego del trabajo investigativo, Vries determinó que estas son aves migratorias del norte de Estados Unidos y corresponden a la familia *Bartramia Longicauda*. Datos científicos revelan que estas aves, por la fatiga y el calor de su cuerpo, se lanzan en picada a las lagunas de Atillo y Ozogoch para beber y alimentarse, pero como las aguas son tan frías sus organismos se paralizan provocando la muerte instantánea. Carlos Murillo, promotor de Turismo del Municipio de Alausí, señala que los indígenas del lugar

---

<sup>47</sup> No es un proceso pensado es un proceso que se establece sin un entendimiento de cómo los factores exógenos dan significados a algunos hechos como la muerte de los cuvivies, generalmente estos procesos desde mi perspectiva se acuñan sobre un sentido de ayuda, con las mejores intenciones.

conocen a estos pájaros migratorios con el nombre de *cuvivies* por el sonido que emiten durante su *tributo suicida* en las *lagunas sagradas*. “Muertas las aves, los pobladores las recogen para su alimentación y manifiestan que su carne es muy sabrosa y apetecida”, dijo.<sup>48</sup>

Desde su consecución, el festival trasciende, y difunde extractos como; “tributo suicida” de “lagunas sagradas”, se introduce estos nuevos significados a la muerte de los *cuvivies*, el discurso de difusión tomó realce por dotar de esta fuerte connotación relacionada a un tributo y suicidio. Esta forma de apreciar el hecho, conllevó directamente a querer dar explicación a ese “suicidio”, dentro del cual desde la prensa habrá una respuesta lógica (basada en la ciencia), en este contexto, se toma distancia de la relacionalidad andina de Ozogoch Alto y se fortalece la dicotomía cultura-naturaleza.

Otro aspecto que se incorpora es “lo sagrado”, en el mundo andino esto hace referencia a lo que se denomina “huaca” o un lugar sagrado, sitio que puede ser un sujeto o un ser; generalmente un espacio ritual (Vintimilla 2013; García 2016). Si bien dentro de la comunidad una laguna es considerada como un ser con agencia e interioridad, no es considerada como sagrada, estas lagunas en las que las aves mueren tiene una alta representatividad simbólica por el hecho de que son las que “cogen” a los *cuvivies*, pero no necesariamente son consideradas sagradas.<sup>49</sup>

No sólo las entidades sintientes toman la connotación de “sagradas” sino que se incorporan algunas expresiones culturales como: el ritual a la pachamama y el baño sagrado. En este contexto, la naturaleza se constituye en un espacio ritual, acuñado en una forma exógena de entender el hecho de la muerte de los *cuvivies*, es decir, desde la incorporación de expresiones culturales relacionadas con el turismo y para el turismo.

Muchos miembros de la comunidad, hacen referencia a que en el pasado no existían estas expresiones culturales rituales de hoy en día, ni el ritual a la pachamama, así como el baño sagrado, se menciona “No, eso recién saben hacer, no sé cuántos años serán, eso no contamos, antes cuando yo era chiquito no había” (JBHOZ-05 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018), al hacer referencia a estos rituales (baño sagrado) también se

---

<sup>48</sup> Extracto de un reportaje editorial titulado “El suicidio de los *cuvivies*, extraño rito en Ozogoch”, El Universo, 19 de Septiembre del 2003. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/2003/09/19/0001/12/88E0300237E948189B5347400CF979.html>. (Las cursivas las colocho para hacer mención a los aspectos de resignificación)

<sup>49</sup> Con base en conversaciones casuales con los miembros de la comunidad de Ozogoch.

menciona “Ahora ya mismo, antes ca nada, nada cada quien tiene, casita tiene, ahora nada solo pajita ahí baño” (ABOZ-04 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018). El cerro o páramo ha sido un espacio ritual para las comunidades andinas, pero han tenido otro significado, incorporando en la actualidad esta nueva forma de ritualidad como se relata a continuación:

Más antes nuestros abuelitos si sabido bañar, eso lo que sale agua, nuestro abuelitos sabía decir *pugyo*, lo que sale agüita vertiente sabido decir *pugyo*, otro *pugyo* si da suerte, otro *pugyo* si da lo que sabe tocar en quina, otro *pugyo* si da lo que sabe tocar en guitarra o charango, cada *grinagio*, cada agua se da suerte sabía decir, algunos también vuelta mala suerte se da hay queda pobre o hay queda medio loco, así sabían decir pero ahora ya no, salen más bien para hacer esos rituales, más bien rituales sólo aquí lado de laguna, lado del festival, eso hacemos ya (PPOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

La incorporación de expresiones culturales pensadas desde lo exógenos, denota una alta incidencia de lo foráneo, la participación de la comunidad en los primeros años es activa, participan y se vinculan en expresiones artísticas como danza, teatro, música y las expresiones rituales, sin embargo, la participación no necesariamente se alinea a una gobernanza, entendida como el empoderamiento y gestión de los procesos e iniciativas endógenas de las comunidades.

Dentro del proceso de resignificación, al preguntar en la comunidad la existencia de los vocablos “Tributo”, “Suicidio” y “Sacrificio” dentro de su idioma kichwa no se los identifica o por lo menos esta comunidad no hace mención a estas expresiones.<sup>50</sup> Estos significados, son introducidos desde el lenguaje Castellano, de alguna manera, no se toma conciencia de la connotación de estas palabras y de las acciones que denota la difusión del hecho a través de estos significados.

En otro orden de ideas, en el proceso de resignificación, hubo un espacio en el cual la imagen tomó significancia. Tanto la imagen difundida de la muerte de los *cuvivies*, como la de la comunidad, son expresiones visuales que confieren una especie de misticismo a la muerte de estas aves, en el panorama visual, se inserta en un proceso de instrumentalización de lo

---

<sup>50</sup> Con base en las entrevistas a profundidad a miembros de la comunidad de Ozogoché Alto.

indígena, cabe recalcar, que este no es un proceso consiente y que los actores enmarcados en la gestión y difusión del festival no lo hacen desde ningún punto de vista queriendo dar otra connotación a este hecho.

La connotación de la imagen fue importante para el proceso de resignificación, a continuación se muestra algunas formas con las que se ha difundido este hecho, (Figura 9) y (Figura 10).

Figura 9. Difusión y estructuración del festival por medios locales de Chimborazo



Fuente: Imágenes obtenidas del archivo histórico de la Fundación Arte Nativo-Riobamba

Figura 10. Difusión de la muerte de los cuvivies por medios nacionales e internacionales.<sup>51</sup>



Fuente: Imágenes difundidas a través de medios de comunicación online.

<sup>51</sup> Disponible en disponibles en: <https://newselemigrante.wordpress.com/2013/03/23/aves-suicidas-2/>, y en <https://www.lagranepoca.com/medio-ambiente/193702-aves-cuvivies-regresan-cada-ano-a-ecuador-en-un-vuelo-suicida.html>.

La fuerte carga visual de imágenes en las cuales se muestra la muerte de las aves (cuvivíes), vinculadas directamente con el suicidio, construyen indirectamente una especie de ritualidad y mística. La difusión visual, viene junto a relatos que refuerzan la idea del suicidio, tributo y sacrificio. Para contextualizar este proceso, nos situamos en las formas de difusión que históricamente se transmitieron a través de distintos medios hasta la actualidad:

El principal atractivo de la zona tiene que ver con un espectáculo único: todos los años, por esta época, cruzan bandadas de aves migratorias llamadas “cuvivíes”, que llegan a la laguna y se arrojan a sus heladas aguas para morir en una especie de *tributo* a la naturaleza.<sup>52</sup>

Las historias cuentan que estas *lagunas son sagradas* y que uno de los motivos para esto es que cada año, en septiembre, unas aves llamadas cuvivíes se lanzan a sus frías aguas a morir [...]. Este *tétrico* momento no dura más de media hora y también puede ser a la mañana, mediodía o al atardecer. [...] Las razones por las cuales ocurre el fallecimiento en este sector *no han sido comprobadas científicamente*, pero sé presume que son animales viejos o muy jóvenes que se pierden. [...] Los científicos no han llegado a un consenso del porqué lo hacen. Dice que la naturaleza es tan sabia que evita que una población natural crezca tanto como la población humana y que el comportamiento de los humanos es distinto al de la naturaleza. Por otro lado, la naturaleza tiene varios mecanismos para controlar su población y para asegurar que las siguientes generaciones sean aptas para sobrevivir. “Por ejemplo, hay individuos que son muy viejos y ya no pueden reproducirse o si se reproducen ya no pueden cuidar a sus crías, estos animales son los que ya no le interesan a la población”. Según Crespo esta puede ser una explicación por la cual estos pájaros se quedan en la laguna. Su muerte, al momento de la inmersión se produce debido al choque térmico entre sus cuerpos y el agua helada.<sup>53</sup>

Con la esperanza de avistar el *suicidio* masivo de las aves, los visitantes llegaron la víspera para plantar sus carpas alrededor de la laguna. [...] En cuanto al *tributo* de los cuvivis, algunos desvelados dijeron que no escucharon nada y tampoco lograron ver nada, pero a la mañana siguiente un grupo de indígenas de las comunidades aledañas mostraron varios especímenes que recogieron en una de las lagunas interiores.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Diario los Andes de la ciudad de Riobamba año 2004. Archivo Documental de la Fundación Arte Nativo. En este punto colocaré en cursiva los significantes que se han incorporado desde los medios de comunidad y diferentes actores exógenos.

<sup>53</sup> Diario el Telégrafo. “El misterio de las aves que se ‘suicidan’ en la laguna de Ozogoche”. Disponible en: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/regional/1/el-misterio-de-las-aves-que-se-suicidan-en-la-laguna-de-ozogoche>.

<sup>54</sup> Diario Regional Independiente Los Andes. Riobamba-Ecuador, 28 de Septiembre de 2004. Archivo Documental de la Fundación Arte Nativo.

Todos los meses de septiembre y a mediados de octubre, los cuvivíes sobrevuelan un complejo de 60 lagunas conocidas como las de Ozogoche en la provincia de Chimborazo, Ecuador, para protagonizar un *holocausto* natural. Cientos de estas pequeñas aves de color gris viajan desde Norte América y, al llegar a las lagunas de Ozogoche, que en quichua significa “deseoso de comer carne”, *ponen fin a su vida en un suicidio colectivo*. Para las comunidades del lugar, este fenómeno es considerado como un tributo de los dioses, una ofrenda a la Pacha Mama que asegura una buena cosecha. Los pobladores de las inmediaciones creen que los cuvivíes llegan atraídos por la energía especial que irradia la laguna, y que *ofrecen sus vidas como un sacrificio*. Dicen también que el agua de la laguna posee poderes medicinales y que es milagrosa. Al parecer, este acontecimiento se ha venido dando durante cientos de años. [...] La *creencia ancestral del suicidio masivo* de los cucuvíes es contrastada con una *muerte incidental*, pues las aves cansadas de un vuelo de largo recorrido y, acaloradas por el viaje en sí, se lanzan en picada a beber agua. Pero encuentran instantáneamente la muerte en las gélidas aguas de Ozogoche.<sup>55</sup>

“Festival por el sacrificio de las aves”. Desde el norte del planeta llegan, cada año, bandadas de aves conocidas como cuvivíes, las que al pasar por el complejo Lacustre Ozogoche se sumergen en el agua helada, es por ello que *nace este mito* que los comuneros llaman “*el sacrificio de las aves*”. *Científicamente* se ha señalado que este fenómeno se debería a que los plumíferos más débiles caen abatidos por el esfuerzo que significa el viaje que realizan para escapar del frío de esta temporada.<sup>56</sup>

Aunque no vieron el *suicidio* de los cuvivíes (aves migratorias de Estados Unidos) los turistas salieron de Ozogoche, el pasado domingo, satisfechos por haber disfrutado de un espectáculo folklórico y de haber admirado la belleza natural de esta zona. [...] “Una de las *posibles causas* para que disminuyera paulatinamente el suicidio de los cuvivíes es el crecimiento de las ciudades cercanas a las lagunas que ahora cuentan con energía eléctrica”, expresa Miguel Acuña [...] Los cuvivíes, aves migratorias de Estados Unidos, pertenecen a la familia *Bartramia Longicauda*. Al parecer estas aves, por la fatiga se lanzan en picada a las lagunas de Atillo y Ozogoche para beber y alimentarse, pero como las aguas son tan frías, sus organismos se paralizan y mueren instantáneamente.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Blog periodístico. En Enigmas de la Naturaleza. Las aves suicidas de Ecuador. Disponible en: <http://www.dw.com/es/las-aves-suicidas-de-ecuador/a-40969107>

<sup>56</sup> Los Andes. Diario Regional Independiente. Riobamba-Ecuador, 09 de Julio de 2004. Archivo Documental de la Fundación Arte Nativo.

<sup>57</sup> Diario El Universo, 30 de Septiembre del año 2004. Archivo Documental de la Fundación Arte Nativo.

Habían llegado en la madrugada del 15 de septiembre y era como si después de tanto cansancio por el vuelo, por fin hubieran dado con el lugar exacto para el *rito ansiado*. Como paso final, una espléndida picada, se lanzaban indelebles, epifánicas entre la mitad del mundo, y en *misterioso ritual* de vuelo, se *suicidaban* entre las gélidas aguas de Ozogoche. Este bien podría ser el inicio para un cuento al más puro estilo de Juan Salvador Gaviota, pero es un fenómeno tan real como inexplicable. Cada año los habitantes de Ozogoche en la provincia de Chimborazo esperan la llegada de bandadas de aves provenientes de Norteamérica y que pertenecerían a la familia *Bartramia Longicauda*, especie a las que los indígenas del sector han bautizado con el nombre de Cuvivíes (por los gritos que emiten). El plumaje de estas aves se caracteriza por tener un pelo cuyas cualidades químico-biológicas captan los rayos ultravioletas del sol y almacenan la energía lumínica de éste, como fuente de protección defensiva o termal para tolerar condiciones de frío extremo. Cuando se encuentra en estado de vulnerabilidad este espécimen, emite una luz fluorescente usando las reservas de energía y esta fluorescencia, permite que sus depredadores se alejen. Las particularidades de los Cuvivíes ya se presienten desde esta fluorescencia pero el asombro mayor aparece desde el 15 de septiembre hasta el 15 de octubre aproximadamente cuando inexplicablemente llegan hasta ecuatoriales suelos para *suicidarse* en las lagunas del conjunto pantanoso de Ozogoche. Ozogoche viene de la voz aborígen USHU que significa glotón, deseo de comer carne, y de JUCHI que quiere decir solitario, así la voz quichua se fue deformando hasta convertirse actualmente en OZOGOCHÉ un conjunto de 55 escollos rodeados por un macizo montañoso conocido como Aya Pungo” o “Puerta de los muertos”. Según la *cosmovisión* Puruhá estas aguas eran su Pacarina (lugar de origen de la vida). *Se cree que las almas tantas sacrificadas víctimas, aun claman en el lago, y el poder de sus llamados atrae como un imán hacia estas mansas aguas a los Cuvivíes*, que se inmolan como *ofrenda* al espíritu de los dioses ancestrales, solo así los antiguos castigados podrían purgar sus delitos. El invariable ritual, es esperado año a año por los habitantes de los páramos del sector, y en los últimos tiempos también por turistas que quedan maravillados ante tal enigmático espectáculo.<sup>58</sup>

Como estos fragmentos de editoriales periodísticas, se han difundido un sin número de artículos entre medios nacionales e internacionales. La interrogante que surge es ¿Cómo se construye la difusión?, la difusión-resignificación parte de un análisis muy occidental del la muerte de los cuvivíes, deviene en una construcción de un espacio simbólico, pero al mismo tiempo, se construye otra forma de entender el espacio en detrimento de un territorio relacional. Los procesos de resignificación, son productos de un conjunto de hechos históricos

---

<sup>58</sup> Fragmento de publicación editorial. El periódico emigrante. 23 de Febrero de 2013. Fragmento titulado “Aves Suicidas”. Disponible en: <https://newselemigrante.wordpress.com/2013/03/23/aves-suicidas-2/>

que han repercutido sobre espacios específicos o la misma sociedad y son consecuencia de una estructuración occidental que dista en gran medida de ontologías andinas como la expuesta.

Hay que subrayar también, que la construcción social del espacio y de expresiones culturales, parten de una forma en la cual los actores exógenos hacen aprehensible el mundo (conflicto ontológico), desde esta visión, se plantearán los elementos necesarios para generar propuestas que respondan a esta manera particular de entender el mundo. Decir que algo está siendo socialmente construido, no necesariamente significa, que sea algo arbitrario, sino más bien, que paralelamente variadas formas de entender el mundo se solapan en detrimento de otras. El proceso deslegitima el conocimiento que no está normalizado socialmente, se solapan por la legitimidad que tiene un tipo de conocimiento (occidental) en comparación con otros tipos de conocimiento (conocimiento endógeno), se genera de esta forma, un conflicto entre formas de entender el mundo.

Para profundizar sobre el conflicto que se constituye, entre la lucha de occidente y lo endógeno, evidenciada en la difusión del festival (ciencia vs conocimiento endógeno), se puede plantear la siguiente interrogante ¿Por qué es un conflicto ontológico esta forma con la cual se ha difundido el hecho?, en tal virtud, en muchas, si no en todas estas formas de difusión, se hace mención a la ciencia y a una forma (distinta a la de la comunidad) en la que se entendería la muerte de los cuvivies desde una ontología naturalista, se plantea en reiteradas ocasiones, cómo entender esta muerte inexplicable a través de la ciencia, esto significa como manifiesta Viveiros de Castro (2004a) que “un sujeto es un objeto insuficientemente analizado”. Desde este contexto, hallamos una contraposición ontológica que genera procesos de deslegitimación y resignificación.

El conflicto ontológico está en no vislumbrar y respetar otro tipo de conocimiento, colocando a la diferencia en desigualdad de condiciones; cabe recalcar, que este tipo de conflictos no son visibles, no se expresan como una contraposición de intereses y que reflejan las estructuras de poder que normalizan un tipo de conocimiento sobre otro.

Como es evidente, el discurso está centrado en catalogar estas formas de entender el mundo como “creencias”, “historias” y “mitos”, por lo que se intenta explicar el hecho desde el plano científico, buscando diversos criterios que de alguna manera den fe de que sucede realmente.



Aunque los procesos de cambio son inherentes a las sociedades y los modos de vida, la repercusión no está en el cambio, sino en la forma en la que la sociedad dominante impone su concepción de mundo, en tal virtud, una diversidad de conocimientos quedan escondidos y solapados en la memoria biocultural de sus poseedores.

Si bien es cierto, socialmente estaríamos construyendo expresiones culturales, estas construcciones traen consigo algo en particular, se manifiestan evidentes estructuras de poder constituyentes de la sociedad.

En la actualidad, el indígena sigue siendo al que hay que educar, evangelizar, ayudar y desarrollar, ¿Pero qué hay detrás de esta llamada “inclusión”? lo exógeno y lo foráneo se transforman en entidades que implantan nuevas formas de entender la realidad, en este caso actores como el Estado, ONGD y diversos entes que se relacionan con la comunidad. Las nuevas formas de entender el mundo, se implantan porque dentro de la concepción de las comunidades, lo que viene de las urbes es lo moderno o desarrollado, hecho vinculado al supuesto de que lo foráneo posee mayor conocimiento o educación. Desde este panorama, cualquier incidencia o acción que devenga de un actor foráneo estructura luchas de poder desiguales, en este caso particular, que se implanten nuevas y diferentes perspectivas del mundo sustentadas en discursos de actores que poseen legitimidad ante la sociedad.

La legitimidad en nuestra sociedad, está relacionada directamente con la educación (conocimiento científico), es decir, el técnico, el periodista, la autoridad pública, la autoridad ambiental, el turista moderno, los gestores culturales, los actores que confluyen de la academia, entre otros actores, transmiten y se adjudican un punto de legitimidad. El locus de enunciación de los discursos, se sustenta en esta supuesta idea (desde el entendimiento de las comunidades) de que estos actores al ser educados “poseen la verdad”, este hecho será un determinante para que cualquier acción tomada o transmitida sea validada inmediatamente por el simple hecho de este imaginario.

Michael Foucault en relación a lo que él denomina como la “insurrección de los saberes sometidos”, acota que existen luchas de poder entre conocimientos, en donde, diversos conocimientos han estado soterrados en el interior de conjuntos sistémicos y funcionales, conocimientos que son catalogados de incompetentes, insuficientes, ingenuos inferiores en una especie de jerarquía al conocimiento científico (Foucault 1976), saberes que no han

logrado posicionarse en el común social, que no han logrado transgredir las fronteras de lo local, sin embargo, desde lo endógeno surgen nuevas formas de resistencia al conservarlos en prácticas que estructuran conocimiento y relaciones.

Si bien comunidades como Ozogoche Alto en muchas ocasiones no poseen los elementos necesarios para generar propuestas turísticas como las planteadas, en la actualidad (cambio de gestor) el hecho de que se incurra en una participación de la comunidad desde los márgenes, hace referencia al origen y dirección de la propuesta cultural turística y los elementos que se exponen en ella, por estos motivos, se analiza como en la contemporaneidad se da otro giro al “Festival de Culturas Vivas, tributo de las aves cuvivis”.

### **3. Despojo ontológico: Instrumentalización de lo indígena, politización del espacio**

En la actualidad el Festival de los cuvivies, está gestionado por el Municipio de Alausí con la participación de distintas instituciones como, el Ministerio del Ambiente, Ministerio de Turismo, Corporación Zula, Prefectura de Chimborazo, entre otras. Este cambio de gestión traza otro camino, en la actualidad se ha establecido un presupuesto económico fijo desde el aparataje municipal, se gestiona desde esta instancia la organización de las actividades culturales y turísticas, dentro de este contexto, la comunidad de Ozogoche Alto está involucrada como beneficiaria de la propuesta turística.

En este contexto, ¿En qué plano se beneficia la comunidad?, generalmente, la utilidad para la comunidad está en que pueden generar opciones de servicios turísticos, es decir, acceden a un ingreso económico extra, además, se benefician de capacitaciones brindadas por instituciones relacionadas al festival en aspectos como: manipulación de alimentos, atención al turista y reciclaje.<sup>59</sup>

¿Qué rol cumple los actores locales en el festival en la contemporaneidad?, el rol de comunidad de Ozogoche Alto, básicamente es ofrecer servicios turísticos a los visitantes en las fechas en que se realiza el festival, una oferta que se reduce a los 2 días en que el evento se ejecuta (Septiembre generalmente).

---

<sup>59</sup> Fase de Campo y conversaciones casuales con los representantes de las diferentes instancias de gobierno relacionadas con el festival. Asistencia al Festival de Culturas Vivas, tributo de las aves cuvivis, 19-24 de Septiembre de 2017. ALA-01 Representante del Municipio de Alausí, en entrevista con el autor, marzo de 2018.

Existe la participación de grupos de danzas de jóvenes de la comunidad y de comunidades cercanas, así como, expresiones escénicas (danza y teatro) de grupos de la ciudad de Riobamba, desde este contexto, en la actualidad la participación de la comunidad queda reducida a un plano muy superficial, esto trae consigo, distintas formas de uso del espacio y de los eventos culturales que se gestan en el festival.

La visión del municipio para la gestión del festival en la contemporaneidad es:

El objetivo grande bueno nosotros tenemos como municipio la marca de Alausí que dice “Alausí destino del Mundo”, tenemos estos elementos para poder enriquecer, que los ecuatorianos y ecuatorianas puedan venir a visitar a estas lagunas en estas festividades, los cuvivies ellos hacen un recorrido a nivel del mundo y justo en una fecha específica ellos vienen a retornar, así ha sido conocido esto. También enlazarnos con esto, por ejemplo, el Cápac Ñan, el asunto de la Nariz del Diablo, la ciudad de los 5 patrimonios del Ecuador, y tenemos cascadas, hay gastronomía, artesanía, todo esa cuestión queremos más bien potencializar, también fortaleciendo este evento cultural que lo estamos haciendo como municipio y queremos más bien que conozcan la provincia y el mundo sepa donde es estas actividades del cantón y de la provincia. [...] El objetivo grande que tenemos es declarar a este cantón un cantón turístico a nivel nacional e internacional, hacer eventos a nivel del mundo para que Alausí tenga conocimiento y Alausí sepa que existe toda la riqueza de mucha diversidad que cuenta y eso queremos hacer conocer al mundo (ALA-01 Representante del Municipio de Alausí, en entrevista con el autor, marzo de 2018).

La visión de turismo se alinea a una visión de desarrollo, con una mirada de crecimiento exponencial en diversos aspectos, pero más centrados en la obtención de réditos económicos, en este caso específico, la propuesta no necesariamente es fortalecida en la localidad sino que se mira al turismo como una opción macro, en donde, potenciar los atractivos turísticos históricos, culturales y naturales es una forma para la confluencia de turistas que puedan dinamizar la economía del cantón Alausí.

Aunque el discurso está ceñido en una visión de Desarrollo indigenista apegada al Buen Vivir (Sumak Kawsay), esto no se materializa en el campo de la acción. Generalmente, en la ruralidad se sigue apegado a la visión reduccionista del desarrollo convencional, en este sentido, la naturaleza sigue constituyendo el objeto aprovechable y sobre el cual se materializan las iniciativas de desarrollo, cada una de estas, enmascaradas por discursos

relacionados con la conservación, el desarrollo sustentable, y en la actualidad en visiones como el Sumak Kawsay.<sup>60</sup>

Cabe recalcar como marca Bretón et al. (2014, 11) que el “Sumak Kawsay se ha convertido en una suerte de cajón de sastre capaz de albergar concepciones muy distintas –a veces casi antitéticas– en función del punto de vista en que se ubique el observador”, banalizando su concepto y usándose como un discurso legitimador de estructuras extractivistas, que presentan, a las políticas estatales como formas de reivindicación indígena (Houtart 2011) en Bretón et al. (2014, 11).

En este sentido, la organización está regida por objetivos turísticos macro y apegados a las competencias estatales y municipales, y lógicamente, no refleja una participación holística de la comunidad en las expresiones que se muestran hacia afuera (turismo). En la contemporaneidad, se hace mención de alguna manera a la relacionalidad, aunque entendida desde la presencia de una “cosmovisión andina”,<sup>61</sup> tibiamente expuesta. Se centran en una mirada multiculturalista del mundo, encontrando aquí una serie de elementos que cada vez enmascaran más los conocimientos endógenos; se expresa un mundo material mirado desde la visión naturalista científica y una mirada culturalista subjetiva de las formas de concebir el mundo.

Por estos motivos, la agencia de la comunidad está reducida, no existe un poder efectivo para que la propuesta pueda generar expresiones culturales desde adentro. La gestión en la actualidad toma a la “inclusión” como una forma de legitimar su accionar político, si bien, existe ayuda de forma permanente en diferentes aspectos de la oferta de servicios turísticos, esta ayuda está direccionada desde los intereses de una institución municipal, es así que se acota:

---

<sup>60</sup> La visión reduccionista mencionada está apegada al “desarrollismo clásico, en especial aquel enmarcado en el reduccionismo neoliberal”, en donde, las metas se direccionaban solamente al crecimiento económico, siendo el motor de ese crecimiento, la objetivación de la Naturaleza, en donde, todos los procesos se debían expresar en el mercado” (Gudynas 2011). Hay que remarcar que existen otras formas contemporáneas de Desarrollo como: ecoaldeas, etnodesarrollo, Vivir Bien “Suma Qamaña” (Muñoz-Villareal 2017), sin embargo, la visión de la ruralidad en Alausí no está apegada a ninguna de estas concepciones contemporáneas de Desarrollo.

<sup>61</sup> Hago mención a la cosmovisión porque es la forma en que se expresa la relación de la comunidad con la muerte de los cuvivíes y también con su espacio natural. Esta idea seguirá fortalecida por una especie de relativismo cultural, como una forma de imaginar el mundo basado en creencias e imaginarios.

Bueno como municipio hemos solicitado el asunto de la calidad del servicio para los turistas nacionales y extranjeros que pueda tener la calidad del servicio, el otro es la calidad de la preparación de los alimentos porque nosotros como municipio ayudamos pero debe responsabilidad también el Ministerio de Turismo en dar esa capacitación para que los usuarios, las personas que dan ese servicio tengan mayor conocimiento para *no hacer comidas lo que ellos quieran hacer*, sino ir trabajando con la visión a futuro que lo que necesitan los turistas (ALA-01 Representante del Municipio de Alausí, en entrevista con el autor, marzo de 2018).

Esta mirada se alinea con la visión del Ministerio de Turismo (ente rector de estas actividades turísticas), ente que está relacionado con el festival desde sus inicios en el año 2002, el rol que cumple dentro del festival se detalla en el siguiente testimonio:

Bueno el Ministerio de Turismo dentro de la competencia como institución una de ellas es difundir y promocionar los diferentes atractivos turísticos, en este caso en nuestra Sierra centro, adicional a ello nosotros también tenemos la competencia de hacer material promocional, entonces de esta manera el ministerio de turismo ha participado en este festival de Ozogoche, se ha elaborado material informativo, material promocional para poder dar la correspondiente difusión de la fiesta, también se ha hecho trabajos investigativos para poder sustentar la información dentro de nuestros inventarios informativos. [...] La intención cual es, el municipio de Alausí por ejemplo pasa toda la información que se requiere y que está disponible y el Ministerio de Turismo elabora el afiche promocional turístico, elabora y reproduce este material. [...] Actualmente se han hecho difusiones en medio digitales si mal no recuerdo. [...] Bueno otra competencia nuestra a más de la promoción y difusión de atractivos turísticos también es el tema de desarrollo turístico, como usted sabe el servicio turístico tiene que ser integral, entonces, una vez que nosotros conocemos a detalle cuales son las actividades los días del evento lo que hacemos con la comunidad es capacitar y fortalecer las habilidades y destrezas con las que cuentan ellos, la intención por ejemplo es que ellos van a poder facilitar el tema de alimentación a los diferentes prestadores de servicios y obviamente esto será también para los turistas (MTOZ-09 Representante del Ministerio de Turismo, en entrevista con el autor, febrero del 2018).

La comunidad, al vincularse con una institución que responde a intereses políticos, queda expuesta a que su entorno natural y la muerte de los cuvivies se vean sometidos al plano político y de oferta de servicios turísticos. Como ha identificado Bretón (2001), el juego de relaciones entre comunidades (representadas por organizaciones de segundo grado- OSG) e

instituciones exógenas (Estatales, municipales, ONG, ONGD), que direccionan fondos para iniciativas de desarrollo, conlleva una serie de riesgos y peligros, ya que se “adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios”, no obstante, no sólo la etnicidad se ve solapada por expresiones que convergen a la ruralidad, sino que además, tomando a la diferencia cultural desde la perspectiva ontológica, el sistema de aprehensiones ontológicas también se ve cuestionado e hibridado por la adquisición de nuevas formas de relación con los espacios y los sistemas sociales, económicos y políticos.

En este sentido, se estructuran expresiones culturales que no surgen del núcleo comunitario, aunque, las expresiones sean dirigidas con objetivos que pretendan revalorizar a la comunidad, estas no reflejan aspectos ontológicos profundos del núcleo indígena. Se solapan ritualidades por encima de los valores relacionales de la comunidad, no sólo toman lo endógeno como instrumento del turismo, sino que además, se apropian e instrumentalizan la fauna (cuvivís), una imagen puede hablar por las palabras (Gráfico 1) y (Gráfico 2).<sup>62</sup>



Foto 11. Ritual a la pachamama (Yachaks del Oriente), Festival de Culturas Vivas 2017  
Fuente: Fase de campo “Festival de Culturas Vivas, tributos a las aves cuvivís” 2017.

---

<sup>62</sup> Entrevistas a personas asistentes al festival y a miembros de la comunidad, los rituales en la antigüedad no existían, las expresiones rituales son introducidas con el advenimiento del Festival de Culturas Vivas.



Foto 12. Ritual a la pachamama - Yachak del Oriente, la fauna instrumento de significación. Festival de Culturas Vivas 2017.

Fuente: Fase de campo “Festival de Culturas Vivas, tributos a las aves cuvivis”

Los Yachak o sabios que observamos en la Figura 11 son kichwas del Oriente, participan en el ritual y colocan simbólicamente a los cuvivíes como entes dotadores de significado de un evento cultural, la comunidad indica que “no los entiende”,<sup>63</sup> en primer lugar por el idioma que es semejante pero que no es el mismo, y en otro aspecto, porque los rituales no fueron parte de esta comunidad en la antigüedad y se incorporan con el festival.

Bajo este contexto, en el cual se introducen expresiones culturales foráneas sustentadas en un hecho local, se toma de alguna manera “lo indígena” y la fauna como un instrumento que sirve de atractivo para el turismo.

Dentro de las relaciones con los turistas, lo indígena local es puesto en la palestra y concebido por los visitantes como “lo exótico”; se incursiona en la folklorización de los indígenas mirándolos como los poseedores de rasgos de “la diferencia”, abogando que los rasgos culturales de comunidades andinas están presentes en diversas formas como: la vestimenta, la gastronomía, las artesanías, música y el idioma, cuando estos rasgos no necesariamente representan la identidad.

---

<sup>63</sup> Conversaciones casuales con asistentes al Festival de Culturas Vivas 2017.

Generalmente la discusión surge porque como menciona Giménez (2010) se pasa de esa “transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna – de las identidades adscritas a las identidades adquiridas”, entonces ¿Qué se está mostrando como identidad cultural?, sustentados en la pérdida de la identidad, se instrumentaliza la etnicidad y se reduce a la identidad a aspectos que están en constante cambio.

Una paradoja al observar cómo la cultura indígena tildada de tradicional en los años 70, condición que supuestamente impedía su tránsito hacia la modernidad, en la actualidad encuentre en las especificidades culturales una ventaja que legitime el accionar político y discursivo (Bretón 2009), accionar que ha constituido diversas expresiones de la reorganización del poder en el contexto rural; re-estructuración basada en la relación entre la élites indígenas u organizativas y las instituciones y organizaciones que han confluído a la ruralidad (Chimborazo) para implantar proyectos de diversa clase.

Como bien acotan Bretón (2001: 150) y Tuaza (2011) el accionar de político de los actores que confluyen a la ruralidad, está estructurado sobre discursos legitimadores vinculados con la pobreza y derechos étnicos; bien acotan estos autores que paralelo a los discursos contruidos en relación a la pobreza está el componente étnico como otro de los justificativos de la intervención de las agencias de cooperación. Se acota que en efecto, “las regiones priorizadas, sobre las que se concentran el grueso de sus actuaciones, son aquellas habitadas por contingentes más numerosos de la población indígena”.

Dentro de este contexto, diversas expresiones de esta problemática (folklorización de lo indígena) se expresan en la relación turista-anfitrión, una de ellas son las imágenes, en la fotografía se coloca al indígena como imagen de una especie de mundo perdido. La relación indígena-turista trae consigo además, una forma de economizar esta actividad (Pago por fotografía, por ver los cuvivies, por construir imágenes de la laguna y sus habitantes), esta instrumentalización la podemos observar en el Gráfico 3.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Fase de campo 19-24 de Septiembre de 2017. Contrucción de imágenes ajenas al modo de vida de la comunidad.





Foto 13. Difusión de una imagen sesgada por parte de actores exógenos (academia)  
Fuente: Imágenes fase de campo, Festival de Culturas Vivas, tributo de las aves cuvivis 2017.

Lo particular de estas imágenes, es que los que construyen imágenes distorsionadas, son miembros de la academia; actores que generalmente están presentes en el espacio cultural del festival y que en el proceso de resignificación van tomando valor. Al sesgar el entendimiento de la muerte de los cuvivies, el producto ya sea de difusión o trabajos audiovisuales socializados, están mediados por los intereses institucionales y por el cumplimiento de objetivos que no responden necesariamente a entender de forma profunda la realidad en la que la comunidad se relaciona, aprende y comprende el mundo. Por esta mirada muy superficial, se construye una imagen distorsionada de la expresión cultural y de la muerte de los cuvivies, la construcción social del suicidio, el tributo y sacrificio conlleva tener una idea errónea de la relacionalidad entre el cúmulo de entidades presentes en este sitio particular.

En la contemporaneidad, se sigue resignificando la muerte de los cuvivies, la difusión de imágenes construidas y la instrumentalización del indígena crea una visión romantizada de este hecho.

Otra de las problemáticas más grandes, no es solo la resignificación por parte de la academia, sino la economización de la resignificación, pagar por obtener imágenes y videos de los

cuvivies (imágenes y videos que serán difundidos en los espacios académicos) y del festival, no solo trae consigo sesgar la información que se exterioriza, sino que además, se incide en la construcción de una lógica económica en los habitantes locales; la comunidad es participe lógicamente desde un punto no consiente de estas problemáticas. Se economiza la vida, pero también se coloca al indígena o a lo étnico como el factor con el cual se puede promocionar, vender o difundir una imagen, ilustración que sea lo suficientemente pintoresca o particular, para que estos lugares sean promocionados desde los ámbitos turísticos, culturales e inclusive académicos.

Otro punto importante, parte de la interrogante de si ¿El espacio natural por el accionar político se resignifica nuevamente? pregunta que nace en referencia al cambio de organización del festival. Al haber tenido distintos enfoques, la gestión del festival tiene distintos matices en el tiempo, hay aspectos que se transforman, pero también, se conservan algunas expresiones que se establecieron desde la consecución del mismo, se menciona por parte de miembros de la comunidad cómo ha transcurrido este proceso en relación a la organización:

Eso no se ha cambiado más bien, mejor se ha perdido, porque más antes era igual, música, danza, teatro, sabia ser rituales, igualmente comida típica, cabalgata, siempre desde un inicio así era, de eso no ha cambiado ni ha disminuido casi, lo que sí ha disminuido es que no ha venido es capacitaciones, [...] más antes si había tanto en gastronomía, pintura, en artesanías, entonces capacitaban para el festival, entonces ahora por ultimo ya no ha habido nada ya, eso se ha desaparecido, entonces igualmente venía danza de otros países, ahora eso no se ha hecho. [...] Bueno de parte de la comunidad bueno [...] casi más antes era un poco muy descontrolado, entraba mucho la basura por eso no hemos gustado tanto, venían vender gente de afuera, dejaban mucha basura, era mucho bebidas alcohólicas, peleas bastante, accidentes había bastante y por ultimo año eso si no ha habido ya, ni la basura como se ha coordinado ya, se ha ido disminuyendo la basura, se ha disminuido las bebidas alcohólicas, se ha disminuido eso y casi mucho participación de la comunidad no ha habido, más antes casi la Comunidad participaba más (AZOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

El cambio de organización del festival, trajo consigo alinear su realización a intereses y factores políticos relacionados con una visión de Estado. El espacio natural pasa a ser en la actualidad, una plataforma política, con esto, se legitima la gestión política de una institución

que si bien es cierto está muy ligada a lo indígena termina politizando el espacio natural de Ozogoché Alto. La gestión del festival en la actualidad, aunque se sustenta en una reivindicación de la identidad indígena, responde más bien a objetivos macro vinculados a potenciar el turismo.

Pero ¿Cómo influye lo biofísico en esta resignificación?, los *cuvivies* se convierten en agentes activos de esta expresión contemporánea de la cultura en Ozogoché Alto, si no existiera este hecho probablemente los saberes y experiencia sobre la relacionalidad de los páramos estarían escondidos en mayor medida. El entorno natural, se convierte en otro agente de lo cultural, es un espacio simbólico potenciado por su belleza, relacionar a la cultura indígena con este sitio hace que lo indígena tome un sitio privilegiado y que se los mire como una comunidad única.

El entorno natural y el hecho de la muerte de los *cuvivies* también se instrumentalizan, la particularidad de estos dos factores, hace que el proceso de resignificación sea fuerte, el rol que cumplen estos espacios no solo en comunidades como estas, sino en, diversas comunidades de nacionalidades y grupos étnicos del Ecuador, nos hace pensar si esta es otra forma de apropiación de la diversidad mediante el turismo, otra forma de objetivar las particularidades de los territorios relacionales.

En algunas personas ya se identifica este conflicto mediante el cual su espacio está siendo violado, una de las desventajas que se acotan es, por ejemplo, relacionada a aspectos ontológicos como el de la relacionalidad.

Desventaja lo que es aquí creo que parece que cada año viene mucha gente, gente por donde no 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 más antes, entonces con lo que viene mucha gente, únicamente eso (AZOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

En este punto, la relacionalidad entre los seres sintientes y los humanos ¿se podría catalogar como una creencia o imaginario?, desde la convivencia con la comunidad estos seres están repercutiendo directamente en la realidad, realidad que se transforma por la expansión de un sistema capitalista que cambia muchos de los valores ontológicos. La modernidad coloca al indígena en una línea de crecimiento económico que es aceptada y reproducida, aunque,

entendiendo las realidades históricas de estas comunidades, es incuestionable el derecho que tienen de querer acceder a un estado de bienestar que logre romper el sitio en donde la sociedad los ha colocado.

Todas estas nuevas significaciones e instrumentalización de lo indígena constituyen nuevas formas de entender el espacio relacional y colocarlo en el desván, esta problemática trae consigo una repercusión mucho más compleja, el Despojo de lo Ontológico.

El despojo de las bases ontológicas, se lleva a cabo por la expansión de una mirada homogénea occidental de la realidad, se enmascara la relacionalidad por formas que proporcionan significado a los espacios y ontologías, espacios que se convierten en espacios rituales y políticos, espacios que se mercantilizan. Esto está unido a que, aunque sea con la mejor de las intenciones, las propuestas no han sido acuñadas desde las bases comunitarias. Las expresiones culturales no se las construye bajo una pluralidad de valores, factor que repercute en resignificaciones que solapan formas complejas de relación con la naturaleza, como producto, se hace una especie de “invención de la tradición” bajo la cual el espacio va cambiando históricamente y no termina de transformarse.

#### **4. El Festival una propuesta positiva para los actores locales**

Detrás de los procesos de relación con el turismo, la expansión de la globalización y la relación con el mercado, muchas comunidades andinas así como la comunidad de Ozogoch Alto, han entrado en este proceso de economizar la vida, pero esto no significa algo trágico y atroz del capitalismo, porque dentro de los contextos descritos las necesidades que se viven a diario son muy difíciles.

La comunidad mira de forma positiva el Festival de Culturas Vivas, aunque desde un punto netamente económico, la relación con el festival en cuanto a las actividades realizadas por los actores locales son vistas de forma positiva, sin embargo, en la actualidad esta propuesta no está relacionada con una forma de expresar los rasgos identitarios de la comunidad, sino como una opción para que la comunidad tenga ingresos económicos. Sin embargo, el contexto muestra que los ingresos son incipientes porque la realización del festival se da solamente 2 días al año, además, que en el festival existe gran competencia con comerciantes que confluyen de distintas partes de la provincia. Aunque el discurso expuesto, se sostenga que el

festival está relacionado solamente con lo “autóctono” y para el desarrollo de la comunidad, ésta afirmación no se cumple.<sup>65</sup>

Generalmente, se menciona por la comunidad que el festival es positivo, se cita “Para mí ha sido bueno, para vender alguna cosita y por la fiesta saben venir de todo lado, también se saben presentar en un programa danzas o teatro” (LBOZ-01 miembro de la comunidad, en entrevista con el autor, enero de 2018).

A los niños de la comunidad, les gusta el festival para “tomar foto” o “Porque los turistas son ricos, para que regalen (dinero), para guiar porque no saben por dónde ir el paso”,<sup>66</sup> esta actividad siempre está vinculada a esta forma de lograr dinero por fotografías o de acceder a recursos por un servicio brindado, la problemática es compleja, porque la economización de esta actividad se empieza a enraizar en grupos etarios muy vulnerables como los niños.

Si bien existen aspectos positivos dentro de la generación de estas propuestas, la capacidad de los gestores y organizadores de este festival en la contemporaneidad es muy deficiente, colocar en un sitio netamente de obtención de renta a la comunidad atenta con economizar muchos aspectos de la vida misma y terminar desestructurando aprehensiones ontológicas que escapan a los preceptos estructurales modernos.

Por la observación en campo, en épocas distintas a las del festival la confluencia de turistas es reducida, aunque en un promedio anual esto no se refleja porque en periodos como feriados existe gran cantidad de turistas.

Las relaciones con los turistas han generado acceso económico a través de la oferta de transporte (caballos) al Complejo lacustre Ozogoché, bajo este contexto, se posee por parte de la comunidad una visión positiva del turismo, idea que es compartida por el área protegida y los organizadores de los eventos culturales. Si bien en un contexto económico, esta relación con el turismo es positiva en aspectos como: la homogenización del conocimiento, la resignificación, discursos de desarrollo sesgados, economización de la vida, entre otros diversos hechos, no es un hecho a destacar.

---

<sup>65</sup> Fase de campo, asistencia al Festival de Culturas Vivas, tributo de las aves cuvivis, 19-24 de Septiembre de 2017. Discursos de los gestores del festival.

<sup>66</sup> Taller realizado con niños de la Comunidad de Ozogoché Alto, 24 de Enero de 2018.

Estas problemáticas exceden el campo de lo ontológico, la dependencia de las comunidades a los fondos o recursos que provengan de proyectos generados desde instituciones estatales, no gubernamentales, fundaciones etc, han repercutido en diversos aspectos como la desestructuración de las organizaciones de base, hecho que ha implantado el desencanto hacia las iniciativas exógenas debido a que las comunidades no encuentran beneficios inmediatos y tangibles en la propuestas generadas por los actores mencionados (Tuaza 2011).

En efecto, el acceso a los beneficios de los programas de desarrollo, sin importar si son del modelo hegemónico desarrollista o de propuestas alternativas, constituye en el punto central de la agenda de las comunidades, de las organizaciones y dirigentes indígenas. Generalmente esta demanda ha sido acogida y procesada por las agencias de cooperación tanto del Gobierno como de las Organizaciones no Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) que en los contextos indígenas, tienen en cierta medida el propósito de combatir la pobreza, de promover el fortalecimiento organizativo y el rescate de la identidad cultural (Tuaza 2011, 203).

La mención a que diversos factores exógenos transforman formas de relacionarse con el entorno natural, no está basada en una idea romántica de la comunidad; en la contemporaneidad, las comunidades están inmersas en la globalidad, contextos particulares que sin lugar a dudas necesitan opciones con las cuales la vida misma no esté bajo parámetros de pobreza, inequidad, discriminación y desatención, pero, las propuestas que confluyan a diversos sitios deben tomar en cuenta que las diversas formas de entender el mundo son el punto de partida para la generación de opciones de desarrollo más holísticas, mejor estructuradas y con el empoderamiento de los actores locales, el fortalecimiento de la capacidades y fortalezas de comunidades como Ozogoche Alto debe estar enmarcado en diferentes ámbitos que no sólo respondan a la oferta de servicios turísticos de primer orden.

## Conclusiones

La investigación partió con el compromiso de realizar un acercamiento a la Ontología de la comunidad de Ozogoche Alto, ubicada en el cantón Alausí, Chimborazo-Ecuador, analizar su relación con el entorno y entender los cambios que han acontecido por la relación con diversos factores exógenos que han estado cercanos a la comunidad, de forma particular analizar el proceso de creación del “Festival de Culturas vivas, tributo a las aves cuvivís” hasta la actualidad. El argumento de la investigación parte de entender y analizar la ontología relacional con la que la comunidad estructura su realidad y las sinergias que traza con distintas ontologías con las que ha estado en contacto. Se parte de que la relación con el entorno natural conlleva la conservación de una relacionalidad entre un cúmulo de existentes. Sin embargo, sociohistóricamente la relación con aspectos como la hacienda, las oleadas evangélicas, el establecimiento de un área protegida y el turismo, han repercutido en la co-producción del territorio y la incorporación de actores a la relacionalidad particular de Ozogoche, la Ontología de la comunidad toma distintos matices conferidos por la relación con cada uno de estos factores.

Dentro de este contexto, la comunidad de Ozogoche Alto estructura su realidad a través de la relacionalidad con un cúmulo de seres sintientes orgánicos y no orgánicos, realidad que no se construye socialmente, es decir, las conexiones entre los existentes se evidencian en experiencias y manifestaciones que dan cuenta de la agencia e interioridad de las diversas formas de vida, las relaciones están asociadas con prácticas que devienen de una muy arraigada relación humano-naturaleza, en este sentido, la realidad responde a una forma intrínseca de relación con el entorno y de cómo este entorno se expresa ante la cultura.

La existencia de una diversidad de seres se sostiene sobre diversos tipos de lenguaje entre los seres humanos, no humanos y lo sobrenatural, manifestaciones que dan fe de la existencia y agencia de un ser, este lenguaje se muestra en expresiones materiales palpables. Además, la agencia e interioridad se evidencia en referencias que acotan que; el cerro coge (cuvivís), encanta, se enoja, está feliz, está bravo, etc, este tipo de lenguaje permite entender cómo los no humanos se comunican, relacionan e influyen sobre los humanos.

La mayor expresión de la agencia e interioridad de los no humanos (lagunas) está reflejada en la muerte de los cuvivís, una relación establecida entre lo no humano con lo animal. Al

reproducirse periódicamente y formar un vínculo muy cercano con el hecho a través de la práctica de recolección (recolección para alimentación), se estructura y mantiene un anclaje estrecho de relacionalidad entre la pluralidad de existentes. En este sentido, la práctica de diversas actividades que se realizan en el páramo son las que conservan las líneas de vida entre los humanos, no humanos y lo sobrenatural. Las prácticas conllevan un estrecho vínculo con el entorno natural, hecho que implica que los sistemas de conocimiento y aprendizaje están basados en la experiencia.

La muerte de los cuvivíes desde la Ontología relacional de Ozogoché Alto no responde a eventos como el suicidio, tributo y sacrificio, la muerte de estas aves está relacionada con expresiones de la interioridad y agencia de lo no humano (lagunas). La agencia de lo no humano ante la avifauna no está vinculada solamente a la especie *Barthramia longicauda* (cuviví), sino, a un cúmulo de especies que mueren de formas similares por la agencia de la laguna. El suicidio, tributo y sacrificio son significados adjudicados por diversos actores (medios de comunicación, academia, gestores del festival) que interpretan este hecho desde la subjetividad. Cabe recalcar que, los procesos generados como alternativas comunitarias para el desarrollo de Ozogoché Alto están pensadas estrechamente con un alto propósito de ayuda a la comunidad.

En otro orden de ideas, la apropiación cultural de la muerte de los cuvivíes no representa un giro en la Ontología relacional de la comunidad de Ozogoché Alto, los valores relacionales se conservan aunque en menor medida. El hecho que las prácticas que establecen las interrelaciones entre los existentes disminuyan (por diversos factores que implica el contacto con la globalización) conlleva que las relaciones se establezcan en hechos muy marcados como la muerte de los cuvivíes. Sin embargo, las relaciones históricas con paradigmas occidentales y la globalización hibridan la relacionalidad, se incorporan nuevos actores al cúmulo de existentes y de forma paralela se estructuran sinergias con la perspectiva naturalista en la clasificación de existentes. Se confieren cierta presión sobre los valores ontológicos de la comunidad, aunque, la injerencia no significa necesariamente una desestructuración de la forma de entender y hacer aprehensible el mundo.

Sin embargo, la apropiación cultural de un hecho como la muerte de los cuvivíes produce en algún sentido la “invención de la tradición” y se establecen aspectos como: resignificación y politización de espacios, solapamiento del conocimiento endógeno, folklorización de la



identidad indígena, difusión equívoca de valores identitarios, creación de expresiones simbólicas, significación de hechos particulares, creación de ritualidad, ocultamiento de la relacionalidad existente, apropiación de la fauna con fines turísticos. Las repercusiones nacen de la incidencia de actores exógenos (directos o indirectos) a la comunidad que implantan una visión contrapuesta a la local.

No obstante, los procesos de resignificación no son pensados, son procesos inconscientes e involuntarios, los espacios o hechos tienden a resignificarse por la contraposición entre ontologías múltiples, estructuras que no son conscientes de que existe una diferenciación en la interpretación de hechos o acontecimientos. La contraposición de visiones de la realidad crea conflictos ontológicos, esta oposición termina implantando la visión de un tipo conocimiento sobre otro, una especie de despojo ontológico. Además, los conflictos ontológicos son formas de vislumbrar las estructuras de poder reinantes que se manifiestan cuando existe divergencia entre visiones de la realidad.

La difusión y exteriorización de la muerte de los cuvivies en el plano nacional e internacional, expone de forma evidente el conflicto entre la ciencia y las diversas formas de entender la realidad, el discurso establecido por los diferentes medios de comunicación, aunque de forma indirecta, está cargado de una fuerte deslegitimación de la relación humano-naturaleza de la cultura indígena andina. Sustentados en la tradición, se coloca a la relación con el entorno y la fauna, como hechos que se estructuran desde creencias e imaginarios, y que pueden ser dilucidados a través de un único vehículo como la ciencia. Esta subjetividad, implica una visión de la realidad sustentada en una mirada evolucionista, sumida en la asunción de la unicidad del mundo.

En el estudio de caso, el turismo en la contemporaneidad reduce la identidad indígena a aspectos triviales como: la vestimenta, artesanías, comida tradicional y música, aspectos importantes para el establecimiento de los fundamentos que sostengan una propuesta turística como el Festival de Culturas Vivas. Sin embargo, la identidad indígena no responde solamente a los aspectos mencionados, los preceptos expuestos no reflejan la verdadera identidad étnica de la comunidad de Ozogoche Alto. La identidad responde a aspectos más allá de lo que se intenta reivindicar, aspectos como: las formas de organización social, política y económica, lazos sociales (intercambio, reciprocidad, compadrazgo), interrelaciones entre la materialidad del entorno y la base sociocultural, memoria biocultural, saberes ancestrales,

relación humano-naturaleza, entre otros diversos factores, que al final de cuentas son los rasgos identitarios que confieren diferencia a esta comunidad.

Por otra parte, la Ontología relacional híbrida de Ozogoché Alto refleja una visión no dual de la realidad, se observa que en alguna medida no se hace una distinción entre la humanidad y la naturaleza, la humanidad es solamente una de las diversas formas de vida existentes. Las estructuras de poder entre los existentes y el ser humano (por debajo de diversas entidades) reflejan una visión no antropocéntrica de la realidad. Sin embargo, la forma de entender y hacer aprehensible la realidad está en constante cambio, el contacto con la globalización y las relaciones con distintas ontologías encuentran formas para imponer diferentes formas de entender la realidad y de relacionarse con la naturaleza.

Diversos factores han repercutido en la conservación de una visión no dual de la realidad y las relaciones sociales con existentes no humanos. En primer lugar, las condiciones geográficas territoriales de aislamiento no permitieron en la antigüedad el contacto constante con las urbes y otras formas de entender la realidad, en la contemporaneidad en cambio, la proximidad territorial permite tener acceso a las urbes en un lapso corto de tiempo permitiendo regresar a sus hogares en el mismo día, este contexto, hace que no exista un desarraigo del territorio y el modo de vida se mantenga aunque con sinergias con aspectos capitalistas. En segundo lugar, la mantención de prácticas como la caza, recolección, pesca y guianza establecen un contacto muy cercano al entorno natural, la dinámica relación humano-naturaleza conlleva que las relaciones con los existentes se mantengan y se reproduzcan. Finalmente, las evidencias materiales de las relaciones entre humanos, no humanos y lo sobrenatural conllevan un hecho explícito de la existencia de las diversas entidades presentes, la evidencia más elocuente se refleja en la muerte de los cuvivies.

El avance de la globalización, establece otras formas de relacionarse con la naturaleza, además, estructuras sociales, económicas y políticas que responden a preceptos capitalistas. La adquisición de una visión mercantil e individual avanza y se establece en comunidades como Ozogoché Alto, sin embargo, frente al contexto histórico acaecido en Chimborazo y sus largas décadas de relación con el sistema de hacienda, establecieron en la memoria colectiva de la comunidad un sentido de lucha por la reivindicación de sus derechos, es lógico y esperable, que frente al contexto histórico vivido, las formas acogidas para la reivindicación se establezcan en relación al sistema social, económico, político que imperan en el Ecuador,

por tanto, no es cuestionable que la lucha por el territorio y un mejor estado de bienestar conlleve que la ruralidad se alinee a una visión desarrollista.

Los territorios andinos son vulnerables a la adquisición de discursos exógenos, la vulnerabilidad está sujeta a sus difíciles contextos sociales, ambientales, económicos, culturales y políticos. En la relación con lo exógeno, se evidencian relaciones de poder que en la actualidad dan cuenta de una estratificación social muy marcada. La dominación sobre la cultura indígena continúa, aunque en la actualidad expresada en formas casi invisibles, una especie de alienación ante la idea de que lo exógeno (técnicos, académicos, actores políticos) posee el conocimiento legítimo para explicar diversos hechos que acontecen en la vida misma.

La convivencia con un área protegida crea conflictos en la mantención de las prácticas generadores de aprendizaje y conocimiento, visión que debe ser entendida fuera de preceptos moralistas, debido a que las prácticas en ocasiones no se alinean con las estrategias de conservación, sin embargo, el entorno natural comprendido como el espacio de vida se mantiene sobre los cercamientos que se establecen por parte de la autoridad ambiental.

Finalmente, las entidades estatales relacionadas con la gestión y generación de estrategias de conservación (MAE), representan a la ciencia en su máxima expresión, en esta medida, el conocimiento difundido por estas entidades está sobre el conocimiento endógeno, debido a que, es un tipo de conocimiento legitimado y posicionado a nivel social. Al tratar de alinear a las comunidades a una visión biológica de la conservación se recae en “equivocaciones incontroladas”, estas equivocaciones se refieren a, “un tipo de desconexión comunicativa en el que los interlocutores no están hablando de lo mismo y no lo saben” (Viveiros de Castro 2004, 8), sin embargo, se asume estar hablando de lo mismo. En este contexto, las percepciones sobre aspectos como: el espacio relacional, territorio, la caza entendida como medio de acceso a la alimentación, la muerte en el mundo andino (entendida como un proceso cíclico) y la agencia de lo no humano, son aspectos que se contraponen. Frente a la Ontología relacional, las equivocaciones incontroladas no son solamente un fracaso de comprensión sino “una falla en saber que las comprensiones no son necesariamente las mismas, y que ellas no están relacionadas con maneras imaginarias de ‘ver el mundo’ sino a los mundos reales que se ven” (Viveiros de Castro 2004, 11).

## Anexos



Figura 1. Comunidad de Ozogoché Alto



Figura 2. Taller de dibujo con niños de la comunidad de Ozogoché Alto



Figura 3. Taller de cartografía social con informantes clave de la comunidad de Ozogoché Alto.





Figura 4. Festival de Culturas Vivas, tributo a las aves cuvivís 2017.



Figura 5. Expresiones artísticas del Festival de Culturas Vivas, comunidades aledañas a Ozogche Alto – la fauna en dentro de las expresiones culturales



Figura 6. Principales actividades de la comunidad en el Festival de Culturas Vivas – Cabalgatas y oferta de alimentación.





Figura 7. Cuvivís atrapados por la laguna Verdecocha.



Figura 8. Ritualidad creada, Baño sagrado y Ritual a la Pachamama



Figura 9. Construcción de la imagen por parte de la academia y el turismo

## **Glosario**

CDB	Convenio sobre Diversidad Biológica
IERAC	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
INEC	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
INPC	Instituto Nacional de Patrimonio Cultural
INDA	Instituto Nacional de Desarrollo Agrario
MAE	Ministerio del Ambiente – Ecuador
ONG	Organizaciones no gubernamental
ONGD	Organización no gubernamental para el desarrollo
PDyOT	Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial
PNS	Parque Nacional Sangay.
SNAP	Sistema Nacional de Áreas Protegidas
TULSMA	Texto Unificado de Legislación Secundaria de Medio Ambiente
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

## Lista de referencias

- Alimonda, Héctor. 2006. "Paisajes del Volcán de Agua: Aproximación a la Ecología Política latinoamericana" *Gestión y Ambiente* Volumen 9 – N 3: 45-54.
- Antezana, Cecilia. 2007. "El análisis del discurso de Foucault". *Ined* (6): 57-62.
- Auqui, Freddy. 2016. "Microverticalidad, poder y mercado en los andes equinocciales". Tesis de Maestría en Antropología. FLACSO Sede Ecuador.
- Ayala-Mora, Enrique. 2014. "La Interculturalidad: El camino para el Ecuador". En *Ecuador Intelectual*. N. 65, editado por Claudio Malo González, 9-57. Cuenca: Universidad del Azuay.
- Azogue, Ángel. 2016. "Maneras de ser comunidad". En *Gazeta de Antropología* 32 (1): 1-13.
- Barros, Rodrigo. 2014. "El Batitú (*Bartramia longicauda*) en Chile". *Chiricoca* N.-18: 8-13.
- Bascopé, Víctor. 2001. "El sentido de la muerte en la cosmovisión andina; El caso de los valles andinos de Cochabamba". *Chungará (Arica)* Vol 33(2): 271-277 DOI. 10.4067/S0717-73562001000200012
- Blanco, Daniel. y Bernabé López-Lanús. 2008. "Non-breeding distribution and conservation of the upland sandpiper (*Bartramia longicauda*) in South America. *Ornitología Neotropical* 19(suppl.): 613-621.
- Bebbington, Anthony. Bebbington, Denise. Bury, Jeffrey. Ligan, Jeannet. Muñoz, Juan y Martín Scurrah. 2008. Mining and social movements: struggles over livelihood and rural territorial development in the Andes. In *World Development*. Vol No. 36. Elsevier Ltd: 2888-2905.
- Biersack, Aletta. 2011. "Reimaginar la ecología política: cultura / poder / historia / naturaleza" En *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 135-194. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis Centro de Investigación y Desarrollo.
- Biersack, Aletta. 2006. "Reimagining Political Ecology: Culture/ Power/ History/ Nature". En *Reimagining Political Ecology*, editado por Aletta Biersack y Jame Greenberg, 3-40. Durham: Duke University Press.
- Bonilla, Jorge. 2016. "Plan de salvaguarda para el festival de los cuvivis en el complejo lacustre Ozogoché, Parque Nacional Sangay". Tesis de ingeniería. Escuela Superior Politécnica de Chimborazo.
- Bourdieu, Pierre. 2010. *El sentido práctico*. Editado por Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.



- Blaser, Mario. 2012. "Ontology and indigeneity on the political ontology of heterogeneous assemblages" *Cultural Geographies* Vol 21(1): 49-58.
- Blaser, Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology* Volume 54, Number 5: 547-568.
- Braceras, Iratxe. 2012. "Cartografía participativa: herramienta de empoderamiento y participación por el derecho al territorio". Tesis de master en Desarrollo y Cooperación Internacional. Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional – Hegoa.
- Bretón, Victor. 2001. "Transformaciones estructurales y proceso organizativo en Chimborazo: continuidades y cambios, 1960-2000". En *Cooperación al Desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos: Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, editado por Bretón Victor, 155-170. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Bretón, Victor. 2009. "La deriva identitaria del movimiento indígena en los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia". En *Repensando los Movimientos Indígenas*, editado por Carmen Matínez, 69-121. Quito: Flacso- sede Ecuador, Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Bretón, Victor, Cortez David y Fernando García. 2014. "En busca del sumak kawsay". *Íconos* Num. 48: 9-24.
- Cabrera Montufar, 2012, "El proceso de rururbanización del Distrito Metropolitano de Quito y su incidencia en la comuna indígena San José de Cocotog" *Questiones Urbano Regionales, Revista del instituto de la ciudad* Vol 1. N° 1: 173-194.
- Cali, Ricardo, Unterkofler, Darío, Martínez, Flavio y Juan Raggio. 2008. *Aves silvestres de Mendoza*. Argentina: YPF y Aves Argentinas.
- Catley, Andrew, Burns, John, Abebe Dawit y Omeno Suji. 2007. *Evaluación Participativa Del Impacto: Guía para profesionales*. Massachusetts. Tufts University. Feinstein International Center. Edición en PDF.
- Coello, Fernanda. 2009. "Plan de Conservación para las lagunas de Cubillín y Magtayán en el Parque Nacional Sangay". Tesis de Ingeniería Forestal. Escuela Superior Politécnica de Chimborazo.
- Corbetta, Piergiorgio. 2007. *Metodología y técnicas de investigación social*. Madrid: MacGraw-Hill/Interamericana de España.
- Cumpa, Javier. 2012. *Materiales para el estudio de la ontología general de Reinhardt Grossmann*. Madrid: Facultad de Filosofía Universidad Complutense de Madrid.

- Delgado-Sumár, Hugo. 1984. "El "Runa pagapu" en la medicina tradicional". *Apuntes de medicina tradicional* N.8: 1-18.
- De la Cadena, Marisol. 2010. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics" *Cultural Anthropology* Vol 25, Issue 2: 334-370.
- De la Torre, Luz María. y Carlos Sandoval. 2004. *La reciprocidad en el mundo andino: El caso del pueblo de Otavalo*. Quito: Abya-Yala.
- De Munter, Koen. 2016. "Ontología relacional y cosmopraxis, desde los andes. visitar y conmemorar entre familias aymararelational ontology and cosmopraxis, seen from the andes. visiting and commemorating among aymara families". *Chungara, Revista de Antropología Chilena* Volumen 48, N° 4: 629-644.
- De Sousa, Boaventura. 2011. "Espistemologías del sur". En *Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 16. N° 54: 17-39.
- Descola, Philippe. 2001a. *Antropología de la Naturaleza: Más allá de la Naturaleza y la cultura*. Editado por Clelia Gambetla. Lima: Ifea.
- Descola, Philippe. 2001b. "Construyendo Naturaleza: Ecología simbólica y práctica social". En *Naturaleza y Sociedad, perspectivas Antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gísli Palsson, 101-123. México: Siglo XXI.
- Escobar, Arturo. 1996. "Constructing Nature. Elements for a Post-Structural Political Ecology" En *Liberation Ecologies*, editado por Richard Peet y Michael Watts. 46-68. London and New York: Routledge.
- Escobar, Arturo. 1998. "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements." *Journal of Political Ecology* Vol 9: 53-82.
- Escobar, Arturo. 1999a. *Cultura Ambiente y Política en la Antropología Contemporánea*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología.
- Escobar, Arturo. 1999b. *El final del salvaje (Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea)*. Santa Fe de Bogotá: ICAN-CEREC.
- Escobar, Arturo. 2005. "Una ecología de la diferencia: Igualdad y conflicto en un mundo glocalizado" *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, 123-144. Bogotá-Popayán: ICANH/Universidad del Cauca.
- Escobar, Arturo. 2012. "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo". *Revista Walekeru* 2: 1-10.
- Escobar, Arturo. 2015. "Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"". *Cuadernos de Antropología Social* 41: 23-38.

- Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Foucault, Michael. 1990. *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michael. [1970], 1992. *El orden del Discurso*. Editado por Alberto Gonzáles. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, Michael. 1976. "Microfísica del Poder". *Curso 7 de Enero*, College de France. 127-140.
- Freile, Juan y Tatiana Santander. 2005. "Áreas Importantes para la Conservación de las Aves en Ecuador" En *BirdLife International y Conservation International. Áreas Importantes para la Conservación de las Aves en los Andes Tropicales: sitios prioritarios para la conservación de la biodiversidad*, editado por Boyla, Kerem y Angélica Estrada, 283-470 Quito: BirdLife International.
- Freile, Juan. y Robin Restall. 2018. *Birds of Ecuador: Helm Field Guides*. USA: Bloomsbury
- García, Federico. y Pilar García. 2017. *Pachakuteq: Una aproximación a la cosmovisión andina*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- García, Julio. 2016. "El concepto de lo sagrado y su relación con el término andino huaca". Tesis de Licenciatura en Filosofía. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Giménez, Gilberto. 1999. "Territorio, Cultura e identidades: La región socio-cultural". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* Época II. Vol. V. Num 9: 25-57.
- Giménez, Gilberto. 2010. *Cultura, Identidad y procesos de individualización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giddens, Anthony. 1993. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Goldman, Michael. y Rachel Schurman. 2000. "Closing the Great Divide: New Social Theory on Society and Nature" *Annual Review of Sociology* Vol. 26: 563-584.
- Guamán, Julián. 2004. "El Proceso Organizativo del Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE)". Tesis de maestría en Relaciones Internacionales. Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador.
- Guba, Egon. y Yvonna Lincoln. 1994. "Competing paradigms in qualitative research" En *Handbook of Qualitative Research*. Editado por Norman Denzin e Ivonna Lincoln 105-117. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Desarrollo, derechos de la naturaleza y Buen Vivir despues de Montecristi. Editado". En *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, editado por Gabriela Weber, 83-

102. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo.
- Haverkort, Bertus, Millar, David, Shankar, Darshan y Freddy Delgado. 2013. “Relación entre diferentes comunidades de conocimiento. El rechazo, la sustitución, la complementariedad y el diálogo intercientífico”. En *Hacia un dialogo intercientífico: Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*, 21-42. Bolivia: AGRUCO.
- 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. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador.
- Hernández, Daniel. 2017. “Las relaciones de los kichwas con la fauna de la Reserva Biológica Limoncocha y su influencia en la conservación”. Tesis de maestría en Estudios Socioambientales. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador.
- Hofweber, Thomas. 2014. “Logic and Ontology”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. San Francisco: Stanford University Press.
- Horta, Muriel. 2013. “El sacrificio de imágenes en la historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún”. *Historia* 396 N° 2: 269-297.
- INEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos). 2010. “VII Censo de Población y VI de Vivienda – 2010” Revisado 27 de diciembre de 2017. Disponible en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/>
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwellin and skill*. Londres: Routledge.
- Ingold, Tim. 2001. “El forrajero óptimo y el hombre económico” En *Naturaleza y Sociedad, perspectivas Antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 37:59 México: Siglo XXI.
- INPC (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural). 2010. Guía de bienes culturales del Ecuador. Chimborazo. Quito: Ediecuatorial.
- Kohn, Eduardo. 2007. “How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement” En *American Ethnobiologist* Vol 34, Number 1: 13-24.
- Laporta, Héctor. 1993. “Protestantismo. Formas de Creencia. Estudio de Caso de la presencia protestante en Chimborazo, Ecuador”. Tesis de maestría en Antropología. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador.

- Latour, Bruno. [2005] (2008). “Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red” En *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad – CTS*, vol. 4, núm. 11, editado por Andrés Vaccari, 189-192. Buenos Aires: Centro de Estudios sobre Ciencia, Desarrollo y Educación Superior.
- Latour, Bruno. 2012. *Investigación sobre los modos de existencia*. Una antropología de los modernos. Editado por Bixio Alcira. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- Lather, Patti. 1992. “El postmodernismo y las políticas de ilustración”. *Revista de Educación* No. 297: 7-24.
- Luna, Emilio. 2003a. *Memorias Alauseñas*. Alausí: Instituto de Investigación Histórica y Cultura Popular “Nuevo Alausí”.
- Lyons, Barry. 2016. *Sociedad, historia e interculturalidad en Chimborazo*. Quito: Abya – Yala.
- MAE (Ministerio del Ambiente). 2010. Plan de Manejo Parque Nacional Cotopaxi. 2010. Edición en PDF.
- MAE (Ministerio del Ambiente). 2013a. Términos de referencia contratación administrador/a del Parque Nacional Sangay zona alta. Edición en PDF.
- MAE (Ministerio del Ambiente). 2013b. 2013. *Sistema de Clasificación de los Ecosistemas del Ecuador Continental*. Quito: Subsecretaría de Patrimonio Natural.
- MAE (Ministerio del Ambiente). 2014. *Guía informativa de Áreas Naturales Protegidas del Ecuador*. Quito: Ediecuatorial.
- MAE (Ministerio del Ambiente). 2016. Proyecto Socio Bosque, Parque Nacional Sangay Z/A. Edición en PDF.
- Mora-Osejo, Luis. y Orlando Fals-Borda. 2004. *La superación del eurocentrismo: enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical*. Colombia: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
- Moreno, Segundo y Udo Oberem (ed). 1981. “Contribución a la Etnohistoria ecuatoriana” Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Muñoz-Villarreal, Erika. 2017. “Ecoaldeas: Tejiendo transiciones hacia el Buen Vivir; Un estudio de casos en las ecoaldeas Anthakarana y Aldeafeliz en Colombia”. Tesis de maestría, Universidad de Caldas.
- Murdoch, Jonathan. 1997. “Inhuman/nonhuman/human: actor-network theory and the prospects for a nondualistic and symmetrical perspective on nature and society”. *Environment and Planning D: Society and Space* volume 15: 731 75.

- Neira, Hernán. 2017. “El suicidio soberano y el suicidio patológico”. *Ideas y Valores* 66, n.º 164: 151-179.
- Ortiz, Fernando. 1983. “Del fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba.” *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Consejo Nacional de Cultura: 86-90.
- Palacios, Xabier. 2005. “Cosmovisión andina: Síntesis”. *Krei*, 8: 57-77.
- Paspuel, Lenin. 2002. “La conservación y uso sustentable de la biodiversidad en el Ecuador”. Tesis de Maestría. Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Peet, Richard y Watts, Michael. 1993. “Introduction: Development Theory and Environment in an Age of Market Triumphalism. Source.” *Economic Geography* Vol. 69, No. 3, Environment and Development, Part 1 (Jul., 1993): 227-253.
- Peluso, Nancy Lee. 2003. “Weapons of the wild: strategic uses of violence and wildness in the rain forests of Indonesian Borneo” En *In search of the rain forest*, editado por Candace Slater, 204-245. Durham, NC: Duke University Press.
- Perea, Ignacio. y Begoña López. 2008. “Los diarios de campo en la investigación social. El caso en el estudio “Socialización, aculturación y competencia intercultural. Un análisis empírico de familias multiculturales”. *Revista OBETS* 1: 120-129.
- Pickering, Andy. 1996. Further beyond the Society/Nature Divide: a comment on Freudenburg, Frickel, and Gramling. Sociol.” *Sociological Forum* Vol. 11:153-159.
- Pickering, Andrew. 2016. “The Ontological Turn: Taking Different Worlds Seriously.” *Social Analysis* 61, N. 2: 1:19.
- PDyOT (Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial). 2015a. Plan de desarrollo y ordenamiento territorial 2015 – 2019: Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural de Achupallas. Edición en PDF.
- PDyOT (Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial). 2015b. Plan de desarrollo y ordenamiento Territorial) de la provincia de Chimborazo. Edición en PDF.
- Putney, Allen. Ponce, Arturo. Paucar, Ángel. Lovato, Angel. Vreugdenhil, Daan y José Villa. 1976. *Estrategia Preliminar para la Conservación de la Áreas Silvestres sobresalientes del Ecuador*.
- Ridgely, Robert y Paul Greenfield. 2006. *Aves del Ecuador*. New York: Cornell University Press. Ithaca.
- Robbins, Paul. 2012. *Challenges in Social Construction A critical introduction*. Sussex: John Wiley & Sons Ltd.

- Rubenstein, Steven. 2004. "Steps to a Political Ecology of Amazonia" En *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 1-46. Ohio: Ohio University.
- Romero, Juan. 2011. "Lo rural y la ruralidad en América Latina: categorías conceptuales en debate" *Psicoperspectivas* Vol. 1: 8-31.
- Romero, María. y Juan Gonnet. 2013. "Un diálogo entre Durkheim y Foucault a propósito del suicidio". *Revista Mexicana de Sociología* Vol.75, no.4: 589-616.
- Sánchez, Rodolfo. 2006. "Apus de los Cuatro Suyos: Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades andinas". Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Nacional de San Marcos.
- Santander, Tatiana. y Adriana Lara. 2008. "Ecuador: informe anual. Censo Neotropical de Aves Acuáticas 2007". En Unterkofler D.A. y D.E. Blanco (eds.): *El Censo Neotropical de Aves Acuáticas 2007; Una herramienta para la conservación*. Wetlands International. Buenos Aires.
- Santos Fita, Didac, Eraldo Costa y Eréndira Cano. 2009. "El quehacer de la etnozoológia". En *Manual de Etnozoológia*. Valencia: Tundra.
- Tapella, Esteban. 2007. "El mapeo de Actores Claves, documento de trabajo del proyecto Efectos de la biodiversidad funcional sobre procesos ecosistémicos, servicios ecosistémicos y sustentabilidad en las Américas: un abordaje interdisciplinario". Universidad Nacional de Córdoba, Inter-American Institute for Global Change Research (IAI).
- Tarrés, María Luisa. 2001. "Lo cualitativo como tradición". En *Observar, Escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, editado por María Luisa Tarrés, 35-60. Porrúa: México.
- Tola, Florencia. 2012. "El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado." *Indiana* 29: 303-328.
- Tola, Florencia. 2016. "El "giro ontológico" y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco." *Apuntes de Investigación del CECYP* (27): 128:139.
- Turner, Mark. 1990. "Disolución de la hacienda, luchas campesinas y mercado de tierras en la sierra central del Ecuador (Cantón Colta, provincia de Chimborazo)". *Ecuador Debate, Tierras y Campesinos* 20: 69-146.
- Tuaza, Luis. 2006. "Aporte de las comunidades indígenas de Colta y Guamote a la formación y actuación de Pachakutik Nuevo-País". Maestría en Ciencias Sociales con mención en Ciencias Políticas. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador.

- Tuaza, Luis. 2011. *Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu*: la crisis de movimiento indígena ecuatoriano. Quito: Flacso- Sede Ecuador.
- Tuaza, Luis. 2014. “Comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, Ecuador: permanencia de la sombra del régimen de hacienda”. *ANTHROPOLOGICA/AÑO XXXII*, N.º 32: 191-212.
- Tuaza, Luis. 2014. “Liderazgo indígena tras la disolución de la hacienda”. En *Revista Ecuador Debate* No. 102: 33-44.
- Recalde, Celso, Torres, Pedro, Ramón, Galo, Mancheno, Juan, Gallegos, Estuardo, Pucha Julián y Anita Ríos. 2011. *Los Tesoros del Qhapaq Ñan*. Quito: Editorial El Conejo.
- Rifa-Valls, Montserrat. “Michel Foucault y el giro Postestructuralista crítico feminista en la investigación educativa”. En *Educación y Pedagogía* Vol XV, No 37: 71-83.
- Velarde, Oscar. 2012. “Concepción mágico-religiosa de la Medicina en la América Prehispánica”. En *Acta Med Per*, 29(2): 121-127.
- Villacís, Byron y Daniela Carrillo. 2011. *Estadística Demográfica en el Ecuador: Diagnóstico y Propuesta*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). Quito: Ecuador.
- Vintimilla, 2013. “De santos y huacas: notas sobre transculturación religiosa en un episodio de la Autobiografía de Gregorio Condori Mamani”. *Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui* No. 122, junio: 66-73.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004a. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena” En *Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 30-80. Copenhague: IWGIA.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004b. “Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies”. *Common Knowledge* 10(3): 463-484.

### **Archivos documentales**

- Documento del archivo diocesano de Riobamba 1905. Fijación de linderos en Llilla y Ozogoche, anexas a la hacienda Zula.
- Documento del archivo diocesano de Riobamba década del 1962-1963. Juicio de partición del páramo “Moyocancha” con la Familia Salem herederos de una propiedad colindante a la hacienda Zula. Documento dirigido por Monseñor Leónidas Proaño al Juez Tercero Provincial de Riobamba.



Documento del archivo diocesano de Riobamba entre 1962-1963. Juicio de partición del páramo “Moyocancha” con la Familia Salem herederos de una propiedad colindante a la hacienda Zula. Documento dirigido por Monseñor Leónidas Proaño al juez partidor del litigio.

Contrato de arrendamiento de la hacienda Zula y sus anexas Ozogoché y Lilla celebrada el 27 de agosto de 1947 entre Monseñor Alberto M. Ordóñez (Obispo de la diócesis de Riobamba) y Manuel Freire Larrea arrendatario.

Documento del archivo diocesano de Riobamba 1956. Contrato de traspaso de arrendamiento de Manuel Freire Larrea a Alonso Corral y Cornelio Dávalos.

Documento del archivo diocesano de Riobamba 1961: Carta de Justo Cajilema Yaguachi y Salvador Cajilema Quijosaca a Monseñor Leonidas Proaño. En 1962. Carta de Agustín Bravo (Provicario General de la diócesis de Riobamba) a Manuel Jesús Guamán (Tesorero de la comuna Totoras).

Carta de Agustín Bravo (Provicario General de la diócesis de Riobamba) a Armando Endara (Subsecretario del Ministerio de Previsión Social).

Documento del archivo diocesano de Riobamba 1962. Carta de Provicario General a los señores Julio Salem Gallegos y Alfonso Salem Gallegos (22 de Octubre de 1962).

Documento del archivo diocesano de Riobamba 1966. Carta dirigida al Ministro de Previsión Social por miembros de la comunidad de Totoras (Justo Cajilema y Manuel Cajilema Quijosaca).

Documento del archivo diocesano de Riobamba. Pequeño informe de Zula, sus actividades y cobro de sitios, huasipungos y pago a trabajadores. Firmado por P. Garcés.

Documentación Fundación Arte Nativo. Trípticos turísticos informativos del Festival de Culturas Vivas, años 2009, 2010, 2014.

### **Archivos audiovisuales**

Video de la realización del “Festival Culturas Vivas, tributo de las aves cuvivis” 2010.  
Archivo de la Fundación Arte Nativo.

### **Leyes y Políticas**

“Ley forestal y de conservación de áreas naturales y vida silvestre” emitida el 24 de Agosto de 1981. Art. 1 de la Título I; De los Recursos Forestales, Capítulo I; Del Patrimonio Forestal del Estado. Edición en PDF.

Política y Estrategia Nacional de Biodiversidad del Ecuador 2001 – 2010. Edición en PDF.