

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador  
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades  
Convocatoria 2018-2020

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Antropología Visual

Los dueños del páramo en la lucha y resistencia antiminera de Río Blanco: Una mirada  
cosmopolítica

Adrián Esteban Chuquiguanga Morales

Asesora: Ana Lucía Ferraz

Lectores: Ivette Vallejo y Luis Alberto Tuaza

Quito, diciembre de 2022

## **Dedicatoria**

A la memoria de Francisco Matute (Pancho Guillén) que, aunque el sueño te ha alcanzado, aún caminamos juntos explorando y conociendo otros mundos.

A Don Rubén y Mama Luisa por volverme un miembro más de su familia.

A toda la comunidad de Río Blanco, por su continua lucha y resistencia.

## Índice de contenidos

<b>Resumen</b> .....	<b>VII</b>
<b>Agradecimientos</b> .....	<b>VIII</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo 1. Río Blanco en el contexto de presiones extractivas</b> .....	<b>7</b>
1.1. Contextualización general .....	11
1.2. Ubicación de la comunidad .....	12
1.3. La presencia de actividades mineras en Río Blanco .....	15
1.4. Participación y oposición al proyecto minero, un resumen de los conflictos desde la presencia minera en el sector .....	17
1.5. Marco teórico y metodológico .....	23
1.5.1. Extractivismo y despojos .....	23
1.5.2. Zonas de sacrificio y seres sacrificables .....	25
1.5.3. Distintas ontologías, distintas formas de organizar el mundo.....	26
1.5.4. Humanos, no-humanos, más-que-humanos, seres de la tierra y dueños del páramo 30	
1.5.5. Los seres que resisten .....	31
1.5.6. Cosmopolítica: otra forma de hacer política .....	33
1.6. <i>Con y desde</i> el campo. Propuesta metodológica .....	35
<b>Capítulo 2. Un primer encuentro con el mundo de Río Blanco, una diversidad de actores</b> .....	<b>41</b>
2.1. Río Blanco desde el territorio.....	45
2.2. La Vida que insiste, existe y resiste .....	49
2.3. Los venados, dueños del páramo: una introducción hacia otros dueños.....	52
2.3.1. Los dueños, seres que habitan el páramo. ....	55
2.3.2. La comunicación con los Dueños: Encantos y sueños.....	59
2.3.3. Una etnografía de las lagunas.....	66
2.3.4. La muerte de la laguna de Cruz Loma .....	70
2.3.5. El diablo, mimesis y cambio de las formas de vida .....	75
2.3.6. Otros seres de la comunidad: No-dueños, no-humanos .....	80
2.4. Modos de producción .....	83
2.4.1. La pesca y el cultivo de truchas .....	84
2.4.2. Crianza de animales .....	86
2.4.3. El conocimiento que surge desde los sembríos y las huertas.....	86
2.4.4. La parte alta y parte baja: Islas y pisos ecológicos andinos .....	92
2.4.5. Las chalas: un sistema de intercambio de productos.....	94
2.5. El antes y el después de la mina .....	94
2.5.1. Sobre los desmontes .....	99
2.6. La huerta y el conflicto.....	100
<b>Capítulo 3. La lucha y la resistencia: narrativa a través del tiempo desde la perspectiva de los actores humanos y más-que-humanos</b> .....	<b>102</b>
3.1. Tiempos percibidos y actores permitidos .....	102
3.2. Momentos para luchar, momentos para resistir .....	105
3.3. Las historia(s) de la lucha y de la resistencia .....	108
3.4. Con el Estado: del abandono a la inclusión, de la inclusión al abandono.....	113
3.5. Identidades en disputa. ....	116
3.6. La inclusión de agentes externos, construyendo nuevas relaciones.....	121
<b>Conclusiones</b> .....	<b>124</b>
<b>Referencias</b> .....	<b>130</b>

## Lista de ilustraciones

### Mapas

Mapa 1.1. Croquis para llegar a la comunidad caminando por el camino de herradura .....	13
Mapa 1.2. Molleturo en el contexto provincial .....	14
Mapa 1.3. Ubicación del proyecto Río Blanco .....	16

### Figuras

Figura 1.1. Ilustración en homenaje a Don Andrés Durazno, líder antiminerero. ....	22
Figura 3.1. Ilustración con la presencia de otros-que-humanos .....	121

### Fotos

Foto 1.1. Río Blanco libre de la minería: Huelga de las y los comuneros .....	19
Foto 1.2. Minga para construir la casa de la resistencia, 2020 .....	21
Foto 2.1. Construcción de la <i>Chakana</i> .....	42
Foto 2.2. Detalle de la <i>chakana</i> , un corazón de semillas. ....	45
Foto 2.3. Escuela de Río Blanco .....	47
Foto 2.4. Venado cuidador .....	53
Foto 2.5. Sol de venado .....	54
Foto 2.6. Yantahuaico, sonido ambiental .....	63
Foto 2.7. Laguna de <i>Yantahuaico</i> .....	65
Foto 2.8. <i>Yantahuaico</i> : Un dueño, tres lagunas .....	67
Foto 2.9. Cruz Loma, el <i>dueño</i> que le mataron .....	71
Foto 2.10. Entrada al túnel .....	79
Foto 2.11. Comunera en su huerta .....	89
Foto 2.12. Huerta de Don Rubén y Mama Luisa .....	90
Foto 3.1. Río Blanco dice no a la minería .....	106
Foto 3.2. Murales en la casa comunal .....	111
Foto 3.3. Río Blanco libre de minería .....	118

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

Yo, Adrián Esteban Chuquiguanga Morales, autor de la tesis titulada (Los dueños del páramo en la lucha y resistencia antiminera de Río Blanco: Una mirada cosmopolítica) declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual 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, noviembre de 2022.



---

Firma

Adrián Esteban Chuquiguanga Morales

## **Resumen**

La comunidad de Río Blanco – Azuay lleva tres décadas de lucha y resistencia ante la imposición de proyectos mineros en su territorio. Los comuneros han buscado diferentes vías para hacer escuchar su oposición ante un Estado que justifica y legitima la presencia de empresas trasnacionales que intentan extraer los recursos minerales del subsuelo del páramo andino. Para los comuneros de Río Blanco, el páramo está lejos de ser una fuente de recursos de los que el ser humano puede predisponer y hacer uso sin consultar a los verdaderos dueños.

El conflicto ontológico se vuelve otra entrada para entender las problemáticas que afectan al área. La cosmovisión de pueblos andinos vincula a la cultura a seres humanos y no-humanos. Los cerros, lagunas y animales son parte activa de la comunidad. A estos seres, los comuneros los reconocen como “los dueños”, seres con capacidad de agencia política que también manifiestan su rechazo a las actividades mineras que alteran las relaciones de convivencia establecidas. La lucha y la resistencia en Río Blanco cobran significados propios al ser ejercidos desde la vida misma. Mediante las prácticas cotidianas se lucha por mantener vigentes los lazos entre todos los miembros de la comunidad, humanos y no-humanos, dueños y comuneros.

## **Agradecimientos**

Agradezco a mis padres, Olga y Héctor, a mi abuela Luisa, por ser la base y el pilar en mi vida, gracias por tanto cariño y apoyo en todo momento.

También quiero agradecer a Ana Lucía Ferraz por su paciencia y continuo soporte en este reto. Gracias por escucharme y brindarme su conocimiento sin olvidar la parte humana.

Agradezco de una forma muy especial a Eli y a Don Rubén que, sin su ayuda, esta investigación no hubiese tenido lugar.

Al Yako. A Diana y a Yeimy, a todas y todos los compañeros de la maestría. A todas y todos esos amigos que me acompañaron, incluso en los momentos que intenté abandonar esta investigación.

Agradezco de manera especial a Don Andrés y su familia. Don Andrés colaboró con su conocimiento y fuerza para la realización de esta tesis. Varias personas y organizaciones, nacionales e internacionales, aún sentimos su pérdida y exigimos que se esclarezcan los hechos.

## **Introducción**

Esta tesis discute la necesidad de incluir a otros seres no-humanos, otros-que-humanos, al debate político que genera la imposición ontológica sobre las culturas que mantienen otras formas de relacionarse con el entorno. Con este trabajo busco ampliar el debate sobre las repercusiones que tiene la minería sobre los seres que se ven afectados, siempre manteniendo presente a las voces de las víctimas, provengan estas voces de humanos o de la naturaleza, pero víctimas de la imposición sobre las formas de vida.

Mientras el planeta nos da a sentir los efectos de una sobreexplotación de recursos y cada vez percibimos con más fuerza las consecuencias de mantener una economía basada en la acumulación y explotación de la naturaleza; se hace indispensable mirar a otras culturas y aprehender conjuntamente unas de otras. Aprender de las relaciones establecidas entre medio ambiente y humanos que otras culturas mantienen con su entorno, mirar más allá del conocimiento reconocido como aceptable y observar otros conocimientos fuera de la frontera que marca la modernidad.

Desde esta investigación me uno al llamado a ampliar el conocimiento, o más bien, lo que el mundo moderno acepta como conocimiento válido y verificable. Las ciencias sociales han contribuido; la antropología tradicionalmente ha sido la encargada de estudiar al ser humano y, desde una mirada externa, explica el comportamiento de las culturas en su entorno. Esta mirada colonial ha contribuido a la formación de lo que se entiende como “el otro” ajeno a la promesa de bienestar moderno y al que hay que civilizar encajándolo en las normas de la política y de la ciencia. Afortunadamente varios académicos y autores trabajan para romper esta forma antropocéntrica de construir conocimiento y mirar más allá de las fronteras del mundo moderno.

El “giro ontológico” surge como respuesta a la invitación a construir un conocimiento conjunto y desde dentro. Implica un reto a la antropología, pues necesita deslindarse de su posición de observación a la que ya se había acostumbrado para pasar a ser participante y vivencial. Una nueva antropología que no solamente observa, sino que deviene en otros mundos. Esta otra forma de construir conocimiento depende de la

capacidad de ampliar lo que entendemos como posible, y se constituye como una antropología que estudia lo que se entiende y reconoce como humano, sin dejar de lado las relaciones que el ser humano establece con todo lo que lo rodea para poder mantenerse y coexistir en el mundo. Esta otra forma de hacer antropología comprende al ser humano como un nudo más de una gran red y amplía los horizontes del conocimiento, reconoce otras posibilidades de hacer y habitar el mundo intentando mantener la diversidad cultural como válida y necesaria. Un mundo en el que caben varios mundos.

Para que esta propuesta no se diluya se hace necesario trascender la academia. La intención es lograr repercusiones verdaderas con otra perspectiva a los conflictos y buscar salidas factibles donde ninguna voz quede subordinada. El encuentro de diferentes formas de comprender el mundo es cada vez más común por la continua búsqueda de recursos renovables y no-renovables que genera roces y conflictos. Las demandas de varios actores sobresalen ante la imposición de las fronteras extractivas y entre estos actores también están seres no-humanos.

La modernidad, desde sus inicios, separa lo natural de lo cultural; relega a la ciencia para estudiar a la naturaleza. Por otro lado, la política fue destinada a regir el comportamiento humano. Bajo esta lógica, solo lo humano tendría capacidad de agencia y decisión sobre su destino, pero esta separación no es una verdad absoluta. Actores no-humanos, todos esos seres que fueron pensados como “naturaleza”, intentan ser partícipes del hacer político. Estos seres no-humanos cobran agencia cuando hacen actuar a las personas, cuando las acciones de la colectividad están direccionadas a mantener vigentes las relaciones establecidas con estos seres.

La forma de cómo los no-humanos nos hacen actuar es variada, aunque no por eso poco común. Al contrario de lo que un pensamiento moderno diría, los seres no-humanos están entrelazados con nuestro destino y nos hacen tomar medidas incluso antes consideradas impensables. Para ejemplificar mis palabras en un contexto actual, el virus COVID-19 se esparció por el mundo entero y nosotros solo podíamos observar cómo el virus avanzaba de frontera a frontera, continente a continente, pero el virus también nos hizo actuar. Mientras la pandemia mundial restringe la movilidad de todo el mundo y

poblaciones enteras tuvimos que guardar una cuarentena estricta para evitar su expansión. El virus nos obliga a todos a usar mascarillas, una acción que hace unos años era impensable, también nos ha llevado a adoptar medidas de sanidad, lavarse las manos continuamente, el uso del alcohol como desinfectante, entre otras medidas. Un ser microscópico, invisible a simple vista, ha cambiado el destino del mundo entero a una velocidad abrupta y repentina.

Así como ese ser invisible nos hizo tomar acciones a toda la humanidad, hay otros seres que también nos hacen actuar y responder al cambio en las formas de vida. Las ontologías relacionales se alejan de la distinción dicotómica entre naturaleza y cultura, y reconocen el alcance de estos seres. Al contrario, la ontología naturalista se fundamenta en la separación entre naturaleza y cultura. Las ontologías relacionales, lejos de silenciar o buscar suprimir a los seres no-humanos, conviven con estos seres y los vuelven parte de su entramado cultural. Estos seres no-humanos, animales, clima, paisaje, exigen tener una posición en la discusión política y se hacen presentes mediante el actuar de los humanos.

Si un virus nos hace usar mascarillas y auto aislarnos a toda la humanidad, no resultaría extraño que una montaña, laguna o fuentes de agua que son parte del entramado social, hagan que las personas se movilicen para defender la soberanía en las formas de vida. Estas acciones cobran un mayor significado cuando las relaciones establecidas previamente dotan a los no-humanos de subjetividad. Estos dejan de ser “eso”, para pasar a ser “ellos”, con cualidades y características humanas, seres que se alegran o transmiten su furia, seres que permiten la vida, pero que también la quitan, y seres que también son susceptibles a la muerte. Por esta razón el mundo y naturaleza dejan de ser conceptos ya establecidos para ser plurales, mundo(s) y naturaleza(s), varias formas de entender a la naturaleza, con varias formas posibles de habitar el mundo.

La política tradicional negaría rotundamente la posibilidad de que una montaña sea parte de cualquier discusión política porque dentro del planteamiento moderno la montaña estaría fuera de lo reconocido como sujeto de derechos, pero al mantenernos en esta posición, sabiendo de la pluralidad de mundos posibles, seríamos cómplices del intento de acallar o negar la influencia que estos seres tienen sobre las personas. La

presencia de seres no-humanos pone en jaque a la política tradicional y exhorta a repensar otras formas de construir un futuro viable desde las divergencias de mundos y culturas distintas con la posibilidad de que estos lleguen a acuerdos sin tener que sacrificarse. El reto está en construir otra forma de hacer política a partir de las divergencias, una *cosmopolítica* (Stengers 2010).

Estos acuerdos conjuntos, y a los que deberíamos apostar, necesitan de su tiempo para que logren germinar. Este planteamiento exige ralentizarnos para descubrir lo importante de cada mundo, pero no siempre las condiciones son las óptimas para esta desaceleración. La velocidad de la industria minera no espera, el tiempo es dinero y la montaña es un recurso a ser explotado.

La minería por un lado ha despertado la reacción de seres humanos y no-humanos que resisten ante la imposición y despojos, por otro lado, la industria minera, con todo un aparataje que incluye al Estado, intenta justificar y legalizar su presencia, aunque las comunidades afectadas estén en desacuerdo.

La industria minera, al igual que otras industrias extractivistas, está en continua búsqueda de nuevas fronteras para expandir su alcance. Empresas nacionales e internacionales irrumpen en el territorio con la finalidad de acumular los recursos, pero ¿qué pasa cuando los recursos a explotar no son considerados meros recursos por la población local? El extractivismo, en su propagación, niega la posibilidad de existencia de otros seres con agencia en el territorio, incluso los humanos son silenciados con discursos de bajo impacto ambiental amparados en la ciencia, todo sea por acumular recursos. La desposesión que afecta a las poblaciones tiene múltiples alcances y cuando esta afecta a las formas de habitar el mundo, estamos ante un despojo ontológico que homogeniza y dicta lo que va a ser considerado como posible e imposible y separa lo aceptable de lo imaginario.

El continuo roce entre formas de percibir el mundo genera controversias, y en este trabajo pretendo cartografiarlas; por lo tanto, dialogo con autores como Latour (2008) y Stengers (2010; 2014). La intención es intentar desenmarañar el complejo entramado de

actores que confluyen en la controversia que surge en la imposición minera sobre los páramos de la comunidad de Río Blanco, provincia del Azuay, Ecuador.

La cartografía de las controversias permite identificar a los actores involucrados incluyendo humanos y no-humanos. Se hace presente la comunidad, y todos los seres que la integran. Los comuneros no son los únicos miembros de Río Blanco, también la hacen parte *los dueños del páramo* que se me presentaron en el proceso etnográfico. La huerta y la pesca, lugares donde las relaciones establecidas entre dueños y comunidad se vuelve tangible, intentan mantenerse vigentes en las formas de vida de los comuneros. Al entender la controversia como una red de actores, se entiende que estos están en un continuo intercambio entre mundos, buscando diferentes medios y recursos para poder posicionar su reclamo.

La empresa minera, el Estado, las fuerzas del orden, entre otros, hacen parte del otro lado de la controversia que, al estar las controversias entrelazadas, encuentran otros actores con el intento de generar diálogos. Así aparece la Corte de Justicia, activistas y ONGs como otros nudos que complejizan aún más esta cartografía, porque al contrario de querer reducir, intento ampliar el panorama para comprender de otra forma el conflicto, siempre manteniendo presente las voces de los involucrados y de las víctimas de la imposición.

La cartografía estaría incompleta si descartamos la agencialidad de los actores y su capacidad de reacción ante los cambios en el entorno que afectan su subsistencia. Los diferentes actores exigen una posibilidad de futuro en su participación cosmopolítica. La resiliencia de la comunidad los lleva a adoptar o descartar conceptos y categorías para reafirmar su posicionamiento en el intento de hacerse escuchar. Son justamente las formas de vida las que resisten y encuentran formas particulares para hacerlo.

Los pueblos y comunidades reaccionan a la imposición y despojo, no solo de sus territorios y sus cuerpos, sino también sobre sus cosmovisiones. La organización social consigue hallar rutas, no siempre pacíficas, para frenar el avance de la frontera extractiva. Todas estas reacciones se vuelven legítimas cuando el Estado y las empresas

despliegan su aparataje y recursos, legales y económicos, para tratar de silenciar las resistencias.

Las resistencias tienen acciones concretas como forma de respuesta, pero también se resiste desde la existencia. Cuando el mundo moderno se intenta imponer sobre otros mundos, cuando se busca homogeneizar las formas de vida; el hacer cotidiano de los mundos aludidos se convierte en una continua lucha y resistencia para mantener las relaciones establecidas entre humanos y otros-que-humanos.

## Capítulo 1. Río Blanco en el contexto de presiones extractivas

Entre largas conversaciones frente al fuego, caminando entre los cerros o visitando lagunas que no querían ser visitadas, Don Rubén, uno de los líderes de la lucha y resistencia de Río Blanco, me acompañó a comprender otras formas posibles de relacionarse con el mundo. Donde yo veía paisajes propios del páramo andino, él veía seres que son parte de la comunidad y permiten la continuación de la vida. A estos seres la gente de la comunidad los conoce como <<los dueños>>. Esta forma de coexistencia con el entorno reconoce a la naturaleza como parte de la comunidad, y al ser parte, también los dueños sufren las consecuencias de proyectos mineros que pretenden extraer oro y plata del subsuelo del páramo.

La comunidad de Río Blanco se encuentra al sur del Ecuador en la cordillera de los Andes. Su población, humanos y dueños, llevan décadas de lucha y resistencia ante la presencia minera que mira al páramo como una fuente de recursos que pueden ser explotados. Los enfrentamientos continuos, incluso violentos, han dividido a la comunidad. Los comuneros han mostrado su oposición de diferentes formas y han buscado diferentes vías para hacer pública su demanda, pero no todas las voces de esta lucha son reconocidas. La voz de *los dueños* no siempre tiene cabida en un aparataje construido desde una promesa moderna que sustenta al mismo Estado, su economía y sus formas de producción.

Desde el otro lado, las relaciones establecidas entre comunidad y entorno hacen que *los dueños* también sean parte de la historia de la lucha y de la resistencia. Este encuentro de diferentes formas de percibir el mundo genera conflictos ontológicos cuando una forma niega, o se impone sobre otra. En Río Blanco se impone, justifica y legitima la presencia de empresas mineras, aunque la población en múltiples ocasiones, y distintas vías, ha mostrado su desacuerdo.

Desde la convivencia con comuneros y comuneras pude evidenciar que existen varias formas de despojo en la comunidad: precarización de las formas de vida, dependencia salarial, debilitamiento en lazos comunitarios, privatización de terrenos comunitarios. Otra de las formas es el despojo ontológico; el negar la posibilidad de otras maneras de

hacer mundo, el tratar de quitar y romper conexiones entre personas y otros seres cuya existencia es cuestionada o negada. Las relaciones entre comuneros y entorno son tratadas como supersticiones que limitan el desarrollo. Es que la ciencia, con todos los estudios técnicos que rechazan cualquier impacto ambiental no puede equivocarse. Todo lo que queda fuera de este entendimiento no debería existir por la lógica del mundo moderno, pero don Rubén existe, así como todos quienes conforman la comunidad, humanos y *dueños*. Las acciones que hacen parte su diario vivir: caminar de costado para cuidar a la huerta, no silbar para no enojar a las lagunas, hacen de las relaciones algo más que creencia, una relación que se ve reflejada en las prácticas presentes en las formas de vida que resisten a ser silenciadas.

La comunicación con estos seres implica una sensibilidad con el espacio. Para mantener una comunicación efectiva se necesita una interacción de parte y parte, si *los dueños* hacen parte de la comunidad, estos necesitan mantener una comunicación efectiva para mantener los lazos de relación vigentes. Entonces, ¿cómo se comunican *los dueños*? Esta y otras preguntas surgían en el campo mientras la presencia de *los dueños* se me iba desvelando, muchas veces por pura casualidad. La misma forma de ser nombrados ya implicó para mí una interrogante nada sencilla de interpretar: ¿*dueños* de qué? Don Rubén, su familia y Eli son parte de ese proceso de traducción entre mundos, donde una <<cosa>> puede tener múltiples significados.

Para algunos, el páramo es una región que reúne flora y fauna específica, un conjunto de recursos renovables y no renovables y si estos generan ganancia económica, se convierten en recursos que pueden, y deben, ser explotados, pero para otros esto es inadmisibles. Para los comuneros el páramo es un espacio de convivencia sociocultural, donde no solo los humanos hacen parte de esta cultura sino también otros seres son reconocidos como parte y partícipes de las relaciones sociales.

Nos encontramos frente a diferentes formas de percibir y organizar el mundo, donde se cuestiona lo posible e imposible dentro de cada uno. Un encuentro de ontologías: la ontología naturalista que se intenta imponer a ontologías relacionales. Estos encuentros son cada vez más frecuentes en la región de los Andes por el avance de la frontera

extractiva que busca encontrar y explotar materia prima para sustentar las demandas de mercados internacionales.

Con este trabajo busco evidenciar, desde el llamado giro ontológico, diferentes formas de resistencia manteniendo presente a todos los seres que la integran. La capacidad de reacción de estos seres, humanos y *dueños* los hace responder de diferentes formas para mantenerse vigentes y tomar posición en el conflicto, una posición que es política.

El trabajo de campo evidenció una relación estrecha entre los dueños y comunidad, y al ser parte de la comunidad, no solamente las personas son afectadas por el despojo, también *los dueños* son víctimas que buscan espacios para mostrar su inconformidad. Esta investigación se une al llamado para construir otra forma de hacer política, *cosmopolítica*. Una invitación para darnos el tiempo necesario y repensar nuestra posición en el mundo. Ahora que vemos las consecuencias del mal manejo del ser humano sobre el planeta y sentimos cada vez con más fuerza los efectos del cambio climático, se hace indispensable y urgente mirar a otras culturas y sus relaciones con su entorno para aprehender unos de otros. Una política donde todos tengan cabida, un diálogo entre todos los afectados.

Actualmente las actividades mineras en Río Blanco se encuentran suspendidas por orden de la Corte Provincial del Azuay. La corte se pronunció a favor de la comunidad y ordenó la suspensión definitiva de actividades de la empresa Junefield con su subsidiaria ecuatoriana Ecuagoldmining South America S.A. También se ordenó la desmilitarización del lugar. Las principales razones para esta decisión, que fue ratificada en segunda instancia, fueron las inconsistencias en estudios ambientales. A esto se suma la falta de una consulta previa e informada a la comunidad.

A pesar de la orden de la Corte, los comuneros y comuneras se mantienen atentos pues no se ha encontrado una solución definitiva para el conflicto. A la resistencia de Río Blanco se han sumado varias voces: comunidades, instituciones, activistas, etc. Desde la resiliencia de la comunidad, se aceptan o rechazan conceptos manteniendo a la cultura viva y vigente. Las formas de vida están aquí, presentes en este momento, viviendo y resistiendo al intento de homogeneizar todo, incluida la vida, pero es la vida misma que

lucha para mantenerse vigente, exigiendo un espacio para todos, un mundo donde quepan todos los mundos.

A partir de estos antecedentes, se planteó la pregunta: ¿Cómo se vincula la ontología y cosmovisión de la comunidad a la lucha y resistencia de Río Blanco ante el avance minero?, misma pregunta que orienta este proceso de investigación.

En el primer capítulo se expondrá los antecedentes de la problemática. En estas décadas de lucha y resistencia, varias empresas, nacionales y extranjeras, han estado a la cabeza del proyecto minero. El conflicto ha alcanzado varias escalas de violencia mientras que los avances en las etapas para la explotación de los minerales avanzaron. Las mingas también hacen parte de la historia de la resistencia, un trabajo conjunto para alcanzar objetivos colectivos, con mingas se construye la <<casa de la resistencia>> donde antes se asentaba el campamento minero, ahora es un punto de reunión para varias comunidades de Molleturo. En este capítulo se plantea el marco teórico que sustenta la investigación, conjuntamente con la metodología aplicada.

El segundo capítulo y tercer capítulo presentan la etnografía. Se propuso cartografiar a los actores que hacen parte de la lucha y resistencia, manteniendo una mirada amplia para incluir actores humanos y no-humanos. El segundo capítulo hace mención a *los dueños*: sus alcances, dominios y formas de comunicación entre *dueños* y comunidad. En este capítulo también se describen las formas de vida de la comunidad, modos de producción y formas de auto sustento.

En el tercer capítulo se encuentra descrita la historia de *la lucha y la resistencia* de la comunidad desde los relatos de los comuneros. *Los dueños* hacen parte de esta historia y del entramado de actores que se identifican con la causa. La comunidad de Río Blanco se muestra abierta a la posibilidad de integrar otras voces en su lucha, prestos a entablar relaciones de convivencia para mantener sus formas de vida que resisten desde la vida misma. Al final se presentan las conclusiones de la investigación, resaltando los aspectos centrales de la misma.

## 1.1. Contextualización general

La continua búsqueda de recursos primarios fomenta el incremento de nuevas fronteras extractivas, en este avance, Latinoamérica se ha convertido en el objetivo de empresas mineras nacionales y transnacionales. El avance neoextractivo en el continente cada vez gana más terreno. Más allá de los gobiernos de turno, ya sean estos progresistas o conservadores, fundamentan la economía nacional en la extracción de los *commodities*.

En Latinoamérica existen países que mantienen una larga historia extractiva, Chile y Bolivia son ejemplo de economías mineras. Otros países han comenzado su carrera minera y Ecuador es uno de estos países que intenta mostrarse como un lugar oportuno para la inversión de mercados extranjeros extractivos.

En su plan nacional de desarrollo, se establecen objetivos estratégicos para promover el sector minero, especificando claramente la necesidad de desarrollar una minería, que integre los aspectos ambientales y sociales, 9 países: Bahamas, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, Haití, Nicaragua, Panamá y Perú. (Viana Ríos 2018, 625)

Este impulso al sector minero ha llevado a que los gobiernos flexibilicen políticas sociales y ambientales para lograr la atención de las inversiones extranjeras. Los megaproyectos extractivos se implementan, aunque las poblaciones en contra y no se tenga clara las políticas de protección ambiental.

Este avance ha incrementado los conflictos en la región por la falta de consulta y aprobación de las poblaciones fomentado, desde el Estado, el *despojo* y *necropolítica*. Sin embargo, y a pesar de toda la fuerza estatal operando, las poblaciones tratan de encontrar estrategias para frenar la presencia de actividades mineras sobre su territorio. Las protestas, como forma reaccionaria, han logrado paralizar proyectos que atentan contra la autonomía y determinación de los pueblos.

Ecuador se encuentra inserto en este contexto, el auge extractivo minero en el país comienza desde los 90s, donde nuevas tecnologías prometen tener el menor impacto

medioambiental, sin embargo, los costos internaciones hacen poco rentable la explotación de minerales.

Un nuevo boom minero comienza desde los años 2015, aunque muchas de las concesiones vayan en contra de la constitución del 2008 que garantiza los derechos de la naturaleza. El país comienza a mostrarse dentro de ferias mineras internacionales en donde se anuncia la factibilidad de implementar nuevas exploraciones en busca de metales.

En el año 2019 se anuncian los cinco proyectos estratégicos considerados como prioritarios para el gobierno de turno, los mismos que son: Fruta del Norte, San Carlos Panantza, Mirador, Loma Larga y Río Blanco, los dos últimos se encuentran en el Azuay. Con estos proyectos estratégicos el Ecuador busca iniciarse dentro de la megaminería y extracción a gran escala, de estos cinco, solo Fruta del Norte y Mirador se encuentran en fase de explotación.

## **1.2. Ubicación de la comunidad**

Río Blanco es una comunidad que se ubica en la parroquia Molleturo, provincia del Azuay, en el sur andino de Ecuador. La provincia está dividida por cantones y a la vez estos se subdividen en parroquias. El cantón Cuenca está conformado por 22 parroquias rurales y 15 parroquias urbanas. Dentro de Molleturo se asientan varias comunidades que se han visto afectadas en mayor o menor medida por la concesión de territorios para proyectos mineros. Molleturo, San Pedro de Yumate, Pan de Azúcar, Cochapamba son comunidades que se han pronunciado, desde las protestas y paros, en contra de la presencia minera en el sector, y la comunidad más cercana al proyecto minero que lleva el mismo nombre es Río Blanco.

El acceso a la comunidad es hasta cierto punto limitado pues no existe transporte público. Para llegar a la comunidad se necesita transporte privado o alquilar un carro desde la ciudad de Cuenca, este servicio cuesta entre 50 a 70 dólares dependiendo de varios factores como el clima, tipo de carro y hasta del usuario que solicita el servicio. Este costo se hace muy difícil de cubrir para cualquier persona que vive en la comunidad. Otra forma es tomar un bus interprovincial camino a la costa desde la

ciudad de Cuenca, viajar una hora y media, quedarse en Nipalay y caminar por un camino de herradura, *chakiñán*, aproximadamente dos horas y todo de subida en un camino serpenteante que asciende a las montañas. Estos caminos comunitarios son solo para personas o animales. Algunos jóvenes de la comunidad, con los recursos suficientes, han optado por transportarse en motocicletas propias en la única carretera que conduce a la comunidad.

Mapa 1.1. Croquis para llegar a la comunidad caminando por el camino de herradura

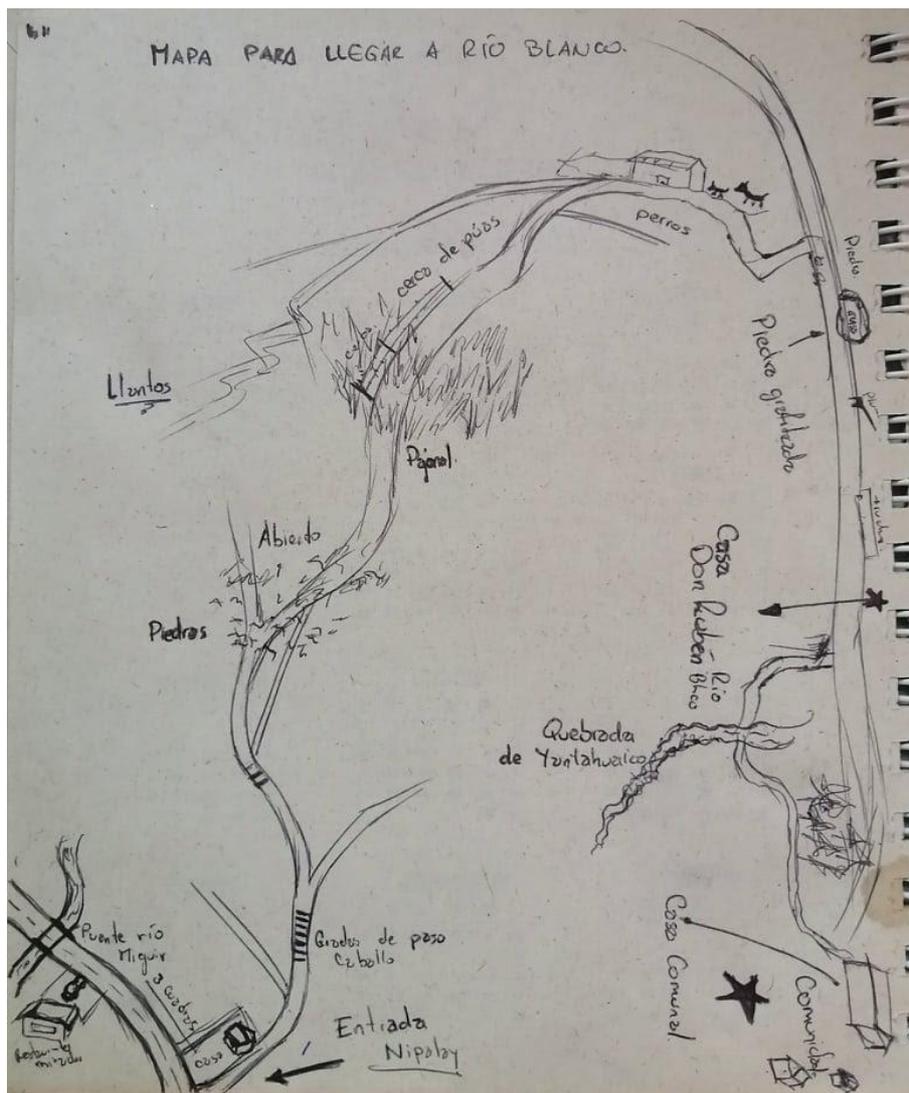


Imagen del autor.

Nota: Tomo en cuenta referencias y percepciones personales del espacio para poder ubicarme en medio de las montañas, esta imagen está sacada del cuaderno de campo.

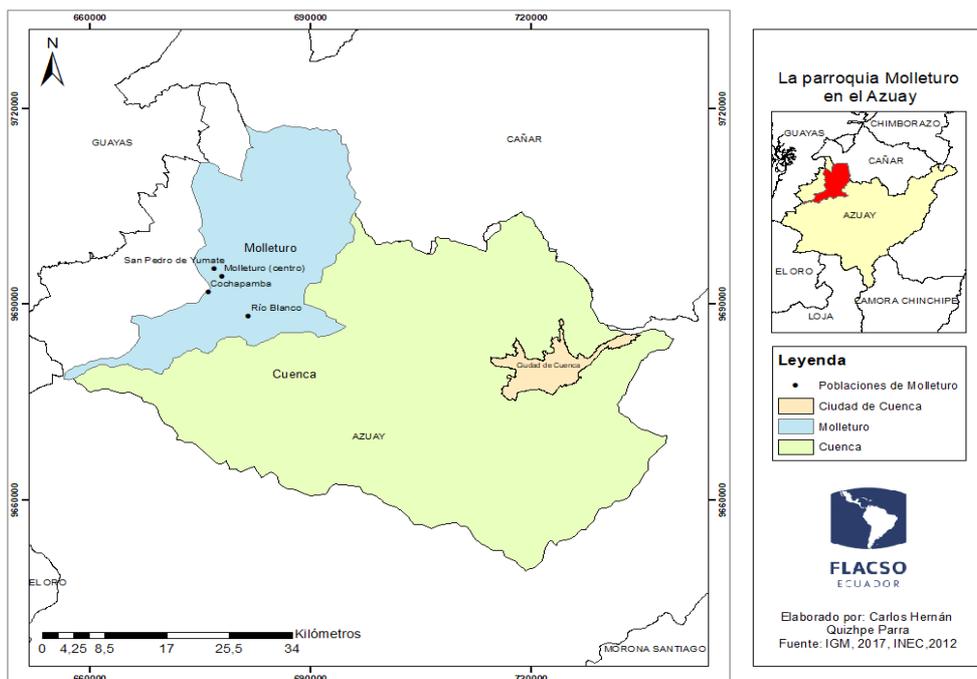
El caserío de Río Blanco se asienta a los 3555 msnm, aquí está el punto de encuentro de la comunidad: escuela, iglesia, casa comunal, cancha deportiva y alrededor algunas

casas; el resto de la comunidad está distribuida a lo largo del territorio en el lado occidental de la cordillera. En noches despejadas se puede observar a lo lejos las luces de Naranjal, ciudad de la costa ecuatoriana. La parroquia Molleturo está en una inclinación natural que comprende desde los altos de los Andes hasta unos pocos metros sobre el nivel del mar:

El rango altitudinal de la parroquia varía desde los 20 msnm, en la zona más baja, hasta los 4,560 msnm, haciendo que la parroquia tenga un componente costero del 12.98%, caracterizado por suaves planicies propias del pie de monte y un componente serrano del 87.02%, dividido entre vertientes externas y cimas frías de la Cordillera de los Andes (Quizhpe 2020, 51).

Esta variación en la altitud hace que la parroquia cuente con varios pisos climáticos con alta diversidad en flora y fauna. La producción agrícola de la parroquia por ende varía dependiendo de la altitud donde se ubican los sembríos, lo que hace que exista una alta variedad de productos entre un piso a otro. Río Blanco se encuentra en la parte alta y limita con el Parque Nacional Cajas. Los pajonales, propios de la altitud, recolectan la humedad y gota a gota forman afluentes hídricos que descienden a la parte baja.

Mapa 1.2. Molleturo en el contexto provincial



Fuente: Quizhpe (2020, 51).

Como se puede apreciar en el mapa, la parroquia Molleturo, dentro de la provincia del Azuay, limita con la provincia de Cañar y también con la provincia de Guayas. La comunidad de Río Blanco y otras de la parroquia Molleturo se encuentran conectadas por senderos peatonales y por la carretera principal. La cercanía ha permitido un diálogo certero entre las y los comuneros que se han visto afectados por la concesión de territorios destinados para la exploración y explotación minera. Con el tiempo se ha articulado un frente de resistencia con la participación de varios actores de dentro y fuera de la comunidad. Esta tesis busca analizar, desde una perspectiva ontológica, el conflicto que se mantiene en el sector.

Las disputas generadas por la presencia de intereses extractivos demandan, desde cada bando, el uso legítimo de los recursos, pero no solo eso; diferentes formas de entender, comprender y habitar el mundo también demuestran que lo que se entiende como recursos no es una categoría ni universal ni de fácil consenso. Las formas de relacionarse con el entorno han construido diferentes conexiones entre las culturas y el medio que las rodea.

### **1.3. La presencia de actividades mineras en Río Blanco**

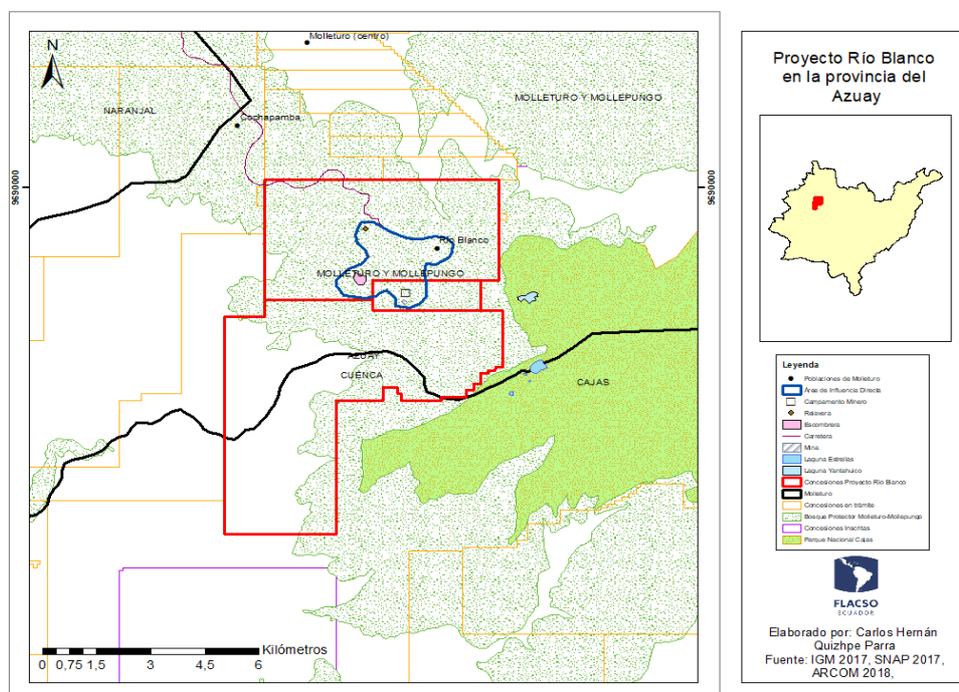
Las exploraciones mineras en el sector de Río Blanco comenzaron en 1994. La empresa minera Río Tinto Zinc (RTZ), con capital anglo-australiano, fue la primera que comenzó la etapa de exploración para definir la presencia y tipo de minerales en el subsuelo, como resultado se encontraron yacimientos de oro y plata (Alvarado 2019). Las actividades de explotación pasaron desapercibidas en un primer momento por las y los comuneros. La falta de información relacionada al proyecto, intencional, o no, permitieron los primeros avances sin mayores inconvenientes ni reacciones de las personas que habitan el sector. Posteriormente, en un intento de vinculación, los comuneros fueron contratados por la empresa con actividades concretas como reforestación, o construcción del campamento minero.

En 1998 la empresa RTZ se retira de Río Blanco y dio paso a la empresa International Minerals Corporation (IMC). Esta empresa de origen canadiense también contó con San Luis Minerales S.A., una subsidiaria ecuatoriana. En este tiempo la empresa avanzó con la fase de exploración e implementó proyectos de vinculación para las comunidades

cercanas (Quizhpe 2020). La empresa IMC y el Estado no pudieron llegar a acuerdos con respecto al porcentaje del monto de utilidades que la empresa tenía que pagar, por este motivo, en el año 2013, las concesiones son vendidas a la compañía Junifield de origen chino con la subsidiaria ecuatoriana Ecuagoldmining South America S.A. (Alvarado 2019).

En total, “el proyecto comprende 5,708 hectáreas en cuatro concesiones: Migüir (2,130 hectáreas), San Luis A2 (270 hectáreas), Canoas 1 (368 hectáreas) y Canoas (2,940 hectáreas)” (Quizhpe 2020, 78). En el año 2016, con la asistencia del vicepresidente de la República del Ecuador, Jorge Glass, se inauguró la apertura de la bocamina y con este acto también se inauguró la etapa de extracción. En un periodo de 11 años, se preveía extraer 611.000 onzas de oro y 4,3 millones de onzas de plata.<sup>1</sup> Estas aspiraciones de extracción minera contaron con el rechazo de los habitantes de la comunidad, *humanos y otros-que-humanos*, quienes mostraron su oposición en diferentes momentos y adoptaron diferentes medidas.

Mapa 1.3. Ubicación del proyecto Río Blanco



Fuente: Quizhpe (2020, 79).

<sup>1</sup> El Comercio, 11 de agosto de 2016. Visitado el 04 de mayo del 2021.

<https://www.elcomercio.com/actualidad/cnegocios/proyecto-mineria-rioblancu-cuenca-oro.html>

En la imagen se puede observar las dimensiones de las concesiones mineras que están sobre las comunidades de Molleturo. Entre estas comunidades, la comunidad de Río Blanco se encuentra dentro del área de influencia directa del proyecto. Las concesiones limitan con el Parque Nacional Cajas.

#### **1.4. Participación y oposición al proyecto minero, un resumen de los conflictos desde la presencia minera en el sector**

En los primeros años de comenzada la fase de exploración por la empresa minera RTZ, los comuneros no mostraron mayor oposición al proyecto. La falta de información sobre el real propósito de la presencia de personas externas a la comunidad dejó seguir los primeros trabajos sin mayores inconvenientes. Aún se pueden observar agujeros a los que los comuneros mencionaron como “huecos que le han hecho al cerro”. Hasta el 2008 se realizaron 402 pozos de perforación,<sup>2</sup> agujeros que se adentran en la montaña. Mientras hacía un recorrido, como guía de la caminata, Don Rubén, miembro de la comunidad, supo indicar que las personas en Río Blanco desconocían del “daño que le han estado haciendo al cerro”, pues los “ingenieros solo decían que están tomando muestras del agua”.<sup>3</sup>

Las promesas de trabajo y la inversión de regalías anticipadas en la comunidad lograron que las y los comuneros vean con buenos ojos la instalación del campamento minero en Río Blanco. Hombres y mujeres de la comunidad pasaron a trabajar en este; a los hombres se los contrató como jornaleros y las mujeres estuvieron encargadas de la alimentación de los trabajadores y limpieza de las instalaciones.<sup>4</sup> Mientras otras comunidades de la parroquia, como Molleturo, se mostraban reacias al avance minero por la posible afectación a las fuentes de agua de las que estas comunidades son abastecidas. Diferentes ONGs, como Acción Ecológica, comenzaron a informar las consecuencias que la actividad minera tiene sobre la naturaleza y la sociedad. El malestar que estas comunidades mostraron se llegó a convertir en una razón más para la salida de la empresa RTZ. Por el contrario, la comunidad de Río Blanco aceptó y en los

---

<sup>2</sup> El Comercio, 11 de agosto de 2016. Visitado el 04 de mayo del 2021.

<https://www.elcomercio.com/actualidad/enegocios/proyecto-mineria-rioblanco-cuenca-oro.html>

<sup>3</sup> Conversación con Don Rubén, mientras me indicaba las instalaciones de lo que fue el campamento minero. Notas de diario de campo, 15 de enero del 2021).

<sup>4</sup> Entrevista a Eli, mientras tejía en su casa. 25 de septiembre del 202.

primeros momentos se vio beneficiada por las actividades de la empresa. En los años 2007 al 2013 la división entre comunidades generó enfrentamientos internos. En estas disputas, la mayoría de los habitantes de Río Blanco se mostraba a favor de la empresa San Luis Minerales (Quizhpe 2020).

Las diferencias entre la comunidad de Río Blanco y la empresa minera comienzan a hacerse evidentes por reiteradas huelgas que fueron subiendo de tono. El cambio en los contratos laborales mermó las jornadas de trabajo. El malestar aumentó cuando un pequeño grupo de “escogidos” (Alvarado 2019) comenzaron a trabajar más de cerca con la empresa y a recibir mayores réditos económicos, pero no solo eso. Esta tesis contempla las otras voces del páramo y busca insertarlas dentro de la lucha y resistencia de la comunidad. La muerte de la laguna de Cruz Loma, los huecos en el cerro, la desaparición de los venados, van a dar respuestas dentro de una cosmovisión que intenta mantenerse frente al avance minero.

El cambio de empresas provocó desconfianza y aumentó el descontento. En agosto del 2017, ya con la empresa Ecuagoldmining South America, los comuneros de Río Blanco y comunidades aledañas comenzaron una huelga permanente que duró hasta octubre del mismo año.

Dos buses de policías y dos buses de militares vinieron queriéndonos atacar, nosotros nos plantamos ahí. Nosotros nos adueñamos del campamento, sin quemar, sin nada, porque la empresa no tenía permisos... Ahí logramos sacar la liquidación de los trabajadores y los sueldos que no han cumplido. Ya nos cansamos de ver cómo se aprovechaban de la gente”.<sup>5</sup>

Comuneros y comuneras fueron hostigados por los guardias de seguridad de la empresa y miembros de la policía. El 9 de octubre del 2017 estalló un enfrentamiento entre estos grupos, del mismo, varias personas resultaron heridas. Dos personas de la comunidad fueron detenidas por su participación en el conflicto.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Eli, Entrevista mientras esperábamos transporte en Migüir. 3 de marzo del 2020.

<sup>6</sup> Puertas. "Ecuador: la minería en los páramos de Azuay y el temor a perder fuentes de agua". Mongabay: periodismo ambiental independiente en Latinoamérica, 24 de octubre de 2017

Foto 1.1. Río Blanco libre de la minería: Huelga de las y los comuneros



Fuente: Puertas (2017)

El 8 de mayo del 2018, después de dos días de protestas, varias personas de diferentes comunidades se encontraban en huelga en la entrada del campamento. Miembros de la fuerza del orden respondieron con gases lacrimógenos que afectaron mayormente a mujeres, niños y ancianos (Quizhpe 2020). La respuesta de los comuneros se radicalizó y tomaron el campamento minero. Parte del campamento fue quemado, varias instalaciones y maquinaria quedaron afectadas. A la empresa Ecuagoldmining South America no le quedó otra alternativa que parar sus operaciones. Cuatro personas fueron detenidas con prisión preventiva por daños y resistencia.<sup>7</sup> Este hecho es recordado por los comuneros y comuneras como “la primera quema”.

También se buscaron otros caminos para suspender las actividades de la minera. Varios colectivos y organizaciones colaboraron conjuntamente con comuneros y comuneras

---

<sup>7</sup> El Comercio, 10 de mayo de 2018. Visitado el 4 de mayo del 2021.

<https://www.elcomercio.com/actualidad/cnegocios/proyecto-mineria-rioblanco-cuenca-oro.html>

para encontrar una salida legal. Un personaje destacado de esta coalición de grupos que resistía fue el abogado Yaku Pérez que solicitó una medida de Acción de Protección.

Las comunidades de Molleturo decidieron impulsar una estrategia por la vía judicial e interponer una Acción de Protección ante el Tribunal de Primaria Instancia de Cuenca por la violación el derecho a la consulta previa libre e informada; esto apoyados en la autoidentificación de estas comunidades como kañaris ingresando a una fase sustancialmente distinta en el desarrollo del conflicto (Quizhpe 2020).

La identidad étnica de los habitantes de las comunidades formó parte de la discusión política. El primero de junio del 2018, la Corte Provincial de Justicia del Azuay, después de presentadas las pruebas de los demandantes, consideró que las fuentes de agua habían sido afectadas, además de la falta de estudios del impacto ecológico que tendría el proyecto sobre la comunidad y sobre la naturaleza. El juez ordenó suspender la actividad minera, la desmilitarización de la zona, y el derecho a una consulta libre e informada de los comuneros. Misma orden se ratificó en segunda instancia el 3 de agosto del 2018. La resistencia de los comuneros creó conciencia en toda la provincia a pesar de la insistencia, muchas veces violenta, del Estado en continuar con el proyecto (Acosta 2018). Esta sentencia fue apelada y actualmente se espera una tercera y última sentencia de la Corte Constitucional.

La violencia, tanto simbólica como física, aumentó con la empresa china Junifield con la subsidiaria ecuatoriana Ecuagoldmining South America S.A. Los encuentros violentos entre comuneros y fuerzas públicas, militares y policías, fueron cada vez más constantes desde que los comuneros construyeron plumas de control que impedían la entrada y salida de volquetas con material proveniente de la mina. Ya con la sentencia de la Corte Provincial de Justicia en firme, las actividades pararon, pero la presencia de trabajadores de la mina, guardias de seguridad y policías se mantuvieron.

Ante la negativa de la empresa de clausurar el campamento y de acatar la resolución de la Corte Provincial de Justicia, en el marco del paro nacional de octubre del 2019, el 5 de octubre varios comuneros entraron al campamento y efectuaron una segunda quema. Esta vez todo el campamento fue afectado, y de sus cenizas nacería la “casa de la resistencia”. Las personas de las comunidades de Río Blanco, Molleturo y Yumate

entre otras de la parroquia Molleturo que conforman la resistencia y defensa del agua se unieron para construir una casa comunal en lo que fue el campamento de la empresa. A partir de mingas, poco a poco la casa va tomando forma, su intención es tener un lugar de encuentro para las comunidades y para los visitantes que quieren conocer la historia de la lucha y de la resistencia. La casa de la resistencia es un símbolo de la fuerza de todos los seres humanos y seres de páramo que se resisten desde diferentes maneras a la presencia de empresas que, con su lógica, ven en la naturaleza recursos a ser explotados.

Foto 1.2. Minga para construir la casa de la resistencia, 2020



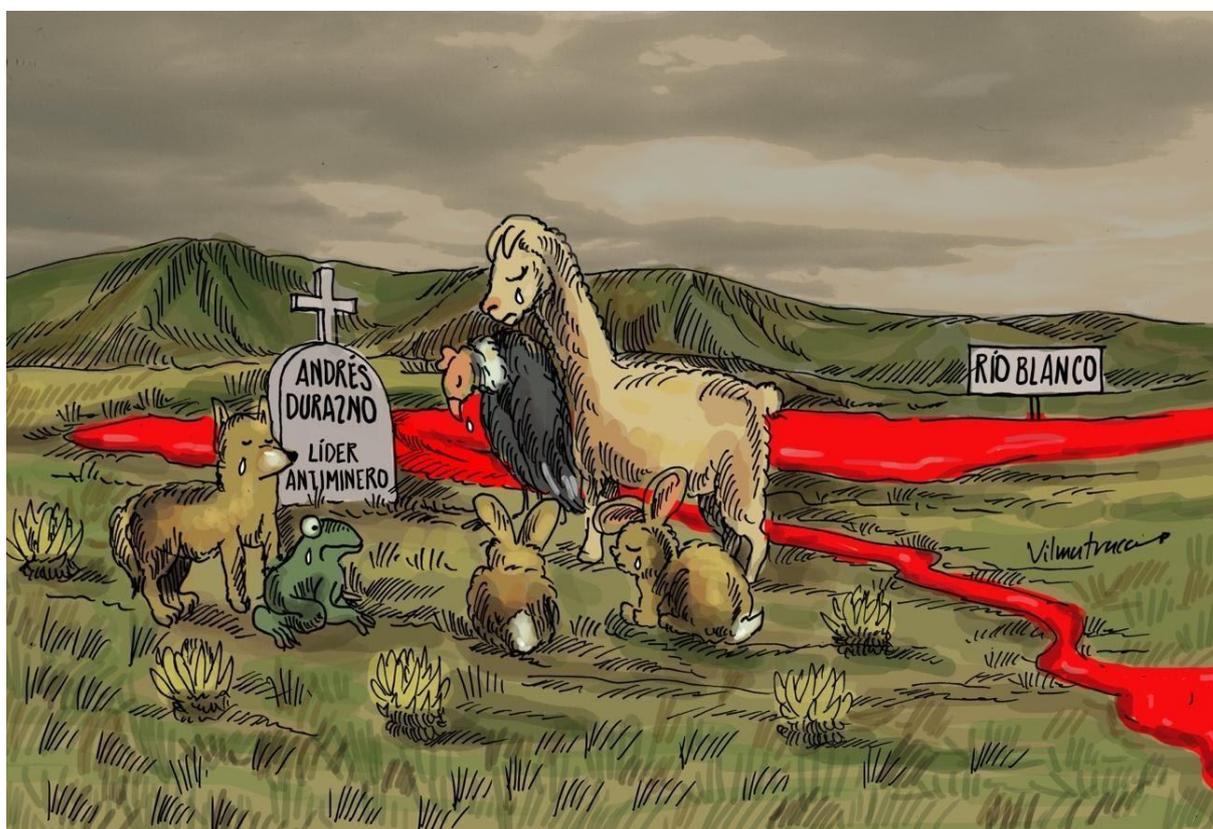
Imagen del autor.

En la mañana del 18 de mayo del 2021, Andrés Durazno, uno de los líderes de la resistencia de la comunidad, fue asesinado en condiciones que, hasta la fecha, no son esclarecidas. Don Andrés, fue una de las personas que han tenido fuerza y relevancia en la lucha anti minera en la parroquia. En sus palabras:

Nunca más van a poder vernos las huevas. A mí dicen que soy un líder, sí o no, pero yo no me voy a poner a decir que yo soy un líder porque yo no tengo opción, no soy nadie, no tengo poder, aquí toca pelear o pelear. Yo no puedo ser líder como nombre, sino como persona, pelear para todos.<sup>8</sup>

La muerte de Don Andrés marca otra etapa dentro del conflicto de la comunidad. La violencia ha afectado a todos los sectores de la comunidad, independientemente si son parte, o no, de la lucha por el agua. Se hace necesario tener presente que son las familias las que sufren las consecuencias del conflicto, personas y no estadísticas sin rostro.

Figura 1.1. Ilustración en homenaje a Don Andrés Durazno, líder antiminerero.



Fuente: Vargas (2020).

Nota: Vilma Vargas (Vilmatraca) es una artista crítica cuyo trabajo ilustra problemáticas nacionales e internacionales.

---

<sup>8</sup> Andrés Durazno, conversación frente al fuego mientras me contaba la historia de la resistencia. 9 de febrero del 2019.

La ilustración de Vilmatraca muestra una comunidad en duelo que llora a su defensor asesinado. Río Blanco se tiñe de rojo. Esta ilustración vincula al paisaje, animales y personas unidos por el dolor de la pérdida de un líder. Las personas no son las únicas que lamentan su pérdida, sino a todos los seres que habitan el páramo, este espacio sociocultural al que Don Andrés defendió con su vida.

## **1.5. Marco teórico y metodológico**

### **1.5.1. Extractivismo y despojos**

Para Harvey (2005), *La acumulación por desposesión* está ligada estrechamente al desarrollo y mantención del capitalismo. Son prácticas que se prolongan y reconfiguran con el tiempo. El capitalismo recurre a estas prácticas para conservarse y expandirse para mantenerse vigente.

La acumulación originaria revela un rango amplio de procesos. Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad común, colectiva, estatal, etc.— en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales. (Harvey 2005, 113).

El Estado facilita la acumulación de medios de producción amparado por toda una estructura legal con la intención de generar y acumular recursos que son capitalizados. La desposesión se aplica tanto a la naturaleza vista como mercancía, pero también se mercantiliza la fuerza de trabajo del ser humano. El mismo sistema se encarga de ocultar “la depredación, el fraude y la violencia” (Harvey 2005, 112) que implica el *despojo*.

Las prácticas de acumulación por desposesión están estrechamente relacionadas con el origen y desarrollo del capitalismo. Estas se reconfiguran continuamente para moldearse a los tiempos actuales. Una “ola de privatización del agua y otros servicios públicos” (Harvey 2005, 114-115) hace parte de esta recodificación que opera, aunque la población se oponga. La flexibilización laboral muestra un retroceso a los derechos ganados en las luchas de clases, como ejemplo: la pérdida de beneficios salariales o una

mayor facilidad de contratar o despedir trabajadores sin mayores trabas legales. Esto va a la par con una “flexibilización ambiental” (Martínez-Alier y Roca 2013) que impulsa y fomenta la explotación de recursos para garantizar un excedente sin tener mayores reparaciones en el costo ambiental.

También se debe de considerar las prácticas de “necropolítica” (Gudynas 2021) cuando desde el Estado conscientemente olvida a ciertas poblaciones. Mientras se crean políticas que benefician a ciertos sectores, las necesidades básicas de otros sectores no son atendidas, todo esto para mantener fortalecer a las economías.

El extractivismo es una de las tantas formas de *acumulación por desposesión* de recursos naturales. Este tiene un alcance y repercusión en poblaciones locales que sienten los efectos de la extracción y también un alcance y repercusión global, pues los recursos son comercializados en mercados internacionales. La extracción de minerales como oro y cobre, o la extracción de petróleo, son ejemplos para visualizar los efectos locales y globales que tiene el extractivismo. “Nos encontramos frente a un extractivismo cuando ocurren tres características simultáneas: una extracción de recursos naturales en grandes volúmenes o alta intensidad, donde la mitad o más son exportados a los mercados globales, y lo son como materias primas o commodities” (Gudynas 2019, 22-23). Las actividades extractivas, entendidas desde estas condiciones, continuamente tienen que implementarse en nuevas fronteras para garantizar la demanda y aprovechamiento de recursos.

En el transcurso del siglo XX, una nueva etapa extractivista comienza a implantarse a partir del “consenso de los commodities” (Svampa 2013) que se podría definir como la demanda de productos exportables con precios que se fijan en el mercado internacional. Las naciones exportadoras de recursos se vuelven cada vez más dependientes de los ingresos económicos. Las empresas buscan reducir costos de producción sin tener en cuenta el costo ecológico de las actividades extractivas. El *despojo* no actúa solamente en la naturaleza, con el despojo y acumulación de recursos, sino también actúa sobre las personas, y todos los seres, que conforman el ecosistema.

El neoextractivismo instala una dinámica vertical que irrumpe en los territorios y a su paso va desestructurando economías regionales, destruyendo biodiversidad y

profundizando de modo peligroso el proceso de acaparamiento de tierras, al expulsar o desplazar a comunidades rurales, campesinas o indígenas, y violentando procesos de decisión ciudadana (Svampa 2013, 34).

El neoextractivismo se implanta sobre el territorio y rompe con dinámicas propias locales e impone a las formas de vida una sola idea de progreso. Mientras el pensamiento, incluido los vínculos con el entorno, local es reducido a leyendas, el conocimiento de hombres y mujeres es infravalorado y se categorizan como prácticas que impiden el desarrollo.

### **1.5.2. Zonas de sacrificio y seres sacrificables**

Las personas, hombres y mujeres, que viven el despojo sienten desde sus cuerpos las consecuencias del mismo. Por un lado, el avance de la frontera extractiva rompe con la dinámica de relaciones sociales previas e impone un tiempo y modo de vida a seguir. Por otro lado, la flexibilización laboral que exige un alto ritmo de trabajo y la descarga de contaminantes en el territorio, afectan la salud de la población. Las zonas “sacrificables” (Svampa 2013; Martínez-Alier 2004; Baechler 1998) son espacios que se sacrifican para mantener un modelo económico. Desde estos se extraen y comercializan los recursos que servirán para fomentar y ampliar el estilo de vida moderno. Pero el estilo de vida moderno se vuelve solo una propuesta de mundo con el que no todos los seres comulgan. Las zonas sacrificables curiosamente aumentan en las poblaciones que no necesariamente comparten con las promesas de la modernidad. Las poblaciones indígenas se han visto obligadas a lidiar con petroleras y mineras que buscan recursos en sus territorios.

A estas “zonas sacrificables” también se le debe de sumar los cuerpos sacrificables. “Al ser el cuerpo una multiplicidad (a la vez físico, social y político). Los cuerpos están sujetos a regulaciones, representaciones y al mismo tiempo son agentes situados en campos de poder” (Vallejo, Zamora y Sacher 2019, 17-18). Mientras se privilegia a ciertos grupos sociales, otros grupos tienen que soportar emplazamientos poblacionales, convivir con los desechos de producción, cambiar las relaciones con el entorno y exponer su salud. El capitalismo necesita de estas formas de violencia y desigualdad social para mantenerse en el territorio y ampliar su frontera. A esta forma de discriminación estructurada Pulido lo llamaría “racismo ambiental” y “privilegio

blanco” (2000). La ubicación de los grandes proyectos extractivos carece de neutralidad y a la vez fortalecen la inequidad social. “La escala espacial también está implicada en la producción de una concepción estrecha del racismo, ya que también refleja la comprensión normativa de la raza y el espacio” (Pulido 2000, 19). Las zonas sacrificables, conjuntamente con los cuerpos son los que sufren los efectos de la extracción de recursos en donde prima una visión de costo-beneficio.

Los cuerpos arrebatados de un ambiente sano, expropiados de sus formas de coexistencia con la naturaleza, son educados para tolerar y permitir la violencia física y simbólica neo-extractivista avalada por el Estado. Se hace necesario mencionar que el impacto también tiene perspectiva de género: “Se cercan cuerpos femeninos y sus saberes... para devaluar la gestión de los cuidados y todo lo que sostiene la vida” (Vallejo, Zamora y Sacher 2019, 16). Los cuerpos pueden ser moldeados para garantizar la continuidad de este sistema extractivo y se legitima la destrucción del hábitat de las personas.

A los cuerpos sacrificables, que sienten toda la violencia y repercusiones de un sistema impuesto, también debe de sumarse a seres sacrificables que no encajan en la taxonomía occidental moderna, y si estuvieran, simplemente no son tomados en cuenta por no ser considerados sujetos de derecho. La forma de organización del mundo moderno ha descalificado cualquier participación política de lo que no considera humano, seres que están condenados a la negación para invisibilizar su existencia, aunque poblaciones reconozcan su influencia.

### **1.5.3. Distintas ontologías, distintas formas de organizar el mundo**

El despojo también actúa sobre las formas de percibir y entender la vida cuando una ontología intenta sobreponerse sobre otra. Para entender a mayor profundidad el planteamiento, me remito al origen etimológico de la palabra. Ontología proviene del griego *Ontos* ser y *logos* estudio. La filosofía entiende la ontología como el estudio de todo lo que es y lo que existe. Desde esta tesis, ontología es la forma de entender y organizar el mundo. Al no existir una sola forma de entender el mundo, existen varias ontologías que coexisten simultáneamente. Estas formas de percibir el mundo no se limitan solamente al pensamiento, sino también marcan relaciones entre cultura y su forma de habitar el mundo. La ontología también va a marcar prácticas y hacer del ser

humano presentes desde la cotidianidad. Cada forma de percibir el mundo también va a definir a los seres que se admiten como par, y también señala a los otros, dentro de cada forma de entender la vida. Reconoce a los seres que son parte de la cultura, sujetos que pueden ser parte de la discusión política. El encuentro de estas ontologías nos da la posibilidad de construir conjuntamente otra política, donde todos los seres, y todos los mundos, tienen cabida.

Para Latour (2007), la polarización entre naturaleza y cultura comienza a formarse con la Constitución de la modernidad, esta va a dividir al mundo natural del mundo social. La separación, o más bien, doble separación, polariza “lo alto y lo bajo por un lado, entre los humanos y los no-humanos por el otro” (Latour 2007, 33). La Constitución marca los lineamientos de la modernidad para organizar el mundo. El mundo cultural va a abarcar a los humanos, y el mundo natural a la naturaleza: animales, plantas y objetos. Para mantener la autoridad sobre las partes se necesitó un “contrato social” para que cada mundo, natural y cultural, se encuentre representado. El autor dialoga con dos pensadores para sustentar su idea. El pensamiento de Boyle y de Hobbes van a ser claves para la conformación de la Constitución moderna; Boyle desde, y para, la ciencia y Hobbes desde, y para, la política.

Son dos padres fundadores que obran de común acuerdo para promover una misma innovación en teoría política: a la ciencia le corresponde la representación de los no humanos, pero tiene prohibida toda posibilidad de apelación a la política; la política le corresponde la representación de los ciudadanos, pero le está prohibido tener una relación cualquiera con los no humanos producidos y movilizados por la ciencia y la tecnología (Latour 2007, 53).

La modernidad deja planteado su tablero, su forma de organizar y habitar el mundo. Los humanos gozan de representación política y son sujetos de derechos. En el otro polo, los no-humanos, el mundo de la naturaleza, desposeído de voz, voluntad y alma, necesita del laboratorio para inscribir su presencia. La ciencia y la tecnología van a tener la última palabra en el manejo de la naturaleza. Los espíritus y fantasmas no encontraron cabida en esta división dicotómica.

La ontología naturalista es solamente una forma más de organizar y percibir al mundo frente a otras que van a encontrar otras maneras de organizar su entorno. Las y los comuneros al incrementar su malestar por la muerte y entierro de la laguna, como ellos lo mencionan, también evidencian una relación que se escapa de la polarización entre cultura y naturaleza. El mundo es lo bastante amplio como para dar cabida a todas las percepciones y formas de habitarlo, incluyendo las voces de otros seres que no estrictamente tienen cabida en lo que entendemos como humano, pero se hace necesario construir conocimiento que reconozca otras relaciones entre humano y naturaleza.

La ontología relacional "no distingue entre cosas naturales y culturales" (Blaser 2019, 71), esta ontología construye redes de dependencia entre la naturaleza y el ser humano, sin embargo, el autor ya advierte en el peligro de reducir a la diferencia ontológica a una diferencia de pensamiento porque el conflicto ontológico queda reducido a una discusión dentro de la racionalidad y "los conflictos ontológicos exceden a la política racional. Los conflictos ontológicos caen dentro del campo de la cosmopolítica, el espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizantes en vez de mutuamente destructivas" (Blaser 2019, 71).

La ontología relacional de los Andes, y la cosmovisión de Río Blanco, reconoce la capacidad de acción de humanos y no-humanos, pero alejada de la separación dicotómica entre el mundo natural y el mundo social. Los estudios de una antropología que cuestionan el antropocentrismo, invitan a pensar, y pensarnos, desde la integración de otros conocimientos de culturas que persisten a pesar de intentos coloniales de imposición y homogeneización.

Los seres humanos y no-humanos conforman el mundo, pero en las ontologías relacionales estas fronteras no están marcadas, por el contrario, humanos y no-humanos están interconectados unos con otros. Para ejemplificar, traigo a colación otra de las formas de organizar el mundo entra la nacionalidad Achuar, estudiado por Descola:

El caso de los *A'chuar* del alto Amazonas... consideran a la mayoría de las plantas y los animales como personas que viven en sus propias sociedades y se relacionan con los

humanos de acuerdo con estrictas reglas de comportamiento social: los animales de cacería son tratados como afines a los hombres, mientras que las plantas cultivadas son tratadas como parientes por las mujeres (Descola y Pálsson 2001, 18).

Las formas de relacionarse con el entorno se vuelven diversas. Las personas construyen relaciones diferentes y cambiantes con el entorno físico y cultural. Animales, plantas, entidades; elementos geográficos como cerros y lagunas, adquieren un valor y característica social: “una conciencia, un alma, una capacidad de comunicarse, mortalidad, la capacidad de crecer, una conducta social, un código moral, etc.” (Descola 2001, 101), hacen de la polaridad de humanos y no-humanos, una división más estrecha y hasta entrelazada.

A la variedad de perspectivas del mundo, mundo(s); se suma a la naturaleza como un proceso “socialmente construido” (Descola 2001, 104), pluralizando también el concepto de naturaleza, naturaleza(s). Dentro de la ontología relacional, los elementos de la naturaleza también pueden ser reconocidos como elementos culturales. Lejos de mirarlos como seres enajenados y sin capacidad de actuar, estos seres toman partido como miembros sociales que reaccionan al cambio en el entorno.

Las culturas indoamericanas han sabido mantener sus formas de organización del mundo y cosmos en el tiempo. Este mantener en el tiempo no se debe de entender como exento de cambios y transformaciones, al contrario, es el resultado del diálogo entre mundos. “El mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades” (Viveiros de Castro 2010, 33). La comunidad de Río Blanco interactúa, se mueve, aprehende de estas percepciones del mundo. Adquiere y desecha conceptos que se presentan en las diferentes ontologías haciendo uso de su capacidad de resiliencia. En este diálogo también se encuentran seres cuya participación para la comunidad no es negociable ni se presta a intercambios económicos.

#### **1.5.4. Humanos, no-humanos, más-que-humanos, seres de la tierra y dueños del páramo**

La separación entre humano y naturaleza da lugar a los no-humanos, estos son los seres que no encajan dentro del marco de valoración de a quién se puede considerar humano con todas sus características. La modernidad, dentro de la ontología naturalista, divide a humanos y no-humanos, estos últimos, seres pasivos sin capacidad de acción. Al no tener voz, necesitan de un intermediario y aparece la ciencia para representar en base a hechos incuestionables. Esta es la promesa de la modernidad, poder disponer de la naturaleza como commodities para el beneficio de la sociedad. Los seres que no están insertos en la sociedad no tienen la capacidad de negarse por no tener acción política. Latour (2007) encuentra una contradicción en la promesa moderna, mientras más se quiere mostrar a la separación del mundo social del mundo natural como incuestionable, más herramientas, conceptos y aparatos se necesitan para mantener esta distancia.

Latour demuestra la capacidad de acción de no-humanos, tanto dentro, como fuera del laboratorio, donde se reproduce a la naturaleza y su accionar cobra un valor científico; pero estos no-humanos; animales, plantas, objetos, se encuentran enmarcados en lo que la ontología naturalista entiende como naturaleza. Al utilizar la categoría no-humanos nos mantenemos en una taxonomía moderna que separa lo humano de lo no-humano. En la ontología relacional no solamente se reconoce el accionar de plantas, animales y objetos, sino también se reconoce a ancestros y espíritus dentro de su cosmología. Estos seres pueden adquirir valor y características humanas, volviéndose parte de la cultura. “Algunos no-humanos actualizan esa potencialidad de manera más completa que otros; algunos, además, la manifiestan con una intensidad superior a la de nuestra especie y en ese sentido son "más humanos" que los humanos (Hallowell 1960, 69)” (Viveiros de Castro 2010, 37). Por esta razón resulta limitante, para esta tesis, seguir llamando no-humanos a estos seres que están estrechamente entrelazados con la vida social.

Marisol de la Cadena, en sus estudios etnográficos de los Andes, hace mención a “*other-than-humans*” (de la Cadena 2010; 2015) otros-que-humanos; animales, plantas y paisaje que pueden llegar a mantener relaciones estrechas dentro de la cultura. Su análisis va a centrarse en los otros-que-humanos presentes con, y desde, el paisaje. Los “*earth beings*” seres de la tierra (de la Cadena 2010; 2015) son lugares sagrados, o no, que mantienen relaciones de reciprocidad con la *comunidad*. “*Earth beings* fueron las

entidades donde sus relaciones - sus prácticas – se hicieron presentes” (de la Cadena 2015, 25). Estas relaciones con los *seres de la tierra* no solamente son creencias, las personas de la comunidad viven, actúan y coexisten con estos seres desde la realidad que implica su forma de entender y habitar el mundo.

La comunidad, en kichwa *ayllu*, se vuelve un entramado de relaciones: “El ayllu es el colectivo socionatural de humanos, otros-que-humanos, animales y plantas, inherentemente conectados unos con otros de tal manera que nadie de dentro escapa a esta relación – a menos que ella (o él, o este) quiera desafiar el colectivo” (de la Cadena 2015, 44). En la comunidad de Río Blanco se habla el idioma español, aunque persisten palabras, expresiones y topónimos kichwa. Ahora bien, no solamente es el idioma kichwa que persiste, también lo hacen conceptos presentes en las cosmovisiones de los Andes.

#### **1.5.5. Los seres que resisten**

Existen diferentes razones que llevan a humanos y a otros-que-humanos a resistir y levantarse frente a la imposición neo extractiva, impulsada desde la ontología naturalista. En las últimas décadas, los encuentros de diferentes percepciones del mundo, desde la imposición de una sobre otra, han aumentado y América Latina no es la excepción. Este encuentro desigual genera reacciones que intentan mantener las formas de vida establecidas. Las maneras de resistir son variadas, muchas veces involucra violencia y radicalización de los actores, otras llegan a apaciguarse fácilmente ante un reconocimiento de las demandas. Muchos de los conflictos son absorbidos por las instituciones del Estado o se dilatan en las cortes. A partir del conflicto nace la resistencia con diferentes acciones individuales o colectivas en contra de la imposición. Las comunidades y pueblos indígenas también han encontrado formas para mostrar su desacuerdo, incluso en algunos casos han logrado frenar el avance de ciertos proyectos extractivos que atentan contra las relaciones conformadas entre humanos y otros-que-humanos. En esta lucha no están solos. Diferentes actores se van sumando y a la vez se cambia del conflicto desde una escala local a una regional, o incluso llegan a tener una repercusión global.

Mientras la población mundial va en aumento y ciertas sociedades exigen más *commodities*, hay otros grupos que no conciben a la naturaleza como recursos, mundos

que nunca se plantearon ser modernos y que valoran a la naturaleza desde las relaciones establecidas con la misma. “Algunos grupos sociales insistirán en valorar económicamente las externalidades mientras otros introducirán otros valores no económicos. Los afectados o involucrados muchas veces recurren simultáneamente a diferentes sistemas de valoración” (Martínez-Alier 2004, 45). Mientras que para una perspectiva los daños en la naturaleza pueden ser reparados por medio de compensaciones económicas. Otros pueden mirar en la naturaleza relaciones de simbiosis que hacen posible su existencia. Estas poblaciones dependen directamente de otros-que-humanos para mantener sus formas de vida, y cuyo cambio no estaría sujeto a negociaciones ni intercambios económicos. Estos grupos no necesariamente, o sí, se identifican como ecologistas, sin embargo, mantienen una resistencia activa en contra de la frontera extractiva para que su cosmovisión pueda existir, resistir para existir.

Diferentes actores se van sumando y aportan a las resistencias, inclusive si mantienen diferentes lenguajes de valoración, en contraposición a la “ecología de los pobres” propuesta por Martínez-Alier (2004), las resistencias latinoamericanas que surgen de conflictos ambientales se han vuelto un tejido de relaciones de actores internos y externos, pobres y ricos, ecologistas y no ecologistas. Están presentes agentes internos, humanos y otros-que-humanos que se ven afectados directamente o agentes externos que concuerdan con la causa, como ONGs. En suma, una coalición que está dispuesta a hacer frente a un antagonista que está causando un daño ambiental y afectando las relaciones socioculturales ya establecidas, sea este Estado o empresa privada. Folchi (2001) mirará a estos grupos de resistencia como grupos híbridos que responden al cambio de relaciones normalizadas e impacto en las condiciones de habitabilidad.

Al dejar de entender el mundo en singular y mirar la pluralidad de mundos, con capacidad de relacionarse unos con otros, mundo(s), aceptamos un *pluriverso político* (de la Cadena 2010) donde caben las voces humanas y las voces que proceden de otros-que-humanos. Esta polifonía de voces se añade a la resistencia de los grupos híbridos propuestos por Folchi. Varias percepciones de mundos dentro de un solo mundo con la capacidad de interactuar y generar discusiones políticas dentro de este pluriverso que abarca diferentes formas de comprender y habitar el mundo. Este es el llamado de una nueva política que integre todas las percepciones del mundo para construir un futuro posible para todos.

### **1.5.6. Cosmopolítica: otra forma de hacer política**

La imposición ontológica, una ontología naturalista sobre otras ontologías relacionales limita la participación de otros mundos con diferentes perspectivas y formas de vida, del universo y cómo todos sus actores están integrados. La modernidad, con su lógica innegable, a la par con el avance científico busca suprimir otros mundos dentro de prácticas coloniales que se reestructuran para mantenerse vigentes en los territorios. “Lo que parece desde una perspectiva modernista como 'recursos' son entidades a las que los pueblos indígenas y otras basadas en el lugar se relacionan de diversas maneras” (Blaser 2009, 891). Pero, aunque se quiera ocultar, no existe una sola percepción de mundo ni un solo significado de naturaleza. Sin embargo, estos otros mundos también son parte de este mismo momento histórico, no permanecen aislados ni sus prácticas son ahistóricas. Conviven y coexisten en el ahora, por lo que es necesaria una integración verdadera desde todos los actores humanos y otros-que-humanos. El conflicto persiste al no querer ser absorbidos dentro de una misma lógica moderna.

Ahora bien, la propuesta *cosmopolítica* se vuelve una alternativa que hace factible el pensar y repensarnos para encontrar ese “algo más importante” (Stengers 2014, 18) que hace posible el mundo(s) para todos. El concepto de *cosmopolítica* surge desde Isabelle Stengers. Según las palabras de la autora: “El cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes” (Stengers 2014, 21). El cosmos, entendido desde la propuesta cosmopolítica, admite la posibilidad de otras percepciones de mundo(s). “Es precisamente ese “un cosmos”, lo que yo llamo mononaturalismo, lo que ha desaparecido” (Latour 2014, 47). Al diversificar las posibilidades, afrontamos a lo desconocido, a lo que no tiene cabida dentro de una misma lógica. El análisis del autor insta a construir un mundo común, aunque este tenga que ser construido desde cero (Latour 2014).

Si cosmos, en cosmopolítica, se entiende como la inclusión de lo desconocido y diversifica las posibilidades, la política busca llegar a acuerdos entre las partes. Blaser (2018), analiza los alcances de la cosmopolítica entendiendo política como:

Trato el concepto de política como un indicador de (i) diferencias que, mientras son potencialmente el terreno para desacuerdos, no están todavía definidas, y (ii) los varios

caminos posibles por los cuales estas diferencias podrían (o podrían ser obligadas a) relacionarse entre ellas (Blaser 2018, 123).

La política insta al diálogo entre las partes, aunque no se garantice llegar a acuerdos que satisfagan a todos, mucho menos si es el diálogo de mundos desconocidos y divergentes. El solo poner a los actores en el escenario tampoco implica la resolución de conflictos. No basta con solamente reconocer a los actores. “se trata de darles voz a los que pretenden “tomar parte”, “participar”, pero en nombre de lo que emerge, en nombre de las consecuencias, de las repercusiones, de todo aquello que los diferentes intereses se ahorran” (Stengers 2014, 30). La cosmopolítica reconoce a otros mundos posibles dentro de este mundo, mundo(s), pero también busca que estos mundos puedan llegar a acuerdos a través de la política.

Este es el reto de la cosmopolítica, generar el tiempo suficiente y “*ralentizar*” el pensamiento, *slowing down*, medida necesaria “sin la cual no puede haber creación” (Stengers 2014, 39) para buscar la respuesta no obvia al conflicto. Ralentizar implica desacelerar la llegada de una salida rápida y buscar que todos los afectados tengan el espacio y momento suficiente hasta que estos puedan entenderse. Humanos, no-humanos y otros-que-humanos puedan construir conjuntamente un futuro.

En esta “multiplicidad de mundos” (Blaser 2018), se me hace necesario aclarar que los actores pueden moverse entre una y otra ontología y esto no los hace más o menos pertenecientes a una u otra, ni genera una nueva. “Una multiplicidad no implica muchas unidades, sino, en las palabras de Annemarie Mol (2002) y Marilyn Strathern (2004), *más de uno, pero menos que varios*” (Blaser 2018, 125). O como lo llamaría de la Cadena; “*más que uno, menos que dos*” (de la Cadena 2010;2015). Esta categoría, *más que uno, menos que dos*, también tiene aplicación a las palabras o acciones con múltiples significados, mismas que tendrán que ser traducidas para que los actores puedan entenderse.

Nuevamente se tendrá que *ralentizar* la discusión para encontrar la traducción adecuada. Una “*traducción con equivocación controlada*” (Viveiros de Castro 2004) que nos permita solucionar el conflicto manteniendo las diferencias sin tener que

homogeneizar conceptos. En las palabras de Blaser: “buscamos hacer posible un conjunto de acciones que eran homonímicas: es decir, se dirigían simultáneamente a diferentes cosas” (Blaser 2018, 141). En esta salida al conflicto, ningún actor permanecería subordinado.

La construcción de una nueva sociedad, en un pluriverso, que supere los problemas del modernismo puede parecer un tanto utópica, pero necesaria. Existen voces de resistencia humana y no humana que se niegan a perecer ante el desarrollo, por lo que es necesaria la construcción de una nueva política que mire más allá de la separación naturaleza – cultura. Este cambio exige creatividad. El poder aprehender de lo ya conocido. La reinterpretación y relectura de prácticas “ancestrales”, acopladas al mundo actual, hacen culturas vivas y participantes dentro de la historia construyendo escenarios de resistencia y re-existencia siendo las formas de vida que resisten y que buscan permanecer activas en un mundo(s) para todos.

#### **1.6. Con y desde el campo. Propuesta metodológica**

Para esta investigación se tomó especial atención a la colaboración de personas que tienen algún tipo de participación en la lucha y resistencia de la comunidad de Río Blanco ante proyectos mineros que se asientan en su territorio. Personas que viven y son de la comunidad y también personas externas que de algún modo apoyaron con su causa y son considerados *compañeros* por los comuneros. Personas que viven y sufren la imposición de modos de producción y resisten para mantener su forma de vida. Desde su vivencia y conocimiento, estas personas tienen algo que contar para construir conjuntamente otra forma de hacer mundo(s), lejos de la imposición de una ciencia universalista. Me soporto en las ideas de Haraway y su propuesta de “conocimientos situados” (Haraway 1995) para afrontar una verdad que intenta ser única, incuestionable y homogénea. Esta invitación nos lleva a explorar otras verdades con la finalidad de conseguir una “mejor descripción del mundo” (Haraway 1995), pero no basta con describir. La propuesta de la autora me permite tomar posición y no permanecer ajeno al conflicto alejándome de la neutralidad del investigador.

En este intento de tomar distancia de la idea ya caduca de un antropólogo, avalado por la ciencia, que encuentra un objeto de estudio, ayudado de informantes; quiero reconocer a todas las personas que hacen posible este trabajo. Tomo el ejemplo de

Marisol de la Cadena al nombrar como *colaborador* a Mariano y Nazario Turpo (de la Cadena 2010; 2015) en sus investigaciones sobre los Andes. Encuentro este concepto necesario de replicar, pues la idea de *colaborador* supera una declaración de mero formalismo, reconoce las relaciones establecidas y rompe los límites entre investigador e investigado. Don Rubén y Eli serán los principales colaboradores de esta etnografía, pero no por esto los únicos. Existieron muchas personas de la comunidad que también contribuyeron con su conocimiento, sin embargo, son Don Rubén y Eli los que me guiarán en: qué ver, escuchar y sentir; cómo ver, escuchar y sentir; desde dónde ver, escuchar y sentir, manteniéndome aún en la propuesta de Haraway (2002) en reconocer en la subjetividad y en una perspectiva parcial la construcción de una visión objetiva. También son las personas que me ayudaron como traductores entre mundos haciendo del páramo y de la comunidad, un mundo accesible para mí, con sus conceptos, perspectivas y conexiones. Las relaciones de afinidad que establecí entre Don Rubén y Eli no excluyen discrepancias. La amistad, y la vida misma es un diálogo constante entre discrepancias.

Al ver, escuchar y sentir sumo el participar y proponer, en otras palabras; *observación participante*. Este ejercicio implica una presencia activa, para poder participar y proponer se necesita entender y estar sumergido en el entorno. “La observación participante es conocer desde dentro” (Ingold 2015, 225). El conocer <<desde>> me permitió adoptar y descartar propuestas según los requerimientos de la comunidad. En un primer momento, antes de llegar a campo, planteé un documental que muestre los conflictos de Río Blanco, bastaron pocos días en la comunidad para descartar la idea del documental para esta investigación, tuve que flexibilizar mi planteamiento para adaptarlo a las necesidades locales. “La observación participante constituye la técnica más flexible al alcance del investigador, quien debe ir adaptándose tanto a la subjetividad de sus informantes como a las circunstancias no previsibles de las situaciones etnográficas” (Pujadas 2011, 77). En los antecedentes se menciona a “las quemas” del campamento minero como reacción al continuo malestar que produce la presencia de guardias, policías y militares en el sector. En la primera quema del campamento las fuerzas públicas filmaron y fotografiaron a los involucrados, estos documentos sirvieron como pruebas para seguir procesos judiciales a comuneros. Esta investigación comenzó a pocos meses de haber ocurrido la segunda quema por lo que

muchos comuneros y comuneras miraron con desconfianza la presencia de la cámara recordando los hechos previos. El rol de la grabadora de sonido y cámara tuvieron que cambiar, aunque se mantuvieron presentes en el trabajo de campo. La propuesta como forma de retribución cambió. La comunidad necesitaba de profesores para el colegio Autónomo Yaku Kamayuk y fui profesor de metodologías de comunicación, enfatizando en ejercicios prácticos de cómo la cámara, en este caso de teléfonos celulares, también puede ser utilizado como herramienta de la comunidad para documentar su problemática y no solo desde la otra parte. Ser profesor fue una propuesta que surgió del campo y me permitió espacios de participación en actividades de la comunidad, que de otra forma no hubiese tenido acceso.

Las entrevistas abiertas, presentes en todo este proceso de investigación, me permitieron “transformar la relación [investigador - investigado] en una verdadera interacción” (Cardoso de Oliveira 1998, 5). La interacción tiene dos sentidos, escuchar y ser escuchado. Las entrevistas que muchas veces surgieron de casualidad, sin haber planificado un encuentro previo, fueron conversaciones en medio de una actividad, mientras cocinábamos, trabajábamos en la huerta, recorríamos el territorio. A las entrevistas también se suma la acción, qué es lo que se hace y cómo lo hace para poder entender el contexto de la interacción.

Para documentar los hallazgos, el cuaderno de campo, cámara fotográfica y grabadora de sonido fueron indispensables; muchas veces se transformaron en herramientas que provocan. Las fotografías, videos y audios fueron un medio para cuestionar, debatir y traducir esos *más que uno, menos que dos*, productos del encuentro etnográfico y encuentro de percepciones de mundos. Desde aquí cobra sentido la antropología visual. La imagen y audio no son solo formas de documentar, sino colaboran para construir una *antropología compartida* propuesto por Rouch (2007). Las imágenes y audios son re-visadas con los colaboradores y a la vez se cuestiona lo documentado. En este proceso, las formas de comunicación de *los dueños* fueron revelándose. Desde este ejercicio, tanto práctico como teórico de ver y verse, escuchar y escucharse, se crearon espacios para cuestionar una verdad proyectada para el momento. Lo que se dice y para quién se dice. De nuevo, mi presencia nunca permaneció neutral, muchos de los relatos fueron contados desde una forma que yo pueda entenderlos, o para captar mi atención, o

simplemente reírse de mi ingenuidad, como cuando una comunera me contaba sobre los regalos a la laguna que ella nunca realizó.

La experiencia del trabajo de campo implica momentos sumamente <<personales>>, pero no es simplemente una empresa solitaria, la reflexión monológica de un observador independiente. La etnografía es un producto dialógico que incluye a colegas, cónyuges, amigos y vecinos, el resultado colectivo de una <<larga conversación>> (Gudeman y Rivera, 1995)” (Descola 2001, 17).

En este caso, el trabajo de campo se volvió una experiencia personal y “trasformativa” (Ingold 2015) que incluyó al diálogo las voces de personas, pero también las voces de seres que coexisten en el páramo.

Para la primera parte busqué cartografiar a actores humanos y otros-que-humanos que hacen parte de la comunidad de Río Blanco y su incidencia en el conflicto minero. Entiendo cartografiar cómo identificar, reconocer y conocer a esos actores no siempre evidentes utilizando la metodología, y teoría, propuesta por Latour “Cartografía de las controversias”. Esta teoría permite insertar al debate a actores humanos y no-humanos teniendo en cuenta la complejidad de las relaciones. “Permite a los actores desplegar sus propios y diversos cosmos, por más contraintuitivos que estos parezcan” (Latour 2008, 43). Cada actor no está solo en el conflicto, sino conforma una red “Actor-red” (Latour 2008) que puede cambiar y variar con el contexto. Por lo tanto, cada controversia es la sumatoria de actores humanos y no-humanos, una red compuesta por actores que se relacionan mediante nudos complejos compuestos por relaciones continuamente cambiantes.

En este proceso etnográfico no considero que haya descubierto a los actores, más bien ellos se fueron develando en el recorrido, tejiendo una red cada vez más compleja. Cada actor iba ganando su lugar en la conformación de la vida comunitaria que resiste. Y a la vez, cada uno encuentra su propio diálogo dentro del conflicto. La comunidad reconoce a *los dueños* como parte y partícipes de sus formas de vida. La observación participante tomó forma desde el compartir con la comunidad. Realicé actividades como cosechar y sembrar, participar en mingas y reuniones comunitarias, o pasar tiempo frente al fuego,

una actividad igual de importante que las otras. Los recorridos por las huertas y por el páramo también formaron parte de esta propuesta metodológica.

En la segunda parte complemento esta metodología en los tiempos actuales en contexto de pandemia y sumo la etnografía digital recolectando archivos de prensa y material compartido en redes sociales por comuneros y comuneras. En este momento intento integrar a los actores en una discusión política tratando de entender cómo estos están insertos en la *lucha y resistencia* de las formas de vida. Analizo los relatos para llegar a entender cómo las personas y los dueños hacen su *lucha y resistencia* desde la cotidianidad. Una historia de la que forman parte tanto seres visibles como seres invisibles.

Como otra herramienta metodológica se utilizó la foto-elicitación y video-elicitación para provocar reacciones. Las imágenes y videos que se obtuvieron también pasaron por la re-visión de entrevistados, este ejercicio introduce a las imágenes en la conversación para despertar reacciones, memorias, cuestionar acciones que aportan a la investigación. A estos diálogos se sumaron los documentos de archivo, noticias de prensa, imágenes en las redes para conocer lo que Eli o Don Rubén pensaban. “Hay imágenes que representan eventos que fueron parte del pasado colectivo. Estas imágenes pueden conectar a un individuo con experiencias o épocas, incluso si las imágenes no reflejan la vida real del sujeto de la investigación” (Harper 2002, 13). Este ejercicio muchas veces se convirtió en un ejercicio de memoria donde los hechos pasados volvían a estar presentes para ser re-leídos y re-entendidos.

En total se entrevistó a 18 personas en múltiples ocasiones. Los nombres prefiero mantenerlos en el anonimato por el conflicto, incluida la escalada de violencia, que vive la comunidad. Don Rubén y Eli dieron su consentimiento para ser nombrados en esta investigación, además de ser personas visibles como líderes y voceros de la *resistencia*.

Mama Luisa, esposa de Don Rubén y Flavio, el hijo de don Rubén también dieron su consentimiento para ser nombrados. Recupero el nombre de Don Andrés Durazno como homenaje a su trabajo arduo en defensa de páramo y de todos los seres que en él

coexisten, a la vez es un intento de mantener vigente su memoria y legado, en el primer borrador de esta investigación, antes de su asesinato, su nombre permanecía anónimo.

## Capítulo 2. Un primer encuentro con el mundo de Río Blanco, una diversidad de actores

Si pudiéramos... comenzar a imaginar la vida  
no como una dispersión de puntos,  
sino como una multitud de tejidos de incontables hilos  
confeccionados por seres de todo tipo,  
tanto humanos como no humanos,  
buscando su camino a través de una maraña  
de relaciones en la que están enredados,  
se alteraría irreversiblemente  
toda nuestra idea de evolución.  
– Tim Ingold

Hagamos y demos gracias a nuestro sol que nos abriga a todos, todos estamos muy contentos ahorita de estar reunidos, de estar juntos y estar reunidos, eso es un gusto. Demos gracias a nuestro padre Dios, a nuestra madre Tierra, que es por nuestra madre Tierra que vivimos, de ella hemos nacido, ella nos ha criado, y de ella, los que estamos, los que vienen acá, que sigan nuestro renacer que pensamos debe haber junto con la naturaleza, la madre Tierra. Tratemos de curar con los estudios de nuestros compañeros de la ciudad que vienen para apoyarnos, y nosotros enseñarles lo que nuestra madre Tierra ha existido y sigue existiendo, yo les saludo a todos y con todo corazón. Todos en este camino de este enseñar.  
Don Rubén Cortés.

Con estas palabras Don Rubén Cortez dio inicio al evento de inauguración del nuevo colegio Autónomo de Río Blanco. Estudiantes, profesores, padres de familia y vecinos se congregaron en los terrenos de la casa comunal, donde rápidamente improvisaron una ceremonia para la inauguración de las clases. Tanto niños como adultos buscaron ramas, hojas y flores de colores para hacer una *chakana* en la tierra y así poder completar el espacio para la ceremonia.

Don Rubén Cortez dirigió los preparativos, cuando ya se habían recolectado flores y semillas pasaron a dibujar la *chakana* en el césped. Esta no se parecía en nada a las que ya había visto anteriormente. Su forma carecía de simetría y de los cuadrados

claramente delimitados que suelen dibujarse se pasó a dibujar líneas curvas, hasta cierto punto improvisadas: “Hagamos una forma de corazoncito mejor para terminar el maíz, o de no una vueltita más”. “Mejor abra allá para que parezca estrella”, “ya está haciéndose un redondo... mejor haz una entradita aquí”. Así un símbolo con forma definida por los siglos, en esta comunidad encontraba una representación cambiante según las manos y las voces que la hacían.

Las *chakanas* que había visto antes eran dibujadas igualmente con elementos de la naturaleza: semillas, flores, frutos y hacían parte de ritualidades por los cambios de estación. Las formas de estas *chakanas* mantenían una cuidadosa simetría, una cruz conformada por cuadrados sobrepuesta en el centro por otro gran cuadrado, pero la *chakana* de Río Blanco era diferente por no tener esta simetría característica. Uno de sus extremos se mantuvo abierto, incluso la improvisación hizo parte de esta particular *chakana*.

Foto 2.1. Construcción de la *Chakana*



Imagen del autor.

En la fotografía se ve a dos personas, Don Rubén a la izquierda, mientras dibujan con semillas un corazón. El lado izquierdo de la *chakana* se mantuvo abierto, lo que en ese

momento entendí como una acción inconclusa, después lo entendería como un reflejo de la comunidad. Una comunidad con un pensamiento e identidad continuamente cambiante, abierta a la posibilidad de construir puentes para mantenerse vigente.

La *chakana*, o cruz andina, tiene un origen prehispánico y su uso se remonta no solo a siglos, sino a milenios. Su importancia quedó registrada en cerámica y piedra. Este símbolo se extendió a toda la región de los Andes.

Etimológicamente *chakana* ... significa puente, escalera... Pero es sin duda un término polisémico que requiere ser ubicado en un contexto de habla para comprender su sentido. Un buen número de estudios sociales que tratan sobre cosmología andina (Milla Villena 1984; Llamazares y Martínez Sarazola 2006, entre otros) coinciden en postular que bajo la figura del cuadrado escalonado se sintetizan poderosos conceptos filosóficos de ordenamiento de la realidad. Una lógica del universo... (Gionannetti y Silva 2020, 220-221).

La *chakana*, en ese momento era ese <<puente>> que conecta el <<ordenamiento de la realidad>> de la cosmología andina, pero no solo eso, también era el puente que conectaba el ordenamiento de la realidad de distintos mundos, el conocimiento andino junto al conocimiento occidental escolarizado. También era el puente que unía a diferentes actores, personas de dentro y fuera de la comunidad conjuntamente con seres que provienen de la naturaleza.

En la invitación inicial de Don Rubén ya se puede distinguir varios grupos de actores que confluyen en un solo acto: “Tratemos de curar con los estudios de nuestros compañeros de la ciudad que vienen para apoyarnos, y nosotros enseñarles lo que nuestra madre Tierra ha existido y sigue existiendo...”. En la comunidad de Río Blanco hay un entrelazado de actores. Estos no son grupos homogéneos, sino más bien comparten desde sus diferencias y experiencias, inclusive la madre Tierra forma parte del llamado a caminar conjuntamente. Este es un llamado para construir relaciones entre las personas de fuera, con las personas de dentro de la comunidad. Las palabras de Don Rubén invitan conjuntamente a “curar con los estudios de nuestros compañeros de la ciudad”, pero esta se vuelve una relación de reciprocidad con las siguientes palabras:

"nosotros enseñarles lo que nuestra madre Tierra ha existido y sigue existiendo". Un diálogo donde dos mundos salen beneficiados unos de otros.

En la comunidad de Río Blanco hay un entrelazado de actores. Estos no son grupos homogéneos, sino más bien comparten desde sus diferencias y experiencias, inclusive la madre Tierra forma parte del llamado a caminar conjuntamente.

Esta fue la primera vez que conocí a Don Rubén, persona indispensable para la construcción de esta tesis. Nuestra amistad comenzó ese día y poco a poco fui conociendo su historia. Sus años y constantes luchas en contra de las empresas mineras que se han instalado en el sector le hicieron ganarse el respeto de los habitantes de Río Blanco. En ese entonces él era parte de la directiva de la Asociación de Pequeños Productores de Animales Menores Nuevo Progreso De Río Blanco. En las reuniones de esta asociación también se consensuan decisiones para toda la comunidad. Siendo los directivos de esta asociación, los representantes y voceros de la misma.

Don Rubén me invitó a quedarme en su casa mientras realizaba esta etnografía. Fueron largas horas de conversaciones frente al fuego para ayudar a mitigar el frío de la noche. Caminamos kilómetros mientras escuchaba sus historias, esas historias no oficiales, esas historias al margen de la historia lineal que separa lo verdadero de lo falso. Esa historia oficial que mantuvo “el poder de discernir entre lo posible de lo imposible... canceló el potencial de hacer mundo de las prácticas que escaparon de la división naturaleza-humanidad, y creó un archivo del cual los grupos marginados fueron (y continúan siendo) excluidos” (Cadena 2015. 146). En las historias de Don Rubén no solamente eran los comuneros los que quedaban fuera de la historia creíble. En sus relatos, las lagunas, los cerros, la neblina y los animales, incluso los muertos, también son parte de este mundo como agentes que cumplen un rol y características individuales que afectan el diario vivir desde creencias y prácticas. Todos estos actores también son capaces de hacer conocer sus decisiones a los involucrados, tienen la capacidad de castigar al no ser tomados en cuenta, o mostrar su buen humor.

Con el tiempo y el compartir, Don Rubén me dio la oportunidad de conocer su vida, su forma de vida que resiste, pero a la vez se transforma y adapta a las necesidades, como

la *chakana*, puente, que dibujaron el día de la inauguración del colegio Autónomo de Río Blanco.

Foto 2.2. Detalle de la *chakana*, un corazón de semillas



Imagen del autor.

En la imagen podemos observar que una mano dibuja un corazón con porotos,<sup>9</sup> también se distingue otros elementos que conformaron la *chakana*: flores del sector, piedras, semillas de porotos, habas, papas, mashua y un San Pedro.

## 2.1. Río Blanco desde el territorio

“Venga no más, aquí le hemos de hacer no más un espacio. Aquí nos hemos de pasar no más. Aquí no falta la comida, aquí hay granitos, papitas. Todo hay”  
(Don Rubén).

Hace algunos años atrás, en el año 2011, un grupo de artistas fuimos invitados para mirar la zona que sería afectada en caso de darse el proyecto minero *Quimsacocha* y desde nuestro trabajo artístico poder difundir el rechazo de las comunidades cercanas al proyecto. Como resultado de esta visita se armó una exposición fotográfica con la participación de ocho artistas. Esta muestra circuló por la ciudad de Cuenca y por

---

<sup>9</sup> Poroto, del *Kichwa purutu*: fréjoles

comunidades de la provincia del Azuay. Esta fue la oportunidad para conocer a grupos de personas que mantienen un objetivo en común: defender el agua ante el impulso de la minería por parte del Estado, pero eran diversas las motivaciones de estas personas para conglomerarse en la defensa.

Los gobiernos de la región ven en el extractivismo una salida a las necesidades económicas que nuestros países acarrearán, aunque ya son décadas que usan y fomentan modelos extractivos en la región, problemáticas internas, como desigualdad social, se mantienen. Los conflictos medioambientales, producto del avance de la frontera extractiva, han logrado tener un alcance global, como ejemplo, la nacionalidad Sarayaku, ubicada en la Amazonía ecuatoriana, ha logrado frenar el avance de exploraciones petroleras en su territorio recurriendo a medidas amparadas bajo del derecho legal, una de estas medidas fue recurrir a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Esta nacionalidad indígena amazónica ha encontrado maneras para generar una repercusión mundial con tal presión que el Estado y empresas privadas han tenido que frenar la búsqueda de nuevos pozos petroleros en su territorio. Es justamente la gente que resiste y se opone, la que intenta dar a conocer su problemática para posicionar su lucha. Dentro de estos conflictos, otras voces también intentan hacerse escuchar y tener cabida en el debate político. En el Perú, empresas mineras pusieron su atención en el subsuelo del Ausangate, cerro ubicado en Cusco-Perú. Las poblaciones que habitan las mediaciones del cerro se oponen fuertemente a la instalación de empresas mineras que afectarían el ecosistema con el impacto ambiental que las extracciones generan, pero también afectaría a la existencia del cerro. Entre las múltiples razones para esta oposición está la forma en cómo sus poblaciones campesino-indígenas organizan, relacionan y conciben el mundo sin marcar una separación entre naturaleza y ser humano. El cerro Ausangate, un "*apu*", hace escuchar su intención de persistir dentro de las formas de vida de las poblaciones. Los seres humanos no serían los únicos que mostrarían su discordia, también se unen los "seres de la tierra" (de la Cadena 2010). Las razones para resistir son diversas y en esta tesis se abordará la resistencia de Río Blanco desde un giro ontológico dando cabida a esas voces que proceden del páramo.

Los primeros días en la comunidad fueron duros. Se necesita tiempo para que el cuerpo se acostumbre a la altura y a recorrer grandes distancias. El trasladarse de un lugar a otro puede volverse una tarea pesada por la falta de aliento y el clima cambiante. En minutos, un día soleado puede nublarse y convertirse en una tormenta. La neblina puede llegar a cubrirlo todo, y es muy fácil perderse cuando uno se encuentra cruzando las montañas. La opacidad no permite ver un punto de referencia y esto se vuelve un reto cuando se desconoce el lugar. Mucho más peligroso se vuelve cuando la montaña o la neblina no tiene la intención de dejar a la persona avanzar. Este tema de otros-qué-humanos como agentes dentro de la comunidad lo retomaremos más adelante.

Foto 2.3. Escuela de Río Blanco



Imagen del autor.

En la imagen se puede apreciar una de las dos infraestructuras que tiene la escuela. Al frente un cartel con información general.

En el centro del caserío está la escuela de Río Blanco. Ahí un letrado anuncia que la comunidad se encuentra a unos 3.555 msnm. Con una temperatura promedio de 8°C. A pocos metros se halla la iglesia que se abre solamente para ocasiones especiales, la misa de semana santa y las fiestas de San Antonio. Al frente de la iglesia, la cancha en donde los hombres se reúnen a jugar Ecuavoley, esto después de sus jornadas laborales y hasta que la neblina permita divisar la pelota al cruzar la red. La falta de visibilidad por la neblina o al caer la tarde, hace imposible que el juego siga. En Río Blanco no hay alumbrado público, por lo que es común que la gente vaya con sus linternas por si la noche les encuentra fuera de sus casas. Son pocas las casas que quedan ubicadas cerca del centro del caserío. La mayoría de hogares están distribuidos a lo largo del territorio y a una distancia considerable los unos de los otros. Estas están unidas a una red de pasos y caminos de herradura que facilitan el acceso. Una sola carretera atraviesa el caserío. El ruido de cualquier automóvil puede ser escuchado con anticipación a su llegada por el eco del motor en las montañas, a la vez advierte si algún patrullero policial se acerca al sector.

Las casas antiguas se distinguen fácilmente de las nuevas por el material de construcción y por su tamaño. Las antiguas, casas de una sola planta, están edificadas de adobe y el techo cubierto de tejas. Estas contrastan con las nuevas que son de cemento y bloque o ladrillo, por el material pueden llegar a ser más amplias y de doble planta. Tanto las nuevas como las viejas casas siguen manteniendo un lugar especial para el fogón. Las cocinas a gas y eléctricas no han podido desplazar al fogón de leña. “Para qué sacar esa cocina, ni sabemos bien cómo funciona, más eso no deja conversar”. Estas fueron las palabras de Don Rubén cuando me fijé que guardaba una cocina de inducción con todo y sus ollas en el mismo lugar donde almacena las papas. Me llevó unos minutos entender a qué se refería con “no deja conversar”. Y es justamente en la cocina donde se desenvuelve la vida social de la casa, donde la familia o las visitas se reúnen a conversar frente al fuego y pasan el tiempo. La necesidad de contar con un cuarto caliente que ayude a mitigar el clima frío de los Andes ha mantenido al fogón vigente, frente a los intentos del Estado de incorporar otras formas tecnológicas y que usen eficientemente la energía para calentar los alimentos.

## 2.2. La Vida que insiste, existe y resiste

El día en la casa de Don Rubén comenzaba tarde, esto porque no había niños que asistieran a la escuela. La esposa de Don Rubén, Mama Luisa, llegaba a visitarlo algunos fines de semana. Ella se fue a vivir a la ciudad de Cuenca por motivos de salud. Hace unos años atrás ella miró como una mujer pedía ayuda, el carro en el que la mujer se movilizaba se había atascado. Cuando el invierno llega causa mucho daño a la única carretera de Río Blanco, son comunes los deslaves que arruinan la vía. Cuando el tiempo mejora se reúnen las comunidades de Molleturo y por minga arreglan la vía. Para prestar auxilio, Mama Luisa se acercó y vio que el carro estaba a punto de salir de la vía y caer por la montaña. Eran las dos mujeres tratando de evitar que el carro caiga, ellas poco pudieron hacer en ese momento. El carro rodó y lastimó la pierna de Mama Luisa. El frío de Río Blanco constantemente le causaba un dolor intenso y no tuvo otra alternativa que mudarse a la ciudad para poder recibir tratamiento en el hospital público. Lamentablemente fueron pocos los momentos que pude compartir con ella, aunque estos espacios fueron reveladores. Se podría profundizar mucho más en otra investigación sobre la *lucha* y la *resistencia* de Río Blanco y sus relaciones con *otros-que-humanos* desde la mujer.

El día que la conocí, lo primero que hizo fue disculparse por el desorden de la casa, supo indicar que al “no haber una mujer viviendo ahí, la casa pasa descuidada”. Los roles de género están fuertemente estructurados dentro de la comunidad, aunque también se han encontrado formas de escapar a estas estructuras cuando estas se convierten en conflictos familiares. La unión de hecho es una opción al matrimonio eclesiástico, por si la pareja decide separarse en un futuro. Tanto mujeres jóvenes como adultas mayores acuden a la separación para evitar conflictos intrafamiliares y deciden vivir solas.

Con gran orgullo Mama Luisa me llevó a conocer su *huerta*. Mientras le seguía el ritmo a su caminar suave por el malestar que le implica moverse largas distancias, ella me hablaba de sus animales y cultivos. Subimos por un paso recién abierto, y todavía se podía ver la paja del páramo arrinconada, y pequeños espacios en donde la tierra había sido removida para su cultivo. Cuando llegamos, su rostro se tornó triste al ver lo maltrecha de su huerta. “Ve que tal, el *dueño* ha venido y todito ha dejado sacando. Ve

todito pisado la tierra acá”. Con mucho cuidado trató de salvar los brotes de papas que habían quedado, y con un palito les daba soporte a las plantas de melloco. En ese momento pasé por alto al *dueño* que había estropeado su trabajo.

Esa misma noche, frente a la candela, Mama Luisa contó a Don Rubén lo ocurrido. Nuevamente mencionó que “el *dueño*” había entrado. Interrumpí y pregunté quién era ese dueño:

“Esos cachuchos que andan arriba, de vez en cuando bajan”, dijo Don Rubén. Esto aumentó mi curiosidad y al notarlo Don Rubén solo sonreía. Mama Luisa mencionó que los *dueños* son los venados que andan por el páramo. De nuevo interrumpí y pregunté qué por qué eran los dueños. Noté que Don Rubén encontraba absurda mi pregunta. “Es el *dueño* porque se porta como el *dueño*” dijo, y no profundizó más. Mama Luisa aportó diciendo que es el *dueño* porque este animal entra a los huertos como si fuera *dueño*, él no necesita pedir permiso sino solamente llega en las noches a comer. Está acostumbrado a esto porque es el *dueño* del páramo. “Estos no son como las bestias,<sup>10</sup> que ya ven un palito y no entran, ni como el ganado, estos también quieren entrar, pero hay como impedirles, el *dueño* hace lo que quiere, si tiene hambre solo llega y come”. Asumí, de una forma errónea, que estábamos hablando del mismo ser, lo que yo entendía por venado, no coincidía con la idea que ellos conciben. A la vez, este error dio la oportunidad para conocer otros entendimientos y relaciones que se tienen sobre la naturaleza. Viveiros de Castro ya menciona que:

Traducir es enfatizar o potencializar el equívoco, es decir, abrir y ampliar el espacio imaginado que no existe entre los lenguajes conceptuales en contacto, un espacio que precisamente el equívoco ocultaba. El equívoco no es lo que impide la relación, sino lo que la funda y la impulsa: una diferencia de perspectiva. Traducir es suponer que siempre existe un equívoco; es comunicar por diferencias, en lugar de silenciar al Otro presumiendo una univocidad —la semejanza esencial— entre lo que el Otro y Nosotros estamos diciendo. (Viveiros de Castro 2004, 10)

---

<sup>10</sup> A los caballos se los menciona como <<las bestias>> por los miembros de la comunidad, nunca logré profundizar en el por qué de este término, aunque es un nombre bastante generalizado en toda la región.

La presencia del *dueño* venado, abrió la existencia de relaciones diferentes entre humano-naturaleza, y al mismo tiempo reveló una distinción del que reciben los animales. Mientras unos eran sometidos y sirven como ayuda al trabajo humano, otros son los *dueños* de todo lo que se encuentra cerca del páramo. A los que no se los pudieron domesticar ni poner límites de espacio. Los venados, en este caso, son los *dueños* originales del páramo, los que caminan libremente por este paraje difícil de domesticar. Esta persistencia a ser domesticado se valora, y se le permite dar uso de todo lo que se encuentra en su caminar, aunque esto perjudique al trabajo humano.

También el páramo adquiere otro significado: es un espacio natural, y a la vez sociocultural donde las relaciones de convivencia de comuneros, *dueños* y otros habitantes se vuelven tangibles y vivenciales. El páramo es el lugar donde se reconoce a otros seres, y no solo el ser humano, como propietario del espacio y del entorno.

En la comunidad se desarrolla una taxonomía propia de los animales, misma que podría ser profundizada. Mientras los venados se destacan por su agilidad, son admirados por su libertad y su carácter indomable, los perros son menospreciados por ser serviles y sumisos, incluso es un grave insulto calificar a las personas como perros. Hay toda una jerarquización de los animales, percepciones que necesitan ser ahondadas. También dejo este tema para una investigación futura.

El encuentro de diferentes formas de percibir el mundo, propiciado por el avance de fronteras extractivas, cada vez se hace más frecuente. De este acercamiento, muchas veces asimétrico y desigual, múltiples voces intentan hacerse escuchar y mantenerse dentro de un diálogo *cosmopolítico*. En el caso de Río Blanco, varios actores se oponen a empresas mineras que se han asentado en el sector en las últimas décadas, y muchas de estas voces provienen del páramo. El encuentro entre mundos, formas de comprender y habitar el mundo, propician diálogos, que no necesariamente confluyen en acuerdos ni tampoco hay garantía de que todas las voces tengan cabida en dicho diálogo.

Desde esta tesis, intento dar otro enfoque a los conflictos que surgen con el encuentro e imposición de modelos económicos y productivos, pero también conflictos que surgen desde una imposición ontológica. Para entender a mayor profundidad la imposición de

una forma de percibir el mundo sobre otras formas, se hace necesario observar las maneras de cómo el *despojo* opera sobre la cosmovisión de poblaciones que se encuentran ante el avance extractivo. Una ontología naturalista que mira a la naturaleza como recursos, renovables y no renovables, quiere sobreponerse sobre otras ontologías relacionales que no marcan separaciones dicotómicas entre humano y naturaleza.

### **2.3. Los venados, dueños del páramo: una introducción hacia otros dueños**

- Comunero: Por arriba por el monte están los venados, antes por la empresa habían,<sup>11</sup> ya se están acercando de nuevo. Ya el otra vez le vi a uno. Los cachitos es lindo de traer cuando se encuentra, el otro día encontramos unos grandes, bien zampados en el lodo, pero de *huagra*<sup>12</sup> creo que era. Son lindos de verles. El otra vez que nos vimos así por el filo, el otra vez le vimos a un cachudazo, de ahí ya nos ve y saltando se va.
- Comunera: Los perros han traído estos cachos [mostrando unos cachos de venado],<sup>13</sup> sin duda los perros de Don ... arriba al monte les saben botar a los venados (Comunero y comunera, conversación de la pareja mientras desayunábamos. 10 de febrero del 2020)

Ser el dueño del páramo tiene sus ventajas. Río Blanco colinda con el Parque Nacional El Cajas y al ser un terreno protegido, intenta ser un espacio seguro tanto de flora como de fauna. Dentro del Parque Nacional “se prohíbe la quema de la vegetación, la extracción de plantas y animales, la cacería, ganadería y cualquier actividad contaminante que ponga en riesgo la integridad ecosistémica” (Plan de Manejo del Parque Nacional El Cajas 2018, 81). La gente de la comunidad conoce las normativas y restricciones que tienen por vivir cerca de un espacio protegido. Estas mismas normativas les impide cazar dentro del parque. Aunque al principio hubo rechazo a las medidas, hoy los comuneros aceptan la normativa. Es por eso que el venado pasea tranquilo por sus dominios.

---

<sup>11</sup> A pocos kilómetros del caserío se encuentra el campamento de la empresa minera, hoy en ruinas.

<sup>12</sup> *Huagra*: palabra Kichwa, significa toro.

<sup>13</sup> Énfasis en la acción del momento.

Foto 2.4. Venado cuidador



Imagen del Autor.

En la imagen se ve a un comunero mostrando el cráneo y cachos de venado que mantiene en su casa para la protección del lugar.

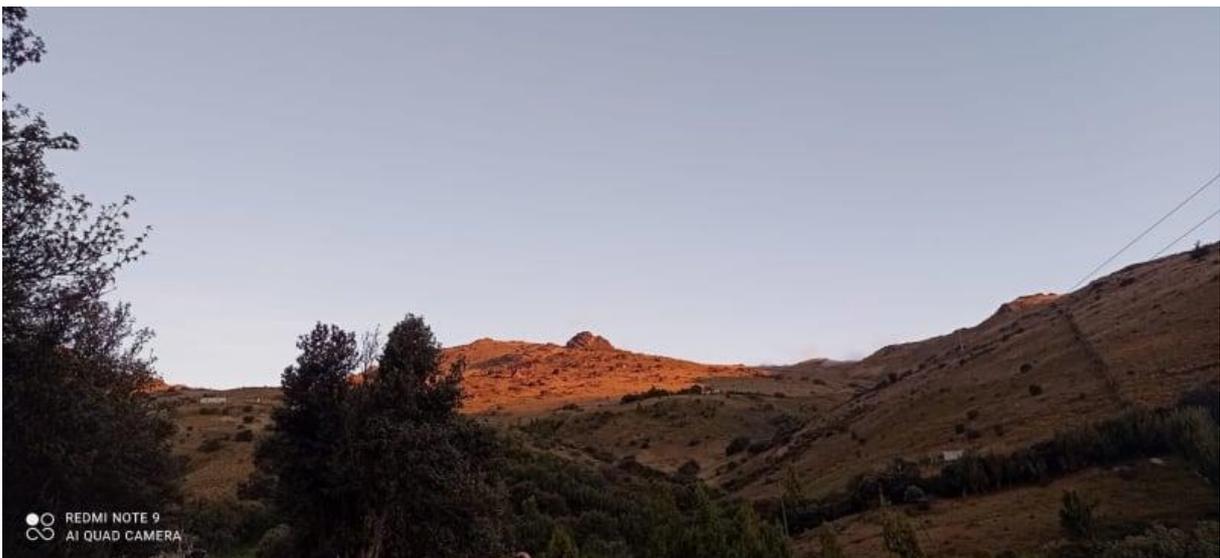
El venado es el *dueño* del páramo, pero si se acerca demasiado, igual puede ser cazado por los perros. Ya sea por muerte natural, o siendo presa de los perros, sus cornamentas son apreciadas e incluso pueden llegar a ser parte de los hogares. “El venado es libre, él *cuida* porque da abono para las plantas. Es muy especial tener un cachito de venado porque se encuentra, de ahí es lindo tener porque como *cuidan* los cerros también cuidan la casa” (Comunera). Hay relaciones de cuidado que el venado mantiene en el territorio donde este se encuentra, ya sea en el páramo, o en las casas, el cuidado se mantiene y sobrevive a la muerte del animal.

La presencia del venado también está relacionada con el clima y las estaciones. Desde el testimonio de una comunera:

En el atardecer, en el verano se hace así como fuego en los páramos, es un sol bien candelita no más. Eso es el *sol del venado* y justamente los venados salen, están comiendo. Ahí salen en el *sol del venado* en la tarde. En el invierno no hay, solo en el verano hay *el sol de venado* (Comunera, conversación en su huerta mientras recogíamos papas. 14 de febrero del 2020).

El *sol del venado* se da en las tardes de verano. Las tardes despejadas y anaranjadas cobran un nombre especial, pero también están relacionadas con una actividad del venado: “justamente los venados salen, están comiendo”. La importancia del venado incide en las percepciones de las personas. Un tiempo, hora y color particular toman su nombre. La actividad que realiza el venado influye en estas condiciones, y en la estación del año.

Foto 2.5. Sol de venado



*Fuente:* Fotografía cortesía de Eli.

En la fotografía se puede observar la coloración naranja del sol de venado reflejado sobre las montañas.

Este es un animal que sobresale de los otros, si bien existen otros animales en el páramo, ninguno fue tan mencionado como el venado. Cuando llegó la empresa minera, los venados tuvieron que huir del ruido y movimiento constante de los camiones que transportaban el material. Estos tuvieron que adentrarse en las montañas y cerros aún libres de actividades extractivas. Ahora poco a poco, *el dueño* comienza a ser visible

otra vez. Reclama su territorio y hace uso libremente de la comida que encuentra. Existe una relación de reciprocidad, de cierta forma, su presencia influye en las estaciones y en el cuidado de lo que crece, a cambio, él puede hacer uso de los cultivos y huertas.

### **2.3.1. Los dueños, seres que habitan el páramo.**

Después de varias jornadas de compartir en la huerta y conversar frente al fuego pude comprender que el venado no es el único dueño. Esta categoría se extiende hacia otros seres que coexisten con las y los comuneros. Su presencia influye en las sensibilidades de las personas. Desde lo onírico, la escucha y la vista, estos seres mantienen comunicaciones estrechas con los humanos y hacen conocer su estado de ánimo, necesidades y decisiones. Estos seres poco a poco se fueron develando a través de relatos y a la vez iba entendiendo su importancia en la vida diaria.

El poder entender a los *dueños* y las relaciones que mantienen con los comuneros fue un ejercicio que solo lo logré después de tener la confianza de las personas. Al principio se mostraron reacios de contarme las historias referentes a encuentros entre *el páramo* y comuneros, otras veces aparecían estos seres por casualidad como en el incidente en la huerta de Mama Luisa que fue visitada la noche anterior por *el dueño*, venado. Para poder acceder a este mundo donde la naturaleza está estrechamente relacionada con el ser humano tuve que aprender a escuchar los relatos, comprender el tiempo en el que son narrados, si esto es un pasado terminado, sin efecto en el presente, o un pasado que se mantiene vigente en el presente. También fue necesario aprender a escuchar a la naturaleza, estar dispuesto a adentrarme a ese mundo desde el cuerpo, desde los sentidos, aprender a escuchar a *los dueños*.

Mientras la ontología occidental divide la naturaleza de cultura, mirando a esta solo como una fuente de recursos; existen territorios, espacios sociales de convivencia con el entorno, en este caso con el páramo. Las formas de coexistir son distintas. Las personas conviven en dos mundos con fronteras difusas no necesariamente libres de tensiones cuando una ontología se intenta imponer sobre la otra.

Desde los Andes, cada vez estas formas de relaciones estrechas entre hombre y naturaleza parecen estar más presentes y exigen ser tomadas en cuenta en decisiones

políticas. Estamos apostando a otra forma de hacer política, donde diferentes ontologías tienen la capacidad de discernir y aprender las unas de las otras, un hacer cosmopolítico.

En la investigación de Marisol de la Cadena, la autora va a encontrar que estos seres de la tierra, *earth-beings*, *tirakuna*, actúan con las sociedades andinas dando una perspectiva ontológica, y política, al rechazo de poblaciones ante la imposición de proyectos mineros en territorios indígenas. Para aclarar el concepto que la autora utiliza:

*Tirakuna or earth-beings*,<sup>14</sup> o seres de la tierra – una composición del sustantivo hecho de tierra... y pluralizado con sufijo quechua *kuna*.... *Tirakuna are other-than-human beings*<sup>15</sup> son otros seres que-humanos quienes participan en la vida de esos quienes se autodenominan *runakuna*, gente (usualmente quienes hablan quechua como única lengua) (Cadena 2011. XXIII-XXIV).

Tirakuna, o seres de la tierra son seres sociales, pues son parte del grupo humano que sobrepasa lo metafísico, y se incorpora en el hacer vida. Estos seres en Río Blanco van a ser llamados los *dueños*. Encontrarme con esta categoría local fue una suerte de coincidencia que surgió con la visita de un *dueño* a la huerta. En este caso el dueño venado que dispuso de lo sembrado por los comuneros para su alimentación.

Desde este primer encuentro brotaron algunas preguntas: ¿existían otros *dueños* a parte del venado? ¿qué los hacía ser los *dueños*? ¿de qué eran *dueños*? Recurrí a las charlas frente a la candela con Don Rubén para tratar de responder mis dudas, y debo de admitir que lo que pensé serían preguntas con respuesta sencilla, llevaron días en ser contestadas, o más bien, en ser traducidas. También tuve que recurrir a más actores para poder completar las respuestas.

- Yo: ¿quiénes no más son los *dueños*?
- Don Rubén: Antes sabíamos nombrarles así a los venados, ellos son *dueños* de lo alto, de allá por el monte. También está la perdiz, esa vuelta anda raspando, viera

---

<sup>14</sup> He querido mantener *earth-beings* en mi traducción para conocer las palabras que utiliza la autora y a la vez contraste con la forma en como yo lo traduzco en esta investigación.

<sup>15</sup> Igual que el caso anterior, mantengo *other-than-human beings*, lo que lo traduzco como otros seres que-humanos.

usted, todito saca, mitad para nosotros, mitad para ella. Los mellocos se da la forma de comer.

- Yo: Entonces eso era antes ¿ahora ya no son dueños?
- Don Rubén: si son, si no que fuera, solo que a los venados ya no se les ve mucho.
- Yo: ¿esos son los únicos *dueños*?
- Don Rubén: Esos son los *dueños* de aquí, ya en la parte baja han de haber otros *dueños*, la gran bestia, la culebra ha de ser, yo como no ando mucho por abajo...  
(Don Rubén, conversación frente al fuego. 17 de Enero del 2020).

Como la conversación se dilató hacia otros temas, este diálogo es de días posteriores y estuvo presente una comunera que nos acompañó esa noche a *mashar*<sup>16</sup> frente a la candela:

- Yo: ¿Los *dueños* solo son animales?
- Don Rubén: ¿De nuevo quiere hablar de los *dueños*? [Y rió]. Muy bien, hablemos de los *dueños*, pero repita la pregunta.
- Yo: ¿los *dueños* solo son los animales?
- Don Rubén: No le entiendo.
- Yo: ¿las lagunas también son *dueñas*?
- Don Rubén: Elé, claro que la laguna es dueño, no ve que se enoja. [Un largo silencio]. Pero no se les dice *dueños* porque ya se entiende. El cerro también es *dueño*, si no fueran *dueños* no mezquinaran.
- Comunera: El venado es el *dueño* de los páramos porque viven ahí. Las lagunas son dueñas porque mezquinan, los cerros también mezquinan, hacen perder. ¿Qué van a ser si no fuera *dueños*? La laguna es *dueño*, es como que si voy a llegar y si esa laguna no quiere que lleguemos ahí, por eso es que mezquinan, más antes mami sabía decir que siguen las lagunas.

Desde las palabras de Don Rubén, la relación entre las personas y los *dueños* nace desde la interacción continua, en la parte alta existen unos *dueños* específicos que responden en el entorno “ya en la parte baja han de haber otros *dueños*”. La relación entre *dueños*

---

<sup>16</sup> Mashar, palabra Kichwa que viene del verbo mashana: “calentarse al sol o al fuego”(Cordero 2010. 155). Dentro de la comunidad, es una invitación de confianza el “venga a *mashar*”. Muchas veces, si me encontraban caminando cerca de alguna casa, el propietario o propietaria me invitaba a *mashar* en la cocina y conversar frente a la candela.

y comuneros está estrechamente ligada al espacio y a lo que cada *dueño* posee y por lo tanto resguarda.

Cuando pregunté a Don Rubén si la categoría de los *dueños* correspondía solamente a animales, él no entendió mi pregunta, o más bien, dio la información sobreentendida, como si a priori debería conocer la respuesta para él obvia. No era una limitación del lenguaje, pues hablamos el mismo idioma, pero si fue un problema de sentido común.

El sentido común... no es común a todas las culturas, ni ninguna versión de este es particularmente sensible desde la perspectiva de alguien fuera de su contexto cultural particular. Es la interpretación socialmente aceptable de la cultura y, por tanto, es tan variable como lo son tanto las formas culturales como las reglas sociales... el sentido común - la comprensión cotidiana de cómo funciona el mundo - resulta ser extraordinariamente diverso, tremendamente inconsistente y muy resistente al escepticismo de cualquier tipo (Herzfeld 2001, 1).

Este problema de sentido común puede indicar que las relaciones con estos seres son tan estrechas y presentes que su comprensión se da por hecho. Con estas palabras “Pero no se les dice *dueños* por que ya se entiende”, estas relaciones con los *dueños* están tan naturalizadas que no es necesario explicarlas, su presencia y alcance es obvio dentro de este mundo. Son estas realidades implícitas, y hasta cierto punto incuestionables, de cada mundo, lo que lo hace posible. Volviendo a las palabras del diálogo que tuve con Don Rubén “ya en la parte baja han de haber otros *dueños*”, también se da por hecho la existencia de estos en otros lugares, aunque se desconozca quienes son.

La mezquindad de los *dueños*, mencionada por Don Rubén se aleja de una definición desde la avaricia y tacañería. También esta mezquindad fue resaltada en otros testimonios:

Los *dueños* mezquinan porque cuando antes intentábamos caminar cuidaban para que no caminemos y hacían perder a la gente. Los cerros quieren que no se toque ningún lugar de la tierra de ellos. Vienen a hacer ruidos, saben haber gritos, como si lloran guaguas, es porque el mismo cerro protege. La laguna es dueña, ella es nativa de los páramos, ella tiene el agua... El cerro igual es dueño porque él cuida los páramos con la

nube y engaña a la gente cuando le encanta y hace perder... El venado y la perdiz, la perdiz es la dueña de lo que da en la tierra, y el venado de lo que crece. (Eli, entrevista en su casa mientras tejía. 25 de septiembre del 2020).

La mezquindad de los *dueños* está relacionada con el cuidado y protección de sus posesiones. Desde una investigación en una comunidad guaraní, se menciona que “los dueños de la tierra, son los que determinan la posibilidad de vida o la de la muerte” (Ferraz 2018. 8). Los dueños en Río Blanco, pues ellos son los custodios de los elementos que permiten la vida en la comunidad. Los dueños son ambivalentes, no son ni buenos ni malos. Ellos cumplen funciones específicas que permiten la subsistencia de la comunidad. Dotan de sus dones, mismos que permiten la vida.

### **2.3.2. La comunicación con los Dueños: Encantos y sueños**

Se planteó que los dueños mantienen relaciones complejas de convivencia con Río Blanco. Tanto comuneros como dueños conviven en el páramo y que su vigencia de estas relaciones está fundamentada en el cuidado y protección de sus dominios. Dentro de esta percepción de mundo, el ser humano no es único que posee, en consecuencia, otros seres también hacen facultad de la autoridad que tienen sobre el entorno, pero para que estas relaciones permanezcan vigentes y vivas se necesita de comunicación continua entre comuneros y páramo, con toda esta enmarañada red de agentes que el páramo engloba. El reconocer a los dueños como autoridad en el páramo también implica el indagar las formas de cómo estos seres se comunican. Como lo diría Kohn en su intento de comprender cómo se comunica el bosque: "La comunicación en cierta medida, siempre implica comunión" (2021, 26). Ponerse en los zapatos del otro, en este caso, las botas para entender las formas diversas de comunicación entre seres, pues para mantener un diálogo fluido se necesita más de una dirección, no solamente son los dueños que se comunican, también los comuneros que tienen maneras de hacer entender su intención a los dueños.

Los *dueños* se manifiestan a los comuneros y comuneras desde percepciones corporales y oníricas. Las relaciones entre estos otros-que-humanos se mantienen desde la comunicación. Todos los sentidos pueden ser alterados por los *dueños* y así demuestran su complacencia o disgusto ante la presencia de humanos en su territorio de dominio. El cuerpo asume diferentes acciones en el territorio. Desde el caminar con cuidado para no

hacer ruido, doblar las botas para no molestar al cerro, estar atentos a cualquier olor o ruido fuera de lo cotidiano o visiones que interactúan con las personas. También los *dueños* pueden manifestarse por sueños y hacer conocer sus deseos o predicciones.

Un día, el hijo de Don Rubén, Flavio, un joven de 22 años, un chico inteligente y perspicaz, me invitó a ir a la laguna de *Yantahuaico*.<sup>17</sup> Viajaba constantemente de la comunidad a Cuenca por trabajo. Cuando estaba en la comunidad, Flavio ayudaba a Don Rubén en las huertas y en mudar a las bestias, me contaba con gran entusiasmo la idea de un negocio que tenía en mente, poner un criadero de truchas. Meses después de la cuarentena por la pandemia mundial por COVID-19, cuando regresé a la comunidad, pude ver que había cumplido su objetivo. Cuidadosamente Flavio me indicó todas las piscinas del cultivo de truchas, en total seis pequeñas de aproximadamente 1,5x3m, en estas estaban distribuidas truchas muy pequeñas de dos meses hasta otras de nueve meses que ya estaban listas para el consumo. Las piscinas están a pocos metros de la casa de Don Rubén. Otra de las aspiraciones de Flavio es aprender inglés para ser guía turístico en la comunidad.

Los gringos quieren venir, aquí hay cosas que ellos no conocen, ya han venido antes, pero han dejado de venir por los problemas. Les gusta ver como vivimos, les gusta ver las huertas. No hay como llevarles a todos a la laguna porque no alcanzan. Caminan un poco y ya no pueden más, entonces eso hay que ver, quién puede y quién no. Y los que no, hay que hacerles otra actividad para que no se aburran. Para todo esto se necesita gente porque si nos vamos a las lagunas, uno que conoce debe de ir adelante y otro atrás, si hay muchos hasta uno en el medio se necesita. Tampoco hay que dejar que nadie se pierda... Hay que contarles de las plantas, todo saben preguntar. También hay que contarles la historia de la mina y de las lagunas, las historias de los mayores que papá le sabe contar a usted (Flavio, mientras caminábamos hacia las lagunas de Yantahuaico. 7 de febrero del 2020).

Flavio me invitó a ir a las lagunas, un amigo de él, otro joven de la comunidad, había soñado en truchas, esa era una señal importante que predecía una buena pesca. Antes quería ir a la laguna para estar seguro que le iría bien, o al menos eso es lo que él me

---

<sup>17</sup> Yantahuaico: de origen kichwa, en este caso se utiliza como topónimo, La traducción: Quebrada de leña

supo decir. Estoy seguro que su otra intención de ir conmigo a las lagunas era para practicar una ruta turística, pues ese fin de semana llegaría un grupo de extranjeros a la comunidad. Los comuneros y comuneras querían retomar las actividades de turismo comunitario que traían beneficios al sector. El fin de semana anterior se reunieron en asamblea y se repartieron actividades para recibir a los visitantes. Don Rubén podía recibir a dos personas en su casa y él pondría las papas para la *pampamesa*. El fin de semana señalado, los turistas nunca llegaron.

Antes de emprender el viaje, Don Rubén advirtió: “No irán a estar contrapunteando a la laguna, irán suave, nada de estar silbando o peor tirando piedras, no vaya a querer encantar”. Después de este aviso emprendimos una caminata de aproximadamente dos horas. “Hora, hora y cuarto se demora, pero a su paso dos horas ha de ser”, dijo Flavio. Efectivamente entre descansos y conversaciones nos demoramos ese tiempo.

Aproveché la ocasión para hacer tomas de filmación y Flavio grabó el sonido ambiente del lugar. Él mostraba interés por el manejo de los equipos y muchas veces me ayudó con estos. Caminar por el páramo no es fácil y menos si se está cargado de equipos. En el páramo no hay oportunidad para el silencio. El sonido del agua siempre está presente. Desde arroyos que aparecen y desaparecen en el sendero. El viento que sopla. El sonido de los animales y de las plantas al moverse y más. Todos estos elementos afectan al cuerpo.

Las razones para visitar la laguna tuvieron diferentes motivaciones, por un lado, Flavio quería estar preparado para la visita de los turistas, una actividad que traería beneficios económicos a la familia y a la comunidad, pero <<no solo eso>>. Otra razón se encontraba en el alcance premonitorio del sueño. A través de este se esperaba una buena pesca, y fue esta acción la que nos motivó a visitar la laguna.

Esa no fue la única reacción del momento. Las advertencias de Don Rubén ante un posible *encanto* por parte de la laguna. “No irán a estar contrapunteando”, contrapuntear se utiliza cuando una persona contradice a otra en un contexto molesto, en este caso era una laguna, pero ¿cómo se contradice a una laguna? Para que esto sea posible, la laguna

debe de dar un mensaje para poder contradecirla. Y en el caso de no ser escuchada, el *encanto* es la repercusión de pasar por alto su presencia en sus dominios

El sueño es otra forma de comunicación que mantienen los dueños. El sueño es un medio de predicción importante que anuncia cómo irá la jornada. “En los sueños sé cuándo hay que pescar y cuándo hay buena suerte o mala suerte, si ve una trucha hermosa, no hay que contar, solo hay que ir a la laguna o a los ríos, depende cómo soñó” (Comunero. Conversación mientras caminábamos a las lagunas. 07 de febrero del 2020). La visión onírica es tomada en cuenta por los comuneros y comuneras de Río Blanco. Los caminos de comunicación que encuentra la comunidad con los *dueños* trascienden lo onírico y tiene repercusiones en el mundo físico.

Los sueños también forman parte de lo empírico y son una faceta de lo real. Brotan de y trabajan sobre el mundo, y aprenden a estar en sintonía con sus lógicas especiales y sus frágiles formas de eficacia ayuda a revelar algo acerca del mundo más allá de lo humano (Kohn 2021, 19)

El sueño es una forma de comunicación efectiva entre dueño y comuneros porque mantienen vigentes los lazos relacionales entre estos. A la vez su carácter premonitorio puede volver al sueño una actividad colectiva que debe, o no, ser compartida. También mediante el sueño los *dueños* dan a conocer sus intenciones a la comunidad. Transmiten sus deseos e intenciones:

Yo soñé con la laguna y desperté asustada ¿por qué me hace soñar con eso? digo. Entonces fui a verle a ver que era, ahí estuve un rato, no nomás voy porque me da miedo. Pero si sueño por algo ha de ser, ya después de eso viera que tranquilidad. (Eli, conversación mientras caminábamos de regreso a la ciudad de Cuenca después de que ella visitó la laguna. 24 de enero del 2021)

Foto 2.6. Yantahuaico, sonido ambiental



Imagen del autor.

Flavio, hijo de Don Rubén me ayudaba con los equipos. Ese día fuimos a *Yantahuaico* con la intención de filmar y grabar el sonido ambiental de la laguna. Él quiso grabar los sonidos porque según sus palabras, yo hacía demasiado ruido al caminar.

Las relaciones entre personas y *dueños* se mantienen y renuevan mediante la comunicación. Así como pueden ser seres benevolentes y anunciar el éxito en la pesca, también mediante los sueños se conoce cuando estos tienen la voluntad de ser visitados para tranquilidad tanto de estos seres no-humanos como de las personas que tienen el sueño.

El encanto, al contrario del sueño, solo se da en los dominios del *dueño*. Las personas necesitan estar cerca del dueño, ya sea este el cerro, la laguna, o cualquier dueño, para sentirse afectado por el encanto. En cambio, el sueño incide en las personas independientemente donde estas se encuentren, pueden estar durmiendo en Río Blanco o en la ciudad, igual va repercutir en las personas. Eli se encontraba en Cuenca cuando soñó con la laguna, este sueño la hizo trasladarse a la comunidad.

El *encanto* tiene límites de espacio para mantenerse activo, si una persona sale del dominio del *dueño*, el encanto se rompe. Esta forma de comunicación entre *dueños* y personas altera los sentidos y tiene consecuencias negativas. El cerro o la laguna intenta engañar a las personas para cuidar lo que posee, muchas veces es una advertencia para hacer conocer su enojo, otras veces tiene un desenlace mortal. Esta es la explicación que un comunero me dio sobre el encanto:

No encanta ni tanto la laguna ni encanta el cerro, se unen los dos, si se pierde en la laguna, encanta la laguna, si se pierde en el cerro, encanta el cerro, por eso nos han dicho si por de repente nos llega ese caso que nosotros gritemos y que no corramos, que nos arrimemos y durmamos hasta el siguiente día, si corremos y corremos ¿a dónde iremos a llegar? Antes de que encante se corre, ya cuando ya encanta no porque ahí se pierde uno (Comunero, conversación sobre las veces que ha sentido el encanto mientras descansábamos de la minga. 23 de enero del 2021).

A continuación, una de las formas de cómo actúa el encanto:

Esto legalmente me pasó a mi. Un día me fui a pescar atrás a Estrellas Cocha, fui pronto, nueve o diez de la mañana ya estaba por atrás y a eso de las cuatro de la tarde estaba volviendo. Por acá hay una piedra, Cachimachay le sabemos decir, se empezó a nublar, se nubló bastante y estaba llevado de un perro y el perro se pone a seguir a un conejo y yo atrás del perro. Y yo que creía que estaba volviendo para acá, yo he estado yendo para allá. Ya había estado atrasísimo, a otras lagunas que hay atrás a Jerez se llama, lejos. Ya casi llegando allá se aclaró, ya seis. No había estado tan lejos del camino, me salí al camino y me vine largo, y había sido noche luna. Vine largo y llegué nueve de la noche caminando. Legalmente los cerros si son bravos, encantan, con el conejo y la neblina me encantó (Comunero, relato contado en una de las clases del colegio autónomo Yaku Kamayuk. 10 de enero del 2021).

Desde la advertencia de Don Rubén, hasta los relatos que mencionan estos encuentros con el *páramo*, existen otras formas de percepción del entorno. Investigaciones que toman en cuenta espacios acústicos y paisajes sonoros demuestran cómo el cuerpo encarna el entorno, manteniendo presente “la idea del espacio como sentido, el espacio como sensibilidad” (Feld 1996. 98). Desde esta investigación, es el espacio que también reacciona al cuerpo, a los sujetos que intervienen en él, y como las sensibilidades del

espacio y cuerpo moldean formas de entender el mundo. A esto tendríamos que sumarles a los animales que también son alterados por el encanto.

Foto 2.7. Laguna de *Yantahuaico*



Imagen del autor.

En la imagen se observa a la primera de las tres lagunas de *Yantahuaico*. Aunque *Yantahuaico* es un conjunto de tres lagunas, los comuneros la mencionan como si fuera una sola, y comparten todas las tres el mismo nombre. *Yantahuaico* es un solo dueño porque las tres lagunas comparten sus aguas.

A veces se oyen lloros, ruidos, pasos. Son como que almas están pidiendo auxilio para ser encontradas. Entonces eso se llama los encantos, por ejemplo: hasta ahora mismo se pierde la gente, se encanta la gente. En *Huagrahuma* dice que ahí hay un toro y ahí se aparecido y ha asomado en piedra por eso han puesto *Huagrahuma*. (Comunero, conversación sobre las veces que ha sentido el encanto mientras descansábamos de la minga. 23 de enero del 2021)

Volviendo a la historia de inicio, la invitación de Flavio a visitar las lagunas de *Yantahuaico*, mientras caminábamos él mencionó que estas eran “historias de los mayores”. Con estas palabras mal interpreté un cierto desdén hacia los relatos que manifestaban encuentros con los seres que habitan el páramo y su ira demostrada en los

encantos. Una vez que estuvimos cerca de la primera laguna, él se volteó y susurró: “Aquí no hay que hacer bulla porque o si no se enoja la laguna”. Flavio también reafirmaba una “tensión sensorial entre lo visto y lo oído, entre lo oculto y lo que se revela” (Feld 2013, 223).

### **2.3.3. Una etnografía de las lagunas**

Una vez que me familiaricé con la comunidad, al menos con el grupo que está en contra de la minería, llegó un momento que a la gente no se les hacía extraño que pase con los equipos, cámara, grabadora y micrófonos, por sus casas o huertas. Muchas veces me invitaron a comer o conversar. Entre estas conversaciones el tema de las lagunas fue al principio reacio. Se hacía una ligera mención y se pasaba a otro tema. Poco a poco fui entendiendo la complejidad e importancia que estos seres del páramo mantienen dentro de la comunidad. Muchas veces tuve que hacer preguntas dirigidas para poder entender y ampliar la información de la persona. Otras veces se trataba de escuchar con atención cómo la gente activaba sus recuerdos y contaba sus experiencias. Estos recuerdos se encarnaban; expresiones faciales, movimientos del cuerpo, que también se volvían a representar desde el recuerdo. Los sonidos, respuestas de la laguna y avisos del encanto, también fueron parte de algunos relatos. El viento soplando, el agua chocando en la orilla, agua que escurre entre las plantas, animales, llantos, también fueron parte de los relatos. Percepciones que mantienen vivas las relaciones entre los *dueños* y comunidad.

La primera persona que me habló de las lagunas fue Don Andrés Durazno que llegaba de pesca. La noche anterior había ido a pescar y llegaba cargado de treinta truchas aproximadamente. Entre advertencia y orgullo mencionó: “Antes aquí las lagunas eran bravísimas, les gusta hacer encantar a la gente, pero ya les amansamos” (Don Andrés Durazno, conversación mientras él llegaba de pescar y yo me dirigía a la comunidad. 02 de febrero del 2020). Él rió y continuó su camino. En otra ocasión pude visitarlo en su casa y conversamos sobre estas palabras. Estuvo sorprendido por mi interés y hasta se burlaba de mis notas en mi cuaderno de campo. “Es que antes no había ni cómo acercarse a las lagunas, daba miedo, sigue dando miedo, pero ya no tanto. Antes ni bien se acercaba la gente ya *encantaba*, ahora no. Ya de tanto ir a la laguna ya no mezquina tanto, por eso deja pescar, de ahí vienen las tomas de agua [refiriéndose a *Yantahuaico*]” (Don Andrés Durazno, conversación en su casa mientras cocinábamos trucha. 07 de febrero del 2020). Las lagunas son percibidas como seres cambiantes,

fúricos muchas veces, pero también benevolentes. Ellas cuidan sus bienes, peces y agua, pero también los comparten y distribuyen a los miembros de la comunidad. La vida en Río Blanco se mantiene gracias a las relaciones entre *dueños* y comunidad

Existieron momentos en que los comuneros decían lo que el investigador quiere escuchar, pero es la misma convivencia la que permite distinguir lo que llamaría Geertz, el *guiño del gesto* (1987). En una minga para la construcción de los cimientos de la casa comunal, dos comuneras y yo estuvimos encargados de preparar la comida para los mingueros. En esta actividad se dio una interesante conversación:

- Comunera: Para entrar a las lagunas hay que llevarle ajos, ollitas, cosas sagradas, sino castiga.
- Yo: ¿usted le ha llevado ajos, o alguna cosa?
- Comunera: No. Yo le tengo miedo.
- Yo: Entonces, ¿usted ha visto que le dejan esas cosas?
- Comunera. No. No he visto eso.
- Yo: ¿le han contado que le dejan eso?
- Comunera: No, pero a quién no le va a gustar que le lleven un atadito de ajos. [Todo esto mientras las dos compañeras reían cómplices] (Conversación mientras cocinábamos. 08 de febrero del 2020).

Foto 2.8. *Yantahuaico*: Un dueño, tres lagunas



Imagen del autor.

En la imagen se puede ver a las tres lagunas de *Yantahuaico*, las tres comparten el mismo flujo de agua que va desde la más alta a la más baja. Por este motivo *Yantahuaico* es un solo *dueño*.

Si no hubiese profundizado con la información, hubiese sobreentendido que en Río Blanco se realizan *pagos* (Cadena 2010, 2015; Scoville-Simonds 2018) a los *dueños*. Los *pagos* son ofrecimientos que se realizan a la tierra, *pachamama*, con la intención de que esta siga brindando sus dones. Están presentes en diferentes culturas de los Andes, por lo que no sería extraño que también dentro de la comunidad estos pagos se realicen. Sin embargo, desde el contexto de la conversación, y en otros relatos, no encuentro que los comuneros ofrezcan este tipo de pagos a los *dueños*.

Desde estos hechos me surge una pregunta: ¿pueden existir pagos a los *dueños*, aunque no se materialicen? Si bien los comuneros de Río Blanco no entregan ofrendas ni pagos a los *dueños*, hay una *respuesta del cuerpo como pago*. Una forma de pago que se mueve desde el respeto. El cuerpo adquiere ciertos movimientos mientras se encuentran ante la presencia o en los territorios de los *dueños*. El respeto a los *dueños* y a sus dominios se vuelve una forma de garantía para que ellos no mezquinen sus dones. Es desde el cuerpo que se demuestra este respeto. No silbar, no correr, no contrapuntear. Caminar despacio para que la laguna no se enoje. Un contrato sin garantías que en caso de fallar también hay formas de escapar a la ira de la laguna:

Haber compañerito, cómo le explico para que entienda... Si la laguna se enoja usted tiene que correr de costado, no recto, de ladito se corre. Entonces ahí sí no para, corre hasta que no escuche nada. Si corre recto, ahí sí le alcanza la laguna (Don Rubén, conversación frente al fuego, Mama Luisa también estuvo presente. 08 de febrero del 2020).

Don Rubén se esforzó para explicarme cómo escapar de la furia de la laguna y no ser víctima del encanto. Él tenía que traducir a palabras lo que conocía desde el cuerpo y su desplazamiento en el territorio. En este esfuerzo para expresar en palabras lo que se

conoce desde las sensibilidades, los sonidos también se vuelven parte del relato para intentar explicar las reacciones:

Yo no me he ido a las lagunas, más antes iba a ver el ganado al cerro, pero más antes, porque de ahí le tengo miedo de la laguna. Venía pues así moviendo el agua, sonando ¡shhhh!. Así como sabe ser ladera, es de andar rápido mejor, no vaya a *encantar* la laguna. Encuentre o no encuentre las vacas ahí sabía dejar. Yo no me he ido ahora, de las minas atrás sabíamos vivir nosotros, medio día de camino por encima. Para ir a la escuela todos los días había que pasar por la [laguna de] Cruz Loma. Por Laguna de Estrellas vivíamos, una vez se había ido la mula ahí amañada, se había ido todito comiendo las patas, y ahí se arranca, se había ido comiendo todita la carne, murió ahí encantada. Se iban para encima y teníamos que estar buscando. De ahí hay que tener miedo, saben haber buitres y sonando, con un palo ¡tac!, para que se vaya los buitres. Si me gusta ir así rodeando la laguna, rodeando al ganado, pero muriendo de miedo. Lejitos lejitos, de las lagunas, cuando estamos por la laguna hay que arrear lejos lejos de la laguna (Mama Luisa, conversación frente al fuego con Don Rubén. 08 de febrero del 2020).

Dentro de estas percepciones, las lagunas adquieren cualidades humanas. Muchas veces se menciona el miedo que se tiene a las mismas, pues por cuidar sus posesiones son capaces de hacer conocer su enojo, pero no todas las lagunas reaccionan de esta forma. Existe una laguna que recibe de buen modo a los visitantes, esta es conocida como Estrellas Cocha. Muchas veces las y los comuneros me comentaron de una laguna que la mayor parte del tiempo pasa feliz. Recibía a los visitantes de una forma especial. Al contrario de otras lagunas como las de *Yantahuaico*, esta no demostraba furia ni enojo.

Esa es una laguna que le gusta que le visiten, ya vea compañerito. Ya cuando se acerca, se ve nomas que la laguna se pone feliz. De las aguas comienza a lanzar estrellas (Don Rubén, conversación frente al fuego, Mama Luisa también estuvo presente. 08 de febrero del 2020).

Ir a pescar a Estrellas Cocha es difícil porque está lejos. Legalmente ahí es lindo ir a pescar, hay días en que la laguna tira como luces para arriba, por eso se llama Estrellas Cocha. Solo en el día pasa eso. En la noche igual es tranquila, lindo de dormir si no

llueve. Hay veces que he pescado hasta cincuenta truchas, y grandes, viera (Comunero, conversación mientras desayunábamos. 10 de febrero del 2020).

Estrellas Cocha es una laguna que está a medio día de camino desde el caserío de Río Blanco. En los relatos de Estrellas Cocha se sentía una cierta calidez a esta laguna, misma que era retribuida por esta. Los dueños no solamente adquieren características humanas, sino también tienen diferentes personalidades, algunas más furibundas otras más amables con la gente. Estas ideas también dotan de corporalidad a las lagunas. Dentro de la cosmovisión de la comunidad, las lagunas son seres que no solamente habitan, sino están y son parte de un cuerpo:

Dicen que las lagunas son como el cuerpo nuestro digamos. Porque en el invierno revientan [desbordan] el agua y mandan para dentro las aguas y merman, merman, merman. Por eso yo digo como si fuera nuestro cuerpo, venas por dentro que corre el agua. Andan así, en algunas partes está goteando como si fuera venita. Hay partecitas como que hierve el agua, como nuestros cuerpos mismo. (Mama Luisa, conversación frente al fuego con Don Rubén. 08 de febrero del 2020)

Desde las palabras de Mama Luisa, las lagunas no son seres habitados por espíritus, sino seres corpóreos y con alma, se encarnan y se comparan con el cuerpo humano. Un ser con sentimientos y emociones con una personalidad individual que la caracteriza. Estos seres son parte de la comunidad y garantizan la subsistencia de la misma. Ceden sus productos para el bien de la comunidad, de la misma forma que las personas ceden parte de sus huertas si el venado necesita alimento. Los *dueños* garantizan la continuidad de la vida, dan el agua que es parte su propiedad, y también consienten que las personas usen sus productos, peces, en el caso de las lagunas, y tierra y plantas en el caso de los cerros.

#### **2.3.4. La muerte de la laguna de Cruz Loma**

La laguna de Cruz Loma, esa era la más brava de todas las de aquí. Bravísima, no había ni cómo acercarse. Antes los mayores sabían decir que la laguna tiene tesoros, pailas de oro. Una vez el [...] <sup>18</sup> había visto un pilar de oro en la laguna. Él solo pensando en entrar y la laguna ya endiablada, ahí ha tenido que correr, ya que ha regresado después y

---

<sup>18</sup> Nombre de la persona borrado.

dónde el pilar. Que siempre han sabido ver tesoros. Y si ha sabido tener pues oro. De ahí encantaba ni bien uno pasaba por ahí. Por eso le mataron, porque legalmente brava era (Comunera, conversación mientras ella cocinaba. 13 de febrero del 2020).

Desde la presencia de las compañías mineras en el sector, la comunidad ha tenido que afrontar cambios. Estos tienen un alcance económico, laboral, social, pero también estas transformaciones han afectado a los *dueños* y las relaciones de estos con la comunidad. En este caso, el encuentro de dos ontologías, una que mira a la naturaleza como fuente de recursos y otra que entiende a su entorno, lagunas, cerros y animales, como dueños, protectores del territorio y de la comunidad. En este encuentro de desiguales, los comuneros alegan que, en los territorios concesionados a la empresa minera Ecuagoldmining, subsidiaria de Junefield, se encontraba una laguna llamada Cruz Loma. Actualmente esta laguna ya no existe. En el lugar en donde antes estaba esta, ahora se puede observar un pequeño charco de agua y al costado un carretero que lleva a la bocamina.

Este caso ha sido denunciado por los comuneros y ha tenido eco en los medios de comunicación. Aquí los representantes de la empresa minera han declarado que en el sector no existió una laguna, sino un ojo de agua a lo que definen como: “afloraciones de la misma agua lluvia acumulada en invierno, cuya disminución o secado se da porque se están en una zona muy alta y con mucha radiación solar, lo que genera sequedad del suelo” (Diario el Mercurio 2018).

Foto 2.9. Cruz Loma, el *dueño* que le mataron



Imagen del autor.

En la imagen se puede distinguir un pequeño charco de agua. Mama Luisa al ver esta imagen supo decir que anteriormente la laguna de Cruz Loma tenía el mismo porte que la primera laguna de *Yantahuaico*.

Este caso de impacto ambiental fue motivo de mención y análisis en el fallo de Segunda Instancia de la Sala de lo Civil y Mercantil de la Corte Provincial del Azuay, siendo la pérdida de la laguna, una de las razones para suspender actividades mineras en el sector:

3.11.- No se ha demostrado que la Laguna Cruz Loma en donde se evidencia movimiento y relleno de material en el sitio, ello no afecte o degrade su posición natural, al ser esta parte de la zona intangible del Parque Nacional El Cajas; no se ha demostrado que las fuentes de agua que forman el Río Blanco como recurso no renovable se encuentre intangible, sin contaminación (Segunda Instancia de la Sala de lo Civil y Mercantil de la Corte Provincial del Azuay, 2018).

La pérdida material de la laguna y los grandes daños ambientales que esto acarrea, fueron algunos de los motivos para el fallo en contra de actividades mineras. Las empresas afectaron fuentes de agua en zona protegida del Parque Nacional El Cajas, cuya finalidad es asegurar las fuentes hídricas para el sustento de la vida. Aunque el fallo es celebrado y beneficia a la comunidad, desde esta perspectiva se mantiene al agua como un recurso. Las y los comuneros mantienen otras lecturas, aparte de esta, sobre las repercusiones que acarrea el destruir una laguna.

Antes por ahí andaba el diablo, y al cerro también le gustaba encantar. Un día doña [...] y su hijo se habían ido a ver el ganado. Cuando ya ve que baja la neblina y se comienza a llevar al hijo, ya flotando en el aire, entonces por eso fuimos en minga igual y pusimos una cruz en ese cerro. Abajito había una laguna, una grande era, como la primera de Yantahuaico, ya después la empresa ha tapado esa laguna y ha sembrado arriba para decir que nunca hubo. A nosotros nos vienen a decir que arriba nunca ha habido laguna. Mentirosos, como van a decir eso, como si nosotros no supiéramos, si yo desde siempre le he visto ahí, si hasta fotos hay de nosotros en pampamesa. Pero vea compañerito lo que es la laguna, ya la empresa ya le mató y hasta le enterró, y ahora como ya no está [la empresa] de nuevo está apareciendo, ya de a poquito se está haciendo charco otra vez (Don Rubén, conversación frente al fuego. 13 de septiembre del 2020).

Como las lagunas del sector, la laguna de Cruz Loma tenía una personalidad e historia particular. En nombre del sector se lo colocó desde un acto simbólico, poner una cruz para tratar de calmar los *encantos* del cerro y laguna de Cruz Loma tratando de proteger a los habitantes de la comunidad. Este hecho no es el único donde se menciona la ira de los *dueños* del lugar, en este caso la laguna:

A mamita ha querido encantar la laguna que había en Cruz Loma, que ha oído una música al lado de una piedra y ahí ha estado queriendo encantar. Ella oyendo la música un lindo, con la finada [...] y ellos que no se dan cuenta ya han sido casi las seis de la tarde y ellas pensaron que ni demoraron mucho escuchando la música, y que viene la nube asentando en contra de ellas ya queriendo atrapar (Comunera, conversación mientras ella cocinaba. 13 de febrero del 2020).

Mi hermano, un día llega *lluchito*,<sup>19</sup> cargado la ropa y mojadito, a él le ha encantado y llegaba a la laguna y solo veía ganado, todito alrededor ganado. La laguna era brava por tanto oro, por eso llega la mina. Ya después llega tanta gente y matan ahí a la laguna, solo en verano se secaba un poco. Nosotros éramos criados ahí, y de ahí botan enterrando a la laguna. Ahora el que menos que no había laguna, que no había laguna, ahora si nunca han vivido ellos ahí. Después de las minas mandaron metiendo el agua todito para dentro (Mama Luisa, conversación mientras limpiábamos el cuyero. 13 de febrero del 2020).

La ira de la laguna tiene una razón. *Los dueños* protegen y mezquinan sus propiedades. El hacer enojar a los *dueños* tiene repercusiones negativas para las personas. Estas son encantadas y puede terminar en un desenlace fatal. La laguna de Cruz Loma es particularmente furiosa, tanto así que llevó a los comuneros a actuar contra su furia con la puesta de la cruz, pero el origen de su furia radica en lo que protege. El oro se mencionó como la causa de su enojo en los relatos anteriores y en la conversación de dos comuneros:

- Comunera: Hay oro en esa laguna, que también será, más antes bien *encantadora* ha sido. Ahora ya no porque la enterraron los mineros.
- Comunero: Antes era viva.
- Comunera: Ahora ya está muriendo mejor. Un señor sabía contar que vivía abajo, de ahí ha visto un conejo con mis primos. Disque va a coger el conejo y el conejo por media laguna y el que va a coger, él metido en la laguna más adentro, más adentro. Que la laguna iba jalando, dicen. De ahí han metido un cabo como hacer lazo a la vaca y ahí han podido sacar. Que ha querido salir ¿qué va a poder si la laguna más jalaba? De ahí entre todos han logrado sacar. (Conversación después de la minga. 23 de febrero del 2020)

Desde las percepciones de las y los comuneros, las empresas mineras *enterraron* y *mataron* a la laguna. Estos verbos indican que fue un ser vivo. Al contrario de los verbos, *rellenar* y *desechar*, utilizados en el fallo de la Segunda Instancia de la Sala de lo Civil y Mercantil de la Corte Provincial del Azuay y en medios de comunicación. Una operación cometida por la empresa tiene diferentes lecturas dependiendo de la

---

<sup>19</sup> *Lluchito*. Diminutivo. De la palabra Kichwa *lluchu*: desnudo.

ontología. Una acción “*más que uno, menos que dos*” (Cadena 2010, 2015) con diferentes repercusiones. Los comuneros no solamente perdieron una fuente de agua para la comunidad. Este hecho también tuvo alcances ontológicos. Las actividades mineras pasaron por alto, no solamente, leyes ambientales, sino lo que es una laguna en Río Blanco, un cuerpo viviente, con funciones y que es parte de la comunidad.

### **2.3.5. El diablo, mimesis y cambio de las formas de vida**

Los páramos de Río Blanco no solamente son propiedad de las lagunas y cerros, de venados y otros dueños, de las y los comuneros. También el diablo está, estaba, presente por estas tierras. Desde los relatos de las personas de Río Blanco, este ser toma forma con objetivos específicos: “el diablo es cómplice del oro, él cuida, por eso andaba por ese cerro” (Don Rubén, conversación frente al fuego. 13 de septiembre del 2020). Al igual que los otros dueños, el diablo también es propietario de los recursos, en este caso del metal que también llama el interés a las transnacionales mineras.

Desde los relatos, el diablo es el *dueño* del oro presente en el sector, estuvo antes de las empresas mineras y el fue el custodio los tesoros de la tierra. De igual forma que los otros *dueños*, su presencia no es ni buena ni mala, aunque igual está ligado a la furia de los *dueños*, laguna y cerro, de Cruz Loma. Con la presencia de la cruz, los comuneros trataron de calmar los encantos, pero también de mitigar la presencia de este ser que continuamente rondaba el páramo.

El diablo, ¿qué no va andar por ahí?, si ese anda cuidando el tesoro [de Cruz Loma]. Mi hijo ha visto, que ha estado sentado un *wuambra ñuto*.<sup>20</sup> Ahí sentado. Cuando mi hermano era pequeñito apareció puesto un poncho. El diablo se aparece de cualquier forma, de cualquier persona, de perro, de cualquier forma. Cuando sigue la nube uno pierde el sentido, y usted cuando está yéndose para abajo total se esta yendo para arriba, total se está yendo a las alturas a perderse (Comunera, conversación mientras preparaba agua de menta. 20 de febrero del 2020).

El diablo es el único *dueño* que tiene capacidad mimética. Este se puede transformar en cualquier ser, engaña y miente mientras vigila su propiedad. Al igual que los venados, este *dueño* se mueve, camina e interactúa con los humanos haciéndose pasar por uno de

---

<sup>20</sup> *Wambra ñuto*: Del *kichwa*. Significa niño pequeño.

ellos. “Saben decir que agua bendita hay que botarle para que se vaya, ahí se sabe que ha sido el diablo” (Comunera, conversación mientras preparaba agua de menta. 20 de febrero del 2020). Las creencias religiosas cristianas interactúan con creencias locales. El diablo, en la comunidad de Río Blanco, rompe con la dicotomía de bueno - malo, amigo - enemigo.

La religiosidad en Río Blanco se vive y se entiende desde el cotidiano. Una mañana mientras preparábamos el desayuno con Don Rubén entró un colibrí, de tamaño grande y de plumajes rojizos,<sup>21</sup> a la cocina. Traté de buscar mi cámara, pero desapareció. Don Rubén reía por mi asombro y comentó que “cuando un colibrí llega a visitar, es porque mamita virgen viene a dejar sus bendiciones”. También me mencionó que varias veces había ido a visitar, él y su familia, a la Virgen de Cisne.<sup>22</sup> Don Rubén no va a la iglesia de forma seguida, pero manifiesta su religiosidad desde otras formas.

Volviendo a la idea del diablo como *dueño*, las creencias cristianas encuentran reinterpretaciones desde la naturaleza. La doctrina cristiana es la que ha impuesto una idea del diablo como un ser maligno y antagónico desde principios de la evangelización y con la finalidad de extirpar idolatrías. Dios presente en los cielos, y el diablo en el inframundo. Varias representaciones artísticas religiosas vuelven visibles esta idea. El arte fue clave como medio de difusión eficaz, varias pinturas desde la colonia muestran este antagonismo entre el bien y el mal. El arte surgió como una herramienta efectiva para comunicar no solamente preceptos artísticos como perspectiva o relieves, sino también nuevas jerarquías en el orden del nuevo mundo, incluido lo divino y lo pagano (García-Huidobro 2018).

Con el tiempo y desde la conquista, la figura del diablo se fue tornando negativa, asumiendo todo lo malo del ser humano y relacionándolo con el pecado. A pesar de todos los esfuerzos de la Iglesia, el diablo continuó manteniendo un carácter ambivalente en las culturas andinas. La relación entre diablo y minería también está

---

<sup>21</sup> En una búsqueda de Aves que habitan El Cajas, pude encontrar que a este colibrí se lo conoce como “Patagona Gigas... el colibrí más grande del mundo” (Aves del Parque Nacional El Cajas 2018. 20).

<sup>22</sup> La romería de la Virgen del Cisne es una de las más grandes muestras religiosas en el Ecuador. Año tras año, miles de personas van desde el 15 al 20 de agosto desde el Cisne hasta Loja trasladando la imagen. También es conocida como la Virgen de los migrantes.

presente en varios lugares. En las minas de Potosí, Bolivia, el culto y ofrendas al diablo garantizan una buena producción y evitan accidentes de los mineros (Taussig 1993).

En Río Blanco, el diablo despierta sensibilidades que explican el funcionamiento del mundo. Al contrario que otros casos, el diablo no es el ser del inframundo, esté camina libremente por la superficie. La iglesia católica no tiene mayor influencia en la comunidad, como sí se ve en otros lugares. Se celebran dos misas al año, una en semana santa, otra para el día de San Antonio, patrono de la comunidad. Las muestras de fe y religiosidad no están atadas a la iglesia. Cuando estuve en la comunidad, en el mes de septiembre del 2020, varios actores en defensa del agua organizaron una misa campal en las lagunas de Yantahuaico. Asistieron varias personas pertenecientes a otras comunidades como Molleturo y Yumate, también varias personas de la ciudad de Cuenca. Lo que llamó mi atención fue ver que muy pocos comuneros de Río Blanco fueron a la misa y escogieron asistir a la *minga*<sup>23</sup> para la construcción de la casa comunal. La respuesta de Don Rubén fue que “hay mucho que hacer por acá que falta el tiempo, en la misa de las fiestas de la comunidad ahí sí vamos todos”. La religiosidad de la comunidad se manifiesta desde el margen de la institución. También varias parejas, antiguas y nuevas, han preferido la unión libre que el matrimonio eclesiástico.

La ausencia de la iglesia católica en la comunidad, sería una de las razones para que las relaciones con los *dueños* se mantengan tan vívidas, incluido el diablo que no ha permanecido hermético antes los cambios del sector. “Cada cambio en el modo de producción y cada nuevo desarrollo de lucha política le agrega nuevos significados y transformaciones a la simbolización y comprensión del espíritu dueño de la naturaleza” (Taussig 1993, 188). Las percepciones en torno a este dueño también han cambiado desde la presencia de las empresas mineras. Antes de ellas, no había explotación del mineral de forma artesanal. Las posesiones de este dueño se encontraban bien resguardadas en las entrañas de la tierra. El diablo caminaba por los cerros asustando a las personas que podían significar un peligro. La continua presencia de maquinaria y personal minero, la apertura del túnel, y el ruido de los trabajos han cambiado las formas de entender a este *dueño*.

---

<sup>23</sup> Se profundiza la categoría de *minga* en la página 102.

En esos cerros donde está la empresa, antes por ahí se le veía al diablo que cuidaba el oro de la montaña. Ya cuando se hacía oscuro los ojos clarito se le veía, brillando como linternas, pero luces verdes eran... ya cuando vino la empresa hasta el diablo se fue, ya no haya tenido oro que cuidar, ahora los chinos son el diablo que andan ahí, solo que ellos no cuidan sino sacan (Comunera, conversación mientras preparaba agua de menta. 20 de febrero del 2020).

La actividad de las empresas mineras va en contra de la *respuesta del cuerpo como pago* y respeto que las relaciones entre *dueños* y comunidad exigen. Mientras las y los comuneros se acercan a estos seres en silencio, los trabajos en la mina incumplieron estos contratos con el *páramo*. La presencia de los *dueños*, incluido el diablo, tiene una justificación, cuidar y proteger sus propiedades. Cuando la empresa minera Ecuagoldmining comenzó con la etapa de extracción, se perdió el objetivo principal de la presencia del Diablo. El cambio de formas de producción conllevó a una relectura para dotar de nuevos significados a la presencia de nuevos agentes. Esta nueva relectura tiene un alcance geopolítico, el diablo reemplazado por chinos, que es la nacionalidad de la minera. Los objetivos tampoco son los mismos, la extracción es opuesta al cuidado, cambiando al diablo que cuida por el diablo que extrae.

Las actividades extractivas también han afectado a otros *dueños*: la muerte de la laguna de Cruz Loma, la apertura del túnel en el cerro, la ida del diablo, pero desde la paralización de las actividades se tiene una esperanza. “Antes había montón de venados, toditos se fueron, por el ruido ha de ser. Ya de nuevo se les comienza a ver que aparecen. Ya se encuentran de nuevo huellitas, hasta se dejan ver de vez en cuando” (Don Rubén, conversación frente al fuego. 13 de septiembre del 2020).

Por el momento los dueños y comuneros han ganado la lucha en defensa del agua. El túnel de entrada a la mina se encuentra cerrado. Adentro están maquinarias abandonadas en medio de una oscuridad total. Aún es posible adentrarse a los túneles con el mayor cuidado porque en varias partes ya se ha desplomado. Solo se escucha el sonido del agua que se filtra por las paredes, el eco de los pasos y el latir del corazón que late fuerte por el miedo.

Foto 2.10. Entrada al túnel



Imagen del autor.

Actualmente el túnel se encuentra inhabilitado, su interior está inundado y varios sectores han colapsado.

La salida de la empresa también está presta a interpretaciones por el mal uso de los recursos:

Cuando se tiene oro, siempre hay que compartir, no ser egoísta, porque el oro es vivo, si no se cuida bien, si no se usa bien, uno se envicia en el oro y se pierde todo. El [...] era el más millonario de aquí, él murió comiendo basura en la calle, él era mala fe... Los chinos también se enviciaron con el oro (Comunera, conversación mientras preparaba agua de menta. 20 de febrero del 2020).

La comunidad utiliza sus bienes de una forma mesurada. La tierra y el agua son obsequios que los dueños distribuyen para el bien de toda la comunidad. Hacer mal uso de estos obsequios conlleva repercusiones. La avaricia impide un desarrollo comunitario

y la riqueza se convierte en vicio. La acumulación de capital en manos de una sola persona no está bien vista porque va en contra del sentido comunitario. El oro es un bien que pertenecía a los *dueños* que las y no a los comuneros, se han denunciado y castigado intentos de minería artesanal por personas de dentro y fuera de la comunidad. Solo el tiempo dirá si la presencia de las empresas mineras no alteró las negativas de extracción del mineral por parte de los comuneros para mantener el cuidado de los bienes y el respeto a los *dueños*. También el tiempo nos hará saber si el diablo vuelve a cuidar sus dominios y propiedades y anda de nuevo por el *páramo*, seguramente utilizará sus características miméticas para adaptarse a las nuevas realidades de una cultura en continua resiliencia.

### **2.3.6. Otros seres de la comunidad: No-dueños, no-humanos**

Las primeras veces que estuve en Río Blanco mis estadías fueron cortas, apenas fines de semana. Mi intención era darme a conocer entre las y los comuneros, pero también introducirme a realidades y problemáticas desde los habitantes de la comunidad. En estos días pude compartir brevemente con líderes locales y las personas que hacen el Colegio Autónomo Yaku kamayuk. Aproveché estas oportunidades para hacer conocer mi idea de investigación y planificar una estadía más prolongada con su aprobación.

Cuando no hubo transporte para regresar a la ciudad de Cuenca, la única forma de encontrar un vehículo es caminar hacia la entrada a Mipalay, es un camino de herradura que lleva a la vía Cuenca – Guayaquil. Ahí se puede tomar un bus interprovincial que vaya hacia la ciudad.

Dos jóvenes de la comunidad me explicaron el trayecto lo más preciso posible, a su forma. “Aquicito no más en la carretera va a ver una piedra grande y vira”, También me advirtieron que tardaría caminando aproximadamente tres horas. Afortunadamente no estuve solo, un amigo, también investigador, iba hacia la ciudad. Ninguno de los dos conocía el camino, pero teníamos que volver. Las explicaciones no nos resultaron claras y aun así asumimos que sería fácil el trayecto. La neblina se levantó y pudimos observar a lo lejos la carretera de Migüir. Lo que el trayecto debería demorar tres horas, nos tardamos cinco y salimos a un punto completamente diferente.

A lo que pensamos estar en la mitad del camino, sin previo aviso bajó la neblina. Por nuestra falta de experiencia y mi falta de orientación, perdimos el camino. Mientras tratábamos de seguir, escuché un niño recién nacido llorar. Pregunté a mi amigo y también lo había escuchado. Buscando encontrar una lógica, dentro del pensamiento occidental, lanzamos una piedra para que el animal que hacía ese ruido se aleje. No funcionó, volvimos a escuchar el sonido.

Este hecho no hubiese pasado de lo anecdótico sin la aclaración de Mama Luisa. Una noche, conversando en la cocina, les conté a Don Rubén y a Mama Luisa lo ocurrido sin esperar las reacciones que tendrían. Ella un tanto asustada me mencionó que el cerro me intentó *encantar* y repitió el mismo sonido que esa tarde escuchamos, como un niño llorar. Don Rubén me aclaró que esos sonidos hacen los niños que murieron por el *encanto*. Me pidió que le explique por donde fue, y dedujo que era por una quebrada donde se escuchan llantos.

La quebrada es pesada, andar noche, o en neblina, es malo porque puede dar una mala visión. Mijo venía del caserío, yo estaba dada a luz y yo cuando veo que el *wuambra* hecha la carrera. Pensaba que era el Rubén atrás, y que dice que empezaba a llorar, a quejarse, y dice que oyendo eso alumbraba para allá, oyendo el ruido, y que alumbraba pensando que era el Rubén. Y de ahí esperando alumbrando, empieza como estar entonando, como queriendo llorar y oye que no es el Rubén y que aprieta a correr, que ya se desmayaba y ya le agarraba atrás. Viera no más, llega ahí agitadito encima de la cama, ya le veo temblando, y de ahí cuenta que oía no sé qué esa cosa que lloraba. Eso pasó. (Mama Luisa, conversación frente al fuego. 10 de febrero del 2020).

Después de contarles esta experiencia, ellos me tuvieron mayor confianza, hablaban con más fluidez de los *dueños* y sus encantos, también de estos espíritus víctimas de la ira de los *dueños*, pero que se mantienen presentes en el territorio. El trabajo etnográfico deja de ser una mera observación. El territorio y sus habitantes afectan las percepciones de los comuneros, pero en este caso también del investigador. El trabajo de campo es un *devenir* constante que transforma.

La etnografía podría ser más bien entendido bajo el concepto deleuziano de “devenir” - ya que, por supuesto, somos capaces de entender bien en qué podría consistir este “volverse nativo” ... Devuelve una especie de empatía. Por tanto, no es de aprehensión emocional o cognitiva de los afectos ajenos, sino de ser afectados por algo que les afecta y así poder establecer un cierto tipo de relación (Goldman 2003. 464 - 465).

La etnografía conlleva a conocimiento transformativo y un “compromiso ontológico” con el otro (Ingold 2015). Desde esta perspectiva, todas las percepciones no deben entenderse como creencias particulares que las culturas tienen, sino como realidades que afectan de determinadas maneras a todos los agentes que conforman el territorio.

Los llantos que se escuchan también indican la forma de entender el territorio y quiénes son reconocidos como parte. Esto desde la voz de otra comunera:

Esa quebrada toda una vida, más antes era parejo, pero mis hermanos saben decir que escuchan, que encuentran cualquier cosa, más nosotros de coger nunca nos ha gustado. De ahí solo de ver y ahí dejamos, sé que llora una guagua ahí, pero no sé si una guagua ha muerto por ahí (Comunera, conversación en su huerta. 15 de enero del 2021).

Estos llantos ratifican el poder de los *dueños* y el riesgo que implica su furia. Los muertos siguen siendo parte del territorio e influyen en el actuar de los vivos. “Los miembros del *ayllu* incluyen no solamente a los *runakuna* vivos, sino también a sus ancestros” (Allen 2002, 86 en Cadena 2015, 130). Esta interacción de los muertos con los vivos no está solamente en Río Blanco, sino son relaciones establecidas y que se mantienen vigentes en mundos andinos.

Los seres en el *ayllu* colapsan el tiempo y el espacio mientras estos toman forma, la presencia de la muerte en el *ayllu* encuentra lo que nosotros llamamos pasado y presente dentro uno con otro para componer *ñawpa* – esa temporalidad que nosotros podemos llamar pasado, pero que también está aquí, en frente de nosotros (Cadena 2015. 130).

Los seres encantados siguen siendo parte de un territorio y de una comunidad que entiende a otros-que-humanos como *dueños* de bienes y proveedores dentro de la vida colectiva. Estas formas de hacer mundo generan conflicto cuando otra ontología niega la posibilidad de que estos seres estén presentes, y peor aún, la capacidad de que estos

seres manejen los bienes del *páramo*. La ontología naturalista no justifica el dejar los recursos sin explotar, niega la posibilidad de cuidado y protección de la misma naturaleza que mantiene y es parte de la comunidad.

#### **2.4. Modos de producción**

La comunidad maneja una economía de auto sustento basada en la agricultura. Lo que se produce, en su mayoría, se consume dentro de la comunidad. En caso de excedentes, también hay comercio entre las otras comunidades cercanas, en especial con Molleturo y Yumate. Actualmente, el comercio hacia la ciudad de Cuenca ha aumentado. Se llevan los productos hacia la ciudad y se los comercializa en el mercado de Sayausí.<sup>24</sup> El transporte de los productos es un problema. Las y los comuneros no pueden sacar sus productos por la falta de vehículos. Hacia Molleturo y Yumate, el transporte se hace a motocicleta o a <<lomo de bestia>>.

La presencia de las empresas mineras ha cambiado dinámicas de la economía local. Muchas de las personas dejaron sus huertas y animales domésticos para pasar a depender de las remuneraciones por prestar servicios en la empresa minera. A partir de la salida de la empresa, muchos comuneros y comuneras han vuelto a trabajar la tierra por la necesidad de sustentar a sus familias. Otras familias han decidido marcharse por no contar con entradas económicas para solventar gastos. La migración hacia la ciudad y al extranjero es alta. En la comunidad hay casas y campos abandonados, consecuencia de las disputas internas entre defensores del agua y personas a favor de la minería. No se puede dejar de lado las estrategias que utilizó la minera para alentar el trabajo en sus instalaciones, dejando las actividades de cultivo de la tierra y crianza de animales de lado.

Existe una continua asimilación, y rechazo, de nuevas técnicas en los diferentes modos de producción. Continuos programas de desarrollo social y de sostenibilidad rural apuestan por una renovación de técnica y tecnología para aumentar la producción, tanto en la cosecha como en productos animales como cuyes o truchas. Se han impartido varios talleres de capacitación a las y los comuneros. Tanto desde la parte estatal, GAD de Molleturo, ETAPA, o empresas privadas, INV Metals y Ecuagoldmining, solo para

---

<sup>24</sup> Sayausí: Parroquia rural de la ciudad de Cuenca.

poner ejemplos, intentan implementar otras formas que mejoren los procesos de producción. La misma agencia de las personas lleva a adoptar algunas de estas técnicas y rechazar otras.

#### **2.4.1. La pesca y el cultivo de truchas**

La pesca es una actividad especial que necesita planificación y cuidado. Está ligada a la cosmovisión de Río Blanco, misma que depende de la suerte y de los humores de la laguna. También implica la astucia del pescador. Un dicho muy común en la comunidad es “ojo a la trucha”, se utiliza para indicar que se necesita estar atento, perspicaz para cualquier situación. Invita a estar listo al cambio y adelantarse para que no se escape nada. A la vez, también es una advertencia. La importancia de la pesca de la trucha ha llevado a incorporarla al lenguaje habitual. Curiosamente la trucha es una especie introducida e invasora que está acabando con el bagre nativo, que según me dijeron ya casi no se ve ni en las lagunas ni en ríos del sector.

Los jóvenes de la comunidad me invitaron a pescar a la laguna Estrellas, querían que yo sea testigo de cómo esa laguna lanza luces. Los jóvenes se preparaban con entusiasmo y se dividían las actividades y responsabilidades para que nada falte en el cerro. No tardé en contagiarme de su entusiasmo y me sumé a la planificación. También advirtieron la importancia del sueño para esta actividad. Aunque ninguno había soñado en truchas, los cuatro ahí presentes teníamos unos días para soñar con este buen augurio.

Una carpa se necesita, un plástico sabe ser bueno de llevar, para poner encima de la carpa y no pase el agua. Aquí tengo mi caña, solo truchas hay allá, unas grandotas hay arriba. Usted cuando sueña en pescados, ahí es de ir a pescar, esa es una buena señal (Comunero, conversación después de las clases del colegio. 08 de marzo del 2020).

Lastimosamente, unos días antes de ir pescar con los jóvenes, comenzó la cuarentena por la pandemia mundial a causa de COVID-19. Tuve que salir de la comunidad antes de que se decretara el toque de queda que impedía la movilización de cualquier medio de transporte no autorizado. La cita para ir a la laguna nunca se dio. Comenté esto con Daniel, él es extranjero, activista en defensa del agua que se radica en Cuenca. Vivió algunos meses en la comunidad y daba clases de inglés en el Colegio Autónomo. Él tuvo la oportunidad de ir a pescar y compartió su experiencia.

[...] me había dicho que soñó en pescados y que teníamos que irnos a pescar. Fuimos con [...] a acampar y fue hermoso. Él solo va a pescar si sueña en peces, y si, cogimos bastantes, unos 32 a 40 y fue una locura porque es por la noche. El cambio cultural, para mí ir a pescar es sentarte al lado de la laguna, leyendo quizás, descansas, acá pescar es un trabajo y lo puedes vender, no paramos y trabajamos hasta las 3 de la mañana porque por las noches las truchas salen y no es hondo, entonces salen y con un machete les das” (Daniel, entrevista en la ciudad de Cuenca 05 de septiembre del 2020).

La actividad de la pesca, además del cuidado con los *dueños*, implica una planificación y aplicación de técnicas adecuadas para obtener buenos resultados sin sobre explotar la trucha. La aplicación de otras formas de pesca utilizados por personas fuera de la comunidad ha generado roces.

En otra vez que fui a la laguna encontré unas telas tejidas blancas ahí botadas, con eso vienen a pescar. Ya la otra vez les hicimos correr a unos que habían venido con eso, de la ciudad vienen, con eso dejan vaciando la laguna (Don Andrés Durazno, conversación mientras me indicaba sus piscinas de trucha. 07 de marzo del 2020).

La actividad de la pesca también conlleva un cuidado de los obsequios del *dueño* y previsión a futuro. Esto sin dejar de entender que los peces no pertenecen a las personas, sino a la laguna. La trucha se ha convertido en un ingreso económico para los miembros de la comunidad. Aunque la trucha natural, la trucha de lagunas y ríos, es la más apetecida por su color rosado y buen sabor de la carne, algunas familias han invertido en piscinas para el cultivo de truchas. Estas son pequeñas excavaciones en la tierra, alimentadas constantemente por agua. Son varias, de lo que he visto se hacen de cinco a siete hoyos, con la intención de ir reubicando a las truchas según su porte y edad. Los alevines<sup>25</sup> y alimento se compran en la ciudad o en pisciculturas vía al Cajas.

Esta actividad está en incremento dentro de la comunidad. Para lograrla se necesita de una inversión inicial para adecuar los estanques y dotarlos constantemente de agua. Después de unos ocho meses, la trucha está lista para el consumo. La trucha de criadero

---

<sup>25</sup> Alevín: cría de los peces recién eclosionados de sus huevos.

es comúnmente donada para alimentar a la gente que asiste a las mingas, también tiene una alta demanda en la ciudad de Cuenca.

#### **2.4.2. Crianza de animales**

La ganadería en la comunidad es pequeña y para consumo familiar. Don Rubén tiene cuatro vacas y tres caballos. Todos los artículos de consumo que produce de estos animales son para consumo interno, la cantidad no alcanza para comercializar lácteos hacia otras comunidades o hacia la ciudad.

La crianza de animales menores, de pequeño tamaño como cuyes, conejos, gallinas, ha tenido un gran impulso en la comunidad. Las empresas mineras apoyaron los proyectos de mejora y asesoramiento para el manejo de estos animales (Espinoza 2011. 47). La producción y comercialización de animales menores se ha convertido en una fuente de sustento para la comunidad. Las y los comuneros han dejado de lado el apoyo inicial de las empresas mineras para formar “La Asociación de Pequeños Productores de Animales Menores: Nuevo Progreso de Río Blanco”. Desde esta asociación se busca recursos para financiar nuevos proyectos. Todas las personas de la comunidad pueden ser parte. Tienen que informar su intención de ingresar en la asociación en las asambleas comunitarias.

La organización comunitaria ha transformado los objetivos iniciales de esta asociación de objetivos iniciales. Ya no solamente busca recursos económicos para la producción de animales, sino también se ha convertido en un frente de resistencia en contra de la minería. La organización que una vez estuvo subsidiada por la empresa minera, hoy es la organización que reúne a los comuneros que se oponen a la minería. La lucha y resistencia atraviesa el cotidiano de la comunidad.

#### **2.4.3. El conocimiento que surge desde los sembríos y las huertas.**

Las comunidades del Azuay, cercanas a los proyectos mineros, ya sienten efectos de prácticas de *despojo* que permiten, legitiman y justifican el inicio de actividades extractivistas en sus territorios. La exploración de empresas mineras ha encontrado oro y plata en el subsuelo que, vistos desde una ontología naturalista, son recursos naturales que pueden ser extraídos si esto genera una ganancia económica. El cambio de propiedad antes colectiva y de acceso libre ahora se ve restringido por zonas

concesionadas a las empresas mineras. Las comunidades que lograron cierta autonomía en la gestión del territorio observan un cambio en su manejo. El páramo, antes una zona colectiva, ahora se encuentra cercado para resguardar hectáreas concesionadas a empresas. El agua que abastecía a sistemas de agua y riego, construidos en mingas, ahora comienza a escasear. Lo comunitario no se entiende solamente desde el uso de la tierra, sino también de infraestructura y recursos de uso común (Bonilla 2013). El despojo de tierra y recursos debilitan sistemas comunitarios que estuvieron previamente establecidos a la incursión de empresas mineras. El despojo territorial va de la mano con el despojo cultural. No solamente se debilitan sistemas comunitarios, sino también a lo que se entiende como comunidad. En esta etnografía se reconoce la agencia de todos los seres que conforman la comunidad, humanos y no-humanos.

El conocer otros mundos posibles solamente es posible sumergiéndose en ellos. Y para esto es indispensable la predisposición para aprender de las personas que hacen otros mundos. “Son los actores y no el investigador, los privilegiados para expresar en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianeidad, sus hechos extraordinarios y su devenir” (Guber 2001, 19). Partiendo del desconocimiento del investigador, intento acceder a estos otros mundos donde la relación entre múltiples dueños de páramo, tan entrelazada que tanto los *dueños* como comuneros conviven desde la práctica diaria, desde los haceres y no solamente como una idea abstracta cercana a la metafísica. La ontología donde nos ubiquemos, ya sea esta naturalista o relacional, va a definir la forma de entender el mundo y las maneras de cómo nos relacionamos con el entorno.

La mayor parte de mi estadía en Río Blanco estuve en los sembríos y huertos siendo esta la actividad principal y de sustento de la comunidad. Caminar por las montañas no fue fácil. La humedad del suelo penetraba por los zapatos. Las botas de caucho son una solución, y en unos días las ampollas por el roce del caucho con la piel ceden y el cuerpo se termina acostumbrando al cambio. “Hay que doblar la parte de arriba para fuera, así compañerito, ahí no hace bulla cuando camine y los cerros no se enojan”. Así Don Rubén me enseñó a usar las botas, porque no era suficiente ponérmelas y caminar, sino había que asegurarse que con mis pasos no despertemos el malestar de los *dueños* del páramo.

Desde pequeñas acciones los *seres de la tierra* hacen actuar a las personas. La *respuesta del cuerpo como pago* que parecerían carentes de importancia cobran valor cuando se les dota de un significado dentro de un contexto. "Otras entidades nos hacen hacer cosas que parecen bastante simples y mundanas, pero sobre las cuales no tenemos control alguno" (Latour 2005, 39). En este caso, el doblar la parte superior de las botas, una acción pequeña mostraba que no teníamos el control sobre los cerros. A la vez, esta misma acción mostraba que en la cosmovisión de los pueblos de los Andes también los cerros actúan sobre las personas demostrando su enojo en caso de ser molestados.

Ya en la huerta se tiene que andar con cuidado para no dañar los sembríos. Caminar de costado para que los surcos no se derrumben. Tapar las raíces expuestas. Deshierbar las malas hierbas. Sostener con apoyos a las plantas dobladas. Y podríamos ir sumando acciones que ratifican una comunicación continua entre comunidad y *dueños*. Caminos de comunicación que duran mientras dura la acción dan como resultado vínculos más fuertes de permanencia e intercambio entre las especies y el territorio. "La naturaleza humana es una relación entre especies" (Tsing 2005a, 184). Se hace necesario observar todas las relaciones establecidas con el entorno para comprender a las culturas con otra percepción de mundo desde un pluriverso que permite la existencia de todos los mundos posibles.

En la huerta crece el sustento de la comunidad. Al ser una comunidad que depende de la agricultura se mantiene una diversidad de productos cuyo cultivo va variando dependiendo de la época del año. Diferentes tipos de la misma especie, por poner un ejemplo, contamos 6 tipos de papas en una misma huerta. El conocimiento transmitido generacionalmente cobra forma, los ciclos agrícolas, y las técnicas de cultivo son usadas y repensadas para tener mejores resultados.

Aquí tengo, las ocas, más allá tengo nabos, la mashua, tengo el melloco, ahorita está tiernito, de sacar, solo las papas estoy sacando. Aún no es tiempo de sacar la oca, el melloco es de sacar en mayo, la mashua en junio, todo es trabajo mío y de mis hijos, ellos trabajan por acá abajo, ellos piquean. También recogemos el abono del caballo en minga, todos con mis hijos. Llegamos a la casa ya con los abonos del caballo, agarramos, le pisoteamos así o con un palo, o yo más le pisoteo. Le hago *ñutito* [chiquito] para sembrar ahí en la casa le hago todito las bolitas, le deshago todito que

quede *ñutito*, de ahí le entrevero con el abono del cuy y a veces de la gallina también en cuando hay o sino solo de los dos. Antes compraba el abono del pollo, ese químico que dicen, ahora ya no, ahora solo con el abono del caballo y del cuy, los dos ahorita más (Comunera, conversación mientras cosechábamos papas. 10 de febrero del 2020).

En la huerta se destaca el cuidado y delicadeza que se tiene tanto para sembrar como para cosechar los productos. Utilizar las herramientas con mucha fuerza puede dañar la planta. También persiste una relación de la huerta con la familia. La siembra o la cosecha es un motivo de reunión para un bien común. Formas que resisten ante una forma de despojo que evita la diversidad para imponer el monocultivo para una fácil comercialización.

Desde el siglo XIX, la agricultura científica ha suplantado los esfuerzos por estandarizar primeras domesticaciones. Hizo de la estandarización en sí misma el "estándar moderno". Actualmente, solo la estandarización permite a los agricultores comercializar su producción. Sin embargo, la estandarización hace que las plantas sean vulnerables a todo tipo de enfermedades (Tsing 2005, 187-188)

La huerta por sí sola es una zona de disputas, genera encuentros que al tratar de imponerse unos sobre otros desembocan en conflictos. Lo que se siembra, cómo y con qué se siembra se pone en entredicho cuando la modernidad, su conocimiento y tecnología, intenta imponerse. Don Rubén, mientras deshierbaba, me comentaba que <<ellos>>, señalando hacia donde se encuentra el campamento minero:

Foto 2.11. Comunera en su huerta



Imagen del autor.

Ellos nos convencieron que somos ignorantes, que no sabemos nada. Vinieron a querer enseñarnos cómo sembrar, hasta las plantas nos trajeron. Cosas que no valen. Mire, árboles de quinua dieron, pero vienen trayendo árboles que no son de aquí. Los de aquí son más claritos, crecen no más, aquí alrededor de la huerta, como cerco se les pone, y viera un lindo arden para leña, vuelta los otros, esos no prenden, semillas también dieron, pero aquí como tenemos las nuestras, no quisimos utilizar las otras(Don Rubén).

Foto 2.12. Huerta de Don Rubén y Mama Luisa



Imagen del autor.

Don Rubén y Doña Luisa posan para la fotografía, ellos pidieron que tome fotografía para mostrar lo <<lindo>> que crecieron sus cultivos.

La expansión del capitalismo exige integrar nuevas zonas a la lógica del capital. Buscar recursos y sumarlos al mercado. Tsing analiza estas zonas de frontera, donde lo salvaje es domesticado y el ignorante es instruido bajo la lógica de la modernidad: “La actividad de la frontera es hacer humanos sujetos, así como objetos naturales” (2005b, 30). Para las ciencias naturales la naturaleza es un objeto, y como tal puede ser utilizado por el ser humano desvinculado de cualquier simbiosis, aunque una desvinculación total con la naturaleza se vuelve imposible y mucho más cuando otras ontologías resisten a la imposición. Las relaciones entre Río Blanco y *páramo* resisten a la domesticación moderna que desvincula cualquier significado que sobrepase a la naturaleza como objeto. La huerta se convierte en un lugar de resistencia desde el vivir mismo, donde las relaciones de cuidado y afecto se mantienen vigentes.

#### **2.4.4. La parte alta y parte baja: Islas y pisos ecológicos andinos**

Cuando llegué a Río Blanco, inclusive un tiempo después, pensé erróneamente que su población era gente de páramo y montaña, habituado a los fríos propios de la altura y todas las actividades se desarrollaban dentro de la comunidad. El caserío se encuentra en un punto alto de la cordillera con casas ubicadas a una altitud mayor de los 3500 msnm. La altura, que para un cuerpo no acostumbrado puede causar estragos, para las personas de la comunidad no resulta un impedimento. Muchos tienen sus huertas o animales en los cerros, hay que caminar minutos u horas para llegar a ellos. Pero Río Blanco no solamente es montaña y neblina, altura y frío.

Ya en la convivencia con la gente de la comunidad, pude ver el constante tránsito y movimiento que la gente tenía entre el caserío y las fincas. Ahí pasaban algunos días y volvían para las clases del colegio o para las mingas comunitarias. Las fincas son propiedades que la gente tiene en la parte baja hacia la costa.

Abajo están los maizales. Río Blanco es extendido hacia la parte baja, parte más caliente. Unos tienen más caliente, por ejemplo: [...] tiene en Sillados, un lugar bien abajo, ya el guineo se da ahí. Entonces no tenemos un solo Río Blanco, está en la parte fría y parte caliente. Mas antes sabíamos poner caminando ya a los hijos y en tiempo de cuidar la chacra ya empieza desde mayo ya cuando comienza haber choclos, pero el clima ya está cambiado. Entonces nos vamos todos, quedan los mayorcitos. Tenemos las propiedades y vamos a las cosechas, de ahí los desmontes hace cada propietario, entonces si no tiene el vecino, se invita a chalar al vecino, pero todos vamos. (Eli, entrevista en su casa mientras tejía. 25 de septiembre del 2020)

Si bien los límites de Río Blanco, dentro del mapa geográfico, se mantienen dentro de la parroquia Molleturo, para la percepción de la gente de la comunidad, Río Blanco también está en las propiedades fuera de la comunidad. En estos terrenos más calientes se puede cultivar otro tipo de alimentos que no crecerían en las alturas. Las fincas están a varias horas a lomo de bestia. Varios caminos de herradura y pasos conectan las propiedades con la comunidad.

Esta distribución, donde la gente se repliega por distintos pisos ecológicos, pero mantienen un centro como cabecera política y poblacional ha sido estudiada desde la

antropología y etnohistoria andina. Murra (2000) mira a este modelo como un sobreviviente prehispánico que se mantiene aun después de la época colonial en algunos sectores. El clima y ambiente andino es variable a cortas distancias por la altura. El asentamiento central o cabecera se encuentra en un piso ecológico. Las familias enteras o algunos miembros se mueven a distintos pisos ecológicos formando islas. Varios asentamientos formarían archipiélagos poblacionales fuera del territorio central. La intención de esta distribución es mantener los recursos necesarios y una autosuficiencia estable y duradera (2000[1972]).

Mi papá no tenía abajo abajo, pero si íbamos a las chalas del tío Nestor, y ahí sacamos mucho maíz y eso para el invierno, se cosecha bastante entonces al invierno al cerro, agosto septiembre ya es las siembras y de ahí largo al cerro a sembrar. De vuelta las siembras abajo lo mismo, unos adelante, otros atrás, y jatear el maíz en las bestias para el cerro. Eso se saca al negocio también, el poroto. De ahí de repente a Molleturo, sabe ser de bajar ahí por Yumate y los negociantes saben encontrar en medio camino, entonces el negociante jalado la fundita de pan para hacer rebajar y negociar (Eli, entrevista en su casa mientras tejía. 25 de septiembre del 2020).

A esta característica trashumante, donde la población está en un continuo tránsito y movimiento desde la comunidad hacia las fincas, habría que sumarle la ciudad de Cuenca. Muchos de los comuneros tienen sus trabajos en la ciudad, o estudian, pero continuamente regresan hacia la comunidad. La intención sigue siendo buscar recursos que no se encuentran en el territorio sin llegar a abandonar la comunidad.

Este continuo movimiento desde la comunidad a la ciudad, y viceversa, es distinto al movimiento de las personas que decidieron migrar y visitan sus casas esporádicamente. O de las personas que vuelven solo para las fiestas. Este tránsito es más parecido al que tienen con las fincas de la parte baja, un continuo caminar en busca de autosuficiencia sin dejar a la comunidad. Desde las palabras de Elizabet que menciona “no tenemos un solo Río Blanco, está en la parte fría y parte caliente”. Está la intención de llevar a la comunidad consigo mismo sin romper relaciones con el territorio. Río Blanco está donde ellos están.

#### **2.4.5. Las chalas: un sistema de intercambio de productos**

En pueblos y culturas andinas subsisten formas de trabajo colectivo. La intención es distribuir el trabajo y los beneficios para los miembros de la comunidad. El más conocido, incluso ha trascendido a aspectos políticos, es la *minga*. Esta consiste en el “trabajo comunitario en el que intervienen mujeres, hombres, jóvenes, adultos y ancianos” (Tuaza 2018. 41). Este trabajo colectivo, por parte de todos los miembros de la comunidad ha traído beneficios a todos sus miembros. A base de mingas se mantiene la carretera, se construye la casa y cocina comunal, y con mingas también se tiene pensado construir el sistema de riego. La minga conlleva una responsabilidad en la asistencia, pues los beneficios son distribuidos entre toda la comunidad.

Aparte de la minga, también está la *chala*, un sistema de trabajo y distribución de productos. Las chalas son invitaciones puntuales para las cosechas. La diversidad de productos en los diferentes pisos ecológicos incentiva esta forma de trabajo no remunerado. Los dueños del sembrío invitan a familiares o personas que no tengan ese tipo de producto para su cosecha, a cambio de su trabajo se lleva parte de lo cosechado.

Estas formas de trabajo distribuyen productos y beneficios para todos los miembros de la comunidad. A partir del intercambio de labores se forjan relaciones de reciprocidad, desde los Andes, la reciprocidad va más allá de la correspondencia entre humanos, sino una reciprocidad con una comunidad conformada por personas y seres del páramo, una reciprocidad basada en el cuidado mutuo. La minga y la chala son sistemas que garantizan que los recursos sean distribuidos a todas las personas que conforman la comunidad.

#### **2.5. El antes y el después de la mina**

El cambio climático cada vez genera mayores consecuencias en la vida de los seres humanos. Independientemente de nacionalidad y cultura, grandes ciudades y zonas rurales han comenzado a buscar soluciones a corto y largo plazo para afrontar el cambio. Las alteraciones ambientales Afectan no solamente el entorno, sino también la cultura. Las afectaciones van a tener diferentes dimensiones que dependen de la vulnerabilidad de la población. Tomando la definición Kelly y Adger entendemos a “la vulnerabilidad en términos de la capacidad o incapacidad de los individuos y los grupos sociales para responder, en el sentido de hacer frente, recuperarse o adaptarse a

cualquier estrés externo que afecte a sus medios de vida y bienestar” (Kelly y Adger 2000, 328). Sin embargo, las soluciones, o intentos de mitigar sus efectos, no siempre toman en cuenta diferentes ontologías y particularidades con que las culturas entienden y se relacionan con su entorno.

Toda cultura tiende a generar respuestas de los cambios según el entendimiento del mundo desde su conocimiento local. Lo que intento es incluir estas percepciones, respuestas y soluciones a partir de las experiencias en la huerta. Los cambios en los ciclos agrícolas, el aumento del tiempo de verano, la disminución de los cauces de agua, la falta de lluvia, la observación de los astros, la disminución de la profundidad de las lagunas, fueron mencionados por los comuneros mientras sembrábamos. Son preocupaciones presentes pues afectan directamente la vida cotidiana de la comunidad. Scoville-Simonds ya ve la importancia de indagar estas percepciones locales muchas veces infravaloradas:

Las dimensiones humanas del cambio climático que deben ser tenidas en cuenta para entender y tratar este tema hipercomplejo son cada vez más reconocidas. Hasta la fecha, los aspectos sociales, culturales y políticas de adaptación y la vulnerabilidad han llamado una atención especial... Sin embargo, más allá de la evaluación de su vulnerabilidad o la capacidad de adaptación, cómo los diferentes grupos comprenden los problemas relacionados con el clima y los cambios en sus propios términos constituye una corriente subdesarrollada pero emergente de la investigación empírica (Scoville-Simonds 2018, 345)

Incluir las percepciones del mundo, actores y cambios en un debate cosmopolítico permite crear herramientas inclusivas para afrontar las variaciones climáticas en las que humanos y no-humanos sentimos las consecuencias. Introduzco a las percepciones del cambio climático dentro de esta tesis pues en la comunidad no se piensa al cambio climático como algo global sino local, con consecuencias solamente para el lugar, pero con actores globales como la empresa minera china. Muchos de los relatos mencionan a la mina como el origen de estos cambios. Desde el cambio de formas de producción hasta la irrupción que provocó la presencia de las mineras en las relaciones con los *dueños* y comuneros.

En las conversaciones con la gente de Río Blanco se indica reiteradamente que los trabajos de explotación en la mina, el continuo movimiento por el transporte del material, el ruido, hicieron que los *dueños* cambien de comportamiento. El cambio en el espesor de la niebla, la poca presencia de venados, el enojo de los cerros, y principalmente la falta de agua, causaban repercusiones negativas en los pobladores y sus cosechas.

En esta etnografía, la huerta resultó el espacio de observación y comparación a partir de la empírea. Aquí se puede contrastar la producción de alimentos con referencia a las cosechas anteriores. Los relatos construyen un pasado que no permite diferenciar entre un pasado cercano a uno lejano, pero por el contexto de las conversaciones se puede deducir que es un antes y un después de la presencia de las empresas mineras.

La huerta es un espacio de adaptación, entendiendo esta como la capacidad que tiene el ser humano de responder al cambio con la intención de subsistir. Este espacio cambiante no está libre de conflictos. O'Brien analiza los valores que se da en cada ontología con respecto a la adaptación al cambio climático. Las ontologías modernas priorizan lo individual en el logro personal y económico, mientras otras ontologías valoran la tradición y buscan salidas comunitarias como respuesta (O'Brien 2009). Si bien estos valores son cambiantes, son relevantes al momento de priorizar salidas y soluciones al cambio.

La huerta se vuelve una frontera de encuentro – conflicto. Aquí diferentes ontologías confluyen en las prácticas. Los conocimientos de siembra tradicionales, conviven con formas más modernas de cultivo y fertilización. Si bien hay un rechazo a estas nuevas formas, igual se utilizan como forma de adaptación para mantener la cantidad en la producción agrícola.

Desde la voz de Don Rubén se puede analizar que este conflicto atraviesa temporalidades en una comparación entre un pasado pre minero y el presente:

Antes era más mejor, más productivo puuu, aquí se hacía los desmontes,<sup>26</sup> se rozaba una partecita y se quemaba, de ahí se sembraba las plantas o bien se piqueaba. En lo que se rosaba no había necesidad de nada, ahora si no es con abono no produce nada nada, solo con abono es lo que produce, mas antes era solo de sembrar y venir a cosechar, de una mata botaba un galón, dos galones, según la plantita que sea, según el abono que tenía la tierra, había matas de papas, de ocas que botaban casi tres galones. Un balde grande botaba por mata (Don Rubén Cortés)

La misma observación en el cambio de la cantidad y calidad en la cosecha se repite en otro testimonio: “Antes eran más grandes las papas, ahora están pequeñitas, no sé por que no harán grueso lo mío, allá arriba antes era grueso, el otro año mismo era más gruesa, ahora está pequeña que será, no sé” (Comunera). La comunidad, al depender directamente de las cosechas para su subsistencia, se encuentra vulnerable ante los cambios de producción de la tierra. Para mantener, o al menos tratar de igualar, los resultados de las cosechas se vinculan nuevas formas de siembra con la incorporación de abonos naturales y a menor escala, por costes que esto implica, también se utilizan abonos químicos. Otra medida que se toma como respuesta colectiva es la incorporación de un sistema de riego que aún se encuentra en proceso de construcción a base de mingas y con el apoyo de la Prefectura del Azuay. La intención es mantener la tierra nutrida y húmeda, necesidades que nacen a partir del cambio en la cantidad de producción de alimentos y así poder producir excedentes para el comercio.

La disminución de los cauces de agua y humedales, falta de lluvia, inicio de sequías, se relacionan directamente con el inicio de las actividades mineras. Esto no es fortuito. Desde la experiencia de las y los comuneros que han visto que la empresa ha secado una laguna dentro de la zona concesionada o ha redirigido cauces de agua, se pudo evidenciar las consecuencias de la minería a mediana escala sobre el paisaje y el entorno. Los cambios en cantidad de agua de lluvia o la humedad de la tierra tiene repercusiones directas sobre la huerta.

Mas antes la tierra era bien húmeda que no necesitaba de riego no necesitaba de nada, ahora si no es con riego no produce, ahora solo hay que estar con el riego, con el abono

---

<sup>26</sup> Desmonte: práctica que consiste en una quema controlada de la vegetación para después utilizar el espacio para cultivo.

no compone la tierra y no sirve de nada la plantita, mas antes era de venir a cosechar solo, la tierra se ha secado ya las lagunas, los ríos, ya en el mes de julio, agosto no ya no hay agua nada, en las lagunas nada, ahora que es el invierno no se llenan nada, ahora están a dos, tres metros de profundidad, o sea, se ha secado (Don Rubén Cortés, conversación mientras limpiábamos la huerta de las malas hierbas. 05 de febrero del 2020).

La huerta, un campo de disputas, expone la capacidad de adaptación en cuanto a las técnicas de siembra utilizadas por los comuneros. Si bien se habla con cierta nostalgia del pasado, la vulnerabilidad ante el cambio permite la incorporación de nuevas tecnologías que surgen desde proyectos de desarrollo rural. Las capacitaciones a las y los comuneros surgen desde instituciones públicas o privadas. El GAD Parroquial de Molleturo, la Prefectura del Azuay, ETAPA desde proyectos de gestión y educación ambiental, son algunos de los organismos que han brindado apoyo técnico y de seguimiento para la mejora en el campo agrícola.

También existieron proyectos por parte de la empresa minera Ecuagoldmining South America S. A. La introducción de nuevas semillas y abonos por parte de la empresa generó malestar y división dentro de la comunidad. “Ellos [la empresa minera] prometieron abono para todos, total que nos damos cuenta solo llegó a los [...] esa familia como siempre nos decía que dejemos trabajar a la minera, a ellos les premiaban. Ándate le dijimos, que vienen a engañar a mi gente, solo ellos queriendo sacar beneficios, la misma gente de la comunidad utilizando a la gente de la comunidad buscando solo el interés para ellos” (Comunera). También el rechazo de semillas y plantas por considerarlas extranjeras, como los árboles de quinua, muestra la aceptación, o no, del cambio en técnicas de siembra.

Los valores que cada ontología mantiene también son parte de este encuentro – disputa dentro de la huerta. Si bien estos valores pueden ser cambiantes y están en continuo diálogo, muestran las prioridades que el individuo o colectividad mantiene en el proceso de adaptación. Por ejemplo, la elaboración de abonos tradicionales requiere de una actividad familiar en la recolección de desechos animales, secado, triturado. Mientras que el uso de abonos químicos simplifica la tarea, aunque esta es rechazada por los costos del producto. La implementación del sistema de riego también traerá beneficios

comunitarios. Otros de los valores que se mantienen son las relaciones establecidas con la naturaleza. El cuidado y la *respuesta del cuerpo como pago* en la huerta siguen estando vigente en este proceso de asimilación y posterior adaptación para estos fenómenos globales ocasionados por el cambio climático.

### **2.5.1. Sobre los desmontes**

En este punto se hace necesaria una aclaración con respecto a las prácticas de desmonte ya antes mencionadas. La quema de vegetación fue algo común en tiempos pasados y se realizaba esta actividad a comienzos del verano. En el tiempo que se realizó esta etnografía no observé desmontes ni en el páramo ni en terrenos bajos de la comunidad.

Río Blanco, al ser una comunidad que colinda con el Parque Nacional El Cajas tiene especiales restricciones en uso de espacio y tierra. El expediente para postulación al Convenio Ramsar<sup>27</sup> ya señala a los desmontes como factores adversos al Parque Nacional El Cajas (2002). En este tiempo, diferentes capacitaciones y conversaciones con los comuneros los ha persuadido en abandonar las prácticas de desmontes. En el Plan de Manejo del Parque Nacional El Cajas se señala que esta práctica ha disminuido y a la vez observa limitaciones de las prohibiciones de quema en zonas de protección absoluta y zonas de protección:

A pesar de que se ha dado un avance favorable en la disminución de amenazas a la biodiversidad como la presencia del ganado, tanto dentro del área como en las zonas colindantes, y las quemadas de vegetación nativa; las normas de control como ordenanzas y convenios no han contemplado las necesidades y diversas realidades de los poblados aledaños; por lo que se ha producido cierto malestar en algunos moradores vecinos al Parque Nacional El Cajas, lo cual es un aspecto a mejorar dentro del manejo del área (Plan de Manejo del Parque Nacional El Cajas 2018. 44).

El Plan de Manejo del Parque Nacional El Cajas ya señala limitaciones en la falta de diálogo con todos los actores que colindan con el Parque Nacional. La omisión en cuanto necesidades locales y formas de vida han generado roces entre el manejo del

---

<sup>27</sup> Convenio Ramsar: “Es un acuerdo internacional que promueve la conservación y el uso racional de los humedales... actualmente tiene 168 Partes Contratantes (países miembros) A fecha de abril de 2015, hay más de 2.100 sitios Ramsar designados, que abarcan más de 208 millones de hectáreas” Tomado de: [https://www.ramsar.org/sites/default/files/fs\\_6\\_ramsar\\_convention\\_sp\\_0.pdf](https://www.ramsar.org/sites/default/files/fs_6_ramsar_convention_sp_0.pdf)  
El Parque Nacional El Cajas es uno de los sitios dentro de la Convención de Ramsar desde el año 2002.

Parque Nacional y las comunidades. En el caso de los desmontes, específicamente en Río Blanco, vemos que las campañas de educación y conservación han dado un resultado favorable para la conservación de El Cajas. Estos acuerdos también hacen parte de un diálogo cosmopolítico.

## **2.6. La huerta y el conflicto**

Las fricciones que producen el encuentro de mundos crean fronteras cambiantes que alteran las relaciones establecidas entre humanos y naturaleza(s). Espacios “entre la legalidad y la ilegalidad, la propiedad pública y privada, la violación brutal y el carisma apasionado, la colaboración étnica y la hostilidad, la violencia y la ley, la restauración y el exterminio” (Tsing 2005b, 33). Y en el medio de estos extremos, las personas que afrontan el cambio.

Cuando caminaba por los senderos para llegar a las huertas, encontrábamos claros que me servían como mirador. Aprovechaba para descansar y tomar aire mientras intentaba memorizar el territorio por si la neblina bajaba y me tocaba regresar solo. Don Rubén me señalaba donde estaban las casas de la comunidad, me contaba de quién pertenecían. Por la distancia solo observábamos los techos. Muchas de esas casas estaban deshabitadas, solas. “Los que se fueron” dejaron la comunidad en diferentes momentos. Muchos se marcharon cansados de los enfrentamientos entre comunidad y policía o comunidad contra comunidad. Las fricciones entre la comunidad crearon grupos a favor de la minería, “los mineros”, y grupos a favor de la defensa del agua, “los compañeros”.

Muchas familias se fueron cuando cerraron el campamento minero, dependían de su trabajo en las instalaciones. Las personas fueron contratadas como peones o para proyectos de reforestación que tenía la empresa. Ellos sembraban los árboles de quinua que Don Rubén alegaba que venían del Perú. Cuando la empresa dejó el lugar, ellos se quedaron sin ingresos pues ya no tenían sus huertas y dependían de su remuneración por jornadas de trabajo.

La mina es más contaminación, la gente se dio solo al trabajo y más nada de trabajar en las huertas... antes vivían mis papás antes que haya la mina, toda la gente venía, en tiempos de vacaciones de los niños, venían a cosechar y hacer desmontes, ya cuando

vino la minería se dieron solo al trabajo y ya nada de cultivar. (Comunera, conversación en la cocina comunitaria del colegio. 03 de febrero del 2019).

Otro testimonio:

La mina va todito a destruir los terrenos, dejar invalido, y como en otros lados se ve que así pasa. No sé la gente que piensa porque ellos piensan solo en el dinero, y eso no es así, hay que cultivar la tierra, de eso si se vive. Nosotros somos doce hermanos, pero aquí vivimos solo los dos hermanos, los demás, mi mama también vive en Cuenca, mi papá vive más abajo en las fincas, allá en los maizales (Comunera, entrevista en su huerta. 10 de febrero del 2019)

Estas fricciones producidas en fronteras que surgen con el encuentro de mundos también están dentro de prácticas de acumulación por despojo. Donde las prácticas locales son cambiadas por una lógica del capital, misma que da un valor económico al tiempo de trabajo. Vuelve a la persona dependiente de un salario y rompe con las relaciones preexistentes.

La producción del espacio, la organización de nuevas divisiones territoriales de trabajo..., de nuevos espacios dinámicos de acumulación de capital y de penetración de relaciones sociales y arreglos institucionales capitalistas (reglas contractuales y esquemas de propiedad privada) en formaciones sociales preexistentes brindan diversos modos de absorber los excedentes de capital y trabajo existentes. (Harvey 2004, 102)

El despojo también tiene un alcance ontológico. Las relaciones establecidas entre personas y naturaleza(s), en este caso, personas y huerta, no son solo de trabajo y producción. Hay algo más que las mantienen y las renuevan con cada ciclo agrícola. Una relación con la(s) naturaleza(s) y los seres de la tierra, de dar y recibir. “El incumplimiento de ciertas acciones podría tener consecuencias más allá del control de quién lo practica” (Cadena 2015, xx). En la huerta está la subsistencia de la familia. El cuidado y amor puestos en esta garantizan el bienestar de las personas, a la vez mantiene vigentes relaciones de cuidado entre otros-que-humanos y comunidad. Al faltar la huerta, la familia no tiene sustento dentro de la comunidad y también pierde una conexión importante con el páramo.

### **Capítulo 3. La lucha y la resistencia: narrativa a través del tiempo desde la perspectiva de los actores humanos y más-que-humanos**

Las y los comuneros mencionaron a la *lucha* y a la *resistencia* continuamente en sus relatos. Desde mis primeros días en la comunidad de Río Blanco, con cierta regularidad se citaba a los compañeros de la *lucha* y la *resistencia* o estas categorías iban apareciendo en cualquier conversación. Si bien en ciertos temas, como las problemáticas de la comunidad, esperaba que aparezcan estas categorías por las décadas que llevan sus habitantes haciendo frente a diferentes empresas mineras, también estas categorías se hacían presentes en conversaciones de la cotidianidad que, a mi parecer, nada tenían que ver con la problemática minera como las técnicas de siembra o la variedad de semillas.

En este capítulo intento entender qué es la *lucha* y la *resistencia* para la comunidad desde todos los actores que la conforman, humanos y más-que-humanos. A la vez, cómo estos agentes más-que-humanos están presentes en las demandas de las personas y construyen conjuntamente otra forma de hacer y entender a la política; una cosmopolítica que incluye a las voces del páramo. Una polifonía que construye la historia de la *lucha* y la *resistencia* en la comunidad desde su diario vivir. Esta es una invitación a tratar de entender cómo lucha y cómo resiste el páramo con todos los seres que lo habitan.

#### **3.1. Tiempos percibidos y actores permitidos**

La *lucha* y la *resistencia* de la comunidad están presentes en todos los ámbitos y marca una historia que no está escrita, sin embargo, está presente y en continua construcción. Hablo de una historia no lineal, pues ante sus actores, muchos de los hechos van a variar en el tiempo o el lugar donde ocurrieron, construyendo una historia desde sus percepciones y con alcance colectivo pues, aunque son relatos individuales, tienen características comunes; actores humanos y más-que-humanos intentando mantener y defender modos de vida que se ven alterados por agentes externos.

En el capítulo anterior ya se mencionó el uso del pasado ambiguo en los relatos de los comuneros. Un pasado que no permite distinguir fácilmente si este es cercano o lejano.

Para ejemplificar vuelvo a traer las palabras de Don Andrés: “Antes aquí las lagunas eran bravísimas, les gusta hacer encantar a la gente, pero ya les amansamos”. Antes, este adverbio de tiempo nos ubica en un pasado. “Antes aquí las lagunas eran bravísimas” una acción que al parecer no está presente en la actualidad, pero en su continuación “les gusta hacer encantar a la gente” demuestra que la acción de las lagunas sobre las personas se mantiene vigente. Este “antes” es continuamente utilizado. Retomo otro ejemplo de una conversación con Don Rubén: “Antes sabíamos nombrarles a los venados como dueños”, en la misma conversación queda claro que se siguen mencionando, entre otros dueños, como los dueños del páramo.

Desde el lenguaje y sus narrativas se evidencia otra forma de percibir el tiempo para las personas de la comunidad. El pasado no está concluido, más bien está inmerso y activo en el presente. “Es claro que las personas organizan el transcurso del tiempo en modalidades conceptuales significativamente divergentes; y que estas modalidades se determinan tanto cultural como idiosincrásicamente” (Herzfeld 2012, 20). Esta misma forma de organizar el tiempo, como lo menciona el autor, está presente desde las formas de entender el mundo y también se evidencia desde la cosmovisión con los seres que son posibles en ese mundo. Los muertos, dentro de la comunidad de Río Blanco, son cosa del pasado, pero también interactúan con el presente. Sus llantos y sonidos aún transmiten mensajes a los que los escuchan.

Desde la antropología mucho se ha discutido sobre el tiempo y memoria, aun este debate está abierto hacia nuevos entendimientos desde diferentes enfoques. No pretendo ubicar a la comunidad como una cultura agrícola con tiempos cíclicos frente a culturas industrializadas en tiempos lineales, esto limitaría el debate a una percepción evolucionista del tiempo (García Hernández, 2017). Lo que intento es tener una aproximación cosmopolítica también presente en las formas de organizar el tiempo y la capacidad de generar memoria histórica a partir de estas organizaciones. Un debate necesario, pues existen formas de organizar el tiempo que hacen más, o menos, posible la presencia de otros-que-humanos en la resistencia de la comunidad.

Con otras formas de organizar el tiempo, no solamente desde la linealidad, diferentes maneras de contar y recordar hacen parte de otros mundos posibles con la capacidad de

aprender unos de otros desde un planteamiento cosmopolítico . Estas distintas maneras de organización pueden expresarse conjuntamente sin afectarse unas a otras; más bien refuerzan relatos intrincados donde *los dueños* se encuentran vigentes en este pasado-presente ambiguo y también existen fechas clave para recordar y difundir los hechos que marcan *la lucha y la resistencia*.

Ese cerro que ve ahí, ese Cerro Bravo se llama, acá vuelta Cruz Loma [señalando los cerros], antes han sabido ser bravísimos. Antes cuidaban las riquezas de la tierra, no había cómo pasar, rápido rápido había que ir. ¡Los chinos que van a poder amansar a los cerros y por eso matan! ¿cómo van a poder? Cosa que no es de ellos. Si viera abajo el túnel llenito de agua está, el agua de la laguna que enterraron ha de ser. En el 2016, agosto por ahí, vino el vicepresidente Glas ha inaugurar los túneles, aquí llenito de gente, militares, no nos dejaron hablar. Que no iba a haber nada de contaminación, toda una maravilla. Total ya todo han enterrado lo que hicieron, abajo [en los túneles] todo destruido, pero como no ha sido de ellos, todito lleno de agua está. (Don Rubén, conversación mientras me indicaba el lugar cuando fuimos a la minga de las comunidades. 09 de enero del 2021).

Los relatos de las y los comuneros reconocen la presencia de otros-que-humanos y los incluyen a hechos históricos dentro del calendario. Esto frente a una historia oficial que tiene que ser comprobable, verificable. Esta posición simplemente niega la posibilidad de la presencia de otros seres en el territorio. Por ejemplo, la información que se difunde por los medios de comunicación, una información que verifica los hechos solamente desde la ontología naturalista que no reconoce a otros seres sino como objetos. Estas formas cuentan los hechos desde lo que ellos entienden por verificable, sin tomar en cuenta otras formas de relacionarse con el entorno, todo lo que se escapa a esta lógica separa lo posible de lo imposible. Mientras Jorge Glass desconocía de los efectos que las perforaciones tenían sobre otros-que-humanos, el reclamo de los comuneros fue en primer momento silenciado, después se replicó la negativa de los comuneros a la extracción minera por los efectos en la naturaleza, pero desde lo que se entiende por naturaleza desde una concepción occidental moderna.

Por lo tanto, en lugar de reconocimiento, el *desconcierto epistémico* genera perplejidad y tiene el potencial de hacernos pensar desafiando qué y cómo sabemos. No es

infrecuente que el desconcierto se aclare; lo que provocó se niega, se banaliza o se tolera como creencia. Y si bien estas actitudes no representan una conspiración política, sí expresan la política ontológica que define lo real (o lo posible)” (De la Cadena 2010, 276).

Las historias posibles, dentro de una episteme moderna, son validadas y reproducidas como hechos certeros y verificados. Sin embargo, Don Rubén se escapa del pensamiento moderno, él “nunca fue moderno” (Latour 2007). En sus relatos tampoco deja de lado, ni hace de menos, a hechos difundidos por medios de comunicación, es más, se sustenta de estos, pero incluye la participación de los *dueños*. Aunque por un lado el pensamiento moderno ubica a la presencia de otros que-humanos como creencias locales sin la capacidad de agencia, Don Rubén utiliza a la misma episteme moderna para sustentar su mundo en diálogo con otras formas de contar la historia, moviéndose él dentro de dos mundos posibles.

### **3.2. Momentos para luchar, momentos para resistir**

Desde los haceres cotidianos hasta en relecturas del entendimiento del mundo. La *lucha* y la *resistencia* son categorías transversales en todo sentido dentro de las formas de vida de las y los comuneros. Las perspectivas del inicio y desarrollo de la *lucha* y *resistencia* involucran diferentes actores que, desde su agencia, han tenido un mayor o menor diálogo con las empresas mineras. Sin embargo, en este recontar de la historia, los dueños se encuentran involucrados como actores del páramo, pues estos, desde las perspectivas de las y los comuneros, también son parte de este proceso.

Si entendemos que *los dueños* son capaces de sentir y comunicarse, también abrimos la posibilidad de aprender de las relaciones que no se limitan a *los dueños* y comuneros, sino son relaciones constitutivas e intrínsecas de todos los seres. Desde estas relaciones establecidas, *los dueños* también son afectados en la incursión del sistema capitalista que continuamente busca ampliar su frontera extractiva. Estos también demuestran su inconformidad que está presente en los relatos de las personas.

Foto 3.1. Río Blanco dice no a la minería



*Fuente:* Fotografía cortesía de Eli.

*Nota:* La fotografía también fue publicada en redes sociales con la siguiente publicación: “Gente de una lucha contra el Proyecto Minero Río Blanco quienes empezamos juntos Aquí están aquellas personas que iniciaron la protesta No aun Proyecto Minero unos seguimos en La resistencia...” Los puntos amarillos ya se encontraban previamente señalados en la imagen (Página de Facebook, publicado el 7 de diciembre del 2019).

Mientras conversábamos una tarde en la huerta, Don Rubén hizo una diferenciación entre quienes eran compañeros de *la lucha*, y quienes eran de *la resistencia*, hasta ese momento di por hecho que estas dos categorías formaban una sola, pero la seguridad de Don Rubén indicaba que se trataban de dos distintas:

- Yo: ¿Cuál es la diferencia entre *la lucha* y *la resistencia*?
- Don Rubén: Verá compañerito, es como que no hay diferencia, pero si hay diferencia. Los compañeros de la lucha son los que están ahí peleando, justo en el momento en que hay que pelear, están ahí cuando hay que plantarse duro. Son los compañeros de aquí de la comunidad que se les llama y vienen, también vienen de las otras comunidades, son los que están dando pelea mejor dicho.

Vuelta los compañeros de la resistencia son los que están ahí esperando, aguantando, vigilando lo que pasa. También son los compañeros de la comunidad que no estaban peleando, pero están aquí dando fuerza. También hay compañeros de *la resistencia* de fuera

de la comunidad, que no están ahí cuando hay que pelear, pero sí están colaborando de otra forma. Pero también somos compañeros de *la lucha* y de *la resistencia* todos, porque hay que saber cuándo pelear y cuándo aguantar, como los animalitos. Ahorita ya estamos resistiendo aquí [mientras sembrábamos] (Don Rubén. En la huerta, 12 de enero del 2020).

Las acciones cotidianas, las actividades diarias, el modo de vida, hacen parte de la *resistencia*. Las y los comuneros resisten viviendo pues es justo otro modo de vida el que se intenta imponer. Un modo de vida moderno que excluye las relaciones de convivencia con el *páramo*. Se resiste desde la huerta y se resiste soñando con los *dueños* porque aquí están presentes los lazos establecidos entre todos los seres que conforman la comunidad.

Tanto *la lucha* como *la resistencia* son dos categorías distintas con distintos momentos y acciones y, o no, con los mismos actores. *La lucha* y *la resistencia* dependen la una de la otra para poder existir y mantenerse. Estas categorías, aunque diferentes, coexisten conjuntamente con fronteras indivisibles. *La lucha* no se mantiene sin las personas que resisten, e inversamente, las personas de *la resistencia* existen gracias a los momentos de lucha. Don Rubén no hace distinción de jerarquía entre los compañeros que luchan, y los compañeros que resisten, él mismo se coloca en las dos categorías dependiendo del tiempo y de las acciones. Don Rubén observa en la naturaleza estos distintos momentos, un momento para luchar y otro momento para resistir, pero a la vez se juntan y hacen uno solo para poder existir.

Tsing analiza diferentes relaciones simbióticas entre humanos y setas entendiendo a la simbiosis como la coexistencia de diferentes especies, donde una necesita de la otra para poder mantenerse. La autora no se limita a las setas en su análisis, y observa que “La naturaleza humana es una relación entre especies” (2005a, 184). Los *dueños* y otros habitantes del páramo también hacen parte de estos distintos momentos de *lucha* y *resistencia*. Estos están presentes en las historias que cuentan las y los comuneros, todos conjuntamente buscan coexistir en el entorno. Los comuneros dependen de los obsequios de los dueños, la pesca, los cultivos, la tierra fértil y hasta el clima dependen de las relaciones entre *dueños* y comunidad, a la vez, los dueños son reconocidos como parte y partícipes de la comunidad, actualmente estos dependen de los comuneros para

hacer escuchar su oposición a la minería, necesitan de su voz para mantener una participación política que mantenga su existencia en el *páramo*.

### **3.3. Las historia(s) de la lucha y de la resistencia**

Con el paso del tiempo, una larga historia ha ido marcando diferentes entradas y perspectivas del inicio de la *lucha* y su desarrollo. Desde el contar de una historia oficial, lineal y evolucionista, quedan excluidas voces y actores que tienen su propio entendimiento del proceso y se va desarrollando una historia heterogénea que se reduce a una lucha de antagonicos. La historia se ha convertido en el recuento de los hechos desde los vencedores, o más bien, un recuento de las hazañas del vencedor, desde la identificación y entendimiento del historiador.

Este esquema es engañoso en otro sentido. Si la historia no es más que un relato sobre el desarrollo de un propósito moral, entonces cada eslabón de la genealogía, cada corredor de la carrera se convierte en simple precursor de la apoteosis final y no es una copia de los procesos sociales y culturales que dejan sentir su efecto en su tiempo y lugar apropiados (Wolf 2006. 17)

La posibilidad de incluir a otros actores que mantienen sus propios relatos de los hechos queda reducida, sus voces apagadas o simplemente se niega su existencia. Si mantenemos una historia lineal, vemos a esta como una sucesión de hechos y descuidamos el complejo entramado de los actores, una red de nudos, entrelazados unos con otros. El contar la historia como lineal, invisibiliza actores, pero también se replica intencionalmente, o no, desde una sola ontología. Un relato desde la forma de entender el mundo de la persona que narra la historia.

En una reunión comunitaria, donde participaron especialmente los jóvenes de la comunidad, Don Rubén fue invitado a contar la historia de la *lucha* en Río Blanco con la intención de que “la historia no se olvide”. Considero que mi presencia fue tomada en cuenta para dirigir el relato, con el intento de que también me sume a este intento de que “la lucha no se olvide”. La reunión se dio en la casa comunal, los y las jóvenes trajeron comida para compartir a modo de pampamesa. Todos nos sentamos alrededor del fuego y Don Rubén comenzó su relato:

Estamos reunidos hoy día, y voy a decir algo para que recuerden. Yo era de edad de diez años más o menos. Yo vivía acá en la subidita no más que es mi casa y todavía vivo ahí mismo. Yo era un muchachito que fui criado con unos segundos padres, entonces ahí me crié yo y mi papá adoptivo ya se había muerto y quedó solo mi mamá adoptiva... Yo con edad de 10 años así más o menos y mi mamá sola ya no tenía quién le ayude. Ella trataba de salir a trabajar a lo lejos, en tiempos de cosecha a chalar el granito, fréjoles, maíz. A mí me dejaba solito en la casa, como no tenían ellos descendencia, me habían cogido a mí para criarme... Ya solo, y guambra pequeño, me ponía en la vaguería y no hacía nada. A veces comido otras veces no comido, mi mamá adoptiva me dejaba tareas, unos piqueados, limpiaditos de montes, era bien seria ella, si no tenía bien hecho eso me exigía, y me mandaba a trabajar.

Pasó el tiempo y fui creciendo. Ella tenía partida de borregos y los borregos se soltaron, iban una barbaridad para arriba y para arriba no hay hierba nada, solo piedra y paja poquito, y allá se iban, y yo me iba con ellos. Yo no les daba alcance, iba subiendo viendo huellas, y me iba largo y les encontraba en las lagunas. Allá en *Yantahuaico* hay unas peñas, esa peña que está pareciendo ahorita [señalando el lugar con su dedo]. Yo le veía a la laguna, a la laguna que le tenía miedo. En esa llegada, ahí yo le vi a una señora, una veterana sentada, parece que se peinaba algo así [con su mano imitaba el movimiento de la señora]. Yo aguaitaba en esa peña y yo les avancé a traer acá, yo le vi a la señora y como que me dio miedo y apreté a correr. Por algo habré visto a la señora, ¿qué habrá querido decir? En ese tiempo no entendí, ahora ya con tantos problemas entiendo lo que la laguna ha querido decir. Para cuidar todo esto debió haber sido y para cuidar hay que luchar, pararse duro duro a lo que vino después.

Fue pasando el tiempo y ya vino más gente, ya los jóvenes contemporáneos conmigo ya nos fuimos haciendo un buen grupo, ya creciendo la familia, y así pasando. Más o menos hasta 1980 como que la gente ya de aquí empezaron a pedir que venga instituciones, medio que vengan a visitar... Era una belleza el clima aquí. Los cerros, había libertad de andar. En 1995 ahí entra la empresa minera. Onde que dentraron, ahí por detrás, decían que estaban haciendo estudios, de ahí la juventud se fueron poniendo pensativos que qué será que vendrán a hacer. Los ingenieros decían que van a estudiar, revisar si hay algún material para ponerse a trabajar y que a la gente le van a coger para el trabajo. La juventud contemporánea conmigo, un poco más mayores como que pensaron que ahí si iba a ser otra vida, llegado el caso, ahí se fue trabajando.

A los dos años empieza a presentarse los problemas entre la gente y problemas de la naturaleza y eso es lo que fue pasando. La empresa que ya de ver que la gente que despertamos, que la minería no es buena, que va a destruir las tierras, se fue poniendo directivas, medio hacían bien, medio que le paraban a la empresa. Los de la empresa decían que no va a pasar nada, que todo va a ser bien, que ellos estaban para apoyar todo lo que necesite la gente, que toda la comunidad va a volver una belleza, o sea, como decir una ciudadela más o menos. Eso ponderaba la primera empresa, era una RTZ la primera que entró.

El pueblo de Molleturo empezó a hacer problemas. Ellos decían que no es así las cosas, porque decían que si entra la minera se iba a destruir, iba a haber contaminación. Ellos empezaron a hacer bulla, nosotros estábamos creídos, según la empresa que la juventud que tenía los 18 años que ellos entraban al trabajo y que ellos daban todo, y que la comunidad irá engrandeciéndose.

Ya la gente ya no se ha dado al trabajo, ya no nos juntábamos, ya no organizábamos bonito, ya cada cual, y casi hasta ahora la desunión, ahorita casi es una mínima parte que está separada. O sea, si la minera volviera ellos están dispuestos a integrarse ahí. Y lo que decimos nosotros con los compañeros, que seguiremos luchando y resistiendo hasta cuando sea, esos poquitos que son cómplices de la minera, ellos están amenazando, nos ponen amenazas como decir, cuentos, problemas, diciendo que así estos solo de ociosos, solo que no tienen que hacer, están haciendo problemas a la empresa minera, que nos quitaron el trabajo dicen ellos, que nosotros con la empresa minera estuviéramos en otro caminar, que nosotros somos causantes, somos ociosos, que estamos quitando el trabajo.

Pero esto no puede seguir así, avancemos a unirnos, y ojalá, despedirles y quitarles a estos mineros. Porque la juventud tal vez no tiene conciencia, piensan que todo era como está ahora mismo, era más distinto, ahora se cambió más y con la juventud, tal vez ya con nuevos estudios y práctica que tienen. Unos se han ausentado, otros están en la comunidad, pero no tienen experiencia nada y van a pensar que a lo mejor esto es un pasatiempo de estar escuchando las cosas de antes. Pero para que no piensen que siempre ha sido lo mismo hay que escuchar a tantos compañeros de la *resistencia* y de la lucha que han estado ahí, ahí luchando contra los mineros. (Don Rubén, relato “para que la historia no se olvide” a los jóvenes del colegio. 10 de enero del 2021).

Don Rubén, con su discurso, deja entrever varias aristas a ser analizadas. Desde un inicio del relato, él da sentido a su *lucha y resistencia* ante un encuentro con los dueños. Intenta dar significado al encanto, aunque este no llega de inmediato, necesita de un tiempo transcurrido para lograr entender el significado de la aparición, a pensar y entender sin prisa. Stengers observa que la cosmopolítica invita a desacelerar el pensamiento, en inglés *slow down* (2004). Este encuentro de mundos divergentes necesita de la inseguridad que produce el desconocimiento para ralentizar el pensamiento y poner en duda lo que se da por hecho o lo que se sabe, desacelerar para buscar otras formas de conocer prestando atención a lo que es verdaderamente importante.

El pensamiento ralentizado nos da la posibilidad de encontrar lo verdaderamente importante dentro de cada mundo, sin negar a primera voz la existencia del otro, ni subestimar la capacidad de transformación y adaptación de estos. El reto de hacer política desde las diferencias de mundos posibles. “...La divergencia no presupone términos homogéneos-reemplazados, sino que la divergencia se refiere a la unión de prácticas heterogéneas que se volverán distintas de lo que eran, sin dejar de ser lo mismo, se vuelven por sí mismos-diferentes [*self-diferent*]” (Cadena 2010, 280). Tanto los encuentros con los dueños, como las prácticas establecidas entre instituciones estatales-comuneros, cobran nuevos significados ante la presencia de un agente externo, este encuentro no los hace diferentes, pero tampoco son los mismos. Una suma que no genera un tercero.

Foto 3.2. Murales en la casa comunal



Imagen del autor.

En la fotografía se observa la casa comunal y colegio autónomo de Río Blanco Yaku Kamayuk, en estos murales se pueden observar flora y fauna local, además de la *lucha* y *resistencia* contada con imágenes.

Para Don Rubén, *la lucha* y *la resistencia* surgen como una reacción de humanos y más-que-humanos a la presencia de actividades mineras en el sector. Para otros comuneros *la lucha* y la resistencia van a tener otros orígenes en el tiempo. Don Andrés comentó lo que, para él, era el origen de la lucha:

La bronca comenzó por la entrega de la tierra al Parque Nacional... yo me acuerdo que arriba al lado de la Estrellas Cocha, ahí los compañeros peleándose contra los ingenieros, yo como era pequeño de lejitos, no vaya de un patazo y no levantarme, yo también cogiendo una piedrita y defendiendo los límites... No éramos más de ocho las personas que defendimos ¡Lindo!. Desde ahí comencé a luchar y defender lo que era

nuestro, y nunca sabíamos lo que iba a venir este terrible problema con la empresa. ¿Cómo vamos a saber? Ahora, ahora ya sabemos. A que sepa que nosotros ya luchamos desde antes” (Don Andrés Durazno, 09 de febrero del 2020).

Los conflictos en esta zona son anteriores a la presencia minera, las disputas aparecen mucho antes de la entrada de transnacionales al sector. El Parque Nacional el Cajas consta en el registro oficial de parques nacionales desde 1977 y ya se menciona a este hecho como el inicio de la lucha desde el relato de Don Andrés. La comunidad reacciona ante “cualquier transformación no consensual sobre el ambiente (ya sea positiva o negativa)” (Folchi 2001, 85). Tanto comuneros y comuneras intentan defender sus modos de vida ante agentes externos a la comunidad que se imponen de diferentes maneras, una de ellas es la imposición ontológica. Las historias de *la lucha* y *la resistencia* van a estar entrelazadas sin un origen histórico, pero sí con un impulso común; responder a la imposición sobre las formas de vida ya establecidas en la comunidad.

### **3.4. Con el Estado: del abandono a la inclusión, de la inclusión al abandono.**

Don Rubén, en su relato “para que la historia no se olvide”, menciona que fue la comunidad la que sintió la necesidad de estar incluidas a instituciones y políticas estatales, necesidad que surge aproximadamente en la década de los 70s. La invitación a las instituciones nació desde la iniciativa de los mismos comuneros para su inclusión con el Estado. La escuela y el colegio fiscal se fundaron como fruto de estos acercamientos, actualmente el colegio fiscal ya no está en funcionamiento por lo que los jóvenes tuvieron que migrar a la ciudad para recibir estudios. Tanto la creación de la comunidad, como la invitación a estar incluidos dentro de políticas públicas, surgen desde un contexto histórico que es necesario analizar.

El caserío en Río Blanco es joven, varias comunidades aledañas ya mantenían actividades en el sector hasta que un grupo decidió asentarse en el territorio. Don Rubén es uno de los primeros nacidos en Río Blanco, continuamente lo recalca con orgullo: “Yo soy nativo, nativo de aquí” y lo dice así, dos veces nativo para recalcar su importancia. Según me contó, su madre biológica fue una de las primeras en llegar a la comunidad y habitar lo que posteriormente sería el caserío de Río Blanco. “Estas tierras antes han sido de Doña Hortensia Mata, ella cuando muere ha dejado de herencia para

nosotros, entonces los mayores vienen de otras comunidades y fundan aquí Río Blanco, ocho han comenzado” (Eli, conversación mientras esperábamos transporte en Miguir, 19 de diciembre del 2020). Hortensia Mata (1849-1934) fue una de las mayores latifundistas del austro ecuatoriano, conocida como la <<Mamá grande>> por su poder económico e influencia política en la ciudad de Cuenca. Por otra parte, es necesario mencionar la presencia de vestigios arqueológicos cerca de la comunidad, restos que evidencian la presencia de culturas prehispánicas en la zona, herencia que aún persiste en el reconocimiento de las comunidades como descendientes de la cultura Cañari que se ubicó en lo que ahora es el sur del Ecuador. La presencia de haciendas y latifundios también muestran diferentes formas de desposesión que se mantenían vigentes en el pasado cercano.

El indigenismo en el Ecuador, al igual que en otros países de la región, comienza siendo paternalista hacia lo que se consideró como una raza inferior que vivía en el atraso e impedía el progreso de la nación, por lo que era necesario incluir al indio con políticas liberales y alienarlo para que sea parte productiva del mercado naciente. El “problema indígena” necesitaba ser resuelto a base de educación para que el indígena pueda asimilar la cultura del mestizo que sí encajaba en los estándares de la nación moderna (Giraud y E. Lewis 2012), (Sanjinés 2005). Los espacios de participación del indígena ante el Estado estuvieron limitados en la década de los años de 1920 y 1930, sin embargo, son los inicios de una politización de los indígenas impulsados por el partido socialista y el partido comunista (Altmann 2013, 106). Para tratar de frenar el avance de los nuevos partidos, y su influencia en la población indígena, manteniendo una línea paternalista se crea la Ley de Organización y Régimen de Comunas Indígenas de 1937. Esta ley “fomentaba la formación legal de comunidades indígenas” (Becker 2012, 49). Ya en la implementación “esta norma constituyó un mecanismo de control social y asimilación al proyecto de Estado-nación ecuatoriano, especialmente, de los grupos indígenas, más que constituirse en un mecanismo que impulsaba un reconocimiento simétrico” (Jácome Calvache 2019, 107). Bajo este contexto, y posterior a la muerte de Hortensia Mata, nace la comunidad de Río Blanco.

En sus primeros años, el caserío de Río Blanco fue construido desde la organización de sus habitantes frente al abandono del Estado. Esta misma organización exigió una

mayor participación del Estado en la comunidad, dentro de estas demandas, se construyó la Escuela Fiscal Arturo Vanegas Pacheco, que hasta antes de la pandemia funcionaba con dos docentes. Según Don Rubén, la escuela fue parte del programa de alfabetización impulsada por el Monseñor Leónidas Proaño, mismo programa fundó varias escuelas para indígenas en la sierra ecuatoriana. Don Rubén, actualmente con 61 años, y Mama Rosa, con 58 años, ya asistieron de niños a esta escuela.

Marisol de la Cadena va a observar cómo el intento de integrar a las poblaciones indígenas desde una educación homogénea forma parte de un proyecto biopolítico impulsado desde el Estado, el abandono intencional también forma parte de biopolíticas que designan qué agentes son parte, y quienes son excluidos, dentro de la construcción de la nación como sujetos de derechos. La educación, con la finalidad de alfabetizar, también pretende modernizar a las poblaciones; dentro de la constitución moderna no cabe la presencia de *los dueños* ni de otros que-humanos. “Un estado moderno que entabla una conversación política con mundos de montañas con voluntad no sería moderno, ni la conversación sería política. Sin embargo, hay que recordar al lector que la conversación tiene lugar a través de realidades radicalmente diferentes” (Cadena 2010, 247). En estos encuentros ontológicos asimétricos, pues el Estado tiene la facultad de decidir quién es sujeto de derechos, otros mundos posibles convivieron con el planteamiento moderno de polarizar a naturaleza y cultura, ratificando que “nunca fuimos modernos” (Latour 2007), o al menos, no del todo.

Desde el 2007 al 2011 funcionó un colegio que fue gestionado entre la comunidad y el Ministerio de Educación. Las y los comuneros vieron la necesidad de tener un colegio en Río Blanco para mitigar la migración de los jóvenes a la ciudad que iban en busca de educación. Una generación de jóvenes se graduó de bachiller y no solo fue la comunidad la beneficiada, también asistían jóvenes de otras comunidades a recibir clases. En ese tiempo la empresa canadiense IMC Metals era dueña del proyecto minero Río Blanco, esta empresa cubrió el sueldo de ciertos profesores y al mirar que el rechazo a las actividades mineras se incrementó, la empresa dejó de financiar a los profesores. Quizhpe, en su tesis de investigación, menciona que la empresa implementó ayudas a la educación “desde una óptica clientelar” (Quizhpe 2020, 126). La empresa minera miró a la educación no como un derecho, sino como un servicio que dependía de

la actitud de los comuneros ante sus actividades. El cierre del colegio también evidenció un olvido intencional por parte del Estado y que trajo consecuencias. Las y los jóvenes que eran parte del colegio tuvieron que salir de la comunidad para continuar con sus estudios, y muchas familias de la comunidad acompañaron a sus hijos.

La idea del Colegio Autónomo de Río Blanco Yaku Kamayuk muestra la resiliencia de la comunidad. Surgió desde los propios comuneros y con la ayuda de actores externos a la comunidad, profesores voluntarios, comenzó sus clases en el 2019. Ahora, en tiempos de pandemia, las clases se dan virtualmente. Las y los jóvenes asisten a un laboratorio de computación donde se encuentra una computadora y equipos de proyección y sonido. La comunidad vio que su futuro se encuentra en otras formas de educación que integren el conocimiento local conjuntamente con todos los seres que conforman la comunidad, humanos y que-humanos. El reto es grande, incluir los conocimientos locales a una malla curricular nacional exige del esfuerzo y perseverancia de varios actores internos y externos a la comunidad que hasta el momento trabajan desde su buena voluntad y compromiso con la gente.

El Colegio Autónomo de Río Blanco Yaku Kamayuk suspendió sus actividades desde la muerte de Don Andrés Durazno, quien fue uno de los principales impulsores del proyecto. Don Andrés fue un líder reconocido y vocero de la comunidad, prestaba su casa para que los estudiantes puedan recibir las clases cuando las condiciones no eran las adecuadas en la casa comunal. La muerte de Don Andrés no solamente provocó el cierre del colegio, sino también la salida de los jóvenes de la comunidad en busca de otras opciones de estudio.

### **3.5. Identidades en disputa.**

La primera vez que Don Rubén me llevó a su huerta no teníamos ni la confianza, ni la confidencialidad que después mantuvimos. Debo admitir que la familia me miraba con cierto recelo y con justa razón. En el pasado habían llegado varias personas con la intención de estudiar a la comunidad y en la comunidad. Muchas de estas personas trabajaron para las empresas mineras, otro grupo, yo incluido, encaminó su investigación con finalidades académicas. La presencia de personas externas generaba tensión a Don Rubén hasta no conocer el propósito de su visita. Estas fueron unas de sus primeras palabras:

Grabe aquí [señalando una acequia], que todos que se den cuenta que la agüita es el alimento, el sustento para la *Pachamama* y para toda la humanidad, para los campesinos y los campesinos mantenemos a la gente de la ciudad. Los mercados salen de los campos y si las ciudades no apoyan, no defienden, no nos unimos, se perderá todo. La *Pachamama* ya no tendrá alimento, ya no tendrá fuerza para poder producir, ni para poder sustentarnos (Don Rubén).

Esta es una convocatoria para que la ciudad sea parte de la lucha que mantiene la comunidad de Río Blanco. A la vez es un recordatorio de la dependencia que tienen los grandes poblados al trabajo del campesino, que provisiona a las ciudades de alimentos, en ese momento él se identificaba como campesino. Lo que también llamó mi atención, ya en retrospectiva, fue la mención que hace a la *Pachamama*. Tanto en las grabaciones como en mis anotaciones esta fue la única vez que él la mencionaba. Tiempo después escuchamos el audio para conocer su reacción. Entre risas me indicó que “así se les habla a los de afuera”. Es este caso, *Pachamama* es una categoría que se utiliza con finalidades estratégicas dentro de la lucha y defensa por el agua. El diálogo con diferentes grupos sociales, activistas y la experiencia de otras comunidades donde también se han instalado proyectos mineros han creado relecturas dentro de la cosmovisión de Río Blanco. *Pachamama* pasa a ser parte de una retórica para agentes externos y a la vez reafirma una identidad en continua construcción, pasa a ser parte de la discusión política, pues “solo puedo lograr una voz cuando encuentro una manera de hablar que articula mis reclamos en un canon públicamente reconocible. Lo que puede ser escuchado, cambia. No todas las voces les plantean demandas a todos los públicos.” (Tsing 2010, 52). *Pachamama* sustituye a la naturaleza, término que generalmente utiliza, sin llegar a ser lo mismo. La naturaleza que él menciona no es la misma concepción de naturaleza que tiene el mundo moderno, una categoría *más que uno, menos que dos*. Esta es una estrategia que ubica a la comunidad dentro de una discusión política dotando a su discurso de legitimidad ante la Constitución ecuatoriana que garantiza derechos a la “Naturaleza o *Pacha Mama*, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”.

Foto 3.3. Río Blanco libre de minería



*Fuente:* Fotografía cortesía de Eli.

En la imagen se puede ver uno de los muchos Plantónes de las y los comuneros en el parque Calderón, Ciudad de Cuenca.

Quise profundizar sobre la invitación a unirse a la lucha de los campesinos, históricamente asociados al mestizaje. En otras ocasiones le había escuchado referirse a Río Blanco como comunidad indígena, pero también se refería a sus habitantes como campesinos. Tanto campesino como indígena son categorías que nacen desde el occidente para catalogar al otro. La respuesta de Don Rubén fue muy clara, para él indígena y campesino era lo mismo, desde su entender no existía diferencia entre estas categorías. Marisol de la Cadena observa la historia y el contexto político para entender la construcción de la indigeneidad en la región andina; “Ni indígena ni mestizo, es un agregado indígena-mestizo del que estamos hablando: menos de dos, no la suma de sus partes (por lo tanto, no un "tercer" resultado de esta mezcla) (2010, 15). La identificación de indígena y de campesino como si fuera lo mismo, y sin encontrar contradicción, se explica dentro de procesos históricos de asimilación cultural.

Al preguntar a una compañera de la comunidad sobre su identidad, ella fue mucho más enfática:

Nosotros somos indígenas, solo que nos dijeron que somos campesinos. Eso fue un engaño de la empresa para decir que no somos pueblos indígenas. Había una ingeniera [...] que trabajaba con la empresa, que nos iba a ayudar decía, y nosotros creímos. Ella fue de casa en casa diciendo que cuando vengán a preguntar que tenemos que decir que somos campesinos porque así era más fácil hacer mejoras en la comunidad. Teníamos que decir que somos campesinos o mestizos, que ahí si esto iba a ser una maravilla... El año no me acuerdo bien, pero así pasó (Comunera. Entrevista 19 de diciembre del 2019).

Un video que circuló por redes sociales publicado el 30 de julio del 2018 hace referencia a la identidad de las comunidades de la zona de influencia del proyecto minero. En el video se afirma que el proyecto no aplica para una consulta previa pues este es un derecho que tienen los pueblos y nacionalidades indígenas y las comunidades del sector se auto enuncian como mestizos según el censo del INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censo). A la vez se señala que las comunidades no pueden ser consideradas como indígenas por no encajar en lo que la OIT (Organización Internacional del Trabajo) señala como pueblos indígenas o tribales. Específicamente se indica que las comunidades cercanas al proyecto no son indígenas por: tener como idioma al español, estar sujetos a la legislación ecuatoriana careciendo de una legislación propia y auto identificarse como mestizos. Es necesario indicar que en el video se hace un uso parcial del Convenio 169 de la OIT en su artículo 1 sobre pueblos indígenas y tribales:

1. El presente Convenio se aplica:

- a) A los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;
- b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio. (2014, 20-21).

La identidad de las comunidades y el auto enunciarse como parte de, se ha convertido en un asunto de discusión política dentro de un contexto de resistencia frente a la extracción y despojo. La construcción de la indigeneidad como proceso histórico y socio-político genera nuevas demandas. Aunque los indígenas actualmente se encuentran reconocidos y gozan del derecho a la auto representación como todos los ciudadanos; prejuicios, segregación y negación de derechos aún son parte de la cotidianidad además de políticas excluyentes que parten desde la colonia (Prieto 2004). El auto enunciarse como indígena, o no, debe de entenderse desde la asimetría que presentan los agentes en la discusión política.

A pesar de la desigualdad de condiciones en el debate político, una nueva corriente ratifica su indigeneidad. “La demanda de ser indígena” (Cadena y Starn 2010, 14) se convierte en una opción política que ratifica la diversidad cultural y pone en duda la hegemonía dominante que se ha impulsado por siglos. La identidad indígena, históricamente tratada como un problema que impediría la modernización de la nación, se convierte en una herramienta que legitima sus reclamos de soberanía sobre sus territorios y porvenir. A estas voces se suman varios agentes indígenas y no-indígenas que concuerdan con sus causas. La indigeneidad no se puede entender como algo monolítico y terminado, por el contrario, es un proceso que siempre está en continua construcción. En este fluir, varias prácticas son retomadas o re entendidas para tener un lugar en la discusión política. El volver a nombrar a la naturaleza, naturaleza-también-humana, como Pachamama, se convierte en un intento de explicar que tiene otro origen y otro significado al que intenta imponerles la modernidad y su promesa de progreso.

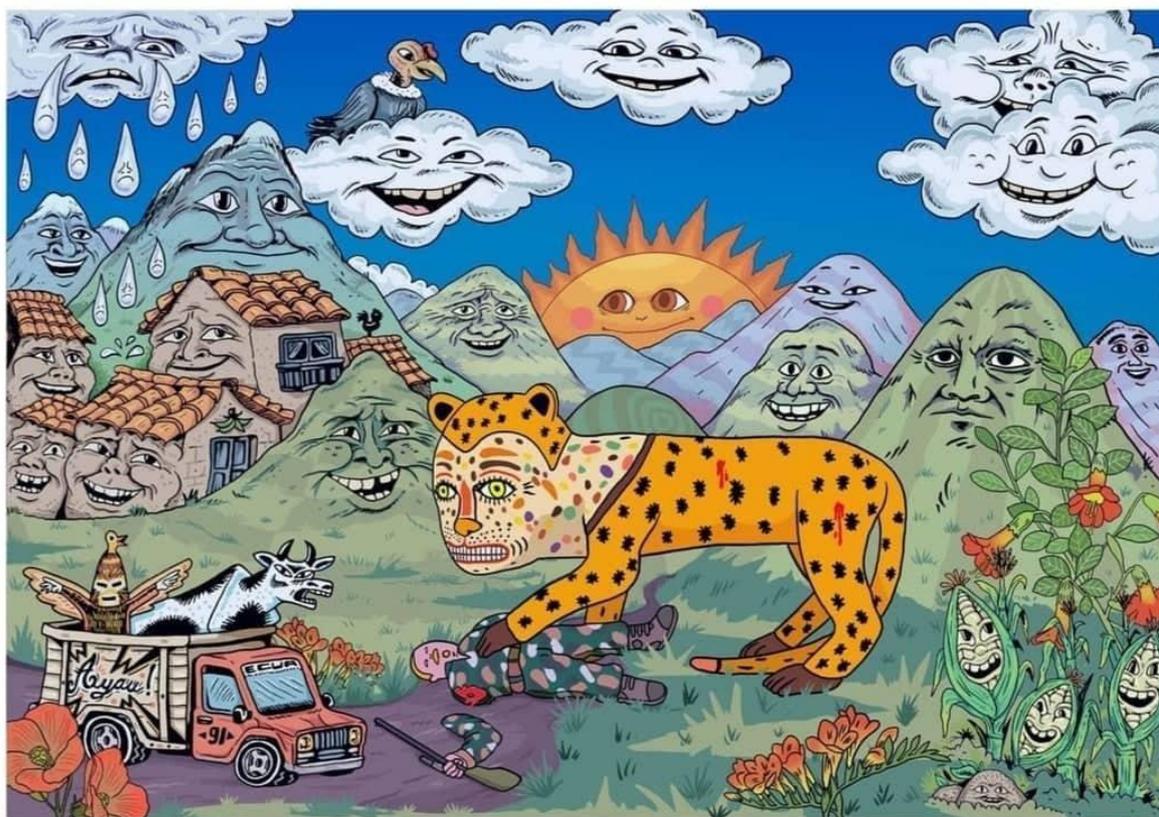
La cosmopolítica nos da la posibilidad de construir otras formas de hacer política donde todas las voces tienen cabida. Humanos y más-que-humanos tienen la oportunidad de construir conjuntamente el porvenir de todos los mundos posibles. Aunque esta propuesta parezca utópica, es una salida a la crisis ambiental en la que nos encontramos inmersos. La plurinacionalidad garantizada en la Constitución ecuatoriana debe entenderse también desde la diversidad de mundos con diferentes formas de ser

percibidos. Construir una política conjunta con las personas y con el páramo exige *ralentizar, slow down*, el pensamiento para acordar prioridades conjuntas sin la necesidad de zonas de sacrificio y seres sacrificados.

### 3.6. La inclusión de agentes externos, construyendo nuevas relaciones

La comunidad de Río Blanco está presta a recibir el apoyo de agentes externos a la comunidad y que comulguen con su causa. La *resistencia* y la *lucha* por la defensa del agua es un conglomerado de actores con diferentes orígenes y motivación, pero con objetivos comunes. En este caso se ha posicionado la defensa del agua como bandera de lucha, pero ya se mencionó que no solamente es el agua como recurso lo que se defiende, es todo un mundo que busca un espacio de participación en el debate político, una discusión entre formas de vida.

Figura 3.1. Ilustración con la presencia de otros-que-humanos



Fuente: Ilustración de Diegumberro en colaboración con Jimbo (Lima-Perú).

Diegumberro, Diego Molina, es un artista nacido en la provincia del Cañar. Su trabajo retrata problemáticas sociales y realidades populares. En la ilustración de los artistas, lo

invisible se vuelve visible. Los *dueños* y otros seres del *páramo* son retratados con sus humores cambiantes y presencia activa en el entorno. Estos seres tienen participación política en la ilustración. Vemos un puma herido que se defiende y reacciona, también se encuentra retratada la huerta y el cuidado que implica su cultivo. La comunidad está viva y forma un solo conjunto simbiótico entre humanos, comunidad, *dueños* y *páramo*.

En esta lucha, todo aliado es bien recibido y pasa a ser <<compañero>>. Desde estas nuevas relaciones que van surgiendo varias ideas han tomado forma. Una de ellas es la conformación del Colegio autónomo Yaku Kamayuk, pero no el único. Con la participación voluntaria de profesores de diferentes áreas se intenta construir espacios de aprendizaje que fomenten tanto el conocimiento académico escolarizado como el conocimiento local. La idea nació desde los comuneros para tratar de frenar la migración de los jóvenes hacia la ciudad.

La participación de artistas y colectivos artísticos también han dejado su huella en la comunidad. Las paredes de la casa comunal de Río Blanco se encuentran pintadas con murales que hacen alusión a la defensa del agua y autogobernanza del territorio. Estas imágenes son otra forma de comunicar la problemática del sector a otros públicos que no necesariamente están ligados al activismo. Los artistas y sus obras se convierten en un puente entre comunidad y otras poblaciones para comunicar su lucha.

Desde estas nuevas relaciones se da espacio a la creación para buscar otras formas de sustento económico que no atenten con las relaciones entre comunidad y seres que habitan el *páramo*. Otro ejemplo es *Warmi Muyu*, esta es una alternativa productiva desde las mujeres. Las mujeres de la comunidad buscaron capacitaciones para poder realizar productos que se puedan comercializar en la ciudad. Con su trabajo mezclan técnicas artesanales con la revalorización del territorio. Sus artesanías son collares, aretes, pulseras inspiradas en plantas, animales y el paisaje del lugar.

El diálogo y la disposición de entablar nuevas relaciones hacen de la comunidad un lugar cambiante, con la capacidad de adoptar o rechazar conceptos para poder mantener su lucha ante la imposición generada desde un despojo con alcance ontológico. Las

formas de vida son las que resisten a esta imposición y se muestran prestas a buscar nuevos aliados para poder mantenerse vigentes.

## Conclusiones

Esta investigación buscó incluir al debate político las formas de hacer, entender y habitar el mundo(s), siempre mundo(s), porque se entiende al mundo como una pluralidad, tan amplio y tan grande que caben todas las formas posibles de hacer mundo. Ahora que este mundo siente las repercusiones de una ontología que antepone al ser humano sobre todo lo existente, que mira a todo el entorno como elementos naturales a disposición del ser humano, pero resulta que ni hay una sola forma de entender naturaleza, ni esta se encuentra a disposición del ser humano para otras formas de percibir el mundo.

El cambio climático pareciera ser irreversible y no es solo el mundo moderno el que siente los efectos, también son otras ontologías, con todos los seres que habitan el mundo(s), los que se ven afectados por el impacto que ha generado el separar al ser humano de la naturaleza. Mientras la promesa moderna mantiene su percepción de la naturaleza como un conglomerado de objetos y recursos incapaces de pronunciarse y se incentiva la búsqueda de nuevos recursos ampliando la frontera extractiva, otras formas de convivencia se pronuncian buscando mantener sus formas de vida y las relaciones establecidas entre humano y entorno.

Río Blanco, una comunidad del austro ecuatoriano, asentada en los páramos andinos lleva décadas de *lucha y resistencia* ante diferentes empresas mineras que intentan adueñarse del oro y plata del subsuelo cambiando las dinámicas del territorio, pero la oposición de las y los comuneros ha logrado suspender los proyectos mineros, aunque la amenaza se mantiene. En estos años de conflicto continuo, la *lucha* y la *resistencia* toma matices propios y significados particulares. Se lucha y se resiste desde la vida misma, aunque este planteamiento pudiera parecer romántico, se deja de lado la idealización cuando se entiende que es el modo de vida el que se intenta imponer sobre otro. Desde este planteamiento, acciones como sembrar la huerta se vuelve una acción que resiste. Resiste no solo por los beneficios de la cosecha, sino por las relaciones presentes en el sembrar.

Utilizando la teoría de actor-red (Latour 2008), incluimos varios seres que habitan el *páramo* que se volvieron parte de esta investigación, o más bien, exigieron ser parte. Desde los relatos de las y los comuneros, los *dueños* se hicieron presentes. Los *dueños* son seres socio-culturales que proceden del *páramo*, estos seres también son propietarios del territorio. La ontología relacional, en la que ubico al pensamiento de Río Blanco, encuentra otras formas de convivir con el entorno. La naturaleza no es un mero objeto inanimado para Río Blanco, por el contrario, desde el entorno surgen seres que hacen posible la vida. Las relaciones establecidas entre *dueños* y comuneros hacen que estos seres sean reconocidos como parte y partícipes de la comunidad. Los *dueños* son seres complejos con carácter cambiante. La ira y la felicidad, la vida y la muerte, el dar y el quitar son algunas de las características que estos seres mantienen.

Las relaciones con los *dueños* están basadas en el cuidado mutuo como una relación simbiótica entendiendo a esta categoría como la coexistencia de diferentes especies, una necesita de la otra para poder existir. El venado cuida y es *dueño* de todo lo que crece, es admirado por permanecer indomable, su cornamenta también cuida los hogares. Este *dueño* puede hacer uso de las huertas, al ser el *dueño* de todo lo que crece, este puede comer de la huerta de las y los comuneros. El cerro es *dueño* de la tierra, para este *dueño* va dirigido todo el cuidado de la huerta; el caminar de constado, no hacer ruido con los pasos. Las relaciones de cuidado se extienden incluso al diablo que cuida del oro. La laguna es *dueña* de los peces y del agua y también cuida a la comunidad con sus obsequios. Debe sumarse a estas relaciones de cuidado simbiótico la conformación de grupos de defensa del agua que tanta repercusión ha tenido en la comunidad.

Los *dueños* rompen la dicotomía entre el bien y el mal, no se puede encasillar a estos seres por sus acciones como buenos o malos. Así como permiten la vida, también son capaces de quitar la vida. Los *dueños* son seres complejos dotados de subjetividad; la laguna o el cerro dejan de ser esos para ser ellos, seres que interactúan y reaccionan a los cambios en el territorio y cambios que afectan a la comunidad.

La comunidad encuentra caminos de comunicación con los *dueños*. A la vez, estas formas de diálogo mantienen vigentes las relaciones entre *dueños* y comunidad. Los *dueños* se comunican desde el *sueño*. Soñar con un *dueño*, o con sus dominios, tiene un

carácter premonitorio. La voluntad de los dueños es conocida mediante el *sueño* y este puede tener un carácter colectivo, por ejemplo, la pesca. Esta es una actividad importante para la comunidad y ha desarrollado su propia técnica. El soñar con pescados garantiza una buena pesca y es compartido entre las personas cercanas para tener mayor beneficio del obsequio de la laguna *dueña* de los peces.

Otra forma de comunicarse es el *encanto*, esta vía de comunicación es una advertencia para los comuneros que se introducen en los dominios de los *dueños*. El *encanto* altera los sentidos; el olfato, vista, oído, incluso el olfato, son manipulados. En caso de pasar desapercibida esta advertencia del *encanto* puede tener un desenlace fatal. La persona se desorienta y el frío del *páramo* cobra factura sobre la víctima que pasó por alto la presencia del *dueño*.

Toda forma de comunicación activa tiene dos sentidos. Los *dueños* se comunican y también las y los comuneros responden. Culturas andinas realizan un pago a estos seres que provienen del entorno, ya sean estas deidades o no. El pago es una ofrenda para mantener las relaciones de convivencia vigentes, en Río Blanco este pago adquiere particularidades a lo que llamo la *respuesta del cuerpo como pago*. La comunidad no da obsequios físicos como pago a los *dueños*, sino es el cuerpo el que responde. El caminar de costado por la huerta, doblarse las botas para no hacer ruido, no silbar y mucho menos contrapuntear a la laguna. El contrapuntear se entiende como contradecir, ir en contra del mensaje que da el *dueño* y como consecuencia de esa falta de comunicación estaría el *encanto*.

El *páramo* también tiene otros significados; una categoría *más que uno, menos que dos* (de la Cadena 2010; 2015). Tanto la minera, como los comuneros ubican al *páramo* en el mismo espacio, pero con diferentes significados. Para la minera, es un ecosistema que reúne recursos renovables y no renovables. Avalados por la ciencia y sus estudios de impacto intentan intervenir el territorio haciendo uso de estos recursos para generar réditos económicos que mantienen activo al sistema capitalista. Para los comuneros, el *páramo* es el espacio socio-cultural que sostiene la vida desde las relaciones establecidas con sus habitantes, humanos y otros-que-humanos. En el *páramo* no hay solo objetos, hay seres animados que hacen parte de la comunidad.

Los comuneros intentan domesticar al *páramo*, entendiendo a este domesticar como el construir conexiones con el entorno. Se le amansa a la laguna con la presencia persistente del ser humano, siempre y cuando se respete la *respuesta del cuerpo como pago* desde el respeto a los seres que ahí existen. Por el contrario, la minera no domestica ni amansa el territorio porque rompe con todas las relaciones establecidas; una presencia estéril sin relación alguna con los seres del *páramo*.

Es este encuentro de diferentes formas de entender la vida lo que produce fricciones y mucho más cuando una forma quiere imponerse a otra. A las múltiples maneras que tiene el *despojo* (Harvey 2005) para operar se le debe de sumar el despojo ontológico. Esta trata de invisibilidad y negar la posibilidad de otros mundos y sus diferentes relaciones entre cultura y naturaleza. Bloquea toda posibilidad de participación política de todo lo que sobrepasa a lo que la modernidad entiende por humano, homogeniza el pensamiento, siendo solo admitido el que encaja con parámetros modernos. Las otras formas de conocimiento son desestimadas.

La gente resiste a estas formas despojo de diferentes maneras. Las formas de vida son las que resisten a la homogenización de una sola forma de percibir el mundo; se resiste sembrando, pero no es la única manera. También se resiste luchando, afrontando a una empresa con alcance internacional desde diferentes frentes, se ha recurrido a la vía legal para tratar de buscar justicia, aunque no siempre los comuneros son escuchados. El Estado abala la militarización del territorio; el continuo forcejeo entre comuneros y fuerzas públicas o guardias privados ha tenido varios picos de violencia donde hombres, mujeres, niños y niñas se han visto afectados. La muerte en condiciones no esclarecidas de Don Andrés Durazno, un líder de la comunidad y líder de la *resistencia* en defensa del agua marca otra escalada de violencia. La comunidad se ha visto afectada por la muerte de uno de sus líderes, aunque la minera de origen chino Junefield Ecuagoldmining South America se encuentra con sus actividades paralizadas, la amenaza y violencia persisten en la comunidad. Como respuesta, la gente que resiste y lucha también se encuentran vigilantes.

Esta investigación se ubica en el planteamiento de Stenges (2014), de la Cadena (2010; 2015), Blaser (2009; 2018) y otros autores que plantean otra forma de hacer política, *cosmopolítica*. Cosmos entendido como lo desconocido de cada mundo, aquí se ubican las diferentes ontologías con sus percepciones de mundo y conocimiento del entorno. Cosmos abarca lo que cada percepción de mundo da por entendido. La política nos da la posibilidad de acercamiento y diálogo entre los desconocidos que se encuentran. Para que el diálogo sea productivo se hace necesario rescatar lo verdaderamente importante de cada parte. Aquí se encuentra el reto, para lograr destacar lo importante de cada percepción de mundo se necesita darse su tiempo y ralentizar, *slow down*, el pensamiento.

El conflicto en Río Blanco también debe de entenderse desde la irrupción de las relaciones con los *dueños*. Se hace necesario ralentizar el pensamiento y desacelerar la velocidad de producción que exige el capital para escuchar y entender las voces que provienen desde el *páramo*. La presencia de los *dueños* rompe con la forma tradicional de hacer política para buscar salidas fuera de la imposición o mucho peor, la negación de estos seres del páramo. La *cosmopolítica* crea condiciones para aprehender uno del otro sin cambiar estos significados *más que uno, menos que dos*.

Llevando a la práctica este concepto, la laguna que secó la industria minera también es una víctima que murió por la extracción del oro. Las y los comuneros integran a estos seres en su reclamo y los reconocen como parte de la lucha y la resistencia. El debate debe de hacerse con todas las víctimas presentes y la comunidad busca diferentes vías para lograrlo.

La comunidad de Río Blanco está presta a aprender de otras percepciones de mundo(s) y ha sabido integrar a otros agentes externos a la comunidad para que sus exigencias tengan un mayor alcance. Hay una relectura de lo <<tradicional>>, incorporando otros conceptos que provienen de grupos ecologistas o pachamamistas. Han construido alianzas con diferentes instituciones, de estas han surgido proyectos de emprendimiento local como *Warmi muyu*. El colegio autónomo Yaku Kamayuk es otro ejemplo de estas alianzas, un lugar de aprendizaje con profesores externos y a la vez integra el conocimiento propio mayores de la comunidad. Una idea que intenta frenar la

migración de los jóvenes hacia la ciudad. Las relaciones de cuidado se extienden hacia nuevos agentes que se suman, no se limitan a los ya establecidos, más bien crean puentes en búsqueda de nuevos aliados para la *resistencia*.

Como recomendación, se puede indagar mucho más las relaciones entre *dueños* y comunidad desde el género y cómo las mujeres y los hombres entablan estas conexiones con los seres del *páramo*.

## Referencias

- Aves del Parque Nacional Cajas. 2018. Parque Nacional El Cajas – ETAPA. PDF: [https://www.etapa.net.ec/Portals/0/Parque%20Nacional%20Cajas/Documentos/GUIA\\_AVES\\_2012\\_FINAL-edited.pdf?ver=2018-11-07-074822-173](https://www.etapa.net.ec/Portals/0/Parque%20Nacional%20Cajas/Documentos/GUIA_AVES_2012_FINAL-edited.pdf?ver=2018-11-07-074822-173)
- Acosta, Alberto. 2010. *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Quito: Fundación Friedrich Ebert
- \_\_\_\_\_. 2018. *Río Blanco, una sentencia histórica para los derechos de la Naturaleza*. En NatureRightWatch.com. Revisado el 4 de diciembre del 2020. <https://naturerightswatch.com/rio-blanco-una-sentencia-historica-para-los-derechos-de-la-naturaleza/>
- Altmann, Philipp. 2013. “Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador”. *Antropología. Cuadernos de investigación* 12: 105-121.
- Alvarado Vélez, Julio Adrián. 2019. *Minería y conflictos de contenido ambiental en Ecuador. El big bang de los movimientos sociales antiminereros en la provincia del Azuay*. Quito: FLACSO. Tesis de maestría.
- Baechler G. 1998. “Why environmental transformation causes violence: A synthesis”. *Environmental Chance and Security Project Report* 4: 24-44.
- Becker, Marc. 2012. “The Limits of Indigenismo in Ecuador”. *Latin American Perspectives* 39 (5): 45-62.
- Blaser, Mario. 2009. “Political Ontology”. *Cultural Studies* 23: 873-896.
- \_\_\_\_\_. 2018. “¿Es otra cosmopolítica posible?”. *Anthropologica* 36 (41): 117-144.
- \_\_\_\_\_. 2019. “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica* 3(2): 63-79.
- Bonilla, Omar. 2013. *Agua y Minería en el Quimsacocha*. Quito: Flacso. Tesis de maestría.
- Braña, Francisco Javier. 2016. “El pensamiento desarrollista y neodesarrollista en América Latina y el Buen Vivir: continuidades y cambios”. *Buen Vivir y Cambio de la Matriz Productiva: Reflexiones desde Ecuador*. Editado por Francisco Javier Braña, Rafael Domínguez y Mauricio León, 15-84. Quito: Fundación Friedrich Ebert
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1998. “El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir”. PDF: <http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/ana/Lecturas/ROBERTO-CARDOSO.pdf>
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. PDF: <https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Constitucion.pdf>
- 5 Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. 2014. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- De la Cadena, Marisol. 2010. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics””. *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- \_\_\_\_\_. 2015. *Earth Beings: Ecologies of practice across andean worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn. 2010. “Introducción”. *Indigeneidades contemporáneas: cultura, Política y globalización*, editado por Marisol de la Cadena y Orin Starn, 9-43. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.

- Descola, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y prácticas social". *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Traducción por Stella Mastrangelo, 101-123. México. D.F: Siglo Veintiuno Editores, S.A.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson. 2001. "Introducción". *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Traducción por Stella Mastrangelo, 11-33. México. D.F: Siglo Veintiuno Editores, S.A.
- El Comercio. 2016, agosto 11. "El proyecto Río Blanco generará 611 000 onzas de oro en 11 años". *El Comercio*. Visitado el 04 de mayo del 2021. <https://www.elcomercio.com/actualidad/cnegocios/proyecto-mineria-rioblanco-cuenca-oro.html>
- El Comercio. 2018, mayo 10. "Prisión preventiva para 4 detenidos por enfrentamientos en mina Río Blanco". *El Comercio*. Visitado el 04 de mayo del 2021. <https://www.elcomercio.com/actualidad/negocios/prision-preventiva-detenidos-enfrentamientos-rioblanco.html>
- Expediente para postulación al Convenio Ramsar. 2002. Parque Nacional El Cajas – ETAPA. PDF: <https://rsis.ramsar.org/RISapp/files/RISrep/EC1203RIS.pdf>
- Espinoza Quiroz, Paola. 2011. Análisis de una propuesta de desarrollo turístico para dos comunidades que viven en la zona de amortiguamiento del Parque Nacional El Cajas. Tesis de pregrado, Universidad de Cuenca.
- Feld, Steven. 1996. "Waterfalls of song. An acustemology of place. Resounding in Basavi, Papua New Guine". *Sounds of place*. Editado por Steven Feld y Keith H. Basso, 91-135. Santa Fe: School of American Research Press.
- \_\_\_\_\_. 2013. "Una acustemología de la selva tropical". *Revista Colombiana de Antropología* 49 (1): 217-239.
- Ferraz, Ana Lucía. 2018. "Ywy jara/Los dueños de la tierra: Cosmopolíticas del cine etnográfico".
- Folchi, Mauricio. 2001. "Conflictos de contenido ambiental y ecologismo de los pobres: no siempre pobres, ni siempre ecologistas". *Ecología Política*. 22: 79-100
- García-Hernández, Alfonso Miguel. 2017. "El tiempo a lo largo del tiempo". *Ene Revista de enfermería*. 11 (3).
- García-Huidobro, Joaquín. 2018. "El arte de la América virreinal como complemento y superación de la fuerza y el derecho" *Atenea (Concepción) revista de ciencias, artes y letras*. 517:181-199. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622018000100181>
- Geertz, Clifford. 1987. "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali. La interpretación de las culturas" *La interpretación de las culturas*. 339-372, Barcelona: Gedisa.
- Giraud, Laura and Stephen E. Lewis. 2012. "Introduction: Pan-American Indigenismo (1940-1970): New Approaches to an Ongoing Debate". *Latin American Perspectives*. 39 (5): 3-11.
- Goldman, Marcio. 2018. "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografía, antropología e política em Ilhéus, Bahia". *Antropol.* 46 (2): 423-444. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012003000200012>.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Gudynas, Eduardo. 2019. *Extractivismos y corrupción. Anatomía de una íntima relación*. Quito: Ediciones Abya-Yala
- \_\_\_\_\_. 2021. "Necropolítica: la política del dejar morir en tiempos de pandemia". *Palabra Salvaje*, 2, (101-123).

- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harper, Douglas. 2002. "Talking about pictures: a case for photo elicitation". *Visual Studies*, 17(1), 13-26.
- Harvey, David. 2005. "El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión". *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*. Buenos Aires: Clacso.
- Herzfeld, Michael. 2001 "Orientations: Anthropology as a Practice of Theory." *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Editado por Michael Herzfeld, 1-20. London: Blackwell / UNESCO
- Herzfeld, Michael. 2012. "Ritmo, *tempo* y tiempo histórico: la experiencia de la temporalidad bajo el neoliberalismo". *Entípoda: revista de arqueología y antropología*. 14: 17-40. <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda14.2012.02>
- Ingold, Tim. 2007. *Líneas: Una breve historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía*, *Etnografías Contemporáneas* 2 (2): 218-230.
- Jácome Calvache, Victor. 2019. "El proceso fallido de disolución de las comunas urbanas en Ecuador: el caso de Santa Clara de San Millán, 1973-1986". *Las comunas del Ecuador: autonomía, territorio y la construcción del Estado plurinacional*. Editado por Jeremy Rayner y Juan Mérida Conde, 107-137. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) Centro de Economía y Sectores Estratégicos.
- Kelly, P. M. y W. Neil Adger. 2000. "Theory and practice in assessing vulnerability to climate change and facilitating adaptation". *Climatic Change*, 47(4): 325-352.
- Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques*. Quito: Ediciones Abya-Yala
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría de Actor-Red*. Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_. 2014. "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck". *Revista Pléyade*. 14: 43-59
- Martínez-Alier, Joan. 2004. *El Ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.
- Martínez-Alier, Joan y Jordi Roca Jusmet. 2013. *Economía ecológica y política ambiental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Murra, John. 2000 [1972]. "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas", y "El 'archipiélago vertical' once años después". *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*, 85-125 y 132-139. Lima: IEP y PUCE.
- O'Brien, K. 2009. "Do values subjectively define the limits to climate change adaptation?" *Adapting to climate change: Thresholds, values, governance*. Editado por W. N. Adger, I. Lorenzoni y K. O'Brien, 164-180. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plan de Manejo del Parque Nacional El Cajas. 2018. Ministerio del Ambiente. PDF: [https://odsterritorioecuador.ec/wp-content/uploads/2019/04/PLAN\\_DE\\_MANEJO\\_DEL\\_PARQUE\\_NACIONAL\\_CAJAS.pdf](https://odsterritorioecuador.ec/wp-content/uploads/2019/04/PLAN_DE_MANEJO_DEL_PARQUE_NACIONAL_CAJAS.pdf)
- Puertas, Marlon. 2017, octubre 24. "Ecuador: la minería en los páramos de Azuay y el temor a perder fuentes de agua". *Mongabay: periodismo ambiental independiente en Latinoamérica*. Visitado el 3 de mayo del 2021.

<https://es.mongabay.com/2017/10/ecuador-la-mineria-los-paramos-azuay-temor-perder-fuentes-agua/>

- Pujadas, Joan J. Dolores Comas d'Argemir y Jordi Roca i Girona. 2011. *Etnografía*. Coordinado por Joan J. Pujadas. Barcelona: Ed. UOC.
- Pulido, Laura. 2000. "Rethinking environmental racism, White privilege and urban development in Southern California". *Annals of Association of American Geographers* 90 (1): 12-40.
- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor: Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950*. Quito: Flacso, Sede Ecuador: Abya Yala.
- Quizhpe Parra, Carlos Hernán. 2020. *La commoditización de las subjetividades: la minería en la provincia del Azuay, Ecuador y los casos de los proyectos Río Blanco y Loma Larga*. Quito: FLACSO. Tesis de maestría.
- Rouch, Jean. 2007 "Sobre las vicisitudes del yo: el bailarín poseído, el mago, el hechicero, el cineasta y el etnógrafo". *Miradas cruzadas. Cine y antropología*, 29-46. Madrid: La Casa Encendida.
- Sanjinés, Javier. 2005. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Embajada de Francia.
- Scoville-Simonds, Morgan. 2018. "Climate, the Earth, and God – Entangled narratives of cultural and climatic change in the Peruvian Andes." *World Development* 110: 345-359. doi: <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2018.06.012>.
- Stengers. Isabelle. 2010. "Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora's box". *Political Matter: Technoscience, Democracy, and Public life*, Editado por Braun y Sarah J. Whatmore, 1-33. NED-New edition. University of Minnesota Press
- \_\_\_\_\_. 2014. "La propuesta cosmopolítica". *Revista Pléyade* 14: 17-41.
- Svampa, Maristella. 2013. "Consenso de los *commodities*, giro territorial y pensamiento crítico en América Latina" *Revista Nueva Sociedad* 244, 30-46.
- Taussig, Michael. 1993. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México, D.F.: Editorial Nueva Imagen.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005a. "Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras". *Ihla Revista de Antropologia* 17 (Enero - Julio): 177 – 201.
- \_\_\_\_\_. 2005b. *Friccion: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- \_\_\_\_\_. 2010. "Identidades indígenas, nuevas y antiguas voces indígenas". *Indigeneidades contemporáneas: cultura, Política y globalización*. Editado por Marisol de la Cadena y Orin Starn, 45-82. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Tuaza, Luis Alberto. 2018. *Anejos libres e indios sueltos: La Moya y sus alrededores*. Riobamba: Universidad Nacional del Chimborazo.
- Vallejo, Ivette, Giannina Zamora y William Sacher. 2019. "Despojo(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina Presentación del dossier". *Íconos revista de Ciencias Sociales* 64. 11-32. Quito: FLACSO.
- Vargas, Vilma (Vilmatraca) 2020. Ilustración publicada el 19 de mayo del 2020. <https://twitter.com/vilmavargasva/status/1372927480449892357?s=20>
- Viana Ríos, Ricardo. "Minería en América Latina y el Caribe, un enfoque socioambiental" *Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica*, 21(2), 617–631. <https://doi.org/10.31910/rudca.v21.n2.2018.1066>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation in Tipit". *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): 3-22.

- \_\_\_\_\_. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Traducido por Stella Mastrangelo. Buenos Aires: Kats editores.
- Wolf, Eric R. 2006. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de cultura económica.