

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento Antropología, Historia Y Humanidades
Convocatoria 2022 - 2024

Tesis para obtener el título de Maestría En Antropología Visual

LAS TENSIONES DEL PAISAJE: POLIFONÍA DE AGENTES HUMANOS EN EL
VOLCÁN QUILOTOA

Sandemetro Arbona Sara

Asesora: Troya Gonzáles María Fernanda

Lectores: Bretón Solo De Zaldívar Victoriano, Robles Picón Juan Ignacio

Quito, marzo de 2025

Índice de contenidos

Resumen	5
Agradecimientos	6
Introducción	7
Capítulo 1. Vivir en el volcán Quilotoa	11
1.1. Un volcán, una laguna y un territorio en riesgo... ..	11
1.2. Conociendo al pueblo Panzaleo en la parroquia de Zumbahua.....	13
1.3. Cambios en la comunidad andina... ..	18
1.3.1. Desintegración de la comunidad: causas y efectos.....	18
1.3.2. Transformación de la gestión y propiedad de la tierra... ..	24
1.4. El presente: nuevos límites y usos de la tierra... ..	29
1.4.1. La división territorial en las nuevas formas de organización comunal. .	29
1.4.2. La convivencia de intereses en un cráter habitado... ..	33
1.5. La clave del paisaje.....	36
1.6. Preguntas de investigación y objetivos.....	38
1.6.1. Preguntas de investigación... ..	38
1.6.2. Objetivos.....	38
Capítulo 2. Paisaje: experiencia y representación	40
2.1. El paisaje... ..	40
2.1.1 Una génesis paisajística... ..	40
2.1.2. El paisaje romántico de la modernidad.....	44
2.1.3. Los viajeros y la Geografía moderna se adueñan del paisaje.....	53
2.1.4 Pero ¿qué es el paisaje?	59

2.2. El lugar de las representaciones en el paisaje.....	68
2.2.1. La triada espacial del mundo andino	70
2.2.2. Mitos y representaciones del paisaje de alta montaña andina... ..	71
Capítulo 3. Las voces del cráter	82
3.1. Una introducción de lo vivido... ..	82
3.2. Historia de la propiedad y actividades dentro de un cráter volcánico... ..	87
3.2.1. La vida al borde del filo del cráter.....	89
3.3. Racionalidades divergentes: el conflicto entre la subsistencia y la protección ambiental	96
3.4. Experiencias coleccionadas de un habitar... ..	103
3.5. Historias de origen.....	113
3.6. Entre rocas y sedimentos: los geólogos en el campo... ..	119
Capítulo 4. Integración de perspectivas: hallazgos y discusiones	127
4.1. ¿Qué contempla el turista de la contemplación?	128
4.2. Inmovilizar lo que se transforma por agencia propia	132
4.3. La mirada en el pasado, es mirada en el presente.....	134
Conclusiones.....	138
Mi final. Reflexiones de sentir y habitar el campo.....	146
Referencias	149

Lista de ilustraciones

Mapas

Mapa 1.1. Ubicación del sector Jataló Quilotoa	31
--	----

Fotos

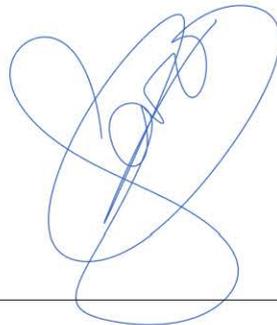
Foto 3.1. Volcán Quilotoa.....	90
Foto 3.2. Día en el sector Jataló-Quilotoa.....	91
Foto 3.3. Noche en el sector Jataló-Quilotoa.....	92
Foto 3.4. Paredes del cráter del volcán Quilotoa con forma puntiaguda o dentada 1.....	116
Foto 3.5. Paredes del cráter del volcán Quilotoa con forma puntiaguda o dentada 2.....	117
Foto 3.6. Superposición de montañas	119
Foto 3.7. Cañón Toachi.....	123
Foto 3.8. Roca del Quilotoa	125

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Sara Sandemetro Arbona, autora de la tesis titulada “Las tensiones del paisaje: polifonía de agentes humanos en el volcán Quilotoa”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría 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, marzo de 2025

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

Firma

Sara Sandemetro Arbona

Resumen

El volcán Quilotoa, situado en la provincia de Cotopaxi (Ecuador), guarda en su cráter una laguna que hoy es reclamo de turistas nacionales y extranjeros. A su alrededor, comunidades locales desarrollan su vida y sus prácticas de sustento vinculadas estrechamente a la tierra que habitan. Prácticas que se han ido modificando y transformando las distribuciones, propiedades y usos de la tierra. En este escenario volcánico, otros agentes humanos toman y forman parte. Los representantes del Ministerio de Ambiente, Agua y Transición Ecológica trabajan de forma directa en la gestión de algunos aspectos del lugar, que desde los años 1990 forma parte de la Reserva Ecológica de los Illinizas. También investigadores llegan al Quilotoa y desarrollan sus estudios desde diferentes perspectivas y disciplinas. El resultado es una polifonía de agentes y sus intereses, que se traducen en tensiones palpables en la cotidianidad. Estas tensiones no excluyen al paisaje, entendido como un todo del que también el resto de agentes no humanos, animados y no animados, forman parte, en la medida en que este mismo paisaje les forma a todos ellos. El volcán Quilotoa y su llamativa laguna parecen ser el núcleo que interrelaciona a todos los anteriores, y del que surgen diferentes consideraciones y perspectivas.

Agradecimientos

Gracias a mi familia: mi madre, mi padre y mi hermano. Por quererme tanto de muy lejos y parecer que están al lado.

Gracias a todos los que me acompañaron en el camino hasta aquí y me hicieron aprender de ellos, de la vida y de mí.

Gracias a lo que fue una dificultad y hoy ya es un obstáculo que conseguí superar.

Gracias al Instituto de Desarrollo Francés, al Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional y al Proyecto JEA I ECLAIR. Gracias por la confianza depositada en mí y por hacer posible esta investigación que no solo me permitió conseguir mi título de maestría, sino aprender de la hermosa región andina, su gente, sus tierras, sus montañas y volcanes. Y eso siempre se quedará conmigo.

Introducción

La tesis que desarrollaré en las páginas siguientes para obtener el título de maestría en Antropología Visual es el fruto de una investigación realizada desde finales del año 2023 hasta la entrega de la misma. Dentro de este periodo, llevé a cabo un trabajo de campo de tres meses en los que viví en la parroquia de Zumbahua y la comunidad Jataló-Quilotoa, situada al filo del cráter del volcán Quilotoa.

Si pude realizar esta investigación y desarrollar el presente tema, fue gracias a ser elegida para formar parte del proyecto *JEAI ECLAIR* del Instituto de Desarrollo Francés (IRD) junto al Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional (IG-EPN) del Ecuador. Este proyecto de carácter interdisciplinar comprende una serie de investigaciones sobre las lagunas cratéricas que recogen los Andes ecuatorianos. El interés principal de llevar a cabo el proyecto, explican los desarrolladores de la iniciativa, se desprende a partir de la observación de las dinámicas explosivas de las erupciones asociadas a las lagunas cratéricas y sus impactos en las poblaciones aledañas. Para el IRD y el IG-EPN es importante determinar la frecuencia y la magnitud de las erupciones ocurridas en el volcán Quilotoa situado en la provincia de Cotopaxi -también en el Cuicocha, en la provincia de Imbabura- con anterioridad, identificar los procesos desencadenantes de estos episodios eruptivos, profundizar en los niveles de actividad del volcán y su laguna, así como su actividad sísmica y los cursos de desgasificación que se dan desde el mismo. Al mismo nivel que todo lo anterior, se encontraba entre las motivaciones de este proyecto, acercarse a las poblaciones que habitan y conviven con el volcán escogido, para comprender mejor sus relaciones y sus vínculos.

Gracias a esta motivación fue que este proyecto se cruzó en mi camino y hoy, después de un año desde la asignación, estoy aquí escribiendo estas líneas. Aunque fue de esta forma que el tema investigativo llegó a mí, más que yo encontrarlo a él, desde que se planteó en mi horizonte, sentí haber topado con la pieza angular que culminaría mi tiempo de estudio. Pero para volver sólidas estas palabras, primero debo hablar, sin extenderme, de mí.

Tras graduarme en Comunicación Audiovisual en mi ciudad natal, València (Estado español, descubrí la maestría de la que hoy estoy cerca de graduarme. La etnografía había sido una disciplina presente, aunque no central, en mi estudio de grado. El que terminé con una tesis que profundizaba en el trabajo de un documentalista etnográfico que prendió la llama de mi interés por la disciplina de la Antropología y por su enfoque en lo visual. Estos ingredientes de base, con la oportunidad de hacerlo en un país como Ecuador, fueron las motivaciones que

empaqué en mi maleta el día que dejaba mi casa atrás para embarcarme en este viaje de aprendizaje continuo.

Desde el otro lado del océano Atlántico, anhelaba paisajes que jamás había visto. Esos paisajes eran las imponentes montañas andinas, los parajes de altura y sus gentes. Mi imaginación no alcanzaba a incluir los volcanes y sus lagunas, todavía elementos desconocidos. Pero qué poco tardaron en añadirse al cuadro una vez pisando tierra ecuatoriana. Un país, como dicen que Alexander von Humboldt dijo alguna vez, repleto de crujientes volcanes y de personas que duermen tranquilos a sus pies.

Lo andino como idea, como generalización, fue una de las cosas que me impulsó a viajar. Posiblemente, eso no me situó tan distante de esos geógrafos europeos modernos del siglo XIX de los que hablaré más adelante. Aunque por el camino que he recorrido desde ese inicio hasta aquí, acercándome a diferentes contextos, discursos y conceptos, creo haber conseguido desprenderme de ideas románticas, tal vez estereotipadas y, precisamente, muy típicas entre las personas que nunca han pisado un enclave andino como el que considero forman los páramos ecuatorianos. De lo que no me he deshecho hasta ahora es de la admiración y el asombro. Sigue siendo honda y bellamente emocionante detenerme en mis recuerdos de la vida en el páramo.

Mi motivación, entonces, provenía de las ganas de aprender, de sumergirme en un entorno nuevo y diferente, de observar lo que no había visto hasta ahora, de acercarme a otras formas de entender la vida, a otras formas de construir relaciones con el resto de agentes que componen nuestro entorno. Mi motivación se remontaba a tiempo atrás cuando los Andes eran algo lejano y desconocido. Y, por supuesto que abordar un contexto nuevo, del que no puedo disimular ser ajena fue un reto. Un reto que asumir sola, con el cuerpo, las emociones, los pensamientos... La investigación en campo fue momento de poner en práctica la intuición, la improvisación y la seguridad en mí misma, teniendo siempre en cuenta que era la primera vez que emprendía un trabajo como el que desarrollé aquellos meses.

Centrándome en la metodología empleada, la investigación de campo se basó en la observación participante. Esa forma de abordar el campo que permite situar la vista cercana de todo lo que ocurre, mientras en ocasiones uno toma parte en eso mismo. Y, aunque muchas cosas han quedado fuera de lo que se desarrolla en esta tesis, esta metodología me permitió acudir a las celebraciones típicas como las de Navidad, a asambleas comunitarias, a una pedida de mano en una pequeña comunidad de la zona, a la feria indígena de Zumbahua, me permitió acompañar a una vendedora en los puestos de venta de comida y souvenirs de

Jataló-Quilotoa, aprender a preparar cuy desde la compra en la feria hasta que se sirve en un plato, pelar papas a una velocidad nada desdeñable o pastorear ovejas.

También llevé a cabo entrevistas estructuradas que facilitaron la obtención de información de forma más concreta y ordenada, en su mayoría registradas por notas de voz y apuntes en el pequeño cuaderno que me acompañó ese tiempo. Aunque no siempre fue fácil conseguir personas dispuestas a ser entrevistadas, en las ocasiones que ocurrió, sentí la apertura de mis interlocutores para comunicarme sus experiencias, sus opiniones y sus creencias. La mayoría de ellos lo hacía con una sonrisa que percibí sincera, e incluso motivados por mi condición de extranjera. Otras veces, las entrevistas fueron menos estructuradas e improvisadas o, directamente, conversaciones informales e inesperadas. Todas las charlas y encuentros brindaron información imprescindible para la tesis y el enfoque que decidí tomar. Gracias a cada una de las conversaciones pude terminar sintiendo comprender ese paisaje de múltiples agentes y voces, sus relaciones y sus conflictos. Y, también, el rol que el volcán Quilotoa y la Laguna, juegan en este escenario polifónico.

En este punto, aclaro que todos los interlocutores que forman parte de esta tesis, fueron informados debidamente del propósito de mis averiguaciones y las intenciones de mi investigación, y así lo confirmaron mediante las declaraciones informadas que todos ellos firmaron. Además, también estuvieron de acuerdo en participar en este trabajo, aportando sus perspectivas y experiencias. Sin embargo, todos sus nombres han sido modificados para mantener el anonimato, la seguridad y la privacidad de cada uno de ellos. En las sucesivas páginas, los nombres que acompañan los testimonios no son los correspondientes a la identidad de quienes los relataron, como sí lo son sus cargos y descripciones.

Esta tesis funcionó, después del trabajo de campo, como una suerte de herramienta que me sirvió para comprender e interiorizar una nueva idea de paisaje más honesta, consciente e inclusiva. Que modificó la perspectiva desde la que miro, me comprendo dentro del todo y comprendo la relación que me vincula al resto de agentes que lo forman. Esta nueva idea pude asimilarla al paisaje al que me enfrenté, formado por agentes humanos, no humanos, animados y no animados.

La estructura que edifica el trabajo empieza con un capítulo con intención situacional, en el que he reunido información sobre el territorio y la población que lo habita en primer lugar. Para continuar con los cambios sucedidos en la estructura y funcionamientos de la comunidad andina, necesitando revisar para ello la reforma agraria sucedida en Ecuador en la segunda parte del siglo pasado. En este capítulo, además de introducir las preguntas de investigación y

los objetivos que la guían, también hago un preámbulo sobre el paisaje y los enfoques que se desarrollarán en el siguiente capítulo.

En el segundo capítulo realizo una génesis del término “paisaje” para entender su aparición, su relación con el romanticismo y el modernismo, y su vinculación con el arte y la ciencia. Termino este apartado introduciendo los enfoques de autores que tratan de asimilar al paisaje ideas que quiebran la visión occidental que separa al ser humano de la naturaleza. Para continuar con otro apartado que vincula el paisaje a las representaciones y rescatar historias y visiones sobre el agua y el páramo andino, ecuatoriano principalmente.

En el tercer capítulo expongo lo recogido en los meses de campo, hablando de los diferentes usos del cráter, el reparto de propiedad con el que se divide el territorio y los agentes humanos que allí conviven como las poblaciones locales o los representantes de instituciones públicas allí instalados. También reúno una serie de historias que me fueron transmitidas, ya sean historias sobre las diferentes experiencias y vínculos con el volcán, como también las historias míticas sobre el origen del mismo. Finalizo el capítulo con lo recogido durante una salida de campo acompañando a un equipo de geólogos y vulcanólogos vinculados al proyecto, lo que permite ahondar en la relación de los investigadores con el volcán y las comunidades del lugar.

El cuarto y último capítulo es una exposición de los hallazgos y una conexión de los conceptos teóricos aplicables a la dimensión práctica de la tesis. Que desemboca en las conclusiones generales expuestas en el último apartado titulado “Conclusiones”, con el que termino exponiendo una serie de reflexiones propias y muy íntimas sobre mi habitar y sentir en el campo.

Capítulo 1. Vivir en el volcán Quilotoa

1.1. Un volcán, una laguna y un territorio en riesgo

El Ecuador es un país que en su territorio posee un arco volcánico imponente formado por 99 volcanes¹, de los cuales 32² se encuentran activos o potencialmente activos. A 3.914 m s.n.m.³, sobre el páramo andino, en la provincia de Cotopaxi e integrado dentro de la Reserva Ecológica “Los Illinizas”, se encuentra el cráter del volcán Quilotoa (Vaca y Monge 2020). Hoy, un gran agujero que hunde la superficie, cubierto por una masa de agua sulfurosa que con el reflejo de la luz del sol proyecta colores verdes y amarillentos. Dicho de otra forma, el volcán se emplaza en el extremo austral del frente volcánico de la Cordillera Occidental (Hall y Mothes 2009), con un edificio volcánico de bajo relieve. Su última erupción está datada hace 850 años (IG-EPN 2024, Panchana 2015), cuando se formó la laguna cratérica de 6 Km de diámetro y 256 m de profundidad máxima (Panchana 2015), con color predominantemente verde esmeralda -dependiendo de la temporada- y cuyas aguas poseen gran concentración de gas carbónico e hidrógeno sulfuroso (IG-EPN s.f.).

El Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional (IG-EPN) clasifica el volcán como potencialmente activo, pues siguiendo los indicadores de clasificación que publican en el apartado de vulcanología de su página web, todo volcán con actividad eruptiva durante el Holoceno (hace menos de 11.700 años) es catalogado con esta etiqueta. También explican que su estado implica trabajos de monitoreo constantes, en este caso por uno de los nueve Observatorios con nivel de vigilancia 3 que la institución tiene repartidos por la superficie del territorio ecuatoriano. Este es el tercer y más leve nivel de monitoreo, que implica una estación de vigilancia sísmica, aunque en el caso del Quilotoa, el monitoreo se lleva a cabo con una estación GPS y algunas medidas ocasionales añadidas (Apartado de la Red de Observatorios Vulcanológicos de la página web del IG-EPN).

¹ En la lista de volcanes detallada en el apartado de vulcanología de la página web del Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional, se cuentan un total de 99 volcanes en el territorio ecuatoriano, de los cuales 22 están en las Islas Galápagos y los 77 restantes en el área continental. Puede consultarse en la siguiente dirección: <https://www.igepn.edu.ec/red-de-observatorios-vulcanologicos-rovig>.

² Cifra extraída del mapa interactivo del apartado de la Red de Observatorios Vulcanológicos de la página web del IG-EPN. Este mapa, resalta cada volcán de un color diferente dependiendo de su estado de actividad actual. Puede consultarse en la siguiente dirección:

<https://www.igepn.edu.ec/red-de-observatorios-vulcanologicos-rovig>.

³ S.n.m.: sobre el nivel del mar.

⁴ Puede consultarse en la siguiente dirección:

<https://www.igepn.edu.ec/red-de-observatorios-vulcanologicos-rovig>.

Con el paso del tiempo y los ciclos eruptivos que ha manifestado, se ha modificado su forma hasta esconder la estructura del edificio del volcán, que ahora está cubierta por productos de las erupciones más jóvenes. Así, los estudios biométricos dan cuenta de un cráter oriental más viejo y otro occidental más profundo y joven. Los ocho ciclos eruptivos identificados evidencian leves variaciones en su química y mineralogía, así como el magma del volcán que presenta condiciones físicas semejantes en el transcurso de las distintas erupciones (Hall y Mothes 2009, 43). Se trata de una extensa serie de erupciones plinianas⁵ de gran intensidad que se han dado en intervalos repetitivos, aproximados en 10-15.000 años en los últimos seis ciclos. Lo que lleva a definir la actividad del volcán como extremadamente fuerte y frecuente.

En el último ejercicio eruptivo, la ceniza expulsada cubrió amplia parte de la mitad Septentrional del Ecuador (Hall y Mothes 2008), con fuerte impacto sobre las poblaciones precolombinas que habitaban sus alrededores. El IG-EPN, que condensa gran parte de la información extraída en sus investigaciones en un tríptico informativo⁶ que acerca la misma a la población, expone que en este episodio la ceniza cubrió las zonas de cultivo de las poblaciones, obligándolas a desplazarse y abandonar el territorio. Y, aunque no se prevé una erupción cercana, de ocurrir -cuando ocurra- tendría un gran impacto en el territorio local, pero también nacional, entre otros motivos por la posible rotura de la caldera y el consecuente rebosamiento del agua, el flujo de ceniza y surges y la caída de ceniza (IG-EPN s.f).

Con el tiempo transcurrido desde la última erupción en el siglo XIII, y las coyunturas históricas que han tenido lugar de por medio, es realmente imposible conservar un relato intergeneracional que dé cuenta de lo ocurrido y sirva de antecedente, aviso o instrucción para

⁵ Soto explica en *Los Plinius, la Campania romana y las erupciones plinianas* (2015) el origen de la denominación de este tipo de erupciones. Es Mercalli (1907) el primero en usar el término en sus descripciones y clasificaciones vulcanológicas (39), antes de extenderse en los escritos de la disciplina. Para entender su uso, hay que conocer a los Plinius, dos célebres personajes romanos conocidos como Plinio el Viejo, el tío, y Plinio el Joven, el sobrino. El Viejo, detalla el autor, fue un funcionario romano, reconocido por sus trabajos naturalistas en la Antigua Roma, muerto en la erupción del volcán Vesubio en el año 79 d.C. Del sobrino, también funcionario romano, además de abogado y escritor, Soto destaca una serie de cartas en las que describe estos episodios de erupción del Vesubio, que permitieron entenderlos y reconstruirlos minuciosamente. Sus cartas suponen las primeras descripciones escritas de una erupción explosiva, por lo que han sido relevantes en los estudios vulcanológicos modernos y el entendimiento del comportamiento de este tipo de erupciones (3-4). Las erupciones plinianas, en referencia a estos dos personajes y el evento eruptivo comentado del volcán napolitano, describen erupciones de gran energía y tamaño, violentas y muy grandes, que expulsan un vasto volumen de piroclastos a la estratosfera, semejantes a la descrita en las cartas.: “por penachos de gran escala (de más de 15 km de altura) generados durante una continua descarga de magma (usualmente rico en sílice) fragmentado y gases desde un solo cráter, en donde el penacho sobre el volcán es semejante a un árbol gigante, con la parte principal alzándose como un tronco y luego expandiéndose en la parte superior como una serie de ramas” (39-40).

⁶ Este tríptico al que se hace referencia se publica con el título *Volcán Quilotoa. Breve resumen de su historia, geología y actividad eruptiva. Peligros potenciales asociados*. Sin embargo, no se encuentra la fecha de publicación del mismo.

la población que habita el lugar. La población colindante no posee una idea generalizada y compartida sobre el riesgo que, de por sí, supone habitar los alrededores de un volcán. El recuerdo y el saber predominante transmitido en el tiempo sobre el Quilotoa y su laguna se centran en historias que hablan de su creación y sus relaciones con otros elementos del territorio, que dan cuenta del valor simbólico y material de la concepción de este elemento. Pero que no incluyen advertencias ni contemplan referencias sobre el peligro de una erupción. La concepción del riesgo ante las posibles amenazas de una actividad volcánica o sísmica no está presente entre la población ni en su cotidianidad. Por lo que construir una investigación centrada en los riesgos se vuelve imposible.

Sin embargo, tras los meses de estudio de campo que se han desarrollado para la presente investigación, se ha comprendido el Quilotoa, sus alrededores y los agentes que habitan -en sus múltiples formas- el lugar, como un escenario donde la interrelación de todos ellos plantea elementos interesantes de examen, y permite, de igual forma, situar en el centro de la investigación el complejo volcánico, su laguna y las comunidades locales. A continuación, introduciré una serie de datos que permitan conocer más profundamente a estas poblaciones locales y los pormenores del marco histórico necesarios para comprender el contexto actual y vincular estos hechos a su cotidianidad.

1.2. Conociendo al pueblo Panzaleo en la parroquia de Zumbahua

Conforme al Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), existen 14 nacionalidades y 18 pueblos indígenas distribuidos en el territorio que ocupa el estado de Ecuador (Laboratorio de interculturalidad de FLACSO Ecuador - CARE Ecuador s.f.⁷). Para apreciar adecuadamente las diferencias entre estas dos clasificaciones, nacionalidades y pueblos, Chisaguano (2006) en su publicación⁸ para el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), expone la diferencia entre ambos conceptos. El primero se refiere a un conjunto de pueblos milenarios anteriores o inmediatos a la formación del Estado ecuatoriano, que poseen una identidad histórica, idioma y cultura compartidas, habitando un territorio determinado y con unas formas de organización social tradicionales, así como económicas, jurídicas y políticas. Siendo, en este caso, la nacionalidad kichwa la más numerosa del país. Por su lado, un pueblo indígena se define como una colectividad originaria, constituida por comunidades o centros que poseen identidades culturales diferentes a otros sectores sociales

⁷ Guía de Módulos de capacitación del Módulo 2 de Etnohistoria de los pueblos y nacionalidades originarias de Ecuador.

⁸ Artículo titulado *La población indígena del Ecuador. Análisis de estadísticas socio-demográficas* (2006).

del Ecuador, conducidos por sistemas de organización social, económica, política y legal propios (14-16).

El territorio en el que se sitúa esta investigación, dado que el volcán Quilotoa se ubica en la parroquia de Zumbahua⁹, del cantón Pujilí de la provincia de Cotopaxi, sobre la sierra ecuatoriana, está ocupado por el pueblo indígena Panzaleo de nacionalidad Kichwa, conocidos como kichwas de Cotopaxi. Algunos autores los vinculan originalmente a la nación Puruway¹⁰ (Del Pozo 2010, Martínez 2021), manteniendo su lengua propia hasta la invasión del imperio Inca. En la actualidad, estas son poblaciones, en su mayoría, indígenas, campesinas y rurales. La lengua materna es el *kichwa* y se organizan en 850 comunidades que reúnen una población de alrededor de 50.000 personas (Martínez 2021).

Según cuenta la CONAIE en su página web, así como Martínez (2021) y la Subsecretaría de Educación Intercultural Bilingüe (s.f.), el núcleo organizativo de este pueblo es la familia ampliada -padres, hijos, abuelos, bisabuelos, nietos, hermanos...-, aunque la autoridad más próxima es el Cabildo, es decir, el Presidente de la Comunidad, seguido del Vicepresidente, el Secretario, el Tesorero, el Síndico y los vocales, designados por la Asamblea General de la Comunidad. Esta última es la máxima autoridad, donde se toman las decisiones más importantes. La actividad económica principal es la producción agropecuaria. Siendo lo más común el cultivo de papa, cebada, cebolla, ajo, melloco o trigo. Y el ganado más usual, el ovino, porcino y bovino, de los que además se fabrican productos derivados como la leche, el queso o la lana (CONAIE s.f., párrafo 5).

Tomando el censo elaborado por la CONAIE en 2010¹¹, el pueblo Panzaleo se distribuye en 5 cantones constituidos por más de 40 parroquias. En la que trabaja esta investigación, por estar en su delimitación el volcán Quilotoa, es la conocida como parroquia de Zumbahua, en el cantón Pujilí de la provincia de Cotopaxi, que adquirió esta categoría de subdivisión administrativa el 16 de junio de 1972, tal y como detallan en el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de 2020 (PDOT 2020) del Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) de la Parroquia Rural de Zumbahua. Su extensión es de 208,79 km² en un área con intensidad sísmica alta (el 99.71% de las hectáreas totales) y con gran parte de su territorio en

⁹ Con la división territorial actual, el volcán Quilotoa se emplaza en diferentes parroquias que se ubican en dos cantones diferentes de la provincia de Cotopaxi: la parroquia de Zumbahua, del cantón Pujilí y la parroquia de Chugchilán del cantón Sigchos. La investigación se ha llevado a cabo en la zona de la parroquia de Zumbahua, donde encontramos el sector Jataló-Quilotoa, de la comunidad Ponce Quilotoa, donde se asienta el emprendimiento turístico de mayor envergadura.

¹⁰ “Los puruways vivían en las actuales provincias de Cotopaxi, Chimborazo, Bolívar y Tungurahua” (Del Pozo, 2010, párrafo 7).

¹¹ No se encuentran censos elaborados de forma posterior por esta confederación.

alto peligro volcánico¹² (el 52.13% del total). La parroquia de Zumbahua consta de una población de 14.605 habitantes en el año 2020, repartida en las diferentes comunidades y sectores.

De esta parroquia, es necesario destacar el déficit hídrico que afecta al consumo y a los cultivos, limitando el crecimiento de la cosecha y suponiendo uno de los principales problemas que enfrenta la población. A lo que se le suma la problemática del tratamiento del agua, pues la mayor parte de este territorio no dispone de sistemas adecuados para el tratamiento de los desechos líquidos, y solo el casco urbano dispone de un sistema de alcantarillado. De hecho, el 59.52% de la población no cuenta con un servicio higiénico como alcantarillado, pozo séptico o ciego, y el 23.68% no tiene suministro de luz eléctrica. Otros datos importantes son los relativos a la calidad y posibilidad de aprovechamiento del suelo. Aquí, la problemática es la erosión (constando un 26.94% del suelo de la parroquia en proceso de erosión), causada por agentes como el agua, el hielo, los cambios térmicos o el viento, pero también por un histórico y deficiente uso humano del mismo. Además, el 30.01% del total de hectáreas que comprende la parroquia se identifica como sobreutilizado, lo que dificulta un cultivo provechoso a largo plazo (PDOT 2020).

Son diferentes y notables los motivos que explican la situación socioeconómica de los habitantes de la parroquia de Zumbahua, y que además son demostrativos de un proceso de mayor alcance y estructural por el que pasan las comunidades indígenas y campesinas del Ecuador. El PDOT 2020 sitúa la tasa de desempleo de la parroquia en un 56.26%¹³. A fecha del año de elaboración de este Plan, de los 14.605 habitantes, 6.392 constan como población económicamente activa. Por su lado, el porcentaje de pobreza de la población rural que se asocia a la parroquia era del 98% en el año 2011 -dato del que se sirve en este último PDOT el gobierno del GAD- (98). A lo que debe añadirse el elevado porcentaje de analfabetización en la parroquia, que en el año 2010 se situaba en un 40.6% (PDOT 2020, 100). La principal actividad de Zumbahua es la agricultura, siendo el cultivo principalmente de cebada -representando el 26.83% del cultivo total-, seguido del de haba (3.81%), papa (1.25%) y cebolla blanca de rama (1.31%)¹⁴. También la ganadería, con el cuidado de ovejas a la

¹² Sin embargo, informan en el PDOT 2020, el 74.57% del área de la parroquia permanecería sin peligro en el caso de caída de ceniza. Este dato contrasta con los ofrecidos por el IG-EPN y sus investigadores, además de que no especifica en qué condiciones y tipo de actividad eruptiva se establece este porcentaje.

¹³ Tomando los datos del censo de la CONAIE de 2010.

¹⁴ Habiendo presencia también de cultivo de melloco, oca, quinua, fréjol y chocho. El cultivo del maíz, según cuentan interlocutores residentes en Zumbahua, se dificulta por la altura y las condiciones que el terreno proporciona.

cabeza¹⁵, es otra de las actividades principales de los habitantes. Siendo también común la crianza de ganado bovino, porcino, cobayos y aves. Las llamas se emplean mayormente para la carga, su abono tiene uso en el cultivo y ocasionalmente se come su carne. La lana más empleada para productos derivados es la del ganado ovino, con la que se fabrican sacos, ponchos y gorros. Su carne también es habitualmente consumida, así como su leche (PDOT 2020, 51).

Sin embargo, el PDOT 2020 aclara que, en general, estos productos se destinan principalmente al autoconsumo, debido a la baja producción y el reparto generacional de lotes que distribuye el territorio en minifundios¹⁶. Cada vez más, parte de la población activa se dedica a actividades turísticas vinculadas con la Laguna del Quilotoa, y asimismo se ha de destacar la producción de artesanías y pinturas como en el sector de Tigua. Ambos suponen el atractivo turístico con más potencial (o con el potencial más explotado) de la parroquia. A su alrededor, llegan visitas turísticas constantes, tanto de nacionales como de extranjeros, provenientes en su mayoría de Quito y de empresas de servicios turísticos. Por lo que han proliferado en el último tiempo (aproximadamente 25 años atrás) infraestructuras turísticas como alojamientos (hostales y hoteles), tiendas de souvenirs y artesanías, restaurantes, galerías de pintura o empresas de actividades en el paraje natural (senderismo o kayak son los ejemplos principales). Ciertas actividades cotidianas también suponen un atractivo turístico significativo, como la feria de Zumbahua, que se realiza los sábados y se identifica como la más grande e importante del cantón. De esta forma, este pequeño pueblo recibe la mayor parte de las visitas turísticas ese día del fin de semana, quedando de nuevo prácticamente olvidado durante el resto de la semana.

En este punto, es interesante hablar sobre los datos que arroja la tabla de Proyecciones de Entradas Internacionales en la parroquia. Situándose en 2018 en 1.641.165 visitantes y creciendo de forma anual hasta los 2.027.620 visitantes de 2021. Aquí me detengo a comentar algunas declaraciones del presidente actual del GAD, Andrés, quien me ofreció una entrevista en su despacho el 22 de noviembre de 2023. Su discurso apunta a un éxodo rural desmedido desde el inicio de la pandemia del COVID-19, habiendo sido desplazada fuera del país casi la mitad de las familias que trabajaban y vivían en la zona aledaña al volcán Quilotoa. Añade

¹⁵ El PDOT 2020 especifica que la crianza de ovejas es la base de la economía familiar, siendo sobre las mujeres y los niños, en quienes recae la responsabilidad de su cuidado.

¹⁶ Esta problemática se desencadena en el reparto de la tierra ocurrido en las Reformas Agrarias de la segunda mitad del siglo XX. Agudizada con los procesos de herencia intrafamiliares, que han seguido dividiendo los territorios y empequeñeciendo su superficie a medida que se suceden los repartos. Será abordado con profundidad en los próximos apartados.

que el periodo de inseguridad y violencia vivida en el país en la actualidad más reciente, mengua la llegada de turistas y califica la situación resultante como “la segunda pandemia”.

Como se detallará más adelante, entre los problemas que impiden un desarrollo sostenible y un aprovechamiento eficiente del territorio para uso agropecuario, cabe mencionar el reparto y uso de la tierra; la cada vez más alta frontera agrícola desplaza a la población campesina a terrenos menos productivos y difíciles de trabajar; los fenómenos naturales agudizados como consecuencia del cambio climático, como las sequías, las heladas o las plagas, y la falta de políticas públicas de apoyo a la pequeña producción y la seguridad alimentaria. Para los pequeños productores se complejiza el acceso al riego, la tecnología productiva o el crédito para invertir y financiar su tarea. Por su parte, el mal estado de algunas vías no posibilita una buena circulación que fomente la comercialización de productos, que además reciben una pésima retribución en el mercado.

El sistema de siembra y cosecha tiene fechas marcadas en el calendario, siendo empleado el calendario de las fases lunares, aunque todo depende del producto y los factores meteorológicos. La siembra se suele hacer coincidir con los primeros meses del año, cuando es época de lluvias en la zona, lo que permite una buena germinación de las semillas. Por su parte, la cosecha se realiza en la época seca y, además, la tradición andina mantiene una fiesta ampliamente extendida en que se celebra y agradece por la cosecha. Esta recibe el nombre de Inti Raymi, y en la parroquia de Zumbahua coincide con la fiesta de la parroquialización y su correspondiente “Desfile de la Interculturalidad”.

Siguiendo en el camino de los festejos, hay algunas celebraciones populares que toman importancia a lo largo del año. Celebrar el año viejo, así como la llegada del nuevo, es bien común. La festividad del Guagua Santo Rumi (Niño Sagrada Piedra) se comparte en cuatro comunidades de la parroquia, y coincide con el Carnaval, el Pawkar Raymi y el Miércoles de Ceniza. Durante estos tres días se nombran priostes que presiden las celebraciones, como las procesiones, las eucaristías, las danzas tradicionales, las pambamesas, los conciertos y los toros populares. El Pawkar Raymi, la fiesta del florecimiento y la fertilidad, es celebrado con vigor en la comunidad de Quilotoa y coincide, como ya se ha dicho, con la época del carnaval. Se organizan eventos deportivos, culturales, gastronómicos, rituales, desfiles, ferias y pambamesas. Otras celebraciones y fiestas muestran los efectos de la evangelización y la adopción de costumbres católicas en las diferentes poblaciones. El PDOT 2020 habla de la Pascua de resurrección, en la que “se conjugan tradiciones españolas con la cultura local” (110) o el Día de los difuntos.

A propósito de la vigencia y popularidad de estas fiestas, Sánchez-Parga (2002) -que constata un proceso de desintegración de la comunidad andina- habla de que los ritos de nacimiento, de matrimonio, funerales, y también estas festividades anuales, fueron perdiendo durante las últimas décadas del siglo pasado, parte de su dimensión ceremonial, “y por consiguiente sus efectos de socialización, reproducción de vínculo y pertenencia” (108). Él apunta a que el problema es debido a la falta de dinero para invertir en estos eventos, así como a la falta de comuneros en las comunidades. Esto, que en realidad es síntoma de una compleja malla de problemas solapados, encubiertos y arrastrados en la más interna forma de organización social y funcionalidad productiva de la comunidad, será desmenuzado en el próximo punto.

1.3. Cambios en la comunidad andina

1.3.1. Desintegración de la comunidad: causas y efectos

Hay diferentes niveles o dimensiones en los que la comunidad andina es entendida para los mismos comuneros: como organización, como modelo asociativo, como forma de vida y como forma de establecer relaciones sociales. La comuna¹⁷ tiene la función de servir de

¹⁷ A pesar de que Sánchez-Parga (2002) hace un uso indistinto de los términos “comuna” y “comunidad”, en otro texto Martínez Valle (2002) insiste en no tender a confusión entre esta pareja. El autor cita a Iturralde (1980, 148) cuando dice que “no cabe aplicar a la comuna la categoría de comunidad económica compleja, titular del dominio de los medios de producción (distintos a los de las familias asociadas), que comanda la toma de decisiones sobre el uso de los recursos y la orientación de la producción, ni es propiamente el sujeto de la

soporte en la reproducción de la familia, como en una especie de simbiosis familiar-comunal. La comunidad, explica Sánchez-Parga (2002) representa “un modelo de socialización de valores, identificaciones y solidaridades, de prácticas simbólicas, todo ello fuertemente ritualizado, y que constituye la matriz de una cultura y las condiciones de su reproducción” (106). Por eso, es necesario empezar revisando algunos argumentos que hablan de la desmantelación de la comunidad, huyendo de esencialismos que la conciben como ente hermético, impermeable a los siglos de imbricación cultural, de superposiciones y subordinaciones epistémico-ontológicas, que la han transformado como resultado de una hibridación de prácticas, saberes y haceres (Bretón, Cortez y García 2014). Como propone Martínez Valle (2002), vale la pena tratar de retribuir a la comunidad una imagen de la misma que se esfuerce en comprender las transformaciones experimentadas de los últimos cincuenta años.

En su trabajo sobre las permutaciones observadas en la comunidad andina, Sánchez-Parga (2002) se apoya en las comunidades que rodean el Quilotoa para comprender los cambios sucedidos en estas organizaciones, desde una perspectiva de género que sitúa en el centro la situación de la mujer, y aborda la descomunización como parte de la desintegración de la familia y los bruscos episodios de migración que han tenido lugar en este territorio. Lo que sostiene es que la comunidad empezó un proceso de declive motivado, en primera instancia, por un problema de funcionalidad. Es decir, el mantenimiento de la comuna se convirtió en “un obstáculo para la sobrevivencia de los comuneros” (10), al bloquear los cambios que las estrategias, sobre todo, de producción y reproducción social requerían. Imaginemos una especie de diagrama de sucesos interconectados, cuyos caminos terminan conduciendo a este curso de descomunización al que se está haciendo referencia. Se puede empezar hablando de la reducción del rendimiento agrícola observado y constatado durante las dos últimas décadas del siglo XX, que coincide con un crecimiento demográfico de la población rural -81% de crecimiento entre 1950 y 1982- (Madrid 2017). Lo que continúa, es una etapa de empobrecimiento por esta imposibilidad de abastecimiento de los miembros de la familia que desemboca en un proceso migratorio en crecimiento exponencial en los años siguientes.

Las poblaciones que describe en su trabajo, han sido protagonistas de notables procesos de organización y lucha indígena y campesina (Toaquizza y Robles 2023), así como el objetivo de

extracción de excedentes por parte de la sociedad nacional; y finalmente, el sistema de vínculos predominantes en la Comuna es el de vínculos de parentesco entre las familias asociadas y no el vínculo de asociación –que solamente los califica–”. Más adelante explica que las comunas no abarcan solo comunidades, sino también grupos de campesinos de origen, composición social y grado de desarrollo distintos.

muchos proyectos de ONG's (Sánchez-Parga 2002, Martínez 2004). Pero también formaban parte, a principios del siglo XXI -momento de publicación del trabajo-, de una de las regiones con mayor rango y porcentaje de indicadores de pobreza de la sierra ecuatoriana, donde además se reunía una de las mayores densidades de población indígena del país¹⁸. En tres de los indicadores que se analizan en el primer informe nacional de Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), elaborado por el Centro de Investigaciones del Milenio (CIS-MIL) con fecha de publicación en 2006, aparece el cantón Pujilí como uno de los cantones más pobres del país, con más alta tasa de desnutrición crónica y con mayor nivel de desigualdad en educación entre hombres y mujeres (CIS-MIL 2006). Contrastando esta información con otra más actualizada, el *Análisis geográfico de la pobreza y desigualdad por consumo en Ecuador* (Carrera et al. 2014) publicado en 2014 como resultado de la participación conjunta del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) y el Banco Mundial, la provincia de Cotopaxi se sitúa como una de las provincias con mayor índice de pobreza de la zona centro-oriental (INEC et al. 2014).

Pero no se puede continuar hablando de este proceso de desarbole comunitario sin empezar por la cuestión agraria. Tras las Reformas Agrarias ocurridas a finales de la década de 1960 y durante la de 1970, en la que se profundizará en las siguientes páginas, así como las consecuentes distribuciones de la tierra y la transformación de la propiedad y gestión de la misma, el panorama resultante es una estructura agraria cuya producción no llega a suplir las necesidades del autoconsumo familiar. Al tratarse de una división minifundista (Martínez Valle 2006), recurrentemente se da una sobreexplotación del suelo que contribuye a una fertilidad cada vez más precaria y una pérdida del capital genético de los cultivos -que han dejado de producirse o han reducido drásticamente el número de variedades-, a la vez que empuja el límite de la frontera agrícola hacia los páramos. Esto último merece ser comentado, pues no solo ha ayudado a un descenso de la población ovejera en algunas zonas, sino que supone un atentado contra la salud de los ecosistemas de los páramos (Sánchez-Parga 2002, Bretón 2018).

Otro de los puntos a profundizar es, sin duda, la cuestión de la migración, convertida en un fenómeno estructural de los territorios campesinos, en este caso, de la sierra ecuatoriana. Aunque Sánchez-Parga asegura la diversidad de morfologías de migración (diferentes en condiciones, estructuras, estrategias y comportamientos migracionales), esta se fue dando de

¹⁸ Sánchez-Parga se sirve de los datos aportados por el INEC en un mapa de pobreza elaborado en 1995.

forma más asidua durante los años 1970 y 1980¹⁹, cuando representaba una estrategia transitoria en sus distintos tipos de temporalidad y espacialidad. Sin embargo, a partir de los años 1990 se habla de la migración como desencadenante de “efectos socioeconómicos y culturales en el medio campesino de las comunidades indígenas” (29). A finales de los años 1980, en la comunidad de Saraugsha, en la parroquia de Zumbahua, solo vivían varones menores de 14 años y ancianos (Baño 1989). Así es que las remesas procedentes de los trabajos en condición de migración suponían uno de los principales y más importantes ingresos percibidos en la economía familiar campesina (Bretón 2018, 167).

La situación fue dificultando el planteamiento de regreso, sin facilitar de forma proporcional un asentamiento estable en el lugar de destino. Para Sánchez-Parga (2002), esta salida prematura (en muchos casos entre los 12 y los 14 años), el regreso más bien tardío y la imposibilidad de permanencia estable en los lugares de migración, desembocaron en una doble desidentificación: con el lugar de origen, del que cada vez se sentían más ajenos, y con el lugar de migración, del que nunca pudieron sentirse parte. Además, con el tiempo y el desarrollo de una gran multiplicidad de morfologías de movilidades, terminaron rompiéndose las redes comunales que se tejían en los espacios de migración, incluso cuando estas mismas habían sido claves para la organización del proceso de éxodo y la reproducción de identidades culturales y étnicas fuera de la comunidad (Sánchez-Parga 2002, 44).

Es en el momento de contemplar el destino de migración como nuevo destino de residencia, ya fuese en núcleos urbanos nacionales más grandes o -posteriormente- internacionales, cuando se presenta una novedad en el perfil del migrante. Fue entonces que este proceso de migración incluyó a las mujeres, que salían de sus territorios u hogares desesperadas por alternativas que les permitieran sobrevivir. En muchos casos, estas habían asumido las tareas agropecuarias comunales reservadas a los varones, sin dejar de atender las labores domésticas, llevándolas a una verdadera e insostenible sobrecarga laboral (Sánchez-Parga 2002, 33).

El tipo de salida que hacía la mujer se encontraba condicionado por su posición en la unidad familiar. El éxodo de la mujer casada y con familia ocurría en un orden muchas veces repetido. Tras la marcha del padre, iban los hijos varones, seguidos de las hijas. Que dejaban en último lugar la salida de la madre, marcando el traslado definitivo de la unidad familiar²⁰.

¹⁹ Madrid (2017) sitúa a partir de los años 1950 el periodo de éxodo masivo que convierte a la población del campo en clase obrera. Según los datos que ofrece, entre 1962 y 1975 la tasa neta de transferencia rural-urbana fue un 35%, incrementándose en el siguiente periodo 1974-1982 hasta el 50%.

²⁰ Esto no implicaba, necesariamente, un desarraigo total de la comunidad de origen, así como un abandono de las propiedades y de la posición de comunero, con las obligaciones y los derechos asociados a la misma (Sánchez-Parga 2002). Como ejemplo, Apuko cuenta en su libro (Toaquiza y Robles 2023), que en la

Para las mujeres solteras, el momento preciso de migrar era entre el final de los estudios escolares y la contracción de matrimonio -entre los 14 y 17 años-, pero también hubo niñas que en algunas ocasiones salían antes de este periodo, muy frecuentemente bajo la condición de “prestadas”²¹, o encargándose del cuidado de niños -tanto de sus mismas familias como de familias externas-

El trabajo que la mujer indígena desempeñaba en el contexto de migración era mayoritariamente de servicio doméstico y eventualmente de jornaleras en construcción, fábricas o plantaciones. Destacando las dificultades que no solo como migrantes, indígenas y campesinas tenían, sino también con la condición agravante que representaba ser mujeres. Sus salidas eran más azarosas, aventuradas y con mayor margen de fracaso que las de los hombres. Sin embargo, en muchos casos la posibilidad de migrar se presenta como una alternativa: una alternativa al matrimonio y a la maternidad prematura. Esta situación constituía una oportunidad -entiéndase en el sentido que se va a comentar- hacia un nuevo

[...] espacio imaginario de transformación femenina, o más exactamente en un lugar de transformación imaginaria para la mujer indígena. [...] Las mujeres indígenas no sólo saldrán de sus propias comunidades sino también de sí mismas, para buscar fuera de su mundo familiar y comunal una nueva imagen femenina; una nueva identidad de mujer, con nuevos referentes de identificación femenina (39).

Recapitulando, la imposibilidad de desarrollar actividades productivas sustentables en la comunidad, la tasa de pobreza, los bajos niveles de educación y las casi nulas oportunidades de desarrollo de la región, empujó la fuerza de trabajo hacia las urbes. La migración de los comuneros fuera de los núcleos de su comunidad mermó las redes comunales, pero también las familiares. Sánchez-Parga sostiene que la desintegración de la familia indígena, cuando eran los padres quienes marchaban y dejaban sus hijos al cuidado de otros familiares, hubo de trasladarse a la misma crisis a la comunidad, como dos dimensiones de un mismo fenómeno que, en consecuencia, duplica sus efectos.

Solo entendida la “comuna” en cuanto modelo de sociedad, y no en cuanto modelo organizativo, se explica la estrecha correspondencia entre los procesos de socialidad y socialización comunales y los familiares o de parentesco, en razón de la simbiosis entre lo

reconstrucción de la capilla de la comunidad de Tigua-Chimbacucho que había sido destruida durante el terremoto de 1996, toda la comunidad participó activamente a través de las mingas. Las personas que habían migrado pero tenían propiedades a su nombre debían colaborar también, y si no podían hacerlo de forma presencial en el trabajo comunitario, tenían que pagar una cuota anual que representara su implicación y esfuerzo (87).

²¹ Sánchez-Parga explica que estas niñas eran dejadas en casas de otros familiares o conocidos que con el tiempo podían incluirlas, como una suerte de adopción, dentro del núcleo familiar.

comunal y lo familiar. [...] La desintegración de la comuna indígena se opera de modo simultáneo y por defecto de la desintegración de la familia (105).

Claro, si la familia, el grupo de parentesco y la comunidad responden al mismo modelo asociativo, que es el *ayllu*, la comunidad puede entenderse como una prolongación de las relaciones familiares. Y cuando esta no se viva y represente como tal, lo que se podrá identificar será un problema tanto en la familia como en la comunidad. El resultado final es una desidentificación con la comunidad en todos los niveles en los que esta es entendida -detallados en las primeras líneas del apartado-. El problema es que para los comuneros la comunidad es una limitación del desarrollo y de los intereses particulares de cada uno. Es decir, choca de frente con propósitos e iniciativas privadas, que no están pensadas desde la base en lo común, la reciprocidad, la solidaridad, la redistribución y el compadrazgo. Los componentes de las comunidades, la aprecian cada vez más como obstáculo, y en respuesta se genera lo que el autor denomina una transculturación (Sánchez-Parga 2002, 106).

Martínez Valle (2006) ha comprobado el desgaste de ejercicios de solidaridad y reciprocidad, como consecuencia del empleo de nuevas estrategias de supervivencia, priorizadas con tal de enfrentar la mercantilización globalizada. Y en el camino, se tornan individualistas las prácticas y concepciones. Para el autor, “las prácticas mercantiles han erosionado todo ese tejido solidario que correspondía a otro momento de la historia comunitaria” (122), que además han desplazado la agricultura hacia ocupaciones marginales. El escenario que describe Bretón (2018) tras la disolución del régimen hacendatario, es uno en el que se insertan viejas economías campesinas familiar-comunitarias en las lógicas de los mercados de la globalización. En consecuencia, se provoca “una evolución en las maneras de auto-representar y ser representada la identidad indígena en un contexto de aceleración de los procesos de diferenciación interna y de los imaginarios de ascenso social” (168). Él identifica unas maneras adquiridas de transmisión y configuración del poder dentro de la comunidad en la época posreformista, encabezadas por élites indígenas campesinas que consiguieron estas posiciones en la sucesión de la lucha por la tierra²². Pero aboga por una no idealización de la comunidad indígena, “una especie de *ethos* andino-amazónico incontaminado”, mientras ve más adecuado hablar de “un conjunto de ramificaciones sociales interconectadas, una suerte de archipiélago espacial vinculado a través de redes de filiaciones” (170) que trasciende los

²² Al terminar el sistema de haciendas, fueron sobre todo los hijos y nietos de los *kipus* los que conducen el poder comunitario, valiéndose de una serie de complejas estrategias y trayectorias que justifican su autoridad (Bretón 2018, 169).

límites de la comuna campesina y lo rural, extendiéndose en espacios lejanos, que se cruzan con otros más cercanos y resultan en algo distinto.

1.3.2. Transformación de la gestión y propiedad de la tierra

Para entender la distribución actual de la tierra y el desencadenamiento de las transformaciones territoriales, productivas y relacionales, que se han empezado a comentar en el apartado anterior, es conveniente empezar recogiendo algunos de los pormenores de las Reformas Agrarias del Ecuador y el contexto que las engloba. Primero, haré mención de algunos detalles del sistema agrícola previo a estas reformas, basado en la explotación del indígena campesino, conocido como el huasipungo. En 1963, con las haciendas todavía funcionando, Antonio García explica su funcionamiento y estructura a partir de su investigación en la hacienda de Pesillo en Cayambe (centro norte de la sierra ecuatoriana). El huasipunguero desempeñaba un trabajo servil en la hacienda a cambio del usufructo de una parcela y algunos servicios²³ (recolección de leña del páramo, pastoreo y uso comunal de algunas zonas del mismo, aprovechamiento de las aguas sobrantes, acopio de excedentes de la cosecha²⁴, etc.). Lo anterior, formaba parte de la pericia patronal por extremar la rentabilidad de la producción (García 1963, 365).

La distribución de las tierras y su uso, se disponía de forma que el área agrícola y de potreros ocupaba gran parte de la tierra, concentrando la más favorable en términos productivos para la producción de la hacienda, que en ocasiones también permitía la introducción de algunas innovaciones técnicas, como los tractores o cosechadoras (Bretón 2018, 164). Mientras que las tierras de los huasipungueros se caracterizaban por la limitación de la capacidad productiva, pues además no tenían continuidad y se repartían en diferentes zonas marginales, como laderas erosionables donde se tornaba difícil el acceso al riego. Respecto a los tipos de trabajadores que laboraban en la hacienda, estaban los radicados, como los huasipungueros y los empleados mediante el sistema de aparcería, y los no radicados como los arrimados, que hacían parte del trabajo de forma ocasional, y se establecían temporalmente con los primeros (García 1963, 365). Por encima de todos estos y debajo del patrón, explica Bretón (2018, 169), se dibujaba una línea jerárquica, empezada desde arriba por el administrador, seguida por los mayordomos y los *kipus*²⁵, “huasipungueros con estatus que debían ordenar a la fuerza

²³ La situación era un tanto diferente con las haciendas de la Asistencia Social en régimen de administración directa, que antes del desarrollo de las reformas, empezaba a adoptar “características de un régimen capitalista de asalariado” (García 1963, 366).

²⁴ También llamado *cucchi*.

²⁵ López (2016) explica que el *kipu* era el huasipunguero con diferenciación que trabajaba junto al mayordomo. Para el mayordomo, el *kipu* formaba parte de su estrategia para hacer cumplir sus mandatos sin repercusiones

de trabajo para que cumpliera con las tareas asignadas en el día a día, así como aplicar la justicia del patrón” (169). Las tareas a desempeñar dentro de la hacienda eran, principalmente, operaciones agrícolas y ganaderas, pero también incluían la conservación de la infraestructura de la construcción y las tareas domésticas de la casa (García 1963, 364).

La obligación de trabajo, explica el autor, era de cuatro días a la semana para los huasipungueros, que asumían labores agrícolas y pecuarias. Invertían otros dos en trabajar en sus propias parcelas, con ayuda de los arrimados, quienes conjuntamente también colaboraban en la recolección de leña y la paja para los techos de las casas. Las mujeres estaban más dedicadas al cuidado de los animales, participaban en las siembras y las cosechas -que se realizaban mediante el sistema tradicional de la minga-. Pero, principalmente, se les adjudicaban las tareas domésticas. Para los niños de edad escolar se reservaba el pastoreo de los rebaños de ovejas. Mujeres y niños también contribuían en el *cucchi* (García 1963, 377).

La población del huasipungo constituía una familia ampliada. Para García (1963) esta componía una pequeña comuna rural que explica el cruce solidario de labores producido dentro de esta estructura económica, como las mingas recientemente comentadas, estandarte de la ayuda mutua como forma de servicio comunal (García 1963, 379). Una lógica de parentesco acompañada de estrategias concretas de producción-reproducción (Bretón 2018, 165).

Este “sistema privado de administración de poblaciones emanado de la constitución del régimen republicano” (159), como define Bretón (2018), -consolidado en el tiempo como herencia del periodo colonial (Sánchez y Silva 2008)- llegó a su fin de forma definitiva con las reformas agrarias de la segunda mitad del siglo XX. La fractura completa del orden latifundista de las haciendas. Para el autor, no es tan sencillo afirmar que la estructura hacendaria no se sometiera a una lógica económica capitalista antes de su transformación forzada, por estar necesariamente vinculada al mercado y perseguir una maximización de los beneficios, con la reducción de costes inherente. Esto se debe entender compatible con defender la idea de un sistema de producción agrícola desfasado, de acuerdo con las calificaciones de la época que lo caracterizaban como excesivamente tradicionalista. Para Bretón (2018) y Guerrero (1995), preserva elementos arcaicos mientras introduce en sus modos de producción ciertas innovaciones que persiguen mayores índices de rendimiento.

directas y, además, conseguir información del interior del grupo de los huasipungueros (57). Mientras el mayordomo era el único elegido por el patrón, quien asumía su responsabilidad en ausencia del hacendatario, el *kipu* era elegido por el mayordomo y podía incluso venir de otras haciendas. El *kipu* también desempeñaba tareas de huasicama, vaquero o lechero (60).

El colapso del régimen era hasta un punto previsible, sostiene Bretón (2018), por dos motivos principales, además ya comentados. El primero era la degradación de las tierras y su fertilidad por los años de sobreexplotación que habían soportado. En segundo lugar, el aumento demográfico: el crecimiento de las familias que vivían dentro de las haciendas empezó antes de los años 1960 a generarles problemas de autoabastecimiento, que tarde o temprano debían llevar al colapso por colapso del huasipungo. La intención, entonces, del Estado -y otros grupos dominantes²⁶- era solventar las limitaciones que la hacienda como sistema de producción agrícola presentaba. Una política en busca de la redistribución de la tierra y el aumento de la producción.

La primera Ley de Reforma Agraria y Colonización²⁷ la dicta en 1964 la Junta Militar de Gobierno, acompañadas de la ley de Tierras Baldías y Colonización y el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización²⁸ (IERAC) (Gondard y Mazureck 2001). Esta legislación inicial tiene efecto de forma más contundente en las provincias serranas (de Cotopaxi hasta Carchi), donde dinamita las que hasta ese momento han sido formas esclavizantes de producción agrícola. La Reforma trataba de cumplir objetivos como la incorporación del campesinado en el desarrollo económico y social estatal. Para ello, las tierras debían ser distribuidas en unidades económicamente rentables a las personas y formas asociativas de producción que trabajaran las tierras. Maldonado-Lince (1979) apunta a una consecuente atomización de la tierra en propiedades pequeñas, que no absorbe la oferta de mano de obra familiar, ni satisface las necesidades de abastecimiento del campesino -y su núcleo familiar-, por lo que debe ofrecerse como trabajador libre en las haciendas sobrevivientes y emigrar²⁹. En su texto *La reforma agraria en el Ecuador, una lucha por la justicia* (1979), Maldonado-Lince se sirve de unas líneas de *El Campesinado y el Desarrollo Ecuatoriano*, del académico ecuatoriano Gonzalo Ortiz Crespo (1979), para señalar que el conjunto de los campesinos “ha sufrido un proceso de proletarianización y pauperización creciente, porque se le ha reducido el tamaño de sus parcelas, porque su economía se ha visto distorsionada y

²⁶ Las clases dominantes de la sociedad y el Estado, parecían estar verdaderamente más interesados en “integrar en la modernidad y a la economía tierras desoladas” (Gondard y Mazureck 2001, 15)

²⁷ Gondard y Mazureck (2001) y Maldonado-Lince (1979) conciben la Reforma Agraria como inseparable de un proceso de colonización, con impacto sobre todo en la región amazónica, promovida bajo los valores de integración nacional y del “ineludible deber de ejecutar actos de soberanía en una región vital para la Patria” (Maldonado-Lince 1979, 22).

²⁸ Pierre Gondard y Hubert Mazurek (2001) explican la existencia previa al Instituto Nacional de Colonización de 1957, de una Ley de Tierras Baldías y Colonización de 1936.

²⁹ Gutiérrez (1982) asevera que la emergente burguesía industrial de las urbes buscaba mano de obra para las industrias que se desarrollaban en las ciudades, dicho sea de paso, barata. Además de venir acompañado de un control político más eficaz de las masas campesinas, ahora transformadas (o transformándose) en un subproletariado urbano.

deformada y porque, al nivel ideológico y político, su papel en la sociedad ecuatoriana es básicamente diferente del que desempeñaba” en los años 1960 y 1970 (Ortiz en Maldonado-Lince 1979, 16) .

El procedimiento que describe López (2016) detalla a un campesino que -de inicio- debe de endeudarse para adquirir las tierras expropiadas, que son compradas a un precio negociado³⁰; que no tiene experiencia ni ha sido formado en cuestiones comerciales, pero que debe lanzarse al terreno de las relaciones mercantiles donde continúan los tratos discriminatorios. Además, recibe tierras desgastadas, necesitadas de fertilizantes, con difícil acceso al regadío y sin medios de producción (que, recordemos, eran del patrón). En suma, a la reforma se la acusa (Maldonado-Lince 1979) de no haber actuado simultánea y eficientemente, dejando a su paso una composición heterogénea de situaciones ecológicas y humanas.

Sobre este último punto es que trabajó más encarecidamente la Ley de Reforma Agraria de 1973, que estableció un sistema nacional de intervención prioritaria, organizando las distintas regiones del país. Esta es promulgada durante el Gobierno Nacionalista Revolucionario del general Rodríguez Lara³¹ (1972-1976). Gondard y Mazurek (2001) afirman que esta vez requieren más atención los problemas agrarios de la costa, centrándose en un triángulo territorial entre las provincias de Chimborazo, Loja y Guayas. Gutiérrez (1982) habla de este segundo proyecto como aquel que buscaba desmovilizar al campesinado, “eliminar las trabas históricas, que conferían al proceso productivo agrario de carácter semi-feudal” (91), mediante la introducción de nuevas técnicas de cultivo, inversión de capitales y transformación de los latifundios en plantaciones que otorgaban altísimas cifras de ganancias al propietario capitalista. En este periodo, cuenta el autor, los campesinos minifundistas se ven forzados a la venta de sus propiedades a las inversiones capitalistas con capacidad de captar crédito y hacerlas más eficientes en el aspecto técnico. Lo que resume, “en lenguaje sencillo: mayor enriquecimiento de los ricos, mayor empobrecimiento de los pobres” (93).

Por último, es durante el Consejo Superior de Gobierno (1976-1979) que se dicta una nueva Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario³² (1979) (Gondard y Mazureck. 2001), cuyas mayores asignaciones se dan en las provincias de Los Ríos y Bolívar. Hidalgo (2008)

³⁰ Aunque los testimonios recogidos en Quilotoa demuestran que, en líneas generales, en el caso de este territorio, no se efectuó una compra sino un reparto en forma de compensación por el trabajo forzado.

³¹ Alfredo Toaquiza y Juan Ignacio Robles cuentan en *Apuko. Espiritualidad, pintura y lucha indígena en el mundo andino* (2023), que el mismo general Rodríguez Lara, unos años antes de impulsar desde su gobierno esta segunda fase de la reforma, había comprado parte de la hacienda de Tigua Centro, en lo que ahora es parroquia de Zumbahua, en 1970.

³² En total, el proceso de reforma agraria intervino en 9.026 km² (3.4% de la superficie del país), mientras que el proceso de colonización afectó a un 23% del territorio nacional (Gondard y Mazureck 2001).

considera que esta última fase trajo procesos de afectación, con unos exiguos efectos. Si las clases subalternas llegaron a generar presión política y social hacia la reforma agraria, la falta de un movimiento social nacional que ejerciera fuerza uniformemente impidió el asentamiento de un nuevo modelo agrario más allá de la caída de la hacienda y el huasipungo. Fueron, más bien, los bloques dominantes los que, siguiendo sus intereses capitalistas y desarrollistas, le otorgaron a la reforma verdadera visibilidad política (239). Es decir, emplearon la reforma para satisfacer sus intereses económicos, que estaban condicionados por las limitaciones del sistema productivo tradicional agrario.

Los grupos que definieron el contenido fundamental de las leyes de la reforma agraria: las clases dominantes por medio de la Federación de Cámaras de la Agricultura a lo largo del periodo estudiado y la íntima alianza con el Estado y sus funciones [...]. De ahí que los resultados fueron magros para los campesinos, no solo por la extensión de la tierra entregada sino por su calidad. Las mejores tierras, los “fértiles fondos de la calle”, fueron mantenidas por las clases altas en tanto que los campesinos pobres recibieron tierras inferiores “extensos lomeríos”, entre ellos los indios fueron quienes accedieron mayoritariamente a suelos degradados (Madrid 2019, 177).

Pero también fue la reforma, una herramienta que sirvió para evitar “la transformación violenta de las estructuras agrarias” (Ibarra 2016, 2-3), por parte de un campesinado que había empezado a realizar ciertas estrategias de emancipación, fruto de grandes pasos en la organización, toma de conciencia, autorepresentación y manejo de la identidad étnica. Madrid (2019) lo ejemplifica con las manifestaciones dadas entre 1960 y 1961 y el levantamiento indígena en la sierra de 1962, y resalta que desde 1940 se fomenta la asistencia social de los trabajadores.

Murillo (2008), en el libro editado por Brassel, Herrera y Lafoge (2008), a modo de conclusión del proceso, asevera que estas reformas sirvieron para “ratificar más la propiedad de la tierra a los grandes terratenientes, para avanzar con la frontera agrícola y para dejar sin derecho al agua de riego a las comunidades” (40). La coyuntura actual la describe como inequitativa, sobre una población despojada y subyugada ahora a los grupos económicos agroexportadores, aupados por los gobiernos estatales cuya prioridad es el modelo agrícola del agro-negocio³³, “que utiliza mucha agua, insecticidas nocivos, genera pocos empleos y produce para la exportación” (Jácome et al. 2008). El escenario actual demuestra que el

³³ Justifica su argumento con el plan agropecuario del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca (MAPGAP), que promueve el cultivo de la palma aceitera, la caña de azúcar, bosques comerciales y el maíz para la producción de “biocombustibles”.

proceso de acumulación de tierra no fue resuelto en las reformas, dejando un panorama de multipropiedad y re-concentración no solo de la tierra, sino también del agua, el capital, la tecnología, la infraestructura y el poder político (Brassel, Herrera y Lafoge 2008), con la expansión del sector agroexportador enfocado en cubrir las necesidades del mercado internacional y las instituciones públicas con una actitud que desampara a las familias campesinas del país.

1.4. El presente: nuevos límites y usos de la tierra

1.4.1. La división territorial en las nuevas formas de organización comunal

De entre las experiencias que observa Sánchez-Parga, en *Crisis en torno al Quilotoa. Mujer, cultura y comunidad* (2002), respecto a las nuevas formas en las que se piensa y manifiesta la comunidad, señala el interés por definir y delimitar los territorios de cada una de ellas, más como espacio de socialización abierto, que permiten entenderlas como organizaciones jurídicas con efectos administrativos y carácter político propio. Como el autor lo entiende, estas lozanas jurisdicciones fracturan las tradicionales representaciones espaciales que extienden los grupos familiares y el parentesco entre comunidades aledañas. Claro, uno de los factores que vuelve necesarias las fronteras comunales es la demarcación territorial de determinados recursos, escasos y esenciales para la producción agrícola y la subsistencia de los comuneros. Que, además, suele prolongar la dinámica privatizadora al interior de las mismas comunidades, como también generar subdivisiones internas y ejercicios propios de una “recomunalización” (110-111).

De hecho la “sociedad comunal” como los “ayllus” nunca tuvieron, y no tienen por qué tener, demarcación espacial; más bien siempre fueron inter- y trans- comunales, ya que su principal función consistía precisamente en superar los estreñimientos geográficos y espaciales. La comuna andina siempre fue tradicionalmente una “sociedad en redes” que superaba las distancias por medio de una amplia organización de sus vínculos y relaciones de todo género (parentesco, intercambios y reciprocidad) (Sánchez-Parga 2002, 110).

Con el tiempo, desarrollo y maduración de estas formas de concebir y construir la comunidad, se llegó a la ruptura con la configuración homogénea del espacio étnico, a la ruptura de -en palabras de Sánchez-Parga- la profunda red de relaciones y segmentaciones intra e inter comunales de reciprocidad entre familias, *ayllus*, comunidades y espacios comunes. Ahora, para los que forman parte de ella, la comunidad ya no son los recursos, las relaciones y los intercambios. Ahora es una organización que, a menudo, choca con otros tipos de modelos asociativos surgidos paralela o perpendicularmente, mientras deteriora los perfiles

sociológicos de la comunidad tanto en el interior como en el exterior de la misma³⁴ (2002, 110-111).

Bajo el contexto descrito, desde el inicio del levantamiento y organización indígena surgido en el período pre-reforma agraria, durante y tras la misma, proliferan intentos de delimitación territorial como el que Alfredo Toaquiza, pintor, dirigente y juez indígena, cuenta en su reciente libro sobre su vida, coescrito con el antropólogo español Juan Ignacio Robles (2023). Para situarnos: tras el traspaso de la hacienda de Tigua-Chimbacucho³⁵ (parroquia de Zumbahua) en 1965 -en el marco de la primera reforma- como compensación, a los huasipungueros que allí habían desempeñado su labor gratuitamente, se crea la comunidad de Tigua-Chimbacucho, que elige su primer Cabildo en 1966.

La disolución de las haciendas como sistema de trabajo y estructura social, no significó el fin de los diferentes estatus que los indígenas habían conseguido ocupando la jerarquía de mando dentro de estas. Para materializar en una historia lo desplegado sobre la Reforma Agraria y las estrategias que los “huasipungueros con estatus” emplearon para mantener su poder, veo acertado rescatar unas líneas de este libro que dicen:

Sin embargo, sucedieron dos episodios que dividieron la comunidad Tigua-Chimbacucho:

El primero tuvo que ver con las familias de Josefina Cuyo y Genaro Cayo. Genaro, el kipu de hacienda de los Dávalos, se había opuesto a la lucha comunera liderada por Pascual Chusín y Pacho Herrera contra el hacendado Platonoff. Gracias a su posición, Genaro tuvo la facilidad de comprar la tierra del sector Jahuacucho, que entonces quedó como cooperativa porque compraron unas sesenta hectáreas. En una de las disputas entre el sector de Guana y Jahuacucho, que no se sabe exactamente cuándo, Guana perdió el poder del cabildo jurídico. Todos los edificios de la comunidad fueron construidos en el sector Jahuacucho, y no en Guana, donde legítimamente habían decidido los comuneros encabezados por Pascual.

³⁴ Al interior, Sánchez-Parga (2002) observa la pérdida exponencial de competencias por parte de los Cabildos -surgidos como forma no tradicional de autoridad comunal con la Ley de Comunas de 1937, pero capaz de reunir y plasmar los poderes y autoridades propios de la comunidad-, a favor del surgimiento de asociaciones, cooperativas, grupos o gremios. Y, al exterior, con la formación -por ejemplo- de Organizaciones de Segundo Grado (OSG).

³⁵ Valiñas (2008) explica en su texto *Los pintores de la tierra del cóndor. El arte de Tigua (Ecuador)* que para finales de los años 1940 la hacienda era propiedad de Alfonso Riofrío. Es en 1950 cuando pasa a ser propiedad de la familia Dávalos, sumándola a su conjunto de terrenos desde Pujilí hasta Quevedo. Estos vendieron parte de la hacienda a Vladimir Platonoff, de nacionalidad rusa, y al general Rodríguez Lara. Unos años más tarde, Jaime Rodríguez Lara, el hermano del general, compra la parte de Platonoff y reunifica las tierras en manos de la familia (249). En conversaciones que mantuve con los habitantes de Zumbahua, me contaron que era conocida la violencia ejercida dentro de la hacienda en manos de los Rodríguez Lara, quienes no dudaban en usar las armas contra los huasipungueros, a voluntad y de forma indiscriminada.

Genaro y Josefina administraron durante veinte años el sector, aduciendo que era la comunidad Tigua-Chimbacucho.

El segundo episodio de división fue la escisión de Rumichaca, sector donde Pacho Herrera era representante. Sin consulta previa, en 1973, se constituyó como comunidad Rumichaca, escindiéndose de Tigua-Chimbacucho. Las peleas en Guana -núcleo primero de la comunidad- hicieron que no hubiera reclamación frente al Pacho (76).

Aun como es observable, siendo Tigua una comunidad en la que poder concretar los datos históricos arrojados en los anteriores apartados, se entiende como idóneo centrar la atención de la presente investigación en la comunidad Ponce-Quilotoa, dentro de la parroquia de Zumbahua, en el cantón Pujilí de la provincia de Cotopaxi (Murillo, 2020). Esta se sitúa en los alrededores inmediatos del cráter del volcán Quilotoa, concentrando los sectores Quilotoa Pamba, Macapaungo, Hatun Loma (también escuchado como Torre Loma), Niño Rumi y Jataló-Quilotoa (Suntasig, 2020). El sector Jataló rodea justamente el cráter del volcán, como se puede observar en el siguiente mapa (Fig. 2), y es donde se concentran los emprendimientos turísticos de la comunidad, como hostales, restaurantes o tiendas de víveres y artesanías (Torres, 2016).

Mapa 1.1. Ubicación del sector Jataló Quilotoa



Fuente: Página web Mapcarta

Turismo comunitario en Jataló-Quilotoa

Para introducirse a revisar la actividad turística en la Laguna del Quilotoa -lo que para Torres (2016) es un destino y un producto turístico a la vez- y, más en concreto, el turismo comunitario, es indispensable una adecuada revisión de los elementos más importantes y característicos del territorio. Fácilmente puede comprobarse el despliegue de negocios y

actividades enfocadas al turismo, que explotan la tierra de una forma nueva en las cercanías del cráter. En realidad, es en los años 80 cuando surgen los primeros referentes de turismo comunitario en el país³⁶, un tipo de turismo que sitúa en el centro un sujeto social histórico, más allá de intervenciones marginales (Garrido, Villacís y Cabanilla 2016), empezando por el enfoque mercantil de los indígenas de Otavalo, pero también presente desde temprano en Saquisilí, Píllaro, Pujilí o Chimborazo (Suntasig 2020), ofreciendo un panorama consolidado para el principio de siglo (Garrido, Villacís y Cabanilla 2016). Con la creación de la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario de Ecuador, se brindó la definición de este nuevo tipo de turismo:

Turismo Comunitario es toda actividad turística solidaria que permite la participación activa de la comunidad desde una perspectiva intercultural, manejo adecuado del patrimonio natural y valoración del patrimonio cultural, basados en un principio de equidad en la distribución de los beneficios locales (FEPTCE 2006, 14).

Así, la actividad turística ha llegado a representar el 5,51% del PIB del país en 2020 (Vaca y Monge 2020). De entre los impactos positivos sobre la población, sobre todo en áreas rurales, que tiene el desarrollo de la actividad turística comunitaria se encuentran, aporta Suntasig (2020), mejoras en las condiciones de vida y trabajo, incremento de las fuentes de trabajo y reducción de la población migrante. Lo importante del caso del Quilotoa es que se ha posicionado como uno de los destinos favoritos en Ecuador, tanto para nacionales como extranjeros. Siendo en 2019 el destino de turismo comunitario más visitado del país según el registro del Centro de Turismo Comunitario Lago Verde Quilotoa (120.000 visitantes), del que se ofrecerá más información a continuación.

En este sector funcionan el Centro de Turismo Comunitario³⁷ (CTC) Shalalá, con menos presencia y competencias en el territorio y, desde hace 25 años, el CTC Lago Verde Quilotoa³⁸ (CTC-LVQ). Este último con mucho más volumen de construcción, servicios, organización y visitas, está gestionado por la Asamblea General Comunitaria, que designa un Comité Ejecutivo y cuyo presidente se renueva cada dos años. Para Torres (2016) este es un ejemplo

³⁶ El primer organismo a tenerlo en cuenta fue la Asociación de Ecoturismo, que lo catalogó con la etiqueta de “ecoturismo comunitario” al principio de la década de 1990 (Garrido, Villacís y Cabanilla 2016, citado en Mendoza 2016).

³⁷ En 2010, por el acuerdo ministerial n° 16, Registro Oficial 154, se expide el Reglamento para los Centros Turísticos Comunitarios (CTC), con el que se establecen las normas jurídicas y los derechos colectivos inherentes a la concesión de un CTC, que deben ser cumplidos por las comunidades que quieran acogerse a una actividad turística bajo ese funcionamiento. Las actividades que el Ministerio de Turismo permite y contempla en el reglamento (artículo 2) son: alojamiento, alimentos y bebidas, transporte turístico, operación y organización de eventos, congresos y convenciones (Murillo 2020, 44).

³⁸ También reconocido por el Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador en 2005 como Organización Lago Verde Quilotoa, desde donde se gestiona el CTC (Torres 2016, 120).

pionero de modelo de gestión turístico en la zona. Según la información reunida en la investigación en campo, para el año 2020, este contaba con 328 socios entre hombres y mujeres de la comunidad que habían emprendido o formaban parte de negocios en torno a la actividad turística. Además, es importante puntualizar que es este CTC el que se encarga del cobro de la entrada al recinto urbanizado que se aloja a un lado del cráter, del parqueadero, del alquiler de kayaks y botes, del arriendo de caballos para subir la laguna y de la galería de arte que también se encuentra en el lugar. Desde su creación a finales del siglo pasado, los socios se han formado en distintas áreas del sector servicios con capacitaciones en hotelería, seguridad alimentaria, atención al cliente, primeros auxilios o manejo de kayak. Además, el Ministerio de Turismo otorgó en 2013 cinco licencias de guías nativos.

De acuerdo a la normativa vigente de un CTC, es indispensable que promueva un desarrollo local, justo, equitativo y responsable, además de sostenible y respetuoso con el medio ambiente. En la teoría, todos los beneficios obtenidos en la prestación de servicios se reúnen en una caja comunitaria que se dedica al pago mensual de los miembros, ayuda social, compra de terrenos para conservación y apoyo en los diferentes proyectos surgidos (Murillo 2020). En la práctica, los ingresos no son suficientes para mantener el modelo de gestión comunitario y termina funcionando en paralelo a un sistema de gestión de negocios privados que suponían el 65% de puestos laborales vinculados al turismo en Quilotoa en 2016 (Torres 2016, 123), donde los beneficios no son puestos en común ni repartidos. Lo que a la larga genera desigualdades y tensiones entre los mismos socios y miembros de la comunidad.

1.4.2. La convivencia de intereses en un cráter habitado

Las tensiones nombradas al final del anterior párrafo son la base de esta investigación. Estas se entienden de forma extendida para amparar el total de las relaciones que se dan en ese lugar. Este conjunto de fenómenos desarrollados a lo largo de los años y presentes en la actualidad, será descrito con detalle a partir de un examen de la convivencia de agentes humanos que comparten habitar en el territorio volcánico. Pues no solo la comunidad de Jataló-Quilotoa presenta en su estructura interna disensos que complican la armonía de la vida local que tiene lugar en Quilotoa. Por el contrario, todos quienes allí ejercen su capacidad de agencia, todos quienes desempeñan una actividad vinculada al paisaje -que a su vez forman el mismo- y su gestión, en forma de intereses concretos, establecen caminos que se cruzan, se conectan y se superponen, generando un mapa de tensiones palpables en la cotidianidad de cada uno.

Desde el año 1996, el volcán Quilotoa fue declarado parte de la Reserva Ecológica de los Illinizas y, en consecuencia, parte de la autoridad de su gestión se confirió al Ministerio de Ambiente, Agua y Transición Ecológica (MAATE). Este mismo Ministerio explica que el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP) es la estrategia primordial para la conservación de la biodiversidad de un país megadiverso³⁹ como es Ecuador. El total de hectáreas protegidas por el SNAP ascendía a 19.381.549 en 2016, según datos que ofrece el MAATE (2016), es decir, un 20% del territorio nacional. El SNAP se constituye en diferentes categorías de manejo entre las que se encuentran las Reservas Ecológicas.

Una Reserva Ecológica implica una serie de restricciones en el uso del territorio enfocadas a la conservación y la recuperación de los ecosistemas. En consecuencia, las actividades que se llevan a cabo en sus delimitaciones deben responder a estas premisas de protección, que limitan actividades económicas como la agropecuaria, la extractiva y la turística. En el volcán Quilotoa, esto se lleva a la práctica tensionando las relaciones entre los diferentes grupos humanos. Principalmente porque sobre la tierra se solapan los diferentes poderes que cada uno mantiene poseer legítimamente, otorgados de forma desconexa en momentos temporales distantes y respondiendo a necesidades propias de cada uno de estos momentos. Me refiero, por un lado, al reparto del territorio definido en escrituras de propiedad que siguieron a las reformas agrarias explicadas en los anteriores apartados. Y, por otro, a la decisión estatal de incluir bajo esta categoría del sistema de protección ambiental, tierras que ya se entendían -de forma previa a esta categorización- bajo una propiedad concreta y donde ya se desarrollaban actividades -primordiales para el sustento económico de quienes las practican- como la agropecuaria y la turística, esta última en fase embrionaria pero camino de solidificarse.

En Quilotoa, en concreto, las escrituras familiares contemplan pedazos del mismo volcán que años más tarde se incluyeron en la Reserva Ecológica. Este proceso de inclusión no se dio de forma ordenada y consciente, atendiendo al cúmulo de factores que reúne el contexto histórico, que también es social, político, cultural y económico. Sin medidas que contemplaran los diferentes escenarios de propiedad y -por ende- de uso del cráter, y las necesidades de supervivencia que en esa propiedad y ese uso habían depositado sus esfuerzos los respectivos poseedores.

³⁹ Es en su publicación de 2016, titulada *Proyecto de sostenibilidad financiera para el Sistema Nacional de Áreas Protegidas. Una visión a su historia*, realizada con el apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, donde explican que “Ecuador es uno de los 17 países megadiversos del mundo debido a los diferentes ecosistemas presentes en sus regiones que incluyen varios hábitats y alto nivel de endemismo [...] Según las cifras indicadas para los países megadiversos, ocupa el tercer lugar en el mundo de especies de anfibios, el quinto en aves y el sexto en mariposas” (20).

Pero también dentro de la misma comunidad, se da esta confrontación de propiedad y uso del territorio. En este caso, entre un ente comunitario haciendo uso comunitario de unas tierras que no son precisamente comunales, y los dueños de esas tierras que reclaman su gestión privada, es decir, reclaman su legitimidad para enriquecerse de forma personal basándose en unas escrituras que en su momento reconocieron -aunque de forma cuestionable- el trabajo forzado de sus antepasados. Como describimos también en anteriores apartados, la Comunidad ha llegado a situarse como freno de intereses individuales, que en el desarrollo práctico deslegitima su propia existencia. Además, la gestión comunal en la práctica no funciona como describe su teoría, y eso solo genera relaciones tirantes, que acumulan el descontento de cada uno de los que componen la relación, deteriorándola.

A las tensiones relacionadas con el turismo y con la reserva ecológica, añadimos agentes que provienen de instituciones dedicadas a la investigación, en particular vulcanológica, en el sector. Lo investigativo es un campo que engloba muchas disciplinas, a su vez también perspectivas, necesidades e intereses diferentes. Los que se instalan, o deberían instalarse, de forma asidua en el Quilotoa son quienes llevan a cabo las tareas de monitoreo necesarias en una zona volcánica -potencialmente- activa, es decir, los geógrafos, geólogos y vulcanólogos del Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional. El IG-EPN es la institución pública⁴⁰ que desde el año 1983 se erige como el principal centro de investigación del país para diagnosticar y vigilar episodios sísmicos y volcánicos (apartado de presentación de la página web del IG-EPN). Pero, poner en marcha estas actividades de investigación no resulta fácil, pues no hay forma de que se mantengan ajenas a este mapa de relaciones conflictivas que componen Quilotoa, aportando todavía más puntos de tensión.

El resultado es un abanico diverso de perspectivas sobre el territorio que conforma un *paisaje* donde la protagonista es la laguna volcánica, el elemento más visitado de la Reserva Ecológica Los Illinizas (Onofre 2019). Y al emplear este término todo se vuelve más complejo, si cabe. El término paisaje, sobre el que trabajan disciplinas como el arte, la geografía o la antropología y del que se sirven también actividades económicas como el turismo, parece significar muchas cosas. Y este es quizás el núcleo de todas las tensiones que investigo: las diferentes formas de entender el paisaje, se trasladan a las diferentes consideraciones que se construyen en torno a él y, por lo tanto, a las múltiples formas de su uso y gestión. Ahora, es la prioridad de esta investigación ahondar en los significados que las

⁴⁰ En realidad, es mediante el Decreto Oficial n° 3593 del 13 de enero de 2003 con el que el Estado transfiere el encargo oficial de diagnosticar y vigilar dichos episodios.

diferentes apropiaciones del concepto le han otorgado a lo largo de su historia, y ubicar estas apropiaciones en el ejercicio del habitar de un lugar concreto, la Laguna del Quilotoa.

1.5. La clave del paisaje

El paisaje, explica Claudio Minca (2008, 209) es seguramente el único concepto que se usa para referirse a algo y a la descripción de ese algo. Es decir, el término “remite tanto a una porción del territorio como a su imagen, su representación artística y, también ‘científica’” (209). Esto convierte al término, para el autor, tanto un concepto endeble como fascinante, abierto a la libertad de las sensaciones y de los sentimientos, a la vez que expuesto a la lógica y al sistema de valores.

Interrogarse sobre el paisaje significa, todavía hoy, interrogarse sobre el significado del mundo. Interrogarse sobre el paisaje significa preguntarse de dónde vienen los conceptos de orden y armonía que implícita o explícitamente florecen siempre durante un viaje. Significa, en definitiva, plantearse el problema de la relación entre estética y ciencia, entre poesía y razón cartográfica. Y significa, sobre todo, intentar descubrir cómo el paisaje, como modo de sentir y percibir nuestra relación con la Tierra ha podido transformarse en cosa, en objeto, en dispositivo cognitivo (Minca 2008, 2010).

El paisaje ha ido asumiendo variedad de interpretaciones, que concluye en tensiones sobre la concepción de las relaciones entre la sociedad y el territorio, entre cultura y naturaleza. En su trayectoria, se observa el paso histórico de lo estético y artístico a lo instrumental y científico. Transformándose de punto de vista a materialidad (y por eso mismo en consumible, vendible y reproducible). En este escenario, es necesario también incluir al sujeto observador, “un sujeto aparentemente inmóvil e invisible en la construcción teórica de muchos paisajes”. Se trata de una figura retórica hegemónica -a pesar de la paradoja que ello implica-” (Minca 2008, 211) asentada sobre un aparato ideológico y una estructura ontológica elaborada durante la modernidad y el romanticismo. Un sujeto que se posiciona de forma estratégica y premeditada, que lee el territorio, o el pedazo de este que tiene delante, y que escoge mediante la supremacía de la visualización y las revelaciones que esta le ofrece. Así, ordena, identifica, reconoce, valora y produce significado.

Paralizado por el paisaje, este sujeto se imagina inmóvil sin saberlo, habla de un mundo que le es ajeno, ve la mutabilidad y el movimiento de lo que está delante e, incluso, sigue representándolo y pensándolo como un cuadro, una fotografía, una rígida reja espacio-temporal (Minca 2008, 213).

Una de las consecuencias de entenderse ajeno a lo que se observa, es la irremediable sensación de escisión de los actos humanos sobre el medio. Como si estos emanaran de un lugar ajeno que le concede al sujeto la capacidad de actuar sobre y no dentro de ese complejo tejido de relaciones del que forma parte como una pieza más, como el medio mismo. Este es causa y constituyente de la enajenación ilusoria que se mantiene con el territorio, y que además le transfiere esa cualidad de estático a algo que nunca cesa su proceso de transformación y, en ese ejercicio, incluye las mismas transformaciones del que se cree observador.

De la misma forma, Tim Ingold (1990) rechazaba la forma en la que Cosgrove había entendido el paisaje como construcción cultural, exactamente por la forma que tiene esta concepción de perpetuar las distancias entre el mundo interior y el mundo exterior. Para Ingold el paisaje no es imaginación ni sustrato inmóvil que espera a que le ordene el entendimiento humano. El paisaje es algo que al vivirlo, forma parte de uno y uno forma parte de él sin escisión, sin límites, sin huecos. Y esta forma sin límite, Ingold la trasladaba al lugar, donde lo que se identifica como principio y final no son más que partes intrínsecas del mismo que no representan una segmentación. Y al tiempo, donde presente no se separa de pasado y futuro con unos límites cronológicos establecidos de forma estable. Para el autor, el paso del tiempo, como el paso de un lugar a otro, es algo que se hace, no que se observa de forma pasiva.

Lo que rescato de Tim Ingold (1990), y desarrollaré llegado el momento, es su concepto del paisaje de tareas, que me ha permitido entender cómo se conectan todas las actividades que cada sujeto o grupo de sujetos desempeña en Quilotoa, como parte del mismo. Es decir, entrelazándose entre ellas a la vez que conforman el proceso de habitar, que es lo que él asimila como construcción. Netamente el habitar. Así, es que habla de un lugar que se desarrolla dentro de un contexto relacional en el que todos están vinculados entre ellos mediante sus acciones, mediante sus transformaciones, y donde inexorablemente tengo que integrar y equiparar mundo y personas. Donde adquiere verdadero sentido hablar del conjunto que suponen el volcán Quilotoa y quienes lo habitan.

Más bien cada lugar incorpora el todo en un nexo particular dentro de este, y en este sentido es diferente de cualquier otro lugar. Un lugar debe su carácter a las experiencias que permite a aquellos que pasan su tiempo allí –las vistas, sonidos y ciertamente los olores que constituyen su atmósfera específica. Y éstos, a su vez, dependen de los tipos de actividades que llevan a cabo sus habitantes. Es a partir de este contexto relacional de la vinculación de las personas

con el mundo, en el hecho de habitar, que cada lugar delinea su significación única (Ingold 1990, 5).

En un fin último, en lo que se traduce todo lo anterior es en una dimensión interdisciplinar del paisaje, del Quilotoa y de mi investigación, y que es la clave para entender la unión de todas las experiencias, perspectivas, actitudes y sentires que he reunido en mis meses de investigación de campo, donde yo misma me incluyo en este estudio que traspasa disciplinas y seres.

1.6. Preguntas de investigación y objetivos

1.6.1. Preguntas de investigación

Dicho todo lo anterior, se pueden establecer las siguientes preguntas de investigación:

- ¿Cómo se trasladan las tensiones recogidas en las diversas formas de hacer y ser paisaje, al conjunto de relaciones entre los agentes humanos que conviven en el volcán Quilotoa?
- ¿Qué relaciones simbólicas y productivas establecen con el volcán y la laguna los habitantes del sector?
- ¿Qué otros tipos de relaciones establecen con él otros actores, en particular turistas, agentes gubernamentales del MAATE e investigadores del Instituto Geofísico de la EPN?

1.6.2. Objetivos

En base a estas preguntas, se construye el objetivo principal de esta tesis: comprender el conjunto de tensiones que acumulan las interrelaciones de los agentes que interactúan en el paisaje del Quilotoa, desencadenado principalmente por las diferentes perspectivas desde las que se considera el paisaje. Para ello, se llevará a cabo una investigación basada en un trabajo etnográfico con enfoque cualitativo, desde una perspectiva observacional-participativa. Los objetivos secundarios podrán enumerarse con el siguiente orden:

- a) Identificar y contextualizar los modos de producción y subsistencia relacionados con el territorio que desarrollan las comunidades locales a través de una revisión de los procesos de modificación de los mismos.
- b) Examinar la complejidad de componentes, sus agencias y relaciones, presentes en el convivir compartido del volcán Quilotoa.

c) Explicitar y analizar las diversas concepciones del paisaje que subyacen las acciones y relaciones entre los agentes mencionados, en particular derivadas de la agricultura, del turismo, del manejo ambiental y de la investigación geológica.

Capítulo 2. Paisaje: experiencia y representación

“No puede haber una crisis (y mucho menos muerte) del paisaje: porque éste ya ha sido pensado para describir la crisis, la vacilación, el temblor del mundo” (Farinelli 1992, 210)

2.1. El paisaje

2.1.1 Una génesis paisajística

Aunque es posible comprender el significado y valoración del paisaje como categoría estética forjada a lo largo de la historia, “un gusto que se desarrolla a través de los siglos y que organiza, el campo de la sensibilidad humana, en torno a complejas reflexiones sobre múltiples manifestaciones de la naturaleza” (Milani 2008, 47), se han de dar algunas circunstancias concretas de un periodo histórico determinado en una región del planeta concreta para poder entender el origen de lo que hoy comprendemos por paisaje.

Partiremos de lo imprescindible. Agustín Berque (1995, en Roger 2008) en *Les raisons du paysage*, lista cuatro condiciones mínimas para poder hablar de una sociedad paisajera. La primera condición es tener una o varias palabras para denominar “paisaje”, la segunda es la existencia de representaciones literarias que describan la belleza del paisaje, la tercera son las representaciones pictóricas y la cuarta son los jardines de recreo. Roger (2008, 68) siguiendo tales premisas, sitúa prudentemente su cumplimiento en la China antigua y la dinastía Song (960-1279 d.C.). Y en Europa occidental cree poder situar la consumación de estas condiciones a partir del siglo XV, negándola en la Grecia antigua y el cristianismo medieval, principalmente, por no tener una palabra para designar el paisaje. Roger explica que es distinto si se habla de la antigua Roma, la que considera la primera sociedad paisajera de la historia, aunque no signifique eso que el término paisaje actual se pueda encontrar de forma equiparable en esa época, sino que observa lo que podrían ser señales de apreciación del territorio, recogiendo ideas de contemplatividad, belleza o representación.

Tiene jardines de recreo, representaciones pictóricas (los famosos frescos de Pompeya, por ejemplo), representaciones literarias (Virgilio, Tibulo, entre otros) y palabras para nombrarlo. En efecto, en Cicerón, en dos cartas a su amigo Ático (1996 [61 a.C.]), encontramos el término *topothesis*, un neologismo forjado a partir del griego *topos* (lugar, país) y que hoy se traduce por «paisaje». Vitruvio, en su *De Architectura*, algunos años más tarde, propone otro

neologismo: topia (en plural), que designa sin lugar a dudas lo que nosotros entendemos hoy por «paisajes». Por otra parte, en la Historia Natural de Plinio el Viejo (2002 [23-79 d.C.]), en el siglo siguiente, encontramos la expresión topiaria opera, es decir, obras topiarias, paisajísticas, para designar los frescos murales que representaban paisajes rurales o urbanos en las villas imperiales (2008, 69).

Lo que quiere constatar el autor es la existencia de un neologismo que designara a la vez un objeto y su representación artística. Porque, entonces, lo que esto supone, es hallar un “fenómeno artístico y lingüístico análogo al que conoció Occidente quince siglos más tarde” (69). Sin embargo, la incipiente sociedad paisajera y sus representaciones quedaron reprimidas bajo el triunfo del cristianismo, dejando paso a un periodo “que podríamos calificar, sino de «noche gótica», sí de «ceguera medieval»” (69). Por eso, deteniéndose en el arte pictórico, no es hasta el siglo XIV⁴¹ que ofrece una representación paisajística en sentido estricto. Pues era necesaria una laicización de los elementos naturales representados, que hasta esa fecha siempre eran dependientes de las escenas religiosas, como elementos satélites (Roger 2008, 70).

También, expone Roger (2008) como condición sine qua non para completar los requisitos de Berque, era imprescindible la aparición de la ventana que abriese el cuadro al exterior. Para él, “ese hallazgo flamenco representa ni más ni menos que la invención del paisaje occidental” (71). Esta es la acción de aislar un país en el cuadro, y donde cobra sentido la significación neerlandesa de *landschap*⁴² (literalmente “trozo de país”) aparecida en la segunda mitad del siglo XV para designar una “porción de espacio delimitada en una ventana pictórica” (71). Por lo tanto, en su alumbramiento, el paisaje, como término cuyo origen artístico está vinculado al análisis de lo estético, no designa un lugar, sino un cuadro. Y en ese sentido, se trata de un término anterior a la Modernidad y el Romanticismo. Piero Camporesi en el primer capítulo de *Le belle contrade, nascita del paesaggio italiano* (1995), titulado *Del país al paisaje*, subraya que

en el siglo XVI no se conocía el paisaje en el sentido moderno del término, sino el país, algo en cierto modo equivalente a lo que para nosotros es hoy el territorio y, para los franceses, el *environnement*, lugar o espacio considerado desde el punto de vista de sus características

⁴¹ También Jacob Burckhardt, en su estudio clásico sobre el Renacimiento, localiza el origen de la invención de la belleza natural en Italia durante el siglo XIV (Zimmer 2008).

⁴² Añade Roger, quien asegura que el paisaje es un fenómeno europeo: “El equivalente francés probablemente fue forjado poco después por Jean Molinet, en 1493 y, en el diccionario de Robert Estienne (1972 [1549]), designa un cuadro que representa una vista del campo o un jardín. Lo mismo sucede con todos los vocablos europeos, ya se formen con la raíz land (landscape en inglés, landschaft en alemán) o con la raíz pays, pais o paese (paysage en francés, paisaje en español, paisatge en catalán, paesaggio en italiano).” (2008, 76).

físicas, a la luz de sus formas de asentamiento humano y de recursos socioeconómicos (Camporesi 1995, 11).

Claro, desde la perspectiva actual, Camporesi parece estar hablando de otra cosa que no es paisaje. Puesto que hoy el término acarrea, además, un sujeto que reflexiona sobre la belleza de la naturaleza: “el descubrimiento estético del paisaje implica un autodescubrimiento del sujeto autónomo” (Zimmer 2008, 29). Por eso, será necesaria la unión de los sentimientos modernos por la naturaleza con la observación científica moderna de la misma para poder hablar de paisaje: “la contemplación estética del paisaje es un acontecimiento que se desarrolla paralelamente a la investigación empírica de la ciencia moderna”. Los dos nuevos enfoques cambiarán la relación general que mantiene el individuo con la naturaleza” (27).

La experiencia estética del paisaje significa una relación totalmente nueva del ser humano con la naturaleza. Esta es muy diferente de la investigación científica y de la apropiación social de la naturaleza mediante el trabajo [...] ni es producto de la ciencia ni tampoco un producto útil de la artesanía, sino un objeto meramente producido para la contemplación estética (Zimmer 2008, 29).

Minca (2008, 214) apunta a que para entender lo que supone en nuestros días el paisaje, se debe comprender lo ocurrido en la geografía alemana de mediados del siglo XIX. La conocida como geografía pura del siglo anterior, basada en pretensiones científicas y de objetividad, entra en contradicción con la geografía de estado, “fundada sobre una teoría espacial explícitamente política y basada en objetivos del estado aristocrático” (214). Lo que pone en evidencia la notable tensión entre lo moral y lo político que horada el pensamiento europeo. Las tiranteces parecen resolverse en la revolución con la que la burguesía accede al poder y el compromiso que se consagra entre este y el saber. Pero de este acuerdo a dos partes, surge “toda la ambigüedad y las contradicciones que caracterizan la epistemología moderna que ha atravesado los decenios siguientes y todo el siglo XX” (215). Para Minca (2008), la nueva estructura de cultura burguesa y la necesaria legitimación de su toma de poder, casa razón científica y razón de estado. Matrimonio del que nace “la más extraordinaria invención geográfica de la modernidad: el estado nación. [...] cuyas exigencias pesan todavía sobre nuestro modo de razonar acerca del territorio y de sus valores” (215). Y del que, como dije al principio del párrafo, el paisaje es uno de los resultados más formidables.

Hasta entrado el siglo XIX, el paisaje todavía se podía asimilar al estado de ánimo, al sentimiento, a las impresiones. Con la aparición en escena del padre de la geografía moderna, Alexander von Humboldt, el concepto de paisaje muta de lo estético a lo científico. A él se le

atribuye la acción de extirpar/apropiarse de la conducta contemplativa y dotar al sujeto de “un saber capaz de garantizar la cultura y la manipulación del planeta” (Farinelli 1992, en Minca 2008, 215). De forma inédita, va a trasladar el saber pictórico y poético (o sea, artístico) a la descripción del mundo: el saber artístico se transforma en la ciencia de la naturaleza mediada por la visión (Farinelli 1992). Y de esta operación surge la tensión. Nacen las ambigüedades propias del paisaje hasta la actualidad. El sujeto observador queda estático ante un paisaje presentado por la ciencia como una fotografía, como una imagen inmóvil. Pasando por alto el mecanismo ideológico y epistemológico, también estratégico y ético, que los sitúa a ambos de esta forma (Minca 2008, 217).

Lo que sigue a esta intención de armonizar ciencia y poesía, razón cartográfica y experiencia de lo vivido (Minca 2008, 218), para Minca, es la transformación del paisaje en un objeto del deseo, mediado por un arbitraje contradictorio donde su uso es legítimo en múltiples circunstancias. Al final, la contienda del paisaje es principalmente una competencia por el control político e ideológico con la que se construyen los significados de la relación con el espacio (227). Y, por eso, no se puede sacar de esta ecuación al proyecto clave de la modernidad: el estado-nación no puede disolverse de la dimensión estética y emotiva del paisaje, pues necesita de una geografía específica apoyada en la memoria y en la identidad. Debe asegurar la estabilidad de sus significados. En suma, en un determinado punto de la historia -el que nos interesa-, el paisaje se transforma, se comprende, se construye o se usa como expresión de un mecanismo que trata de asimilar la moral y la política. Lo que equivale también, dicho de otra forma, a hacer parejas la dimensión estética y la dimensión científica (Minca 2008, 214).

Como la intención de esta investigación, mejor dicho una de ellas, es ordenar y comprender las ideas que revolotean sobre el paisaje en términos actuales, es preciso dedicar un considerable espacio a entender el periodo romántico en diferentes vertientes. Periodo en el que se concede una insólita importancia al paisaje, tanto desde la dehesa artística, pictórica y literaria, como desde la perspectiva intelectual y científica (Ortega 1999, 122). Con ello, lo que se introducen son nuevas formas de mirar y conocer el paisaje -pero podríamos añadir- como también de percibirlo, asumirlo, valorarlo, pensarlo, juzgarlo, sentirlo, descifrarlo... Procesos renovados respecto a los anteriores, que surgían de necesidades propias de una coyuntura sociohistórica concreta, con horizontes vitales y culturales demandantes de insólitas formas, correspondientes también, de entender las relaciones con el entorno. De lo que se hablará, entonces, a continuación, será del romanticismo como inicio del diálogo con el

paisaje, de preguntas y respuestas, de imaginaciones y deseos que determinan el ritmo de la cultura y la vida en la modernidad (Ortega 1999, 123).

2.1.2. El paisaje romántico de la modernidad

La modernidad concurre con el aletargamiento de los modelos clásicos de visión y su espacio de representación. Y, a la vez, de forma imperante, genera nuevas técnicas para la recodificación de la “actividad del ojo” mediante la imposición de la atención visual, la racionalización de la sensación y el tutelaje de la percepción (Crary 1990, 44-46). Se corona “la experiencia visual como fundamento del conocimiento” (Ortega 2010, 372) tanto en lo artístico como en lo científico, con lo que -como iremos viendo en las siguientes páginas- se produce un acercamiento entre ambos. La vista es el instrumento del conocimiento en el siglo XIX, de forma que el saber es posterior a la mirada (373) y se traslada a la parcela de la percepción.

Poole elucida en *Visión, raza y modernidad* (1997) que fue tarea de los principales filósofos y científicos del siglo XVIII, el debate sobre la percepción sensorial desde la fisiología y la anatomía. Así, desacreditaban no solo el trabajo acerca de la glándula pineal cartesiana como punto de reunión de la sensación y la reacción, sino también su utilidad en el fundamento de la separación de la mente y el cuerpo. En su lugar, retomaban el *sensorium commune*, una parte del sistema nervioso central que les permitía vincular tanto el cuerpo como la mente “a un mundo externo de sensaciones a través de un modelo más o menos mecánico de reacciones físicas” (44)⁴³. Este concepto, para autores como Foucault, ocupa un lugar fundamental en el cambio de epistemología que origina la modernidad europea.

Esta nueva ciencia de la Óptica Fisiológica, donde la visión se convirtió tanto en objeto de observación como de conocimiento, desplazó la idea de la visión como “producto de una relación fija entre el sujeto interior y el mundo exterior” (Poole 1997, 105) que proponía el modelo clásico de observador, como en la cámara oscura⁴⁴. En su lugar, e implicando una

⁴³ Poole (1997), tomando a Figlio (1975, 181), puntualiza: “Por ser la frontera -o para utilizar un vocablo más moderno, la interfase- entre el individuo, el cuerpo y el mundo externo, el *sensorium commune* era ‘el lugar en el cual los objetos externos transmiten sus primeros sentimientos internos de ellos mismos, y en el cual se determina la voluntad’. En palabras del principal proponente de la nueva ciencia de Anatomía comparada, Georges Cuvier, la *sensorium commune* era nada menos que ‘el asentamiento del alma’” (44).

⁴⁴ La cámara oscura es la metáfora -y la tecnología más significativa- usada para explicar la visión en los siglos XVII y XVIII (Crary 1990, 47-97). En esta metáfora, hay un sujeto invisible y paralizado que observa el mundo a través de un pequeño agujero. Y fue exactamente eso lo que aportó este modelo al conocimiento sobre la visión, la subjetividad humana y el conocimiento: primero, una división entre el sujeto interiorizado e inmóvil y el mundo exterior y segundo, que el conocimiento se organizaba de forma cercana a los cuadros naturalistas, como espacio unido y ordenado “que podía ser observado por una serie de posiciones exteriores y estables” (Poole 1997, 105).

ruptura con lo anterior y una “transformación radical en la concepción del observador dentro un abanico de prácticas sociales y ramas de conocimiento” (Crary 1990, 24), a finales del siglo XVIII e inicios del XIX, se planteó al observador como un cuerpo constitutivamente móvil. Es decir, “tomó forma en Europa un nuevo tipo de espectador radicalmente diferente del dominante durante los siglos XVII y XVIII” (Crary 1990, 23). En concreto, esa subjetividad del cuerpo del observador que había sido marginada en el concepto de cámara oscura, pasó a constituir el lugar donde instalar la nueva posibilidad del observador. El cuerpo humano en la concepción del sujeto moderno observador es productor activo de la experiencia óptica (99).

Hay observaciones que no solo son producto sino también parte constitutiva de la modernidad. Por ejemplo, de las observaciones sobre la visión subjetiva de Goethe, es relevante la reconciliación de dos modelos que hasta entonces se planteaban separados: un observador activo, que produce de forma autónoma su experiencia visual (el romántico) y un observador fisiológico cuyo arco será puntualizado por las ciencias del siglo XIX a las que ya se ha hecho referencia. Goethe trabaja sobre la inversión de la idea de los siglos XVII y XVIII en la que se trata de apaciguar aquello que ponga en peligro la nitidez del sistema óptico. Opuestamente, es la sombra del observador la condición ineludible para poner en marcha la maquinaria del sistema óptico. Ya no son piezas separadas los órganos sensoriales y la actividad del observador, y el objeto que se contempla (Crary 1990, 100-103). Goethe, junto a Schopenhauer serían los padres de la fisiología moderna de los sentidos. El segundo, seguiría profundizando en la imposible separación de ciencia y arte en el siglo XIX, enfocado en dotar de autonomía perceptiva al observador⁴⁵.

Además de en el arte pictórico y la literatura, estos “conceptos de la visión subjetiva y la productividad del observador” (Crary 1990, 26), se inmiscuyeron en los discursos filosóficos, científicos y tecnológicos. Y, contrariamente a subrayar las distancias entre arte y ciencia, Crary (1990) aprecia cómo formaron parte de un “mismo campo entrelazado de saber y práctica” (26). Lo que entiende como un proceso de modernización del observador dado durante el siglo XIX. Con esto, se refiere a una “lógica de lo mismo que sitúa, sin embargo,

⁴⁵ Crary no termina sin aclarar que “Schopenhauer propone aquí vías concretas de «acallar la voluntad» con el fin de provocar un estado de «objetividad pura» y de «perderse en la percepción». Una vez entendemos que la percepción depende de la estructura y el funcionamiento físicos de un organismo humano empíricamente constituido y que hay técnicas del cuerpo o procedimientos prácticos para modificar la percepción de forma externa, la reivindicación de autonomía del observador schopenhaueriano se vuelve una ficción ilusoria. El uso que Schopenhauer hace del conocimiento sobre el cuerpo para «aumentar la atención» a fin de lograr la «objetividad pura de la percepción» es un proyecto cuyas condiciones de posibilidad son, en esencia, las mismas que comparte la psicología fisiológica del siglo XIX (1990, 118).

en relación inversa a la estabilidad de las formas tradicionales” (27), pero que comprende un conjunto de acontecimientos, fuerzas e instituciones que irrumpen con el ímpetu de la novedad. Estas, conllevan modificaciones estructurales políticas y económicas, así como una reorganización del conocimiento, los lenguajes, las redes de espacios y comunicaciones, y en consecuencia, la subjetividad misma (27).

El mismo saber que permitía la creciente racionalización y control del sujeto humano en función de los nuevos requerimientos institucionales y económicos, constituía también la condición de posibilidad de nuevos experimentos en el campo de la representación visual. Por ello quiero delinear un sujeto observador que fue tanto producto de la modernidad del siglo XIX como, a la vez, constitutivo de ella (Crary 1990, 26).

Siguiendo esta forma de entender la modernidad, no es posible separar de ella tanto la reconstrucción del sujeto del siglo XIX y su condición de observador, como la reproducción de signos y objetos en tránsito que tienen efectos sobre la visualidad.

Lo que también plantea el autor de *Técnicas del observador: Visión y modernidad en el siglo XIX* (Crary 1990) es que el observador de pinturas del siglo XIX consume una amplia serie de experiencias ópticas y sensoriales: “las pinturas producían y asumían sentido no en una suerte de aislamiento estético imposible, ni en la continuidad de una tradición de códigos pictóricos, sino dentro de un caos en expansión de imágenes, mercancías y estímulos” (40). No parecen poder separarse, entonces, Modernidad y romanticismo. Schelling afirmaba que el romanticismo es la modernidad, un movimiento europeo. Ortega (1999) afirma que “la modernidad [es] inaugurada por el romanticismo” (122) y en otro lado (2010) asevera que “con el romanticismo comenzó la modernidad” (269). Por estas inclinaciones, queda claro que la existencia de uno no es posible sin la del otro. Sentires románticos apoyados en ideas modernas, o concepciones modernas sustentadas en comprensiones románticas, que modifican sin vuelta atrás las relaciones de los seres entendidas bajo perspectiva humana, incluyendo aquí al pasaje.

El romanticismo es considerado uno de los mayores cambios sobrevenidos en la conciencia europea, siendo en primer lugar un movimiento filosófico que transformó el pensamiento occidental (Yepes 2013, 104): “la revolución romántica es una revolución radical en el sentimiento: en primer lugar, en el sentimiento de la naturaleza” (Rella 2016, 34). Explica Yepes (2013) que este movimiento penetró en medio de tintes de revolución surgida en contradicción al siglo de las Luces y el “saber absoluto como destino de la razón” (106): “los románticos no rehuieron de la contradicción y atendieron a las deformaciones monstruosas

que se desviaban del supuesto diseño de naturaleza. Fue un choque generacional que repentinamente se declaró insatisfecho ante las respuestas al uso, y se regodeó en las preguntas” (105). Los románticos rescataron el valor de la emoción como esencia del alma humana.

Kant aborrecía el romanticismo pero, según Yepes (2013), se le puede considerar uno de los personajes que inspiró el movimiento. El filósofo alemán afirmaba la libertad como capacidad de elección propia del ser humano, “la voluntad, pues, ilumina lo más específico de la moral” (Yepes 2013, 109), lejos del mérito por las elecciones correctas o las reprobaciones morales por las indeseadas. Es esa introspección de la libertad y la voluntad la que cautivó a los románticos.

Así como la Ilustración ve la Naturaleza como inerte y mecánica, el romanticismo va a proponerla como algo orgánico, como ser vivo. En el *Alma del Mundo* (1798), una expresión temprana del romanticismo filosófico alemán de finales del siglo XVIII, el romántico idealista Frederich Schelling, rechaza la división cartesiana de cuerpo y mente y, en su lugar, plantea una noción de la realidad holística y animada, como un todo viviente que impregna la existencia en su totalidad, de la que el ser humano no se puede desprender y a través de la que se agota el planteamiento mimético tradicional (Antich 2008, 174).

La intensa confluencia de la voluntad fichteana y la «fuerza inconsciente» de Schelling dio con la mejor versión romántica del simbolismo. Pues, además de los símbolos convencionales, hemos de atender en el hombre a la expresión de ese impulso infinito de la Naturaleza como realidad espiritual. Hay un esfuerzo no culminado jamás, de expresar algo que sabemos inefable por inmaterial, haciendo uso de lo único que tenemos que son medios materiales, o sea, «elevamos» lo inconsciente a nuestro nivel de consciencia. Esto es lo más desafiante para un poeta (Yepes 2013, 111).

El romanticismo se apoya en esta nueva concepción de la naturaleza que niega las interpretaciones mecanicistas precedentes, inspiradas en modelos físicos de cuño newtoniano (Ortega 2010, 270). Los románticos afirman el carácter de organismo, vivo y organizado, de la naturaleza. Es una realidad dotada (o a la que dotan) de sentido, henchida de significados que deben ser descubiertos y puestos en valor correspondientemente (Ortega 1999, 122). Y con estas ideas en la base, buscan la reconciliación de la naturaleza y el espíritu, del hecho (la forma) y el sentido (el orden interno) (Ortega 2010, 371).

Al ofrecer un nuevo entendimiento de la naturaleza, también lo hace del paisaje y de las relaciones que se establecen con él. Estrena el sentimiento moderno del paisaje (Ortega 1999,

122) al ver en él la expresión de orden de la naturaleza y del universo, y en consecuencia de las relaciones que sostienen y cohesionan el mundo. El romántico ve en el paisaje sentido, fundamentado en su carácter unitario, totalizador, holístico.

Desde el individuo versus la colectividad, el ser humano versus lo Absoluto/Infinito o Dios [...] los elementos singulares versus la Naturaleza, los pueblos versus sus particulares historias, etc., se constituyen en un haz de continuas, mutuas y recíprocas influencias, en donde todo está en conexión con todo, conformando así una unidad superior que es, propiamente, el “Todo”, lo Universal. Y es que para el romántico, el anhelo por lo Absoluto o Infinito, viene justificado por ser el “lugar” donde se resuelven todas las contradicciones o dualidades que el tiempo –humano– genera (Puig 2022, 14-15).

Para mantener esta perspectiva, explica Ortega (1999, 123), se recurre a la visión analógica y metafórica, que vuelve posible constituir conexiones y equivalencias entre lo dispar. Permite reconciliar sin marginar las diferencias. Lo que sería imposible sin acudir a la vez al abanico de recursos que proporciona la subjetividad, aquellos que conciernen a lo racional como los que conciernen a lo sentimental e imaginativo. Ortega (1999) los plantea como imprescindibles “para entender correctamente la caracterización unitaria del paisaje y para adentrarse en el sentido que cabe atribuir a sus relaciones establecidas y el orden conjunto que de ellas resulta” (123). Y, justamente por esa perspectiva holística, el ser humano moderno no se entiende como realidad separada. Por el contrario, se detiene en las conexiones y continuidades que es capaz de establecer con el paisaje a partir de ese conjunto de relaciones y “correspondencias entre lo exterior y lo interior, entre el universo y la conciencia” (Ortega 1999, 123). La perspectiva analógica y metafórica posibilita evidenciar las relaciones entre todas las partes del paisaje, incluida la conciencia del sujeto observador. A partir de este lazo más íntimo, el paisaje resulta estado de conciencia, y cuando el sujeto romántico habla de él, también habla de sí mismo. Es ese juego de hacer externo lo interno y viceversa, el que provoca que el romántico se sienta parte de la manifestación conjunta de la naturaleza, donde él es un compuesto de esta y la razón (Rella 2016, 35): “el artista crea el paisaje, lo encuentra dentro de sí” (36). Esto activa y afirma, según Ortega (1999, 123), un principio de solidaridad que se integra dentro de “la cultura paisajística moderna”.

Tal principio de solidaridad, incluso la idea de paisaje misma que venimos trabajando y la posibilidad de apreciar lo bello natural, para algunos autores (Zimmer 2008, Verdaguer 2003, Antich 2008, Venturi 2008), es el resultado de una sensación colectiva de naturaleza

amenazada⁴⁶. La amenaza que suponen los crecientes efectos del industrialismo⁴⁷ es lo que le transfiere un valor por lo que es en sí, yendo más lejos de lo metafórico y abstracto (Verdaguer 2003, 3).

Para desarrollar mejor esta idea, recordemos esta contraposición que surge entre una idea de naturaleza inerte y mecánica propia de la Ilustración, que genera en los románticos “un profundo sentimiento de desposesión” (Antich 2008, 174) y los sitúa en medio de “una escisión respecto a una naturaleza ante la que se sienten profundamente extraños” (174)⁴⁸, y la que plantean los románticos, posiblemente como consecuencia, como conjunto vivo y organizado. Entre los anhelos y fascinaciones que reúne el pensamiento romántico, existe una melancolía por Grecia, considerada poseedora de un estado armónico entre lo humano y la naturaleza, en su presente totalmente perdido.

Haber descubierto en la naturaleza la presencia activa y viviente de una fuerza que no se deja reducir al univocismo de la cantidad con el que la ciencia moderna la piensa es, a los ojos de Schelling, una de las razones fundamentales de la nostalgia de Grecia, que abre camino al arte para establecerse una relación con la naturaleza diferente de la científico-tecnológica (Antich 2008, 175)

Si Venturi (2008, 128-129) considera la palabra paisaje oriunda del periodo moderno, si no cree casualidad que aparezca en el momento en el que el ser humano se vuelve consciente de su lejanía con la naturaleza, es por la forma inédita y romántica de proyectarla como ideal abstracto perdido: “el poeta moderno ha perdido la naturaleza a causa de una separación y, por tanto, la desea ardientemente y la busca a través del sentimiento” (119). Bajo la perspectiva del autor, el artista romántico no representa la naturaleza sino el ideal que sostiene de ella, y trata de reencontrarla a través del ejercicio del arte. Busca las emociones que le provoca el paisaje, convertido en una relación estética sentimental entre los cónyuges sujeto y objeto, entre observador y observado (118).

⁴⁶ “La gran sensibilidad de los viajeros románticos respecto a los paisajes españoles de montaña, que entendieron como la más acabada y valiosa expresión del orden y de las cualidades naturales, les llevó además a denunciar situaciones que amenazaban su integridad” (Ortega 1999, 125).

⁴⁷ “La sistematización de la naturaleza lleva esta imagen de acumulación a un extremo totalizado, y al mismo tiempo modela el carácter extractivo, transformador del capitalismo industrial, y los mecanismos ordenadores que empezaron a dar forma a la sociedad de masas urbana en Europa bajo la hegemonía burguesa. Como construcción ideológica, la sistematización de la naturaleza representa al planeta apropiado y reorganizado desde una perspectiva europea y unificada” (Pratt 2010, 81).

⁴⁸ Según la apreciación de Valdés (2017): “la brecha entre el mundo natural y humano se hizo más profunda con el abandono del politeísmo, no tanto por el avance del pensamiento racional [...] sino por la relación que el hombre y la mujer establecieron con la naturaleza siguiendo los designios divinos. La idea de una Madre Tierra creadora del mundo en un universo politeísta con el que convivían los mortales, fue sustituida en el cristianismo por un único Dios que habitaba en todas partes y era representado en las alturas” (46).

Para explicar cómo se extiende esta sensación humana de exilio natural, de pérdida e, incluso, de protección un tanto paternalista -y la consecuente necesidad de invertir el escenario y compenetrarse con la naturaleza como la misma cosa-, hay que dar un par de vueltas de campana y rescatar algunos términos como el de dominación. Para empezar, algunos autores que desarrollan sus conceptos sobre lo bello natural, mantienen que esta concepción estética no hubiese surgido sin un proceso que afianzara la actitud dominante del ser humano (Zimmer 2008, Adorno 1970, Valdés 2017). En esa relación humano-naturaleza, que será más adelante cuestionada, los papeles de David y Goliat se han ido intercambiando. Cuando el ser humano se consideraba sometido e indefenso, no alcanzaba a evocar sentimientos bucólicos hacia la estética del entorno⁴⁹. No hay lugar entonces para lo emotivo y la piedad, siendo las ideas de “naturaleza benévola, madre buena y previsora” (Venturi 2008, 116) parte del fundamento romántico. La naturaleza se ha manifestado -o interpretado- ambivalente entre lo terrible y lo sublime, entre lo majestuoso y lo abrumador, lo angustioso y lo admirable.

Venturi (2008) comprende el origen del ethos aristotélico como lugar, como guarida, como el espacio del que el humano cree tomar ventaja sobre lo natural, principalmente, por motivos de supervivencia: “el ser humano, desde su nacimiento, sobrevive construyendo en la naturaleza su ambiente adecuado. Al no estar especializado, crea su lugar” (116). Los aspectos y elementos de la naturaleza que fascinan a los modernos, un día infundieron temor y otro fueron símbolo de lo sagrado, “de aquello que sobrepasa cualquier posibilidad de conocimiento y por eso nos provoca aturdimiento” (121).

Vislumbramos ahora los paisajes con sus éticas, con las formas propias de cada tiempo y lugar. El ser humano, entonces, incluido en la naturaleza, privado de especialización, crea el primer lugar para habitar: el paisaje de la Gran Madre, donde inicia su actividad de demiurgo -como dice Platón-, de artífice del mundo, presente también en la Génesis del Antiguo Testamento. Construye moradas y las grutas devienen sus primeros lugares como mortales habitantes de la Tierra. Son también sepulcros donde, en posición fetal, vuelve a la naturaleza, a la Gran Madre benévola, de la que debe defenderse: le ofrece la vida, pero le da también la muerte (Venturi 2008, 119).

Desarrolla Valdés (2017) que las expediciones científicas de los siglos XVII y XVIII, como también los viajes del Grand Tour⁵⁰, contribuyeron a la interpretación que dejaba de lado lo

⁴⁹ “Lo que aparece en la naturaleza como algo separado de la historia e indómito pertenece políticamente a una fase histórica en la que la red social estaba tejida tan densamente que los vivos temían morir ahogados” (Adorno 1970, 122).

⁵⁰ Los autores de *Viajeros europeos y sus motivaciones para visitar Ecuador en el siglo XIX* (2020) detallan que el Gran Tour fue un fenómeno inglés que satisfacía los requerimientos expansionistas del estado, trasladando a los funcionarios del imperio: “por lo que las familias aristócratas empezaron a cuidar con esmero la educación de

natural como amenaza: “las altas montañas y los mares embravecidos dejaron de ser interpretados como espacios amenazantes para convertirse en lugares en los que disfrutar de bellas e inquietantes vistas” (49). La autora describe una sensación de igual a igual, donde conocer lo externo había permitido apaciguar el sentimiento de vasallo del humano frente a la naturaleza. Y concluye que fue el conocimiento científico el que dio paso a las categorías de lo sublime y lo pintoresco. Aquí Zimmer (2008) localiza el vínculo entre la voluntad del saber y la de dominar, siendo este el enfoque que tomó la ciencia al tratar de conocer la naturaleza para encontrarse más seguro en ella, es decir, para someterla a sus necesidades. De lo que están hablando, posiblemente, es del concepto de dominio que plantea en sus teorías sobre la estética el filósofo Theodor W. Adorno (1970). Para Adorno el concepto de lo bello natural cambia históricamente durante el curso del siglo XIX. Lo que denomina paisaje cultural es una “capa estética y su apropiación por el sensorio colectivo” (121) y fecha su descubrimiento en el romanticismo. Porque

en épocas en que la naturaleza se presenta todopoderosa al ser humano, no hay espacio para lo bello natural. [...] Lo bello natural presuntamente ahistórico tiene su núcleo histórico; esto lo legitima igual que relativiza su concepto. Donde la naturaleza no estaba dominada realmente, asustaba la imagen de su carácter indómito (122)⁵¹.

Es por eso que para Adorno (1970) no podía existir lo bello natural desconectado de la conciencia sociohistórica de cada época. Y es esa ideología de la dominación que se torna tan presente en el siglo XVIII, la que domestica -aunque sea ilusoriamente- el entorno y desemboca en esa sensación de divorcio y destierro que inspira al romántico, la que permite precisamente desprenderse de la fealdad que conlleva la relación de los seres humanos con la naturaleza en la que los primeros se sienten en calidad de oprimidos (93).

En este proceso que va desde la indefensión ante la magnificencia de lo natural hasta la desidentificación con el entorno en el que -aparente y conscientemente- no se interviene, que

sus hijos, así la idea de viajar tuvo como objetivo enseñar a los futuros funcionarios los logros que alcanzaron otros territorios, con el fin de que algún día los jóvenes (futuros funcionarios) los aplicasen a sus mismas naciones [...] Estos traslados se concibieron como el perfecto broche de cierre para la formación académica de los jóvenes, que, entre otras cosas, les permitió afrontar exitosamente su vida en la sociedad al disponer de un bagaje cultural más diverso, inclusive fue concebido como el punto de partida hacia la madurez, pues prometía adultos con una formación profesional sólida, fortalecida mediante la gran vuelta por Europa.” (29). Explican que la denominación de *grand turistas*, como serían conocidos estos viajeros de la ciencia y la educación, resultaría con el término actual de turista.

⁵¹ Adorno hace una aclaración unas líneas más abajo del texto, que me parece apropiada dados estos términos tan absolutos como cuestionables: “Sin embargo, el progreso civilizatorio engaña fácilmente a los seres humanos sobre hasta qué punto siguen estando desprotegidos” (122). Quiero decir, a pesar de las preguntas que suscita hablar de la existencia de un proceso de dominación, todavía resulta más complejo hablar de tal proceso como terminado. Lo que Zimmer (2008) dice al respecto es que ese impulso basado en la técnica para el control de la naturaleza es ahora una amenaza, al haber liberado fuerzas con efectos destructivos (34).

pasa por un periodo de descubrimiento y ejercicio de entendimiento en busca de un lugar de supervivencia y seguridad, y que desemboca en esa lejanía sobre la que los románticos trabajan su idea de belleza natural, encuentra Zimmer (2008), siguiendo a Adorno, que el “carácter no idéntico” (32) de la naturaleza, juega un papel clave en el desarrollo de los hechos. Esa no identidad que lleva al ser humano a no encontrarse en ella, a no identificarse ni identificarla consigo mismo se evidencia en lo bello natural. Y demuestra el sentido positivista de todo este concepto.

Tan extendida era esa desidentificación, esa sensación de desunión, que el ciudadano moderno, tratando de revertirlo, emprende la búsqueda de “espacios de naturaleza intacta” (Venturi 2008, 118). Lo que Díaz (2016) entiende como “la curiosidad por la otredad” (87). Justo ahí, el concepto de viaje -y el de viajero- se vuelve primordial. El romántico se vuelve explorador buscando experimentar el sentimiento de lo sublime sin el que la pintura carece de alma (Antich 2008, 170-171). Y, más allá, buscando la expresión de orden que revela la naturaleza, bajo la conciencia de que esa armonía, ese conjunto de relaciones organizadas, no se queda en el mundo exterior, sino que le traspasa hasta el interior convirtiéndose, como ya se ha dicho, en estado de conciencia, en uno mismo. Esa embriaguez que experimentan se transforma en entusiasmo. El romántico se siente extasiado, colecciona relaciones íntimas que perduren y evidencien la delgada línea que le separa de lo natural:

Las montañas se elevaban más y más; apenas habíamos franqueado una se presentaba otra más alta, antes oculta a nuestros ojos [...] Yo estaba embriagado de aquel aire tan vivo y tan puro; me sentía tan ligero, tan alegre, tan lleno de entusiasmo, que daba gritos y saltos como un cabritillo; experimentaba el deseo de tirarme de cabeza en aquellos encantadores precipicios, tan azules, tan vaporosos, tan aterciopelados; hubiera querido hacerme arrollar por todas las cascadas, meter los pies en todos los manantiales, coger una hoja de cada pino, revolcarme en la nieve chispeante, mezclarme con aquella Naturaleza y fundirme como un átomo en aquella inmensidad (Gautier 1920, 102-103)⁵².

Este ejemplo es muy útil, además, para comprender lo que significa la montaña para el romántico. Roger, en el libro de Nogué (2008) sobre *El paisaje en la cultura contemporánea* (2008), titula uno de los apartados de su texto con el enunciado *La invención de la montaña. Del ‘país horrible’ a los ‘sublimes horrores’*, donde explica la transformación sucedida en los

⁵²Rescato este párrafo de *Viaje por España* (1920), cuyo escritor -Théophile Gautier. relata sus experiencias de viajes por la Sierra de Guadarrama. Si me parecen interesantes sus palabras es por la claridad con la que se puede entender al leerlas, no solo la emoción sino también la voluntad de sentirse parte de la naturaleza. Por la forma de expresarse y los términos que emplea, es más que evidente, la posición “externa a” desde la que el autor habla y se siente, el desenfrenado anhelo por formar parte y la ilusión de quien lo vive y ve por primera vez, es decir, de quien lo descubre.

criterios valorativos con los que se aprecia y describe el paisaje y el elemento de la montaña. La montaña se verá convertida en la preferida del horizonte romántico. Lo que ocurre es que esta sigue siendo un lugar indeseado hasta principios del siglo XVIII y eso se evidencia en los relatos de los viajeros que sobrepasan con disgusto y premura los Alpes (72). Pero para los románticos se convierte en espacio o elemento privilegiado, puesto que “en los lugares montañosos se halla la más acabada expresión de los rasgos naturales y paisajistas que ese horizonte ensalza” (Ortega 1999, 123)⁵³. Es preciso entonces, indagar en la pareja del viajero y la montaña, para llegar a la Geografía moderna y sus referentes. Es importante porque si, como hemos visto, el término paisaje no reúne suficientes tensiones desde su concepción, esta vuelta de hoja es la que va a proporcionar nuevos argumentos para lo que la investigación persigue: poner en relieve y aprovecharse de la conflictividad que conlleva hablar del paisaje.

2.1.3. Los viajeros y la Geografía moderna se adueñan del paisaje

Los relatos de los viajeros del siglo XIX se impregnan del estilo romántico. Más bien, a los viajeros los impulsa el sentir romántico y sus descripciones no tienen otra voluntad que ser una continuidad de “la literatura de percepciones y vivencias de la naturaleza y del paisaje, ofreciendo puntos de vista que se acercan mucho, por sus intenciones y contenidos, al horizonte de la Geografía moderna” (Ortega 1999, 122). La proximidad de ambos horizontes, la del entendimiento romántico y la Geografía moderna, se vuelve evidente en las coincidencias y los apoyos que los viajeros toman del arte pictórico y literario romántico. La conexión entre el paisaje, el romanticismo y la geografía que se inaugura en la época, se da -justamente- porque los viajeros románticos aportan un modo de entender el paisaje que se adelanta a ciertos aspectos preponderantes en el punto de vista geográfico moderno.

No es que los viajeros románticos fuesen precisamente geógrafos o estuvieran necesariamente vinculados a la geografía⁵⁴. De hecho, dentro de la variada presencia de viajeros, no todos lo eran (Ortiz, Cueva y Zea 2020, 30). Ortiz, Cueva y Zea (2020, 30) consideran cuatro categorías de viaje con diferentes finalidades: propósito científico, artístico, comercial e industrial. El viaje del siglo XVI era un viaje de descubrimiento, exploración y conquista (Ortiz, Cueva y Zea 2020, 29). Desde el siglo XVIII los horizontes tienen otra forma y las motivaciones también. Los viajes de científicos y exploradores van de la mano de la

⁵³ Ortega (1999) ejemplifica con la novela de Charles-François de Senancour, *Oberman* (1804), esa idealización de la montaña propia de la época, a través de la que “es posible encontrar la verdadera libertad, y elevarse hasta un grado superior de compenetración con la naturaleza y el paisaje” (123).

⁵⁴ No se debe confundir aquí con las formas de entender, interpretar o implicarse con el paisaje, que no tiene todavía ninguna vinculación con la pura explicación científica.

revolución científica, industrial y tecnológica europea. Para entonces viajar es alcanzar la verdad.

Los viajes de exploración contribuyeron en su mayoría con la producción del conocimiento sobre los territorios que se recorrían, dándose a conocer a través de “expediciones científicas”. La información recogida permitía ampliar el conocimiento del mundo y, al mismo tiempo, alimentaba el desarrollo de nuevos productos y procedimientos industriales, realimentando el crecimiento económico y el poderío de los estados más poderosos y de sus clases dirigentes. También ampliaban los horizontes culturales de las sociedades, en el marco de los ideales de progreso y expansión de la razón imperantes en el momento (Migliori 2013, 36).

Mary Louise Pratt en sus *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (2010) destaca dos eventos “nuevos y profundamente europeos” (43) como responsables de los cambios que acontecen en la comprensión que tienen de sí mismas las élites europeas y de sus relaciones con el resto del mundo, que además suponen un componente básico en la construcción del eurocentrismo europeo, y tienen una profunda influencia en la literatura de viajes. El primero es la publicación de *Systema Naturae* de Carl Linneo⁵⁵ en 1735, que aspiraba a categorizar toda forma vegetal del planeta. El segundo es una de las expediciones científicas de Europa para determinar la forma precisa de la Tierra (44). Esta expedición ha sido hasta nuestros días conocida por el nombre de uno de los pocos que resistieron con su vida, La Condamine. De esta, que partió también en 1735 y se dio por concluida 9 años después, se puede decir que marcó el inicio de la era de viajes científicos y exploración, “un ejemplo temprano de una nueva orientación hacia la exploración y documentación de las tierras interiores continentales, en contraste con el paradigma marítimo que había ocupado el centro del escenario durante 300 años” (57), y que, como se acaba de decir, conlleva una modificación en el Viejo Continente sobre la imagen de sí mismo y sus relaciones globales.

Si para La Condamine ya había supuesto un hecho extraordinario el permiso de la recelosa casa real española⁵⁶ para recorrer las colonias, que Humboldt lo consiguiera 64 años después

⁵⁵ Naturalista “antecesor directo de viajeros con fines similares como Darwin o Humboldt a finales del XVIII e inicios del XIX” (Ortiz, Cueva y Zea 2020, 29), cuya figura es importante para comprender las transformaciones del viaje de un ejercicio de autoformación a un instrumento de adquisición de información primaria.

⁵⁶ Pratt (2010) aborda los problemas surgidos de esa especie de ego nacional sobre la que se apoyaban las empresas de índole científica en una época en la que saber era sinónimo de poder y prevalecer sobre el resto de naciones. Durante más de un año, explica, supuso un conflicto la decisión de si la *fleur de lys* francesa aparecería en las pirámides de triangulación de la expedición (47). En esta dirección, Poole (1997) explica que los académicos, como los ejércitos, “eran nacionales en virtud de su relación con una institución cuya autoridad real, a su vez, era definida por el rey [...] Tal conocimiento y los académicos que lo producían también estaban íntimamente ligados a un proyecto y a un territorio que se extendía más allá de Francia y su aristocracia. Al viajar, observar y describir una parte distante del globo, La Condamine y sus colegas académicos estaban llevando a cabo un acto de construcción de la nación” (45). Que la expedición de La Condamine se llevará a

todavía supuso un evento más asombroso. Así, partió en 1799 de la costa de La Coruña al viaje, que Ortega (2010, 375) eleva al más importante de su vida, por el continente americano. Sin pretender extender los detalles del mismo, cabe puntualizar que tras una parada en Tenerife visitando la montaña (en realidad, volcán) más alta del actual estado español, llegó a Venezuela. Ya en la otra costa del Atlántico, visitó Cuba, Colombia, Perú, México, Ecuador y Estados Unidos. De esta gran expedición escribió *Cuadros de la Naturaleza* (1808) y *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* (1810) (Ortega 2010, 375-376).

En la empresa de Alexander Von Humboldt, era igual de importante lo geográfico como lo literario. Pero el autor “existía y existe no como un viajero o como un escritor de libros de viajes, sino como un hombre y una vida, de modo que sólo fue posible en la era del individuo” (Pratt 2010, 219). No se encontraba en él la figura instrumental del aparato europeo de construcción de conocimiento, una autoridad de la patria, sino la de un creador de la ciencia y el sentimiento, “dos lenguajes complementarios y en pugna de la subjetividad burguesa” (85).

Aun cuando se propusiera recrear América del Sur en conexión con su nueva apertura hacia Europa septentrional, Humboldt intentó simultáneamente reenmarcar la subjetividad burguesa, desviándola de su escisión de estrategias objetivistas y subjetivistas, ciencia y sentimiento, información y experiencia. Junto con otros autores de su tiempo, propuso a los europeos un nuevo tipo de conciencia planetaria (Pratt 2010, 228).

Lo que hizo Humboldt, a impresión de Pratt (2010), fue reinventar América del Sur principalmente como naturaleza⁵⁷. Una naturaleza de carácter impresionante, única, espectacular, “capaz de sobrecoger la comprensión y el conocimiento humanos” (229). No una naturaleza estática, quieta, pasiva. Contrariamente, él descubría su fuerza vital, su acción. Y la presentaba como desafiante para la percepción, sobre todo a lo perceptible por la visión. Y, en ese sentido, hasta la narración se quedó pequeña para representarla. Trató de corregir las deficiencias de la literatura de viajes: ni le convenía lo puramente personal, ni un conjunto prolijo de datos científicos que concluyera en lo insustancial espiritual y estéticamente

cabo, a pesar de los contratiempos que la caracterizaron, es muestra para Pratt del poder que reunía la ciencia “para elevar a los europeos por encima de las más intensas rivalidades nacionales” (48).

⁵⁷ Respecto a esta calificación, la autora explica: “En rigor; de verdad fue necesaria una recepción altamente selectiva de los escritos de Humboldt para reducir a América del Sur a la pura naturaleza y la tríada icónica de montaña, planicie y selva. [...] Pero fue indudablemente la imagen de la naturaleza virgen elaborada en sus obras científicas y en sus *Cuadros* la que terminó por codificarse en el imaginario europeo como la nueva ideología del “nuevo continente” [...] Los europeos del siglo XIX reinventaron América como la Naturaleza, en parte porque había sido así que los europeos del siglo XVI y XVII habían inventado América en primer lugar para ellos mismos” (238-239).

hablando. Se propuso fusionar la particularidad científica con la estética de lo sublime (230), a través de la descripción estética vivida complementada por la revelación científica. Perseguía encontrar las fuerzas ocultas que originaban el funcionamiento de la naturaleza, y así introdujo un nuevo discurso de la misma⁵⁸.

“Let me hope that these “ Views ” may afford the reader, at least some portion of that enjoyment which a sensitive mind receives from the immediate contemplation of nature. As this enjoyment is heightened by an insight into the connection of the occult forces, I have subjoined to each treatise scientific illustrations and additions.

Everywhere the reader’s attention is directed to the perpetual influence which physical nature exercises on the moral condition and on the destiny of man. It is to minds oppressed with care that these pages are especially consecrated. He who has escaped from the stormy waves of life will joyfully follow me into the depths of the forests, over the boundless steppes and prairies, and to the lofty summits of the Andes. To him are addressed the words of the chorus who preside over the destinies of mankind:

On the mountains is freedom! the breath of decay

Never sullies the fresh flowing air;

Oh! nature is perfect wherever we stray;

’Tis man that deforms it with care” (Humboldt 1850, X)⁵⁹.

Se puede concluir, como lo hace la autora (Pratt 2010, 235): esa intensa orientación hacia la armonía y la fuerza oculta de la naturaleza, lo inscriben en una estética espiritualista romántica⁶⁰, como lo demuestran sus apreciaciones sobre el paisaje andino (Poole 1997, 94).

⁵⁸ “En su obra se suceden páginas y páginas de descripción analítica y a menudo estadística, pero en un lenguaje que está también lleno de dramatismo, tensión y cierta sensualidad [...] Humboldt no invoca aquí un sistema natural anclado en lo visible sino una interminable expansión y contracción de fuerzas invisibles. En este respecto su discurso contrasta marcadamente con el de sus predecesores” (Pratt 2010, 232-233).

⁵⁹ Traducción: “Permítanme esperar que estas «Vistas» puedan proporcionar al lector, al menos una parte de ese disfrute que una mente sensible recibe de la contemplación inmediata de la naturaleza. Como este placer se ve aumentado por la comprensión de la conexión de las fuerzas ocultas, he adjuntado a cada tratado ilustraciones y adiciones científicas. En todas partes se dirige la atención del lector a la influencia perpetua que la naturaleza física ejerce sobre la condición moral y sobre el destino del hombre. Es a las mentes oprimidas por el cuidado a las que estas páginas están especialmente consagradas. Aquel que haya escapado de las olas tempestuosas de la vida, me seguirá alegremente a las profundidades de los bosques, por las estepas y praderas sin límites, y hasta las elevadas cumbres de los Andes. A él se dirigen las palabras del coro que preside los destinos de la humanidad: ¡En las montañas está la libertad! El aliento de la decadencia. Nunca mancha el aire fresco que fluye; ¡Oh! la naturaleza es perfecta dondequiera que nos desviemos; Es el hombre quien la deforma con cuidado”.

⁶⁰ Es interesante cuando Nicolás Ortega en *El lugar del paisaje en la geografía moderna* (2010) explica cómo el paisajismo geográfico de Humboldt influyó en el panorama cultural decimonónico, inspirando a pintores del paisaje (380). Lo que me llama la atención es, sin duda, ese recorrido circular que implica un paisaje que nace del arte romántico, se traslada a la ciencia sin despegarse de su progenitor, pero vuelve a él para alimentarlo de nuevas formas de sentirlo e interpretarlo: “el norteamericano Frederic Edwin Church, «fascinado» por la lectura de sus obras, se dedicó a viajar y a pintar en tierras americanas siguiendo sus huellas (García Felguera, 2000). De

Pero, a la vez, también al industrialismo y el desarrollo de la ciencia propio de su contemporaneidad. Exigía “cultivar una disciplina de los sentidos y el intelecto” (Poole 1997, 93). Y eso era posible en un contacto directo en el campo, cargado con una mirada científica que se encargara de medir ese todo orgánico a través de cada parte, sin desprenderse de la fascinación sensorial que le proporcionaban los sentimientos. Porque para él, ese carácter orgánico no estaba tan arraigado a cualidades absolutas, como sí de los efectos visuales y estéticos. Lo que da a conocer como la fisiognomía.

Para llevar a cabo este ejercicio emotivo-intelectual, Humboldt requiere un sujeto observador móvil con sentidos entrenados en alcanzar la esencia de los paisajes que atravesaba. Y estas tres últimas palabras constituyen otro punto fundamental en el hacer humboldtiano y la geografía moderna: la necesidad de hacerla sobre el terreno, en contacto directo y estrecho, “observando el mundo exterior y penetrando, a través de la observación, en las relaciones que lo vertebran” (Ortega 2010, 368). En la misma línea va esto que, como antes se ha enunciado, la tangible intención dieciochesca de viajar para alcanzar la verdad. El geógrafo francés Édouard Ardaillon (1901) hablando de los métodos de investigación propios de la geografía moderna, atribuyó⁶¹ unas palabras a su compañero -impulsor de la misma- Paul Vidal de La Blache, que son ahora oportunas: “Con los libros no se hace más que geografía mediocre; la que se hace con mapas es mejor; la muy buena sólo se hace sobre el terreno”⁶². Para Ardaillon la geografía no era lo enseñado en el colegio bajo ese título, sino el resultado de las innovaciones acontecidas en el siglo XIX de la mano de Humboldt y Ritter. Para él, nada se podía equiparar al estudio directo de los fenómenos sobre el terreno, donde el observador podía aprehender la multiplicidad de factores físicos y al ser humano mismo (Ortega 2010, 367-368).

La expresión fisionómica del espacio, es decir, lo que entendieron los geógrafos como paisaje, es la clave del conocimiento de esta ciencia. Y solo hay una forma de acercarse a ella en su forma material y su contenido, que no es otro que los significados y órdenes de las relaciones implícitas. Como consideraba Ardaillon, no solo había que viajar, también saber mirar. Había que ir, preguntar, *leer e interpretar el paisaje*. Desde los trabajos de Humboldt, lo que queda claro, es la necesidad de “miradas cognitivas diversas y complementarias” (Ortega 2010,

la impresión que produjeron en el mundo de la pintura las imágenes del paisaje de Humboldt, puede dar idea el siguiente comentario de Carus, naturalista, pintor y amigo de Friedrich: «¿Quién no ha sentido al narrador henchido de visión directa por todos los costados cuando Humboldt [...] pinta con palabras ante nuestras almas sus cuadros de las estepas y de las gigantescas cataratas de América?» (Carus, 1992, p. 126)” (380).

⁶¹ Aunque, como explica Ortega (2010, 367) no hay una total certeza de ello.

⁶² Esto lo afirmaba en la conferencia de 1901 en la Société de Géographie de Lille, que recibía el nombre de “Los principios de la geografía moderna”.

373), lo que se traduce en la unión de explicación y comprensión, de razón y sentimiento, de arte y ciencia. Un equilibrio de lo objetivo y material, con lo subjetivo y escondido tras la capa superficial. Ambas facetas deben darse simultáneamente para comprender el paisaje (o para crearlo) bajo la perspectiva de la modernidad romántica.

No es casual, por tanto, que buena parte del conocimiento geográfico moderno se haya centrado en el paisaje. Todas las cláusulas metodológicas de ese conocimiento convergen en el paisaje: el contacto directo con el terreno, la práctica excursionista y viajera que lo hace posible, la atención preferente a las formas visibles, a la fisonomía, la decisiva importancia de la visión educada, del saber mirar, en la conformación del conocimiento. [...] Acercarse al paisaje, contemplarlo, como decía Sorre, desentrañar lo que es y lo que significa, constituye desde tiempo de Humboldt, una de las claves de la geografía moderna (Ortega 2010, 368).

El paisaje en la geografía es la miscelánea de formas en la que se manifiesta la superficie terrestre y, todavía más, la evidencia del orden interno que lo establece. Es, de nuevo para los románticos, ir de lo superficial a lo íntimo: “a través de lo exterior -las formas, la dimensión visible del paisaje- se llega a lo interior, a la organización misma que cimenta y permite explicar lo que se ve” (Ortega 2010, 369).

Ahora podemos entender cómo las manifestaciones artísticas románticas y sus propias formas de acercarse a la naturaleza y el paisaje, trascendieron de la literatura y la pintura a las concepciones científicas. Ciencia y arte se acompañan en esta nueva forma de entender el territorio, y se abre la puerta también a una insólita manera de ver y valorar el paisaje. Todas estas acciones vinculadas a una forma impersonal, para Minca (2008) tienen un responsable claro, que ha sido protagonista de este apartado: Alexander von Humboldt, gracias a quien “el concepto de paisaje muta, por primera vez, de concepto estético a concepto científico” (215).

En suma, en torno a una embrionaria concepción holística de la naturaleza como organismo vivo y organizado cuya parte visible ensambla “el conjunto internamente vertebrado” (Ortega 2010, 370), arranca un nuevo clima estético de sentimientos implicados por el lado del arte -que inaugura el paisaje-, seguido del compendio de conocimientos sobre la naturaleza por parte de las ciencias naturales y la geografía que absorbe la visión sentimental de lo anterior, con los viajes de exploración del momento entretejiendo las disciplinas. Sin embargo, en esta historia de disciplinas entrelazadas, es donde residen todas las ambigüedades sobre la constitución y el término mismo que trabajamos (Minca 2008, 216). Para Farinelli (1992) Humboldt llevó adelante una estrategia sobre la utilización política del término en doble sentido, “donde una misma palabra expresa dos significados distintos y uno de ellos -el más

común y frecuente (el de la naturaleza estética y literario)- prevalece, mientras el segundo (con una acepción objetiva, material y concreta, incluso científica) queda de fondo” (205).

Ante este hecho atónito, Minca opina que

las consecuencias son, como mínimo, desastrosas. El sujeto-que-mira queda inmovilizado para siempre frente a un paisaje pensado científicamente como una fotografía, como un cuadro espacio-temporal, sin reconocer el aparato ideológico y cognitivo que justifica su reconocimiento, su valor como instrumento comunicativo y productivo de saber estratégico y ético (Minca 2010, 217).

En realidad, todas las líneas dedicadas, desde que empecé a hablar, al paisaje, lejos de resolver la incógnita, creo que han sembrado una duda clara: ¿qué es el paisaje? Las respuestas van a depender de a quién se le pregunte y los efectos serán más que variados. No queda otra que -al menos por lo hasta aquí comprendido- abordar el paisaje como término en conflicto, como reunión de tensiones que, desde el inicio, tienen que ver con su ADN interdisciplinar. Nos centraremos a continuación en un marco que reúna pensamientos más contemporáneos desde la antropología y la geografía, que nos permitan encaminar el trato del término hacia el marco de la investigación.

2.1.4 Pero ¿qué es el paisaje?

Hasta el punto anterior, la recapitulación de nociones sobre el paisaje y su anidación en determinados períodos históricos, a pesar de sus distancias, coinciden en la percepción del paisaje como realidad estática, inalterable, permanente y quieta. Esta perspectiva se ancla en una versión de sujeto observador propia de la modernidad, así como un tipo de relación con el exterior determinada también por este pensamiento. Sujeta a una concepción binaria de cuerpo y mente, naturaleza y cultura, que sitúa al ser humano en una ubicación ilusoria, como despegado y separado de su entorno, entendido como naturaleza.

En la *Temporalidad del paisaje* (1993), Tim Ingold expone su propósito de ir más allá tanto de la idea de paisaje como escenario neutral y pasivamente disponible para la actividad humana como de la perspectiva culturalista que lo presenta como “ordenamiento del espacio cognitivo y simbólico” (1). Para eso, explica, adopta la “*dwelling perspective*” (perspectiva sobre el morar), que le sirve para exponer el paisaje como registro persistente de la vida y la actividad de todas las generaciones que habitaron en el mismo lugar, dejando algo de ellos mismos en él. Ingold cree en un paisaje que es historia, en la medida que comprende la vida y el tiempo de quienes estuvieron ahí, se movieron por él y fueron una pieza más de la formación del mismo. Así, al percibir el paisaje se denota un acto de rememoración en un sentido que

implica ligarse perceptualmente a un ambiente que contiene el pasado y no tanto a ahondar en una imagen almacenada en la mente.

Pero debemos resistir la tentación de suponer que ya que las historias son historias, estas son en algún sentido, irreales o ficticias, ya que esto es suponer que la única realidad, o verdad verdadera, es una en la que nosotros, como seres vivientes y experimentados, no podamos tener parte alguna. Contar una historia no es como tejer un tapiz para cubrir el mundo, es más bien una forma de guiar la atención de los escuchas o lectores hacia él. Una persona que puede “contar” es aquella que está afinada perceptualmente para obtener información del ambiente que otros, menos entrenados en las tareas de percepción, pueden no ver, y el narrador, al hacer su conocimiento explícito, conduce la atención de su audiencia sobre los mismos caminos que él recorrió (2).

Una distinción que Ingold se esfuerza en dejar clara cuando habla de paisaje, es su diferencia con el terreno. El terreno, explica, es cuantitativo y homogéneo: “puedes preguntar sobre el terreno, lo mismo que sobre el peso, cuánto hay, pero no cómo es” (3). No es por tanto visible en ningún lugar aunque sea inherente a cada pedazo de superficie, aunque sea ordinario en el mundo fenomenológico. Por su lado, el paisaje es cualitativo y heterogéneo: “es lo que ves todo a tú alrededor: una superficie contorneada y texturizada repleta de diversos objetos” (3). El paisaje es, en consecuencia de lo dicho, todo. Sin vacíos y sin rellenos, sino con reelaboraciones. Pero el paisaje no es natural. Y para realizar su afirmación con seguridad parte de la base ontológica que separa -imaginariamente- el receptor humano y el mundo, de forma que el primero debe, antes de vincularse con el segundo, reconstruirlo en su conciencia.

Usualmente se dice que el mundo de lo natural es lo que yace “ahí afuera”. Se supone que todo tipo de entidades existen ahí afuera, pero no tú ni yo. Nosotros vivimos “aquí”, en el espacio intersubjetivo demarcado por nuestras representaciones mentales. La aplicación de esta lógica fuerza un dualismo insistente, entre el objeto y el sujeto, lo material y lo ideal, lo operacional y lo cognitivo, lo “etic” y lo “emic”. Algunos escritores distinguen entre lo natural y el paisaje sólo en estos términos –se dice que el primero sostiene al segundo como una realidad física para su construcción simbólica o cultural (3).

De estas palabras debemos entender la contrariedad de Ingold con hablar de la separación ontológica tradicional, que distancia lo interior y lo exterior, y la concepción que sostiene el paisaje como construcción, que sin duda necesita de la primera idea para fraguar su existencia. Para el autor ni el paisaje es un “sustrato extraño y sin forma” que permanece para ser ordenado impositivamente por el ser humano, ni una estampa de la imaginación. Asevera, tomando las palabras de Meining (1979, 2) que el paisaje no puede reafirmar esa relación dual

del ser humano y la naturaleza, por lo que no puede ser esta ni estar en su contra. El paisaje, en la medida en la que se vive en él, deja de ser algo diferente de lo que lo conforma: “el paisaje se vuelve parte de nosotros mismos, de la misma forma que nosotros somos parte de él” (4). Y ese nosotros es extendible a más componentes que no solo el humano, entendiendo cada uno de ellos como agentes que contienen la totalidad de las relaciones con todo lo demás en sí mismos.

En ese sentido, cada lugar también “incorpora el todo en un nexo particular dentro” (5) del paisaje, y eso lo diferencia de los otros lugares. Pero el lugar, respecto al paisaje, no equivale a un recorte del todo, tanto en la dimensión conceptual como en la material. Cada lugar se dibuja dentro de una significación única a través del contexto relacional con el que se vinculan las personas al mundo, y que depende principalmente del tipo de actividades que se desarrollen en este. Estas constituyen las experiencias de los que pasan su tiempo en ese lugar. Lugar marcado por los sonidos, los olores y las vistas que conforman su atmósfera única. Lo que Ingold entiende es que cada lugar tiene un centro pero no un límite. Reconoce que se pueden trazar o identificar ciertas delimitaciones, asimilándose a rasgos naturales -se refiere al transcurso de un río o un acantilado- o con construcciones -tipo paredes o vallas-, pero estos no son condicionantes de la constitución de un lugar con extremos finales y segmentarios, “ya que los rasgos mediante los cuales se los identifica son una parte integral del mismo” (5). Por eso, ningún atributo del paisaje representa un límite. Se convierte en uno sólo en relación con las actividades de otros componentes (seres humanos y resto de animales), quienes reconocen o experimentan de esta forma los lugares y los paisajes.

A Ingold, para seguir con su exposición sobre lo que es el paisaje, se le hace necesario abordar el tiempo y la temporalidad. Para eso introduce lo que denomina el paisaje de tareas (*taskscape*). Las tareas son los actos que constituyen el habitar, y adquieren su significado al ubicarse dentro de un conjunto de tareas. Lo que quiere decir es que el paisaje de tareas es el ensamble de todas estas en su entrelazamiento común: “de la misma forma que el paisaje es una colección de rasgos relacionados, el paisaje de tareas -por analogía-, es una colección de actividades relacionadas” (8). Y, distinguiendo el tiempo astronómico -cuantitativo, homogéneo, uniforme- y el tiempo social -cualitativo, ligados a circunstancias específicas personales-, concluye que la temporalidad del paisaje de tareas es en esencia una temporalidad social. Y la razón de su conclusión se debe a que la temporalidad en el paisaje de tareas no se percibe de la posición de un espectador, sino como la de un participante. El

participante que realiza su función dentro del conjunto en el mismo acto de habitar. Su tarea dentro del paisaje de tareas.

De lo contrario, si se sigue el espejismo de un observador externo, el *disembodiment* -la ilusión de la descorporeización- como el que presentamos en el anterior apartado propio de la modernidad, se desarma al participante de su agencia en el pasar del tiempo. El paso del tiempo, de un presente al siguiente, no es algo que se concibe, es algo que se lleva a cabo. De esta forma, el presente no se delimita por un pasado al que ha reemplazado y un futuro que hará lo mismo con él, sino que es el punto donde se unen el pasado y el futuro. “Llegando a la idea de paisaje de tareas, yo percibo, en este momento, una visión particular del pasado y del futuro; pero es una visión que está disponible en este momento y en ningún otro” (9). Y eso es lo que constituye el presente y le otorga un carácter singular. La idea es que uno puede moverse entre los diferentes presentes -de uno a otro- sin incurrir en una barrera cronológica que los separa de forma lineal. Lo que sirve para retomar esta idea de los límites entre lugares: se puede uno mover de un lugar a otro sin traspasar ningún límite, porque lo que constituye la identidad de un lugar -y por ende su inicio y su final, su emplazamiento delimitado- se transforma con el mismo movimiento.

El paisaje de tareas, con su entrelazamiento sincronizado de sujetos desempeñando tareas, se adscribe a una temporalidad social puesto que lo que significa aquí entrelazamiento es que cuando uno realiza una tarea, a su misma vez, está asistiendo a otras (que otros desempeñan). Lo que, más que actividad, puede denominarse interactividad. La interactividad de seres que son “agentes de sí mismos”, actuando de forma recíproca en su propio proceso de habitar (13). “De hecho, se puede sostener que en la resonancia del movimiento y los sentimientos derivados del involucramiento mutuamente aplicado de las personas, en los contextos compartidos de la actividad práctica, es donde yacen las bases mismas de la socialización” (10). La temporalidad del paisaje de tareas no puede ser impuesta desde afuera, sino que es intrínseca a este al surgir de una red de interrelaciones y sus múltiples ritmos (11).

Al tratar esta investigación de los habitares de un volcán, es imprescindible detenerse en una aclaración que Ingold hace sobre el ritmo como base de la vida, que en realidad supera los límites de la propia vida (14). Esta aclaración debe su importancia a que del argumento anterior pueden salir aristas de insatisfacción, que el autor no deja sin resolver. Sobre los ritmos de las actividades humanas repercuten también los ritmos de otros seres vivos y otra serie de fenómenos rítmicos -toma como ejemplo los ciclos de los días y las noches, las

estaciones, los vientos o las mareas⁶³. “Estas resonancias son corporizadas, en el sentido de que no son solamente históricamente incorporadas en los rasgos duraderos del paisaje sino que también son documentalmente incorporadas en nuestra constitución misma como organismos biológicos” (Ingold 1993, 14). Además, tiene en cuenta la noción de animicidad, que le permite no restringir el paisaje de tareas a las cosas vivas, como si se tratara de una propiedad que los animados poseen y los inanimados no. “La vida no es un principio que se instala de forma separada dentro de los organismos individuales, y que los pone en movimiento sobre el escenario de lo inanimado” (15). La vida es, entonces, una palabra que designa lo que ocurre en un campo generativo constituido por el conjunto de relaciones organismo-ambiente, donde las formas orgánicas se posicionan y mantienen en un lugar: “De hecho, una vez que pensamos en el mundo de esta manera, como un movimiento total de conformación que se construye a sí mismo hacia las formas que nosotros vemos, y en donde cada forma toma su contorno en la relación continua con aquellas a su alrededor, entonces la distinción entre lo animado y lo inanimado parece disolverse” (15).

Respecto al movimiento, Ingold (1993), va a atribuirle las formas del paisaje de tareas. Y su razonamiento se basa en que sólo existe el paisaje de tareas “mientras las personas están realmente involucradas en las actividades del habitar” (11). Esto le lleva a destacar lo que para él es un error común en la antropología: cuando se entiende la cultura como algo que las personas llevan consigo, y no como algo que existe exclusivamente cuando se practica. Entonces, de la misma forma que no asimila el paisaje con naturaleza, no asimila el paisaje de tareas con cultura. En consecuencia, paisaje de tareas y paisaje no son opuestos, como no lo son bajo la perspectiva del autor naturaleza y cultura (11).

Como sesgo sistemático del pensamiento occidental, Ingold usa una analogía con la pintura y el paisaje que vincula proceso y objeto terminado. En la pintura, la consideración del trabajo acabado se privilegia sobre el proceso mismo de creación. Como no ocurre en sociedades no-occidentales, donde el acto de pintar no sólo no se esconde tras el producto final, sino que prima sobre el segundo. Se superpone la interpretación a la contemplación, o más bien, se entiende el proceso como un acto de contemplación en sí mismo y no para la posteridad

⁶³ Citando una petición de 1800 del pueblo costero de Sunderland, en donde se explica que “las personas están obligadas a estar despiertas a todas horas de la noche para atender a las mareas y sus repercusiones sobre el río”, Thompson (1967: 59-60) nota que “la frase operativa es “atender a las mareas”: los patrones del tiempo social en los puertos siguen los ritmos del mar”. En muchos casos estos fenómenos rítmicos naturales encuentran su causante final en las mecánicas del movimiento planetario, pero por supuesto que no es a este movimiento al que resonamos. Así, nosotros resonamos a los ciclos de luz y oscuridad, no a la rotación de la tierra, incluso a pesar de que el ciclo diurno sea causado por la rotación axial de la tierra. Y resonamos a los ciclos de crecimiento y deterioro vegetal, no a las revoluciones de la tierra alrededor del sol, incluso a pesar de que estas sean las causantes del ciclo de las estaciones” (Ingold 1993, 14).

-cuando el proceso de creación se da por terminado-. De igual manera, el paisaje es ampliamente entendido como lo que ya está hecho, como un objeto de contemplación. Para Ingold, que toma la reflexión de Inglis (1977, 489), el paisaje “es un proceso vivo; hace a los hombres, está hecho por ellos”. De lo que se entiende que las formas del paisaje se generan en el movimiento. Pero observa que mientras el sonido musical, por ejemplo, está sujeto a un pronto desvanecimiento -se disuelve a medida que avanza-, las formas del paisaje se retienen en un medio sólido, que le confiere la posibilidad de contemplación tras el cese del movimiento que los ha originado (12).

El paisaje como un todo debe asimismo ser entendido como el paisaje de tareas en su forma corporizada: un patrón de actividades “colapsadas” en una colección de rasgos. [...] El proceso no es uno donde el diseño cultural está impuesto sobre un sustrato dado de forma natural, como si el movimiento surgiera de la forma y fuera completado en su realización concreta sobre el material. Las formas del paisaje surgen junto con las del paisaje de tareas, dentro de la misma corriente de actividad (Ingold 1993, 12).

Pero, es importante puntualizar, para terminar de comprender el paisaje desde la perspectiva del autor, que estas actividades que dan forma no se terminan. En consecuencia, el paisaje no está completo, ni lo puede estar. “«Ni construido» ni «sin construir», está perpetuamente en construcción” (13). Es en el proceso de habitar -constituido por las tareas que se llevan a cabo- donde estas formas se configuran. Habitar no es actuar sobre el mundo, sino junto al mundo. Por eso, entiende, que el conjunto de acciones no transforma el mundo, sino que forman parte del mundo que se está transformando, es decir, que le pertenecen al tiempo (15).

Todo se encuentra suspendido en movimiento. Como Whitehead alguna vez remarcó, “no existe una forma de mantener quieta a la naturaleza para observarla” (citado en Ho 1989: 19-20). Lo que a nosotros nos parecen formas fijadas en el paisaje, pasivas y sin cambios a menos que se les ejerza alguna acción desde el exterior, están en realidad en movimiento, aunque en una escala inmensurablemente más lenta y majestuosa que aquella en la que se conducen nuestras actividades. [...] El patrón rítmico de las actividades humanas anida dentro del mayor patrón de actividades de toda la vida animal, que a su vez anida dentro del proceso de vida del mundo. En cada uno de estos niveles, la coherencia está basada en la resonancia (Ho 1989: 18). Entonces, al final, al reemplazar las tareas del habitar humano en su propio contexto dentro del proceso de conformación del mundo como un todo, sí podemos alejarnos de la dicotomía entre paisaje de tareas y paisaje –solamente, sin embargo, reconociendo la temporalidad fundamental del paisaje en sí (Ingold 1993, 15).

Retomemos ese convencido carácter de inmovilidad que se atribuye al paisaje, para movernos desde la antropología a las ciencias que estudian la tierra como estrato. Si se sigue la argumentación de Ingold, se deduce que esos movimientos y transformaciones que se apegan a un medio sólido, disponibles para su contemplación durante un tiempo considerable después de que esos movimientos y transformaciones -en concreto- hayan terminado, es lo que, bajo la óptica perceptual y temporal humana, le confiere el atributo de estático. Ya hemos quedado en que esos movimientos no dependen solo de la vida humana, también de la no humana, tanto animada como inanimada. Y aquí se han de contemplar lo que García (2024, 21) denomina los milenarios cambios geológicos. La bióloga Robin Wall Kimmerer (2021, 31) afirma que “las posibilidades sensoriales del hombre son limitadas y hay muchas cosas que no podemos percibir”. García (2024) lo interpreta como limitaciones temporales que no permiten hacer distinciones en las formas del paisaje, formas que se modifican en procesos prolongados -al ser comparados con otros ritmos de accesible entendimiento- (21-22). Y retoma unas palabras de Ingold (1993) para hacer entender que todo lo que percibimos como quieto y pasivo en el paisaje, solo permutable como consecuencia de acciones externas, está a una escala temporal mucho más sosegada que la de nuestras actividades, es decir, en permanente transformación y movimiento. Para Brinckerhoff (2010) esta convivencia de lo cambiante en el presente y la solidificación de las actividades de un tiempo anterior, es demostrativa del equilibrio con el que se relacionan la permanencia y la transmutación (264). Nadie mejor que los geólogos está capacitado para entender este equilibrio, pues es esa escala inmensurable a la que se refiere Ingold sobre la que trabajan. Tratan de encontrar en las solidificaciones que perduran en el medio, las pistas para interpretar lo que ocurrió con algunos agentes del mismo. Sus herramientas y la forma en la que comprenden el medio los vuelve conscientes de los cambios constantes que suceden ante nosotros, por muy lejanos que se sitúen, por muy lentos que se produzcan y tan imperceptibles resulten bajo la forma humana de percepción más común. Obtienen y ofrecen su lectura del paisaje, que intenta entender un presente más pasado que explique también un presente más ambiguo -en el sentido de desconocido por no haber llegado todavía-.

En ese carácter interdisciplinario del paisaje, la Geografía hace siglos que entró al debate, que trabaja y considera el paisaje y, también, aporta significados que van transformando el mismo término. Quizás, como el paisaje del que habla Ingold, también el término que usamos para referirnos a él está en constante movimiento, se transforma y se constituye con el uso, y como ese no es un proceso que termina, no se puede hablar de una noción del paisaje estática, única

y permanente. De hecho, así lo demuestran la trayectoria de la palabra y sus significados desde su aparición en alguna sociedad humana.

Esa ambigüedad se extiende a la posición que ha ocupado el término dentro de la disciplina desde que Humboldt lo propusiese “como parte de su proyecto político de conciliación entre saber y poder” (Minca 2008, 219). La idea de paisaje es gestada desde la geografía como una “formidable operación de política cultural asociada a la constitución de grandes estados nacionales europeos” (220), que le une a connotaciones políticas, morales y éticas. Pero, siglos más tarde, esta misma noción dejó de estar vigente dentro de la disciplina. En la década de los 1980, Nogué (1985) daba cuenta de una geografía que había ido eliminando de los debates y discusiones de la disciplina el uso del término y el concepto del paisaje (93).

Pero desde adentro de la disciplina, trató de revivir. La Geografía Humana, que no ya la moderna, “al partir de unos presupuestos paradigmáticos diferentes, puede abordar -y así lo hace- el estudio del paisaje desde una óptica innovadora” (93). Esta remonta sus inicios a los años 1970 dentro del mundo anglosajón, con dos corrientes principales centradas en la fenomenología y el existencialismo desde donde reenfochan términos fundamentales, como el espacio o el lugar. A través del concepto de experiencia -clave para entender a los geógrafos humanistas- tratan de disponerse como alternativa al paradigma positivista al rechazar su conjunto teórico y metódico⁶⁴. Se caracteriza por trabajar desde posiciones antropocéntricas, holísticas y hermenéuticas. De modo que los geógrafos de esta corriente, comprenden el paisaje como lugar, otorgándole un sentido de área limitada “a una porción de espacio concreta, caracterizada por una estructura interna distintiva y a la que se atribuye significación que evoca siempre una respuesta efectiva” (98).

Edward Relph (1976), geógrafo y académico reconocido por su trabajo en el campo de la Geografía Humana, explica su concepción de la naturaleza del lugar como una experiencia y razona que el núcleo experiencial de un lugar es, en esencia, la interioridad existencial. Con el término se refiere a una sumersión completa donde “la persona se convierte en parte del lugar y este en parte de la persona” (55). Y lo opone a la idea de exterioridad existencial que, de nuevo, habla del modelo de sociedad occidental donde el ser humano se siente ajeno a su entorno y que, en consecuencia, está haciendo surgir los espacios sin lugares (*placelessness*), sin núcleos de significación que unan al mundo a través de una experiencia distintiva, propia.

⁶⁴ En realidad, esta idea no recibe un consenso dentro de la disciplina. A autores como Entrikin (1976) les convence más hablar de la Geografía Humana como crítica más que alternativa.

El tiempo en la Geografía Humana es un fenómeno multidireccional y cíclico que se adapta a los ritmos de la naturaleza. Y esto permite entender el paisaje como un código de símbolos que reúne el pasado, el presente y el futuro (Nogué 1985, 101-102). Y, aunque sí plantean una nueva óptica desde la que hablar del paisaje -justo cuando este parecía haberse ido borrando de la disciplina-, y aproximarse a la naturaleza, queda claro -por esta idea misma- que no dejan de verla como algo diferente a lo que ellos mismos son. Lo que los sitúa más cerca del espíritu romántico que de las reflexiones contramodernas de Ingold. La Geografía, humanista o no, no busca superar al gigante contra el que el antropólogo británico libra su batalla, y sigue construyendo su conocimiento asomado a la ventana del observador inmóvil que accede o reconstruye una realidad estática y única.

Pero si seguimos los propósitos de Ingold, que de hecho estamos siguiendo, las actividades humanas se comprenden entrelazadas con la tierra, y son parte constituyente de los procesos geológicos del mismo planeta (Gruppuso y Whitehouse 2020, 594-595). “It is in the weaving of individual and social life that the Earth emerges both as geological formation and as a phenomenological experience. In this sense, beyond any anthropocentric and stratigraphic characterisation we can understand the Anthropocene⁶⁵ as the taskscape of our age”⁶⁶ (595).

En la realización de sus actividades, no solo los seres vivos crean, moldean y transforman el mundo, sino que también son creados, moldeados y transformados por él. El mundo es un conjunto de caminos que se entrelazan, que se hacen y se deshacen en sintonía con los seres que lo componen. Por eso las vidas, de los humanos y los no humanos, son rastreables en la textura de la tierra. “The landscape cannot be unshaped nor the meshwork unravelled. This corresponds with the proposal of the Anthropocene: activities of human communities are entangled with the earth, and constitute the geological processes of our planet, independent from their current presence or absence in the landscape”⁶⁷ (Gruppuso y Whitehouse 2020, 594).

Morton (2017, citado por Cherrington, Black y Tiller 2018, 4) asume que la naturaleza nunca ha estado libre de perturbaciones. A lo que Cherrington, Black y Tiller (2018, 8) añaden que

⁶⁵Los autores atribuyen la crisis socioambiental actual a una crisis de significado y percepción, que es el resultado de una visión del mundo caduco -si es que alguna vez estuvo vigente- con base en el supuesto de que el ser humano y la naturaleza son dimensiones ontológicas diferentes y separadas con temporalidades también diferentes e inasimilables.

⁶⁶ Traducción: Es en el tejido de la vida individual y social donde la Tierra emerge como formación geológica y como experiencia fenomenológica. En este sentido, más allá de cualquier caracterización antropocéntrica y estratigráfica podemos entender el Antropoceno como el paisaje de tareas de nuestra era.

⁶⁷ Traducción: El paisaje no puede ser desformado ni la malla desenredada. Esto se corresponde con la propuesta del Antropoceno: las actividades de las comunidades humanas están enredadas con la tierra, y constituyen los procesos geológicos de nuestro planeta, independientemente de su presencia o ausencia actual en el paisaje.

pensar en la naturaleza como el soporte de la intervención humana es una interpretación condescendiente que relega a la naturaleza a un lugar pasivo, cuya razón de ser es esperar a ser utilizada con fines exclusivamente humanos. Proponen que la actividad humana, entonces, no puede concebirse separada o distinta que la naturaleza, “nature is already disturbed and out of joint, and needs to be recognised as such if we are to appreciate its profound effect(s) on human life”⁶⁸ (22). Comprender eso, conlleva deshacer la idea de la existencia de una naturaleza pura, sin intervención, estática. Lo contrario, trae de la mano reducir la naturaleza a juicio estético. Y eso no es más que trazar una línea divisoria que divide en posiciones de observador -inmóvil y externo- y observado -estático también, pasivo y reducido a objeto de contemplación-.

2.2. El lugar de las representaciones en el paisaje

Grupusso y Whitehouse (2020) recogen algunas críticas al paisaje de tareas o, mejor dicho, observaciones sobre todo lo que no contempla. Exponen que los autores Cloke y Jones (2001) se percataron que el paisaje de tareas de Ingold, centrado en las actividades y las prácticas, pasaba por alto el lugar de las representaciones. Para ellos, estas son la caracterización de un paisaje desde la perspectiva imaginaria e histórica, que además alimentan -unas veces- y contrastan -otras- con las narrativas políticas. Ciertamente, una de las principales críticas de la propuesta del taskscape y el concepto amalgamado de habitar es la falta de una reflexión política concisa y preparada para abordar las tensiones y conflictos surgidos de entrelazar tarea y temporalidad (Grupusso y Whitehouse 2020, 592).

Quizás tratando de remendar la carencia, Ingold (2017) ha introducido más tarde una nueva conceptualización que, para Whitehouse (2015, 2017), permite explorar y comprender los conflictos de prácticas y actividades que incluyen y contemplan el poder de los discursos, las representaciones y las narrativas. El meshwork, o malla, es la afirmación ontológica de que el entorno o la vida en general, no se compone de objetos/sujetos distintos que se interrelacionan, sino que son directamente esas mismas relaciones formando un tapiz en continuo proceso de tejido. La temporalidad es aquí el tejido de la malla, el hilo conductor por el que emergen la política, los conflictos y la ética como formaciones temporales. Lo que quieren dar a entender es que las prácticas, las actividades y las tareas dan forma a la tierra, pero lo hacen junto a compromisos -o problemas- éticos y políticos. Involucran

⁶⁸ Traducción: La naturaleza ya está perturbada y desarticulada, y debe ser reconocida como tal si queremos apreciar sus profundos efectos en la vida humana.

temporalidades diferentes que comparten el mismo recorrido geomorfológico inscrito en el mundo (Gruppuso y Whitehouse 2020, 592-594).

También Bender (1998, 7) señala que en la discusión planteada por Ingold sobre el habitar se excluye a las representaciones, centrándose sólo en las actividades. Ella sitúa las representaciones al nivel de las prácticas no solo en el percibir sino en el construir el paisaje, que es habitar. Un habitar permeable a los flujos culturales de las ideas, los significados, las significaciones y los símbolos que funcionan en diferentes niveles (Cloke y Jones 2001, 662).

Al tratar de reunir en una misma ecuación paisaje, representación, naturaleza y cultura, incluso materialidad y simbología, el resultado apunta hacia el mito. Venturi (2008) aprecia que la continua transformación del paisaje es fuente de creación y creatividad, donde se recogen las historias y se sincroniza el pasado, el presente y el futuro (115). El mito se vuelve raíz cuando habla del origen de las formas de los elementos del medio. Podríamos llamarles teatro cuando se tornan escena y escenografía de historias que hablan de los movimientos que le dieron la forma que los ojos humanos reconocen. Los seres humanos crean a partir de la emotividad que les otorga el aprecio de esas formas, un estado emocional que comparten con cualquier forma de arte (Venturi 2008, 125).

El mito, como representación interpretativa (Sánchez 2006) hila el origen con el presente y con sucesos futuros, se presenta en un “tiempo a la vez originario y final, anterior y superior al tiempo histórico y presente en él” (246). Estas narraciones funcionan en un espacio supratemporal de continuidad, que es la clave para la permanencia de su validez. O, en otras palabras, “nos sentimos más cerca de la manera en que el mito fija una situación cósmica o una estructura de lo real ubicándolas más allá de una temporalidad limitada” (246).

Las representaciones asimilan símbolos, lenguajes y discursos, “son espacios mentales en los que se albergan las representaciones de poder e ideología” (Gavilán 2012, 54). De este modo, la triada compuesta por las prácticas materiales, las representaciones del espacio y los espacios de representación⁶⁹ implica la interrelación de cultura, poder y resistencia en el espacio. Esto se edifica sobre materialidades y simbologías, donde el rol que adquiere la cultura (lo cultural) en este proceso social es articulador en tanto se hacen presentes los códigos, los valores, los símbolos y los discursos que mantienen y transforman las prácticas rituales, económicas y políticas que modifican y componen la espacialidad (55).

⁶⁹ Explica Gavilán (2012) que los espacios de representación son “apropiados a través de la imaginación y el uso simbólico, contienen el poder de las representaciones espaciales, es decir, en estos espacios vividos de representación se generan los “contraespacios” o espacios de resistencia hacia el orden dominante que muestran simultáneamente las relaciones de dominación, subordinación y resistencia” (54).

2.2.1. La triada espacial del mundo andino

Desde la perspectiva descrita en el apartado anterior, las comunidades indígenas son precisamente esos espacios de representación elaborados a raíz de prácticas espaciales reproducidas en la vida diaria. “Son territorialidades en movimiento porque mantienen un conflicto antagónico con el estado territorial: confrontan ideologías, relaciones, instituciones y cultura dominante” (Gavilán 2012, 55). De estas tensiones es de donde surgen diferentes categorías espaciales -como la autora califica al lugar, al paisaje o al territorio- que están en permanente confrontación y reinención. Adquiriendo nuevas formas y sentidos, valoraciones y significados.

En su exposición sobre el pueblo otavalo de la nación kichwa ecuatoriana, Gavilán (2012) apunta a dos epistemologías que han sido ejemplo de este ejercicio: *Pachamama* y *Pachakutik*. Estos conceptos aportan al debate que constituye la investigación una perspectiva interesante, porque revelan aspectos del movimiento del tiempo y el espacio.

El primer término hace referencia a la Tierra (Gavilán 2012). Pero *pacha* designa tanto tiempo como espacio “puesto que es expresión y manifestación del Todo que es lo Múltiple: Universo, Cosmos, Madre” (Torres, 2000, 15). Este espacio-tiempo holístico en la cosmología indígena se fracciona en tres mundos. De acuerdo con Golte⁷⁰ (1996, 2004) y Sánchez (2006), el cosmos andino se encuentra constituido por dos lugares principales: el *Hanak (Hawa) Pacha*, mundo de arriba, y el *Ukhu Pacha*, mundo de adentro o subterráneo. Conectados precisamente por el espacio, interfase o puente cósmico donde se desarrolla la vida humana terrenal, el *Kay Pacha*, mundo de aquí. Entonces, no debe ser inusual que en dicho espacio se den encuentros entre el arriba y el abajo, el adentro y el afuera y el pasado y el presente. Y que además estén comunicados a través de la interacción o conexión espacio-temporal que permiten ciertas circunstancias y agentes presentes en la cosmovisión andina, así como el trato de parentesco que se establece con estos y los humanos.

Sánchez (2006) opina que la interferencia con el catolicismo europeo ha deformado sobre todo la idea del mundo de arriba -que es además el espacio del que menos referencias concluyentes se poseen- y las concepciones del dios creador supraterráneo, que poco se ajustan al pensamiento nativo de los Andes. Hasta el siglo XVI, en los relatos míticos de estos territorios, se compartía ampliamente la idea de que los humanos vinieron del mundo inferior,

⁷⁰ 1996: Una paradoja en la investigación histórica andina. En *Cosmología y música en los Andes* de Max Peter Baumann (ed.). Vervuert-Iberoamericana, Madrid. // 2004: Divinidades femeninas moche. En *Anuario de Ciencias de la Religión. Las religiones en el Perú de hoy*. UNMSM/ CONCYTEC, Lima.

usando a modo de puerta entre espacios los cerros, las lagunas o las cuevas⁷¹. A partir de entonces se extendió la crónica de haber sido creados por deidades supremas. Por su lado, de la mano de calificar como representaciones demoníacas a las deidades andinas -como el Aya Uma-, el *Ukhu Pacha* fue culturalmente traducido como el infierno católico, integrando esta idea y la del diablo en el imaginario andino. Así, este inframundo transmutó de matriz regeneradora -de útero, de seno- al agujero de la condena eterna (Millones 2005, 62). En esta línea, *Pachakutik* en su forma temporal alude, como explica Gavilán (2012, 74) y Torres (2000, 15) a un “ciclo mayor de quinientos años que señala la culminación y reinicio de periodos socioculturales diferenciados” (Torres 2000, 15), es decir, designa “el final del mundo” y los “cataclismos”.

Deteniéndose en todas estas pistas que denotan el sincretismo de las culturas andinas nativas con el catolicismo, a partir de las relaciones de producción y explotación que también se establecieron con la conquista⁷², se puede observar una identidad en metamorfosis, fraguada con partes de otras identidades que terminan por reinventarla, y en ese ejercicio, también por desaparecerla (Echevarría 2001).

Las relaciones que surgieron de este impacto se mantienen en la disputa simbólica y material que se adscriben a economías, políticas, ideologías, organización socio-política, concepciones del mundo y de vida, valores y roles que se especializan en el barrio, la comunidad, el paisaje, el municipio, la región y el Estado-Nación (Gavilán 2012, 63).

Para Gavilán (2012), esto “obliga a repensar la forma en cómo se ha impuesto una noción de cultura que ha legitimado cierta desigualdad socio-cultural al grado de invisibilizar la riqueza cultural arraigada a los pueblos nativos” (63). A la vez que faculta la posibilidad, siguiendo a Bolívar Echevarría y Raymon Williams, de valorar lo cultural en América Latina como el resultado de las tensiones sociales, económicas y políticas tras un proceso de impacto con otros contextos socio-culturales, que ha puesto en disputa simbólica y material estas concepciones del mundo y la vida.

2.2.2. Mitos y representaciones del paisaje de alta montaña andina

El páramo, el agua y las lagunas

⁷¹ Conocidas como *pakarinas*.

⁷² Gavilán (2012) ejemplifica estas relaciones, ideologías, corporeidades y subjetividades de dominación, a través de dispositivos e instituciones como la hacienda, la iglesia o la escuela: “la hacienda, en complicidad con la iglesia, se encargaba de mantener bajo sujeción a las comunidades y hacer efectiva la explotación de la mano de obra a través del concertaje (73).

El páramo⁷³ andino provee de agua a quienes lo habitan de forma constante durante el año. Y da cabida a multitud de tipos de cuerpos de agua, como ríos, cascadas, aguas termales y -en la que nos interesa fijar la atención- lagunas. El páramo es el ecosistema con mayor biodiversidad en alta montaña, que limita con la nieve y los bosques (Llambí et al. 2012). Dispuesto como un corredor desde la Cordillera de Mérida (Venezuela) hasta la depresión de Huancabamba en el norte del Perú⁷⁴, se distribuye de forma fragmentada entre bosques andinos y demás ecosistemas presentes en el territorio.

Llambí et al. (2012) distinguen tres tipos de suelo de páramo. Los altos, de superficie rocosa, poco profundos, arenosos, de poca retención y exageradamente infértiles. Los más bajos, de acidez moderada, bajos niveles de calcio, altos de potasio y nitrógeno y, aunque en menor medida, también retenedores del agua. Y los medios, que Portela (2003) describe como los formados a partir de sedimentos orgánicos vegetales, “caracterizados por ser superficiales, pobremente drenados y de malas propiedades físico-químicas” (65). Estos son suelos frágiles de baja fertilidad que, sin embargo, son esenciales para conservar el agua del páramo, actuando como esponjas que la retienen, regulan y conservan.

Resulta apropiado acercarse al término de humedal andino, pues entre los tipos de humedales que encontramos están los lagos y lagunas (tipo de humedal clasificado en el ecotipo de escorrentía⁷⁵), además de salares, bofedales, turberas, aguas termales y géiseres (Ahumada et al. 2011, 11). Estos sistemas de variados ambientes son espacios de gran envergadura por su diversidad biológica, revelando el estado físico-químico de la estructura que regula su funcionamiento, y por el papel que desempeñan dentro de las prácticas productivas de las comunidades locales (14). La estructura de los humedales altoandinos viene dada “por los componentes que lo constituyen, como la flora y fauna acuática, vegetación hidrófila, fauna terrestre asociada a la vegetación ripariana, componentes abióticos y las interacciones que se generan entre cada uno de ellos” (17). Estos se caracterizan por su variabilidad temporal y espacial, como por ejemplo en los cambios dados durante los episodios de sequías e inundaciones extremas, y por los efectos notables en la diversidad biológica que habita en

⁷³ La palabra encuentra su origen en el vocablo latín *paramus*. Fue con la llegada de los españoles, que se bautizan esas zonas altas y frías de los Andes como ahora se conocen, mientras en los Andes Centrales de Bolivia y Perú se mantuvo la denominación *puna*, para ese territorio que se sitúa sobre el bosque.

⁷⁴ En Ecuador, los páramos alcanzan la extensión de 1.835.834 hectáreas (Llambí et al. 2012).

⁷⁵ Ahumada et al (2015) en su texto para la División de Recursos Naturales y Biodiversidad del Ministerio de Ambiente del Gobierno de Chile (entre otras instituciones), definen el ecotipo escorrentía como: “sistemas que a pesar de estar localizados en las zonas de alta radiación, no alcanzan niveles elevados de salinidad por la influencia de las precipitaciones que lavan permanentemente los cuerpos de agua” (14).

ellos. En lo que coinciden estos autores con Moncada (2011) es en que los humedales altoandinos

son ecosistemas estratégicos para el desarrollo nacional, y particularmente para la región andina. Este valor se sustenta en la gran cantidad de beneficios ambientales que brindan a la colectividad, dentro de los que se cuentan: la captación y escurrimiento de recursos hídricos que son usados para consumo humano, generación de energía hidroeléctrica y actividades agropecuarias, la conservación de una alta biodiversidad endémica, la existencia de paisajes que generan goce estético y la posibilidad de desarrollar actividades turísticas de bajo impacto, además de formar parte del patrimonio cultural de las comunidades locales, entre otros (Moncada 2011, 330).

Las lagunas, por su parte, suponen uno de los elementos constitutivos y más representativos del paisaje de alta montaña⁷⁶ andino (Florez y Ríos 1998), además de “participes de la conformación sociocultural de los diferentes grupos humanos que han habitado estos espacios” (26). La formación de estos cuerpos de agua se origina en dos fenómenos principalmente: la mayoría de ellas por los glaciares que dejan paso a depresiones en el territorio que ocupan las aguas y por la actividad tectónica y volcánica propia de los Andes. Motivo por el cual la mayoría de ellas se encuentran más arriba de los 3.000 m s.n.m (29).

Los lagos y lagunas ejecutan una función fundamental “dentro del sistema de transferencia y regulación de las cuencas altas de los ríos debido a su capacidad para amortiguar aumentos en los caudales, avalanchas y cargas de material” (Florez y Ríos 1998, 39). En su mayoría significan un recurso hídrico importante que, cada vez más, sufre una sedimentación acelerada, repercutiendo en la dinámica de las cuencas y disminuyendo el acopio de agua, como consecuencia -en primer lugar- de la actividad agropecuaria. La intervención humana modifica el paisaje, que se va transformando a pedir de las condiciones económicas, culturales y sociales de los diferentes grupos humanos que se apropian de una u otra forma de dichos espacios (47). Y ya no solo el trabajo de campo, particular e industrial, sino también otras actividades productivas más recientes como el turismo, van modificando el paisaje y el uso que de estos elementos naturales se hace.

Para comprender mejor el contexto que envuelve las lagunas parameras, como las denomina Moncada en su título *Del mito al grifo. Significados de los humedales altoandinos tachirenses para las comunidades locales* (2011) guiado por el socioconstructivismo, debe uno acercarse

⁷⁶ Florez y Ríos (1998) estabilizan el término alta montaña de acuerdo a los intereses de su investigación con la siguiente definición: “El límite inferior de la alta montaña se define corrientemente como el límite superior del bosque [...]. La alta montaña es el espacio ubicado arriba del páramo pero durante la última glaciación” (28).

a las características ecológicas, económicas, sociales e institucionales particulares de cada una de ellas. Y eso conlleva la comprensión de los significados que de estas emanan para las comunidades locales con las que cohabitan. Esto último, “debe hacerse bajo enfoques que consideren la complejidad de las realidades ambientales, la interdisciplinariedad, la importancia de la subjetividad en la construcción del conocimiento y el valor de lo cualitativo, superando enfoques científicos positivistas de las ciencias sociales” (331) e incluyendo también la subjetividad propia desde la que el investigador participa y construye. Dichos significados hablan del valor cultural de estos elementos y se concretan en cada historia de vida local y en mitos y leyendas, mientras dan cuenta de la cosmovisión indígena particular y la historia colonial.

Hablando ya de los espacios del páramo, el humedal y la laguna -presentes en la Laguna del Quilotoa-, cuyo denominador común es obviamente el agua, toca trasladarse del terreno de la materialidad al social, cultural, simbólico, mítico y espiritual que orbita sobre los mismos y las comunidades que los habitan. Se trata de entender la relación que hay entre ambas dimensiones y la forma en que estas comunidades “producen y consumen bienes de la naturaleza e involucran al hacerlo tanto a sus niveles materiales como a los espirituales; no son ámbitos separados, sino que ambos procesos, el de consumo y el de disfrute, hacen posible la reproducción social” (Gavilán 2012, 58). Entendiendo que las formas de uso, relación y valoración del agua por parte de los pueblos nativos americanos han ido modificándose “como consecuencia de tensiones entre la aparición y asimilación de elementos culturales foráneos y la erosión y fragmentación de los sistemas tradicionales de conocimiento locales” (Trujillo et al. 2018, 2). Pero no por ello, deja de ser necesario rescatar y recapitular algunos de estos usos, valoraciones y relaciones.

Relatos míticos del agua en el páramo andino

El agua es un elemento vital que conjura un efecto totalizador acumulando un sinnúmero de significados en los diversos procesos históricos de la vida humana (Trujillo et al. 2018). Esta se asimila a un sistema de símbolos materiales y no materiales, revelando los diferentes tipos de construcción social del espacio que cada grupo hace de ella (Trujillo et al. 2018), lo que Trujillo et al. (2019) denominan la “cultura del agua”. Esta es producto de una identidad colectiva que al practicarse manifiesta el bagaje cultural que la sostiene. En particular, en el territorio y cosmovisión andina existe una pluralidad de usos y formas de valoración, que la sitúan como sujeto, pero también como objeto de culto. El agua es la base de los sistemas productivos, que da de beber al general de los seres vivos y riega el campo donde crece el

alimento, pero también se emplea en contextos rituales y terapéuticos. Los autores (Trujillo et al. 2019) explican que este pensamiento no contempla el agua como recurso, sino como elemento respetado y tratado desde una actitud que implica reflexión y concientización.

Alfaro (2016), en su propósito de rescate de las tradicionales concepciones del agua entre los pueblos del territorio latinoamericano, en concreto el andino, explica tres dimensiones de este elemento. La primera, concibe el agua como ser vivo y proveedor de vida. La segunda como ser divino, concentrador de poderes y acciones, del que se desencadenan una serie de interacciones específicas y propias de las relaciones con elementos comprendidos del mismo modo. En tercer lugar, el agua como elemento integrador del universo, porque se encuentra presente en cada ser vivo. Las concepciones ancestrales del agua, y las formas de relacionarse con la misma, no están pues exentas de tensiones y asimilaciones culturales propias de la conjunción con otras visiones y la consecuente erosión de los “sistemas tradicionales de conocimientos locales” (2). Lo que implica conocer y situar los detalles actuales de la relación con este elemento.

Aterrizando en los pueblos andinos de Ecuador, Trujillo et al. (2018) recogen varios testimonios de los habitantes de Fakcha Llakta⁷⁷, que conviven con la Cascada de Peguche⁷⁸, sobre el río Cusin al nororiente de Otavalo. Estos dan cuenta de los valores ritualísticos que se integran en la cascada, relacionados sobre todo con los *Raymikunas*, las fiestas de los solsticios y los equinoccios. En uno de estos testimonios (10) se explica que el agua es el elemento central de las cuatro celebraciones: en el Inti Raymi se usa para el baño, siendo costumbre tomar el baño a medianoche para adquirir energía y poder tanto físico como espiritual (4)⁷⁹; en el Kapak Raymi se usa como agua medicinal con hierbas, que se le da a los niños con pan; en el Kolla Raymi se usa como alimentación, para cocinar y en el Pawkar Raymi para lavar la cabeza.

Otros testimonios revelan la concepción del agua como un ser vivo (Trujillo et al. 2018, 6) al que le otorgan connotaciones de maternidad, hermandad y familiaridad. Es cuidada como un

⁷⁷ La comunidad de Fakcha Llakta se ubica en la población de Peguche, en la parroquia de Dr. Miguel Egas Cabezas, en el cantón de Otavalo de la provincia de Imbabura en Ecuador.

⁷⁸ La Cascada de Peguche concentra gran valor histórico y cultural, siendo lugar de asentamiento de una de las primeras civilizaciones del Ecuador, los carangues. Estos ya se relacionaban con ella a través del culto y el agradecimiento por el agua, denominándola *angapacha* (Trujillo et al. 2018, 4). En este mismo texto determinan que *anga* significa en *kichwa* señor o señora con cierto poder político y *paccha* significa cascada. El vocablo completo hace referencia a “cascada poderosa”, “señora cascada” o “caída de agua fuerte” (4). Siguiendo con la explicación, la Cascada de Peguche supuso un centro energético en el que solo los hombres carangues tomaban el baño con la finalidad de ofrendar a la cascada y tomar fuerza y virilidad. Para los autores es evidencia de la noción del dar y recibir, del sentido de reciprocidad que caracteriza y acompaña la cosmología andina (4).

⁷⁹ También Torres (2000, 18) hace referencia a esta tradición.

ser vivo, pero también como un miembro de la familia y es habitual escuchar referencias a la misma como *Yakumama*⁸⁰. Sobre este propósito también expresan Tatzo y Rodríguez en *Visión cósmica de los Andes* (1998) que para las poblaciones andinas el agua no es un objeto sin vida sino un ser vivo que adopta diferentes formas y comportamientos, y por eso “el uso del agua se basa en la relación entre dos seres vivos: el ser humano y el agua” (47). Y, más allá de un ser vivo, también tiene la capacidad de dar vida en su fluir y se asocia a la sangre de la Tierra, de la Madre (Trujillo et al. 2018, 6).

En Imbabura (Ecuador) la asociación Yachaks de Ilumán, reúne a sabios indígenas que emplean la medicina tradicional usando el poder espiritual y sanador de las vertientes como ojos de agua, lagos y cascadas (Trujillo et al. 2018, 11). Volviendo a la Cascada de Peguche y su relación con lo médico-espiritual, es usada para las limpiezas energéticas. Uso sustentado “en la creencia de que el agua otorga salud, energía y poder a quienes tienen fe de las fuerzas de la naturaleza” (10).

Gil desarrolla en su texto *Lloren las ranas, casen las aguas, conténganse los vientos* (2012) consideraciones acerca de los llamados a la lluvia en los Andes. Entendiendo que “constituyen ritos colectivos, dirigidos por uno o varios ritualistas reconocidos, pero en los que participa toda la comunidad de acuerdo con sistemas de género, edad, rol y estatus” (164). Cuando habla de toda la comunidad toma la idea del *ayllu*, que está formado por la comunidad de los vivos pero también la de los muertos. Este vínculo se evidencia por un lado, con la idea de que “en lo alto de los cerros, a orillas de los lagos, habita la lluvia pero también los antepasados, y ambos garantizan el bienestar de las comunidades al propiciar el crecimiento de las plantas y la reproducción de los ganados” (160). Y, por otro lado, con que estos rituales de llamado se realicen generalmente en noviembre, en el mes de los difuntos y el tiempo donde empiezan las lluvias.

Estos llamados, que expresan esa relación -o relaciones- de reciprocidad entre lo humano y lo no humano -puntualizadas por el autor como “entidades tutelares diversas” (165)-, no poseen esquemas, ciclos, normas, comportamientos y lenguajes concretos. Gil (2012) clasifica algunos ejemplos de llamados según el tipo de ritual que se despliegue, por ejemplo los que reúnen la simbología del matrimonio⁸¹ a través de la mezcla de aguas de distintos cuerpos de

⁸⁰ *Yaku* en *kichwa* significa agua.

⁸¹ Gil toma lo explicado por Valderrama y Escalante (1988) y explica que: “En la comunidad de Yanque (valle del Colca, Perú) se utilizan tres botellas como uno de los elementos fundamentales de la mesa ritual para llamar a la lluvia. En ellas se recoge agua de la toma principal del canal Mismi, el manantial principal del Tata Mismi –junto con el Waranqate, los nevados más elevados en las márgenes del río Colca–, del ojo del manantial Umahala y de las playas de Camaná, en Arequipa; las tres llevan un atadito de coca en el cuello, y van coronadas por un

agua -por el poder que reúnen estos lugares de origen o por la simbiosis masculino-femenino en el que el agua se convierte en el elemento fertilizador de los cultivos-. O, también, los que se entremezclan con la religiosidad católica combinando acciones que tienen como protagonista elementos de la naturaleza con ejercicios simbólicos religiosos.

El tipo de llamado al que se le van a dedicar más líneas es a los que emplean como escenarios ceremoniales a los cerros y las lagunas, elementos centrales en las “construcciones del espacio simbólico de las alturas” (Gil 2012, 148). Su relación puede sustentarse en que “para acceder a las lagunas es necesario ascender los cerros, ya porque las aguas del cerro y las de las lagunas deban «casarse» para reforzar la efectividad del rito” (149). También porque en general, en expresiones duales, el cerro es entendido como masculino, y el agua -y las lagunas- como la lluvia son entendidas como femeninas. Lo habitual es que las comunidades que realizan estos llamados, lo hagan con los cerros tutelares, es decir, con los cerros que los cobijan. A estos, ocasionalmente antropomorfizados y divinizados, se les anexiona el poder de las nubes pluviales y se les convierte en los protagonistas de juegos y competencias que tienen como objetivo apropiarse de las nubes y, por ende, de las lluvias. El agua de lluvia es, por tanto, agua de altura, “investida de ‘poderes’ a la hora de movilizar a los elementos de la Naturaleza” (149), y peligrosa si se desconoce el manejo concreto de la misma.

Caso paradigmático de la relación entre cerros y lagunas a la hora de atraer la lluvia [...] podría ser la Fiesta del Agua en Puquio (Ayacucho, Perú) [...] un rito de fertilidad directamente relacionado con el ciclo agrícola y en particular con la limpieza de canales, se trata en realidad de un llamado de lluvia, un ritual con dos fases, dos destinatarios y dos escenarios diferenciados, pero marcados por el protagonismo de tres lagunas: en primer lugar, el pagapu o pago al cerro Pedroroko, a través de la laguna Qoricocha, y seguidamente, el angosay o pago a la Pachamama, en las lagunas Moyalla y Churulla. Sólo los ritualistas suben al cerro hasta el borde de la laguna. A medianoche depositan «los productos seleccionados» [...] en un pukullo (tumba antigua, de los gentiles) y sacrifican al Pedroroko un carnero y una llama blanca, cuyos corazones son arrojados a las aguas. Después de este pago y del «abrazo ritual a una piedra determinada» (?), los ritualistas se duermen. Al amanecer desayunan parte de los animales

pompón de algodón natural a modo de tapón, que simula nubes que quieren llover. En el transcurso del ritual, estas aguas casarán entre sí y con sendas botellas de vino y alcohol, asperjándose el líquido resultante en dirección a los cerros, los manantiales y los campos de cultivo. Ya a lo largo del año los yanqueños han estado mezclando el agua de mar con las aguas de manantial, echándola a poquitos en los manantiales para evitar que éstos se sequen y propiciar su abundancia; la cuestión es que ambas aguas entren en competencia, se enojen, y de su riña aparezcan las esperadas nubes de lluvia. Pero lo realmente importante de esta unión de aguas es que al mismo tiempo que celebran un matrimonio, los yanqueños propician una unión sexual: el agua del Mismi, proveniente del deshielo de la cumbre del cerro es considerada masculina, mientras que la del Umahala es femenina; esta mezcla de aguas convertirá así al líquido elemento en fuente de vida que fecunda los campos, en el semen del cerro que, a través de los canales de riego, fecunda los sembradíos” (Gil 2012, 158-159).

sacrificados y, antes de emprender la bajada, recogen de la orilla de Qoricocha flores silvestres e ichu, con lo que confeccionan una cruz. Durante el descenso efectúan tres paradas en las que piden permiso al cerro para retirarse y anuncian a la Pachamama el pago que van a entregarle. Ese mismo día, toda la comunidad acude a la laguna Moyalla. Los ritualistas, situados a lo largo de la orilla, rezan a las cruces de paja y flores y también lo hacen las autoridades civiles. Se extrae agua de la laguna, que después de mezclarla con vino es devuelta a ella. Finalizado el ritual se impone la fiesta, con un banquete comunitario, música y bailes. Al día siguiente se repite la misma operación en la laguna Churulla (Gil 2012, 150-151)⁸².

En el mismo lugar donde se ubica la investigación, en la parroquia de Zumbahua, se puede encontrar un ejemplo de lo que describe el autor. Esta historia fue relatada durante el periodo de investigación de campo por un interlocutor hombre de -más o menos- 30 años de esta misma parroquia. Él, aunque no podía especificar la fecha exacta, recordaba un episodio ocurrido durante su infancia. Tras varios meses sin lluvia y las consecuencias que eso estaba teniendo en la cosecha de los campesinos, la comunidad decidió llevar a cabo una romería por las diferentes montañas que rodean Zumbahua. El objetivo era conseguir de nuevo precipitaciones y la forma de atraerlas era subir entre todos los compañeros una cruz a cada una de estas montañas, donde además dedicaban un tiempo a orar. El suceso da cuenta de un tipo de rito colectivo en el que participa toda la población, y que manifiesta esa relación de reciprocidad con lo no humano. Esta romería tiene dos elementos centrales, de una parte un espacio simbólico de altura como lo son los cerros tutelares del lugar, y de otra parte, el elemento de la religión cristiana, expresada en las cruces y en las oraciones que acompañan toda la acción.

Respecto a las lagunas, Gil (2012) toma de Antúnez (1986) una explicación que trata de relacionar un razonamiento de factores meteorológicos con factores ritualísticos sobre la agitación de este cuerpo de agua. Al provocar oleaje, se aumenta la humedad ambiental y con ello la evaporación y los niveles de condensación en la atmósfera. El resultado de esta cadena es la aparición de nubes de lluvia, “en este sentido, eso es precisamente lo que las gentes del altiplano buscan al agitar las aguas: activar a los elementos para propiciar la lluvia (157). Seguidamente, Gil se sirve de varios ejemplos en los que distintas comunidades arrojan piedras a lagunas buscando este efecto descrito. Pero quiero quedarme con uno más cercano: testimonios recogidos en campo evidencian que los habitantes de los alrededores de la Laguna del Quilotoa tienen la creencia que arrojar piedras a la misma la enfada. Según las

⁸² Gil toma este relato de Valiente (1986).

experiencias de los interlocutores, la laguna está viva y tiene la capacidad de agitarse y generar oleaje, peligroso para quien haya a su alrededor, cuando se le arrojan piedras⁸³.

El imaginario colectivo que rodea las lagunas, habitualmente reúne una serie de historias míticas o leyendas que ponen de manifiesto el “valor que tienen como testimonio de la tradición oral y como elemento revelador del imaginario de los pueblos” (Moncada 2011, 341). Que, más allá de si son tomados o no como verídicos, son elementos culturales que conforman y enriquecen la identidad de los pueblos. Moncada (2011) en su trabajo sobre los humedales altoandinos en territorios tachirenses (estado de Táchira, Venezuela) identifica algunas historias que de forma similar también han sido escuchadas en la Laguna del Quilotoa. Los testimonios que recoge expresan la capacidad de tragar personas y animales que entran en sus aguas y jamás son devueltos. También explican que gritar o lanzar piedras en ellas, hace bajar la neblina y transitar los alrededores se dificulta hasta extraviarse. Torres en su título *Cochas: hidrogonías andinas* (2000) recoge y estudia desde lo que denomina etnoliteratura, una serie de representaciones mitológicas y relatos sobre las lagunas y los pueblos que se ubican en la provincia de Imbabura (Ecuador), sobre todo los que hablan de origen y configuración geográfica.

Esta doble característica de las cochas⁸⁴ andinas, como correlatos evocativos de una tradición mítica y como concreciones geo-gráfico-míticas, permite precisarlas como una particular manera de constituirse lo etnoliterario andino. Doble característica, que a su vez es expresión de una dimensión espacio-temporal, en la cual el espacio y el tiempo no corresponden a dos vectores divergentes sino a una misma dimensión energética dinámica: las cochas como concreciones geo-gráfico-míticas determinan una configuración espacial, la cual se activa a partir de un acontecimiento mítico, desde el que se determina que no existieron siempre (Torres 2000, 15).

La laguna de Cuicocha, en la provincia de Imbabura, y los dos islotes que alberga en su interior, explican los habitantes de la zona, se crearon a partir de una erupción del volcán Cotacachi, conocida como María Cotacachi -pareja de Taita Manuel Imbabura-. Se considera que la laguna está conectada con el Océano Pacífico y que, por lo tanto, no tiene fondo -como también ocurre en Quilotoa- (Torres 2000, 20). Por otro lado, la laguna de Imbacocha

⁸³ Angulo, González y Martínez (1998) también identifican en *Conciencia agroecológica: comunicador, mito y espacio rural. Caso: Municipio Jaúregui, estado Táchira*, un compendio de creencias de los habitantes de La Grita (capital del municipio de Jaúregui, en el estado de Táchira en Venezuela) que elevan las lagunas a lugares sagrados y venerados desde generaciones anteriores a las del tiempo de su investigación, entre las que rescato la idea de no poder bañarse en ellas y no poder lanzarles piedras.

⁸⁴ El mismo Torres (2000, 2) explica que el término *cocha*, procede del Quechua y se emplea para designar laguna o lago, pero también chacra, estanque, espacio llano y grande, semilla, insolación, destino, taza o tazón.

-conocida como Laguna San Pablo- al suroeste de Otavalo, se la relaciona con una historia de haciendas. El testimonio de un vecino recogido en el texto cuenta que tiempo atrás, cuando la laguna no tenía agua, había dentro de ella una hacienda. Un día de mucho sol y calor, una niña que caminaba por medio de esta cargando una paila, se sentó a descansar en medio de este lugar. Entonces se percató que de su paila estaba saliendo agua sin parar. Fue a llamar a su madre y al regresar las dos, el agua seguía brotando de la paila de forma incesante. Subieron a un cerro para observar cómo el agua cubría la hacienda y convertía ese lugar en la laguna San Pablo (Torres 2000, 22).

Otra historia que relaciona lagunas, haciendas e inundaciones es la de la laguna Yahuarcocha -al norte de la ciudad de Ibarra-, que cuenta también el interlocutor de la historia anterior. A la hacienda que había en este lugar antes de ser laguna, llegó un abuelo con sarna. El dueño de la hacienda lo despreció e hizo soltar el perro para perseguirlo. El perro, en vez de morderle, le lamió los pies. El hacendado mandó matar al perro. El trabajador se acercó al abuelo y le regaló un pan. El abuelito entonces le advirtió que a medianoche, del medio del lugar, iba a salir agua hasta inundarlo todo. Le recomendó sacar las cosas y subir a la loma. Y así fue que se llenó y la hacienda quedó anegada por el agua (Torres 2000, 28)⁸⁵.

Torres (2000) aclara la conexión que debe haber detrás de estas historias en las que las haciendas desaparecen entre las aguas. Las haciendas “son sinónimos de espacios de dominación [...] (que se) construyen a partir del despojo de tierra al nativo” (22), y en estos relatos se percibe un propósito de castigo al hacendado. La relación que sigue el autor es interesante de rescatar. En el primer caso, se trataría del encuentro entre el agua y el sol, que la joven protagonista coadyuva, no cándidamente, en el medio del espacio. Para el autor, esta mitad equivale al *Kay Pacha*. Y por alusiones, entiendo, que el sol sería asimilable al *Hawa Pacha* y el agua, que brota del interior de la Tierra, al *Uku Pacha*. Haciendo presente los tres mundos de la *Pachamama* en la cosmología andina. A su vez, agua y sol, formarían la pareja *kari* (hombre) - *warmi* (mujer). Lo que termina advirtiendo Torres (2000) es “una doble relación de la mitad-centro, tanto espacial como temporal, para dar lugar a un encuentro *yacu-inti* a la generación de una cucha” (22). Por su lado, en el segundo relato es más evidente la representación del hacendado a través de valores como la crueldad o el abuso de poder. Pero en igual caso está presente la idea de la mitad: la medianoche en la dimensión temporal y la mitad de la hacienda en la espacial, taxativo en la conformación de la laguna.

⁸⁵ Esta historia, encontrada de manera similar durante la investigación de campo, será contada con detalle más adelante, a través de los testimonios de los interlocutores.

En todas estas versiones que recorren el páramo andino, pero sobre todo situadas en territorio ecuatoriano, se entiende cómo el agua en sus diferentes estados, formas y comportamientos concentra una agencia concreta. Reúne y porta una serie de elementos simbólicos del pensamiento y valores propios de los pueblos que rodean los cuerpos de agua de este ecosistema diverso, que se sirve de mitos, relatos, leyendas, rituales y acciones determinadas. Lo descrito puede entenderse también incrustado en epistemologías que no se asientan sobre la separación de la naturaleza y la cultura, aun presentando síntomas de sincretismo con lógicas de pensamiento hegemónicas que se sustentan en esta dualidad. Y, por lo tanto, refuerza el hilo conductor de este apartado del subcapítulo -y los siguientes-, donde se trata de entender, explicar y sustentar la existencia de un vínculo entre lo social y lo material, un vínculo en la simbología plasmada en el territorio y los elementos tangibles que componen el paisaje y el hogar.

Capítulo 3. Las voces del cráter

3.1. Una introducción de lo vivido

El trabajo de campo realizado para esta investigación comprendió los meses de noviembre, diciembre de 2023 y enero de 2024. Tuvo lugar, principalmente, en el sector Jataló-Quilotoa, perteneciente a la comunidad Ponce Quilotoa, ubicado en las inmediaciones de la parte suroeste del cráter del volcán Quilotoa. Esta parte se encuentra en la delimitación de la parroquia de Zumbahua, del cantón de Pujilí, de la provincia de Cotopaxi, y es significativo resaltarlo porque el volcán se encuentra territorialmente dividido entre esta parroquia y la parroquia de Chugchilán, del cantón de Sigchos de la misma provincia. También es importante detallar que desde 1996, el volcán Quilotoa forma parte de la Reserva Ecológica de los Illinizas, en concreto, de la parte baja de la Reserva. Y desde entonces, este sector se incluye en la administración estatal que corresponde a este tipo de entornos.

El trabajo de investigación trató de ser una sumersión en la vida cotidiana de los habitantes de las cercanías del volcán, por lo que se puso en marcha el método de la observación participante. Durante los meses en campo, también hubo conversaciones informales e inesperadas que me brindaron información relevante para comprender la vida en el páramo, así como entrevistas estructuradas y puntuales con interlocutores dispuestos a invertir tiempo en mi proyecto. Me serví del registro audiovisual para recolectar información, sobre todo con la grabación de voz de las entrevistas y conversaciones, y un registro fotográfico del entorno.

La primera parte de la investigación de campo, en realidad, se llevó a cabo en Zumbahua, donde transcurrió el primer mes y medio del tiempo señalado, es decir, desde el mes de noviembre hasta mediados de diciembre. Creo que me acompañó la suerte. Llegué a un hostel, con la intención de ubicarme en ese lugar que nunca había pisado, averiguar su funcionamiento y encontrar interlocutores que pudiesen ayudarme en esta primera tarea. Resultó que dicho hostel se convirtió en mi casa durante las semanas que me alojé en Zumbahua, y la familia que regentaba el lugar, fue lo más parecido a una familia que tuve en esos meses. Esta estaba compuesta por un matrimonio y sus dos hijos. También era habitual que el nieto de la familia, hijo del primogénito desgraciadamente fallecido el año 2022, pasara tiempo con sus abuelos, a pesar de vivir en Pujilí.

Nunca han dejado de sorprenderme los ritmos de la familia. El padre es profesor de una escuela, que le ocupa su tiempo de lunes a viernes desde la mañana hasta la tarde. Los sábados de madrugada, sobre las 3:30 a.m., es el tiempo de ir a la feria de Zumbahua. Allí, el

matrimonio con su hijo de 22 años compra cebolla larga, ajos y mellocos, para ese mismo fin de semana viajar hasta Santo Domingo y vender en las ferias. Así que a la vuelta de la feria, el sábado sobre las 8:00 a.m. de la mañana, es momento de hacer atados de cebollas y dividir los quintales de ajos y mellocos en diferentes bolsas de menor peso. Después de comer, aproximadamente a mediodía emprenden el viaje, que finaliza el domingo a altas horas de la noche. La madre, por su parte, no solo se encarga de la atención de la casa, también del hostel y del cuidado de los animales y el cultivo de la familia. En su propiedad tienen un rebaño de ovejas, gallinas, cuyes y ganado. Además de diferentes sembríos en varios enclaves de Zumbahua donde suelen tener cultivado ajo, cebada y zanahoria. Los hijos tienen otra rutina. Él viaja todos los días a Latacunga, donde estudia ingeniería hidráulica. Supone un trayecto de más de una hora. Al regresar, no solo atiende las tareas diarias de la universidad, sino que ayuda a sus padres en todo lo que sea necesario. Por su parte, ella, de 20 años, estudia turismo en Ambato, por lo que entre semana vive en la casa que sus padres tienen en Pujilí, para reducir el viaje diario de más de 2 horas a poco más de una hora. Sin embargo, cuando yo llegué, estaba a punto de dar a luz a su primera hija. Que nació en las primeras dos semanas desde mi llegada. Su vida se paralizó y era extraño verla hacer un camino diferente del que hay entre la habitación y la cocina.

Sin duda, esta familia me hizo entender cómo son los ritmos de una vida sin domingos, sin descanso. El descanso es tiempo en el que no se genera sustento y la cultura del esfuerzo es la única forma de vivir. Antes he dicho que tuve suerte, y me reitero. Desde mi llegada, la familia insistió en que prepara mis alimentos en la cocina familiar. Y esto, aunque me incomodó algunas veces, fue la forma de estrechar lazos con todos. Sin quererlo, conseguí que me avisaran a la hora de comer para compartir mesa con ellos. Con ellos y con la cantidad de amigos y familiares que visitaban su casa de forma habitual. Sentí hacer un bonito intercambio al colaborar en sus tareas, ayudar en la cocina y preparar platos tradicionales de mi tierra. Creo que todos nos sentíamos agradecidos, pero yo nunca dejé de aprender. Conseguí pelar una cantidad de papas a una velocidad que nunca imaginé, a pesar de ser el centro de las risas cuando me enseñaban. Ayudé a matar animales, cosa que tampoco había imaginado hacer. Y, por supuesto, comí cuy, sopa y muchas papas.

Con quien más tiempo terminé compartiendo fue con la madre. Recuerdo una de nuestras primeras conversaciones: si no aceptas la comida que te ofrezca una vez, nunca más te voy a ofrecer. Ella se divertía presentándome como su *kachun* -nuera en *kichwa*- ante los vecinos. Y le gustaba que le acompañara a pastorear a las ovejas, a amarrar al ganado y a comprar al

centro del pueblo. Le producía mucho interés que le contara sobre mi vida y las costumbres de mi tierra natal. Y también solía contarme historias de su vida, de su familia y de su cotidianidad. Ella me hizo aprender mucho y con el tiempo, sentí que tuvimos la confianza para compartir relatos verdaderamente íntimos.

Tres semanas los acompañé a la feria de madrugada. Qué suerte vivir la feria tan adentro. La feria es exclusiva de compra y venta indígena, y se emplaza frente al cementerio de Zumbahua. La madre tiene temperamento y no hay saco de cebolla larga que se le resista. Esos días también entendí que las cebollas las venden y las compran las mujeres. Y los ajos son territorio de los hombres. Respecto a otros productos, como la papa y el melloco, no está tan definido quién los vende y quién los compra. Pero las familias que van a comprar tienen claro cuáles son sus tareas y lugares. La madre rara vez compró ajos y el hijo y el padre rara vez compraron cebolla.

En mis primeros días, acudí un día a la cocina para preparar algo de comer. Todavía no podía resolver mis dudas sobre cocinar para todos cuando hiciese comida, si sincronizar mis tiempos con los suyos, o si sería entrometerme en su intimidad y estaría fuera de lugar. Cuando entré a la cocina no solo estaba la madre, también una mujer más mayor. Era su suegra. Me explicó que su suegra había trabajado en la hacienda de Zumbahua, donde ahora está el colegio. Relataba, mientras mojábamos un plátano en un polvo que llaman machica, que en esa época -que no hace tanto tiempo que terminó- los indígenas eran tratados muy mal, esclavizados e insultados. Pero se cansaron y se organizaron para luchar y terminar con la situación. De igual forma, decía que no mucho tiempo atrás los hombres eran malos con las mujeres, que no las respetaban, que eran maltratadas y violadas y que no podían dedicarse a otra cosa que no fuera trabajar en casa y cuidar a los niños. Observaba que hoy en día eso está cambiando, y que ahora por ejemplo su marido puede ocuparse de algunas cosas de la cocina cuando ella está realmente cansada.

Una conversación que recuerdo con mucha claridad surgió ese mismo día un poco más tarde. Nos sentamos a almorzar toda la familia. Conversaban sobre el nombre de la recién nacida cuando el padre, cambiando a un tono más serio la conversación, le explicó a su hija una responsabilidad que tenía y debía cumplir con su bebé. Era importantísimo enseñarle *kichwa* desde el principio, aunque no lo fuese a tener fácil porque ella no habla tan bien el idioma. Esta conversación se repitió algunas veces más en mi estancia con ellos. Pero en esta primera, la hija le recriminó a su padre por qué ellos no le habían enseñado *kichwa* desde que era una niña, y por qué había sido más bien recientemente que en su familia se había propuesto hablar

kichwa todo el tiempo. El padre, entonces, le hizo la misma pregunta a su madre y todos rieron. Pero ¿qué había ocurrido en este proceso intergeneracional con la lengua? A mí me recordaba a mi caso particular. En la familia de mi madre, mis abuelos, que criaron a sus hijos en el franquismo, a pesar de ser el valenciano su lengua materna y la que compartían, habían criado a sus hijos en castellano. Más tarde, cuando mi madre y mi tía tuvieron a sus hijos, es decir, mis primos, mi hermano y yo, en cambio, decidieron criarnos en valenciano. E incluidos mis abuelos, todos se dirigían a nuestra generación en esta lengua. Como cuando estaba sentada en la mesa de la familia de Zumbahua, un constante convivir de idiomas se da en los entornos familiares, donde todos hablan y entienden ambas lenguas.

En la cotidianidad quedan retratados los contextos políticos, sociales y culturales que atraviesan la historia de un lugar y quienes lo viven. Insertaré un gran salto temporal para rescatar un testimonio que me ayuda a explicarme en este sentido. El 31 de enero de 2024, viajé a la feria de Pujilí para comprar. Como iba acompañada de más personas que viven en el sector de Jataló-Quilotoa, acordamos un viaje común con un chofer. Él vive en la comunidad de Quillapungo, en el camino entre Quilotoa y Zumbahua. El señor me contó que él habla *kichwa* porque sus papás no sabían otra lengua, pero había decidido no hablar *kichwa* a sus hijos para que no sufrieran la misma discriminación que habían vivido sus abuelos, sus padres y él mismo: “En español, porque digo maltrataban por no responder esa palabra. Pucha indio mudo, indio, te vamos a sacar la madre. Así, maltrataban la gente” (Testimonio de Onofre, 31/01/2024)⁸⁶.

Para la madre de la familia de Zumbahua no es fácil la vida después de ver morir a un hijo. Le sentaba bien hablarlo aunque sus ojos se llenaban de tristeza cada vez que rememoraba los hechos. Ahora vive preocupada por su nieto, al que cuida sin descanso a pesar de los problemas surgidos dentro de la familia. La señora atiende a sus sueños cada vez que su primogénito la visita en ellos. El último había sido pocos días antes de una de nuestras conversaciones, mientras pastoreábamos a las ovejas con su nieto. Su hijo siempre le reclama

⁸⁶ No es la primera vez que escucho esta historia relacionada con familias indígenas en Latinoamérica. En 2019 viví un periodo de intercambio en Santiago de Chile. Allí conocí a una compañera mapuche con la que establecí una relación estrecha. Me llevó a una rogativa a las afueras de la capital. Mientras le acompañaba a vestirse con ropa tradicional y adecuada para el evento, me contó cómo había llegado a formar parte de asociaciones mapuche. Sus padres le habían ocultado siempre su ascendencia, siendo mapuche su papá. Principalmente lo hicieron para protegerla de la discriminación que su padre y su familia habían sufrido siempre. ¿Cómo se enteró de su identidad? Por suerte cuando era preadolescente. Desde entonces había indagado a espaldas de su familia sobre sus raíces y había conseguido contactar y formar parte de asociaciones mapuche con la que compartir conocimientos, espacios y organización. Cuando sus padres se enteraron no fue fácil que la dejaran continuar con esas aspiraciones, pero tuvieron que comprenderla por encima del miedo que su experiencia de vida les había insertado.

que ahora debe cuidar a su nieto como un hijo más, y tratar de hacerlo aunque no siempre se lo pongan fácil. Cuando murió sólo le faltaba un semestre para graduarse, y había conseguido un trabajo en el municipio. Con su primer sueldo, su madre le propuso comprar quintales de arroz y papas y repartirlos entre los vecinos más necesitados. Y así fue. Tras lo ocurrido ella se sumergió en una crisis de fe. La inmensa tristeza, la rabia y la incomprensión, le hicieron surgir sentimientos de enfado. No podía entender cómo Dios había castigado a una familia buena y estaba profundamente contrariada con su existencia.

A pesar de todo lo que aprendí en mis semanas con la familia, sin la que mi experiencia en campo no hubiese sido la que fue, pronto me di cuenta de que en Zumbahua no hay conexiones con la Laguna. Nadie habla de ella, deduje que no forma parte de la cotidianidad en ningún aspecto, e incluso la gente mayor tiene un recuerdo muy vago de las historias, que desde pequeños no han vuelto a escuchar. Comprendí que, a pesar de servirme para situarme en el modo de vida que tiene lugar en este enclave andino, no podía hallar más información relevante sobre el Quilotoa.

De nuevo, creo, me bendijo la suerte. Justo en las semanas antes de Navidad conseguí reunirme con el presidente de la comunidad de Ponce Quilotoa. Esta se encuentra a poco más de 3 kilómetros hacia el sur del cráter, aunque le pertenecen más sectores distribuidos en sus alrededores. El presidente, no solo me invitó a la fiesta de Navidad y a la asamblea comunal en la que se produjo la votación y el cambio de directiva. También me ofreció hospedaje en su restaurante cerrado al borde del cráter, en Jataló-Quilotoa. El restaurante fue un emprendimiento de la familia que no salió como esperaban, pero habían de pasar unas semanas para que un vecino me explicara, más o menos, por qué⁸⁷. Este restaurante pasaba vacío toda la semana, menos de viernes a domingo, donde la hija menor del matrimonio venía desde Baños -actual lugar de residencia de la familia- para atender su negocio de souvenirs, bebidas calientes y empanadas.

Esta fue la forma que tuve de instalarme en la comunidad que más relación tenía con el cráter. No solo por su emplazamiento, sino por la actividad principal -y motivo de la existencia de la comunidad-: el turismo en la Laguna. Continuaré ahora con la información recapitulada acerca de los usos que se han dado a las tierras del cráter, lo que me llevará a introducir una de las tensiones que observé en el campo y que, para mí, tiene que ver con las diferentes interpretaciones que el conjunto variado de actores que habitan la Laguna, hace de la misma.

⁸⁷ Aunque no llegué a saber por qué el negocio no había funcionado, Félix -otro interlocutor- me contó en una conversación que Alejandro no había respetado las normas de la comunidad y la misma comunidad, al no sentirse respetada, enfrentó al comunero para frenar la actividad que no casaba con los acuerdos comunitarios.

3.2. Historia de la propiedad y actividades dentro de un cráter volcánico

Es posible que la situación de gestión del territorio de la Laguna del Quilotoa sea, como enuncian los guardaparques de la oficina del MAATE en Quilotoa, ciertamente extraordinaria. Esta situación es debida a una serie de factores históricos, sociales, culturales, políticos y económicos que han acompañado el territorio y los agentes involucrados en el habitar del mismo. Presentaré, en primer lugar, a estos agentes, y así será más sencillo ubicarlos en este mapa de tensiones.

En Quilotoa habitan las comunidades locales que desarrollan su vida y su actividad económica en estrecho vínculo con lo que esa tierra les proporciona. Como ya se ha descrito en capítulos anteriores, se trata de una población campesina e indígena, identificada como kichwas panzaleos. Su actividad principal es (aunque ahora podría considerarse haber pasado a un segundo plano o plano complementario), por tanto, el cultivo y el cuidado de animales, para sustento propio y para la comercialización. Las comunidades, hasta las reformas agrarias que modificaron la gestión, la propiedad y el uso de la tierra, estaban vinculadas al trabajo en la Hacienda. Tras la disolución de la estructura hacendaria, las tierras fueron repartidas en compensación del trabajo otorgado y los indígenas pasaron a ser dueños de parcelas repartidas por el páramo.

De ahí la hacienda perdió. 1964, 1963 ya perdió hacienda. De ahí repartió el terreno a toditos, de la hacienda. Cuatro hectáreas, no era bastante, solo cuatro hectáreas nomás. Que ese era todito pasto comunal, el páramo (Testimonio de Elisa, 12/01/2024).

Cuando trabajaba esto antes todo era una Hacienda, ahí ya comenzaron a parcelar terreno, comenzaron y ahí se dan, queda para usted, para usted... [...] Ya no daban las platas, sino que daban terreno liquidando. Cuántos años de servicio por mi abuela, eso. Servicio porque ese tiempo no había liquidación de terreno (Testimonio de Alejandro, 14/12/2023).

Cada persona, usted me das acá, usted te quedas acá. Cada persona, liquidaron ya vinieron, ellos, ya el patrón, ya como yo estoy del dirigente, así manda el dirigente, voy a darle allá. [...] En ese tiempo se llamaba Manuel Pastuña Perales. Era jefe de la comuna de Ponce, llamaba *kipu*, en *kichwa* se llamaba *kipu*, él es como el jefe. En ese tiempo ellos repartían. Ustedes van a dar a donde allá, ustedes venían, entonces tanto trabajo, tanto trabajo. Es por eso aquí son, este terreno es para ocho personas nada más. Para ocho personas nada más⁸⁸. Tienen escritura y tienen todo. Eso quería quitar el ministerio de ambiente (Testimonio de Alejandro, 14/12/2023).

⁸⁸ Se refiere al territorio repartido dentro del cráter.

A inicios de la década de los años 90, cuentan los interlocutores de esta investigación, empiezan a reparar en la llegada de visitantes que van, principalmente, a contemplar la atractiva laguna volcánica. Los habitantes encuentran en la gestión de ese turismo, una actividad económica interesante y beneficiosa que plantea, por primera vez, una alternativa al trabajo del campo. Y la infraestructura enfocada a este servicio empieza a crecer. Ya tenemos en el lugar dos agentes que, de forma paulatina, comparten el territorio volcánico que nos atañe: las comunidades locales y los turistas.

El turismo viene aquí. Era fundado nosotros, esas casa no había, cuando era 1995-2000, ya se comenzaron a formar turismo. [...] Y después ya comenzaron que este asociación formamos, primer pintor formamos 1990, pintábamos. [...] Hacíamos asociación, 14 personas, había un líder, había Humberto Umajinga Cuchiparte. Él cuando se murió Humberto Umajinga Cuchiparte, un líder era, dirigente, y hacían una organización. [...] Él abrió el camino de aquí organización. Sí, él era como preparación, era profesor y ya sabía de eso. Ya formó y ya, ya comenzó a trabajar. Pintura había Tigua y sigue habiendo porque aquí no había como trabajo. Hagamos pintores, entonces transformó y desde ahí comenzamos. [...] Este era botado, este era no había nada, nada, nada, nada. Recién es de nosotros, cinco cuatro años, desde los 2000 comenzaron totalmente [...] a construir. Recién comenzaron todo (Testimonio de Alejandro, 14/12/2023).

Hace 35 años no hubo nada casi. Porque yo a mis 7 u 8 años, nosotros solo andábamos haciendo pastoreo dentro del cráter. Y para pasar esa parte que ahorita es poblada, nosotros teníamos miedo porque teníamos que ir más abajo. Por Ponce vivíamos nosotros. Y no había ni una sola casa, solo se escuchaba el viento y la paja y nada más. Dentro del cráter sí había gente porque ahí sabían hacer agricultura y sí había habitantes. Dentro del cráter nosotros teníamos una tipo, un caserío, casas por aquí, casas por allá. Las viviendas, el pastoreo, la siembra, todo dentro del cráter era una zona productiva. Nosotros vivíamos ahí (Testimonio de Andrés, 22/11/2023).

En esa misma década, en el año 1996, la Laguna del Quilotoa se integra en la gestión de la Reserva Ecológica de los Illinizas y entra un nuevo agente en el campo, el Ministerio del Ambiente, Agua y Transición Ecológica (MAATE). Cuyos representantes, que trabajan de forma directa y presencial en la zona, son los guardaparques. En última instancia, el Quilotoa ha sido escenario de investigación de estudios de diferentes disciplinas, y en el territorio -como en esta ocasión yo misma- se han involucrado investigadores tratando de cumplir con sus objetivos investigativos. No es de desdeñar esta presencia, más bien esporádica que

habitual, que sin embargo no pasa desapercibida e influye en el acontecer de todos los que allí conviven.

Al hablar de investigadores, se incluye también a los geólogos y vulcanólogos que desde instituciones públicas como el Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional, realizan sus trabajos de monitoreo y estudian los movimientos que han quedado solidificados en el medio, para entender lo ocurrido y prever lo que podría ocurrir. También tratan de interpretar el presente, medir los movimientos actuales y señalar los riesgos que, no olvidemos, un lugar volcánico puede suponer para la vida que le rodea. En suma, Quilotoa es territorio compartido de los locales, de los visitantes, de los guardaparques del ministerio, de los geógrafos, vulcanólogos e investigadores que emprenden estudios sobre él. Todos con intereses propios y, algunas veces, incompatibles. Describo una historia que implica propiedad, beneficio propio, sustentabilidad, ocio, gestión, conocimiento y apropiación material y simbólica. De donde he interpretado que cada agente comprende el paisaje de una forma exclusiva, y en consecuencia se posiciona y trabaja sobre él buscando amoldarlo a sus entendimientos, necesidades y utilidades.

3.2.1. La vida al borde del filo del cráter

Aunque en diferentes ocasiones se me relató esta historia, tomaré como referencia el testimonio de Jaime, vecino y dueño de dos emprendimientos en Jataló-Quilotoa. A Jaime lo conocí el 13 de diciembre de 2023. Él es el dueño del restaurante donde Alejandro, el presidente de Ponce Quilotoa, me cita para la reunión que inicia nuestra relación -a ellos dos los emparenta una relación de familia política: Jaime es el marido de la hermana de Alejandro-. Aunque traté de centrarme en hablar con Alejandro, Jaime estaba muy interesado en mis preguntas y me percaté de la cantidad de información que podía y quería ofrecerme. No fue hasta el 9 de enero que pude sentarme en la misma mesa a conversar sobre su vida y el Quilotoa.

Ese día me contó que su hostel fue el primer emprendimiento de Jataló. Antes, los alrededores del volcán estaban deshabitados. Durante la época de la hacienda, la Laguna era terreno de pasto comunal. No había cultivo, y solo los vecinos acudían a hacer beber al ganado. En el reparto de tierras que implicó la reforma agraria, muchos locales recibieron escrituras no solo de las inmediaciones del cráter, sino de partes del mismo cráter. Este es el caso de la familia de Jaime: obtuvo una escritura que la convertía en dueña de una parte de ese terreno que va del filo hasta la laguna. Aunque escaseaba el cultivo -pero sí existía-, porque no era una zona provechosa en términos de productividad comparada con zonas tradicionalmente cultivadas,

las personas empezaron a construir allí dentro las cuadras y los establos de los animales. Alejandro cuenta que él debía pasar las noches allí dentro del cráter cuidando a los animales de su familia. Más allá de esto, no era un territorio amigable ni atractivo para la producción, motivo por el que nunca se insertó en la cotidianidad de los habitantes de forma significativa.

No compramos. Antiguamente era Hacienda. Todo global, de eso todo era Hacienda, porque nuestro abuelito trabajaba para patrones. Ya ahí trabajaban ellos ya a las 4 de la mañana, a las 5 de la mañana tiene que estar cada puesto trabajando donde sea para los patrones. Por eso patrón esto es una hacienda a lo último era 1961. No sé cómo avanzaría acabar todos los asientos. De todos Hacienda no puede pagar dinero a los trabajadores, entonces donaron cada propiedad. Entonces, ellos mismos firmaron ellos mismos hicieron, escritura, qué fecha, qué día, todo. Ya entonces eso son de la hacienda se donaron a nuestro abuelo, tatarabuelo... [...] Acá la cosa era la hacienda a La Cocha, ahí era la hacienda, era [...] famoso que te da como mayordomo que había (Testimonio Jaime, 09/01/2024).

Foto 3.1. Volcán Quilotoa



Foto de la autora

Jaime expresaba su contrariedad con la presencia de los guardaparques y, más allá, con las relaciones que estos han establecido con el CTC. Como expuse al inicio, el CTC es el centro de turismo comunitario, una forma de organización reconocida institucionalmente para la gestión de un lugar turístico por parte de las comunidades que lo habitan y se benefician de forma compartida de los beneficios de la actividad. En los alrededores encontramos el CTC Shalalá, al sur de la Laguna, con poco movimiento e infraestructura. Y encontramos el CTC al

que Jaime se refiere que es el CTC Lago Verde Quilotoa. La empresa comunitaria resulta ser mucho más compleja de llevar a la práctica. En este caso, el CTC posee un hotel, un restaurante, la caseta de peaje de la entrada, los kayaks, el servicio de comida y la tienda de víveres a orillas de la laguna. El resto de emprendimientos son particulares y, aunque los dueños suelen ser socios de la organización comunitaria, no son comunes las ganancias ni los puestos de trabajo. Aquí observo las primeras tensiones, que ocurren entre los mismos habitantes de la comunidad.

Porque eso es del sufrimiento de [...] mi padre, mi abuelo, mi tatarabuelo. [...] Son de las luchas [...], porque ese terreno es el patrimonio familiar. No es de cualquiera, puede entrar ni no puede cualquiera puede vender, ni nada. Ese es patrimonio familiar y por eso nosotros que a los señores medio ambiente con el CTC querían mandar [...] preso 5 años a mí. [...] Más lo que manda a los documentos. A lo último, a la final ya no podían parar los de medio ambiente. Porque después vuelta el medio ambiente que ahora que está atrás, que está vigilando ellos solamente hecho con CTC los convenios, no sé cuántos años haría convenio. Se acaba convenio, a nosotros alguien, empresa que ayuda a nosotros a sacar el proyecto. A ellos mandamos a la casa. Ya no van a estar ellos aquí. Porque si ellos se porta con nosotros, quiere trabajar así tranquilamente bienvenido. Si no discúlpeme de ser está cobrando por vago en nuestro terreno y los propietarios no estamos ganando nada (Testimonio Jaime, 09/01/2024).

Foto 3.2. Día en el sector Jataló-Quilotoa



Foto de la autora

Foto 3.3. Noche en el sector Jataló-Quilotoa



Foto de la autora

Los puestos de trabajo de los emprendimientos comunitarios son rotativos, es decir, se establecen periodos de trabajo de un mes, al que le sigue un descanso, en ciertas ocasiones, indefinido. Lo que, a efectos prácticos, no representa una oportunidad de trabajo estable para los habitantes. Por otro lado, mientras hay quien ha tenido la suerte, o la oportunidad, de apropiarse de un terreno junto al filo, hay quien no posee propiedad o quien la tiene metros más hacia detrás. Es clara la prerrogativa del primer caso. Pedro, vicepresidente del CTC al momento de la investigación, me explicó en nuestra reunión del 12 de enero que, ante la previsión del aumento de la demanda turística, a principios de los años 2000, fue la organización comunitaria la que distribuyó las tierras que estaban sin escriturar -o las que se pensaban que no lo estaban⁸⁹-. “Ahí se repartieron los dirigentes las tierras comunales en pedazos, en pedazos. Acá ya asumieron más arriba” (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

Los poseedores de un terreno han emprendido negocios como tiendas de víveres, hostales y restaurantes. Convirtiéndose los que se levantan junto al mirador, en los preferidos de los viajeros. Lo que representa una clara ventaja respecto a otros emprendimientos. Ambas situaciones se pueden traducir en desequilibrios económicos que provocan desavenencias entre los mismos comuneros: entre los que son dueños de emprendimientos con empleados

⁸⁹ Jaime en nuestra reunión me contaba los problemas judiciales que había tenido con el CTC por escriturar encima de su propia escritura de 25 Has. desde el filo hasta la Laguna. Escritura que sus padres habían obtenido en la década de los años 1960 en compensación el trabajo en la hacienda y que él había heredado: “Por eso nosotros estamos enemigos con CTC también, porque si ellos pensaban que era la tierra que no tiene de escritura. También burlaron, también hicieron una escritura encima de otra escritura porque nosotros tenemos la escritura, encima de eso es lo que escritura. Eso queríamos a enfrentar [...] en Latacunga y no quería presentar la escritura.”.

que sostienen sus negocios, los que son trabajadores de esos negocios, los que son emprendedores en otros lugares menos privilegiados -disminuyendo las probabilidades de éxito-, los que no tienen trabajo regular porque dependen de la oferta escasa y rotatoria de empleos por parte del CTC y los que solo observan todo lo anterior sin formar parte.

Sin embargo, las desigualdades parecen quedar equilibradas al final del año, cuando los que más han ganado, en calidad de priostes, organizan fiestas para la comunidad, con comidas comunales, bebida y reparto de víveres que abastecerán durante una considerable parte del año a las familias de productos básicos, como el arroz. Así se apaciguan muchas de estas tensiones. Y a mí, este modelo de compensación, me resulta familiar con cierta lógica reguladora dentro la hacienda. Puede que estos actos simbólicos de equidad sean herederos de la costumbre del dar y tomar, de una economía moral que se fundamenta en el derecho a la subsistencia y los códigos de la reciprocidad (Bretón 2012, 54-55) dentro de cierta estructura de poder. Donde los que no son tan favorecidos, asumen su rol “procurando arañar recursos y, en cierto sentido, maximizar sus posibilidades dentro de los márgenes que la propia lógica del sistema permite” (Bretón 2012, 55). Pero también del paternalismo que describe el autor en su investigación sobre las transformaciones sociales en los sectores rurales andinos ecuatorianos (2012), que solidifica el rol del patrón mediante las obligaciones redistributivas que asume, porque acepta el vínculo de interdependencia que guarda con el resto de la comunidad (61).

Lo que se me hace evidente es que el modelo turístico al que atiendo, tuvo una época de bonanza que no coincide con el periodo actual. Este tiempo terminó en la pandemia de la COVID-19 y no ha vuelto hasta la actualidad debido a lo que Andrés -presidente del GAD de Zumbahua y dueño de la Hostería Chukirawa de Jataló- denominó en nuestra reunión del 22 de noviembre, “la segunda pandemia”, refiriéndose a la situación político-económica que enfrenta al país a la mayor crisis de criminalidad registrada en su historia. No es un buen momento para el turismo, y esa reconversión desmedida que crece desde 2014 hasta 2020, donde los locales dejaron las actividades del sector primario para zambullirse en el sector de los servicios turísticos, recoge hoy los frutos de una mala cosecha.

El turismo en la Laguna se convirtió en una especie de mina de oro, de la que todos querían llevarse una parte. Y así, pasó a poblarse un territorio al que nadie había prestado atención. Esto lo entiendo así por la conversación que tuve el primero de febrero con Félix, vecino de Jataló, exdirigente de la comunidad y dueño de una tienda de artesanías que él mismo abastece. Señalaré que la conversación con Félix fue sumamente aclaratoria e interesante, y me hizo observar su predisposición de liderazgo a pesar de no dedicarse plenamente a esa

tarea. Él me explicó que las generaciones anteriores nunca tuvieron en cuenta el Quilotoa bajo ninguna perspectiva. E incluso les costó entender el interés que los pioneros del negocio turístico tenían por esas tierras:

Pero ellos [los abuelos], ellos realmente no conocen la realidad de cuál era la historia, porque a ellos no les interesaba absolutamente nada. Sino después generación que viene casi edad de nosotros, eso es lo que nosotros podemos preocupar, interesar e investigar, pero eso por el turismo. Si no hubiera sido el turismo o hubiera estado en otro lado, no interesaba absolutamente nada⁹⁰. Entonces, por eso es la mayoría de las comunidades, no conocen la realidad, cuál es la historia (Testimonio de Félix, 01/02/2024).

En esta línea, Pedro, me contó que la generación de sus padres -que habían recibido la propiedad de la tierra en el reparto de la reforma agraria- intercambiaban la propiedad de los terrenos por borregos o cantidades insignificantes de dinero. En la actualidad, el CTC no autoriza la venta de estas tierras, que se han revalorizado de forma inimaginable para quienes no preveían el éxito del negocio turístico. Lo que, a mi parecer, es una medida endogámica que trata de mantener el control de la propiedad y los negocios bajo la tutela de los comuneros locales.

En ese tiempo no querían coger el terreno de acá de este sector porque nuestros padres solo pensaban en agricultura, entonces decían esta parte es tierra dura, arcillosa, no va a producir, no va a dar nada de producción. ¿Para qué cogen?, decían. Mi papá mismo no quería que coja terreno acá, pero no pensaban y no pensábamos en el turismo. Ahora bueno algunos cogieron terreno por este lado, pedazos. Iban vendiendo por un borrego o por 50-30 sucres. O daban un borrego y ahí está terreno, cógele. Ahora en la actualidad, pucha no, ni vender mismo. No vendemos. Aquí en el Estatuto ya hicimos constar es que la directiva del CTC no autoriza para vender. [...] Claro, los más antiguos tenían terreno dentro de la Laguna. En cambio los recién nacidos, los jóvenes, ahí ya los dirigentes decían, primero que casen y después ya les vamos a dar terreno. Entonces ahí a veces era obligado casar también. Para recoger terreno (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

Por todos es conocida la historia que envuelve una gran casa abandonada a las afueras de la comunidad de Jataló. Es una construcción llamativa, nada distintiva del resto de construcción en cuanto a estilo pero sí por su tamaño y ubicación. Para contar su historia, retomo el relato que me transmitieron los guardaparques del ministerio en la reunión compartida el 9 de enero en la oficina que poseen en la comunidad. Según ellos, un extranjero compró el terreno y construyó su hospedaje a las afueras, aunque no especificaron cómo pudo comprarlo ni a

⁹⁰ Refiriéndose a la Laguna del Quilotoa.

quién. En vista de resultar competencia, la comunidad se organizó y expulsó del territorio al extranjero.

Retomando la crisis a la que se enfrenta la comunidad de Jataló, daré dos datos que creo influyen la situación actual, como lo hace también esta inequidad de propiedades y labores en la que se distribuye el sector. En las pocas calles que lo componen uno puede contar más de una quincena de alojamientos y 33 restaurantes. Señal de un crecimiento desorbitado y poco planificado, que me hace entender la oportunidad que en su día supuso atender este nicho económico. En consecuencia de esta planificación y el panorama económico tras la pandemia, al menos 150 de los 480 socios del CTC han migrado fuera del país. Este dato lo otorga Pedro basándose en el registro que lleva el centro de turismo, pero las cifras que he recibido han sido más que variadas dependiendo de los interlocutores con los que he podido conversar. Lo que creo que es demostrativo de una sensación generalizada de éxodo masivo e inédito. El propósito de este episodio de migración, que para la comunidad es insólito, no es ya el mejoramiento de las condiciones de vida, sino el pago de los préstamos que los endeudan desde que decidieron emprender sus iniciativas turísticas.

Pedro en nuestra conversación reconoció que, en líneas generales, los vecinos de Jataló-Quilotoa se habían ido convirtiendo de a poco en regentes de un emprendimiento turístico. Y habían dejado de cultivar y de tener animales tanto para vender como para consumir. Esto, creo que no fue solo por la gran oportunidad que supuso el turismo para todos, sino también por la creciente imposibilidad de espacios donde cultivar y cuidar animales. Respecto al cráter, se prohibió el poco cultivo que había -seguramente no representativo en la sustentabilidad de la población⁹¹- y también se prohibió la presencia de ganado. Eso sí, opino, debió ser un factor que complejizó la tenencia de animales.

Recordemos que el Quilotoa había sido siempre un lugar de pasto comunal, donde los animales podían comer y beber. Felipe, el

⁹¹ Rescato dos testimonios que me hicieron cerciorar la inestabilidad del sustento del campo, y también me permitieron aproximarme a lo que pudo suponer el nicho económico del turismo. En primer lugar, Alejandro me comentaba que: “Una vez vienen las heladas, ahí no había producciones, no había. Aquí no hay aguas, secaron, aquí en la comuna Ponce no hay agua, secaron agua y ya así todos las plantas. Ya no había sembrío, no había nada, así quedamos. Y allá, así, así le dejaron poco y desde la temporada 2000, 90-92-93 ya bajó, bajó, bajó, bajó los cultivos y la cebolla también ya no se daba la misma. De ahí digamos 91-92-95-2000, por ahí ya bajando” (Testimonio Alejandro, 14/12/2023). En segundo lugar, Francisca, la hermana de Jaime, me contaba al visitar su casa para entrevistar a su madre que : “la tierra también ya no le da a veces, o sea, el tiempo no le permite. También, no, no tanto porque no quieren sembrar, porque ahora este año mismo recién está llegando a la lluvia cuando no hay lluvia. No siembras nada es puro seco, todo polvo, todo así y entonces la tierra también, cuando siembras a veces cae la helada. Hace desaparecer todo el cultivo, entonces pierdes la semilla, pierdes el diario que has trabajado, pierdes, no es un estado como tal vez creo en otros estados, a los agricultores le da dinero el estado, pero a nosotros no. Entonces uno lucha por como puedes, como logras y si termina la helada, la chacra de papa ya no tiene semilla, ya no tienes abono ya nada más, no tienes plata, entonces, ¿cómo compras?” (Testimonio de Francisca, 11/01/2024).

secretario de la comunidad de Ponce-Quilotoa, me contó el día de la fiesta de Navidad a la que fui invitada, el 16 de diciembre de 2023, que su familia siempre había tenido un número considerable de ganado (dijo unos 200) y que se había vuelto difícil mantenerlos cuando el Ministerio prohibió la presencia de ganado en la Laguna. Sea como fuere, la única forma de abastecerse era comprando, y podían comprar gracias a lo que ganaban en sus negocios turísticos. Pero claro, cuando falló el segundo, se imposibilitó el primero:

Bueno, el turismo si es bueno pero en pandemia aprendimos la lección como quién dice. Nadie ni qué comer. Por ejemplo, los dos años de pandemia no había turistas, no había ingreso en mi familia, ni comunitario. Entonces ¿con qué vamos a comprar? O sea todo era para comprar. Algunas familias sembraban papitas, habas... [...] Entonces ahí se dio la lección que también tenemos que ser agricultores, no para comercio, sino para consumo familiar. Entonces por eso ahora la mayoría de socios tienen ya pequeñas siembras para consumo familiar (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

3.3. Racionalidades divergentes: el conflicto entre la subsistencia y la protección ambiental

El 3 de diciembre de 2023, volvía de pasear por la Laguna, subiendo el camino que lleva de la orilla al filo. Debo decir que, muy diferente a la primera vez que había hecho el trayecto, ese día sentía una capacidad física para hacerlo casi sin cansarme y eso me proporcionaba seguridad y una buena predisposición a trabajar en el campo. Me sentía adaptada -o en camino-. En ese paseo, la casualidad me llevó a conversar con un hombre de gorro y chaleco con insignia que, para entonces, yo no tenía idea de lo que significaba. Marcelo es guardaparque del MAATE. Fue una conversación clave para comprender la relación de los agentes que conviven en Quilotoa. De esa conversación solo retomo la sensación de superioridad moral y ética con la que aquel hombre pronunciaba su frustrado discurso. Sensación que se hizo más vigente tras una reunión con los guardaparques. Y voy a tratar de explicar el motivo.

Aunque reunirme con las personas del MAATE no fue sencillo, el día 9 de enero decidí acercarme a la oficina y pedirles una reunión. Parecía una tarea de la que nadie se quería encargar. Uno se lo decía al otro, el otro trataba de esquivarlo y al final, me hicieron pasar a la oficina para hablar con la especialista. Ella me hizo unas preguntas sobre el tema de mi investigación y lo que deseaba saber. Acto seguido llamó a otra persona por teléfono y pidió permiso. No parecí representar alguna controversia y accedieron a una pequeña reunión. Antes, me explicó que no podría registrar la conversación más que con algunas notas y que

llamaría a un compañero para que atendiera mis dudas. Después de esto, en la oficina no faltaba nadie de los cinco guardaparques que se encontraban ese día. Su intención como interlocutores había cambiado drásticamente y ahora parecía que todos tenían algo que aportar en mi estudio.

Las tareas principales del MAATE en la zona, me explicaron, son la recuperación y conservación del ecosistema, la educación ambiental, manejo de la diversidad, el control de visitantes y la vigilancia de las actividades. Mantenían la idea de un ecosistema realmente afectado por la actividad agropecuaria. Sin embargo, el trabajo al que han dedicado más esfuerzos es a presenciar como institución en el campo. El dato sorprendente es que, a pesar de ser declarado el volcán como parte de la Reserva Ecológica de los Illinizas en 1996, no es hasta 2014 que consiguen una oficina en Jataló-Quilotoa. Coincidiendo además con el auge de la actividad y las construcciones de servicios turísticos, que ellos caracterizan de *explosión*. El primero de sus trabajos fue establecer una relación estrecha con la comunidad y conseguir cierta confianza por su parte. Y si no ha sido una tarea sencilla, dicen, se debe a un conflicto vigente de intereses.

Las medidas que han querido implantar en el territorio a lo largo de los años, han generado hostilidades. Y me cuentan un episodio en que la comunidad retuvo -aunque usaron la palabra secuestro- a siete compañeros del MAATE. Acto seguido los expulsaron de la oficina y hubo de pasar meses hasta que pudieron entrar de nuevo en condiciones de seguridad.

Principalmente las medidas que tratan de hacer vigentes, en su área de control -que es exclusivamente del filo hacia dentro- son la reducción del cultivo y el ganado, la quema de paja y la limitación del acceso de visitantes. El acceso de ganado para pastoreo estaría completamente erradicado:

En 2014 estuve yo de presidente. Nosotros tuvimos que indemnizar a la gente para que dejen de sembrar, dejen de quemar, dejen a la recuperación ambiental. Y todo ese terreno la gente poco a poco dejaron de sembrar, de quemar, de hacer agricultura, de dejar en recuperación ambiental. Y ahorita que son como 10, hasta 12 o 15 años, la recuperación ambiental está así. Ahora le gente ya no siembra, dedican al turismo (testimonio Andrés, 11/12/2023).

Los únicos animales que acceden a la Laguna son los caballos de los comuneros que hacen *riders* de subida hasta el filo y los llingos que se ofrecen a los turistas para las fotos. El cultivo en la zona es mínimo, habiendo un par de parcelas todavía presentes. La quema de paja sí ha sido más habitual encontrarla en mis meses en campo, aunque durante la investigación no resolví los motivos por lo que se llevaba a cabo. El discurso de los

guardaparques, que percibí ciertamente altivo y banalizante, reducen la quema de paja a superstición: exponen que queman las plantas -en concreto la chilca- donde habitan las lagartijas, que son consideradas un peligro y se relacionan con el demonio. Traté de encontrar este relato en las personas locales y nunca encontré rastros de esa perspectiva.

Respecto a la limitación del aforo de turistas, me percaté de otro dato que evidencia hasta qué punto los intereses de la comunidad y los del MAATE están contrapuestos. La comunidad anhela el tiempo anterior a la pandemia, ese momento cúspide en las cifras de la afluencia turística que convertía el negocio en una oportunidad de crecimiento y mejoramiento de la calidad de vida fehacientemente. En cambio, para el MAATE supone un escenario al que no desean volver. Comentan que antes de la pandemia, en un feriado de tres días, podían recibir una media de entre 8.000 y 10.000 visitantes, alegando que esos son solo los que descienden hasta la Laguna, sumando a esta cifra unos 4.000 visitantes más que pasan por el peaje y figuran el total. La reducción de visitantes ha representado para los guardabosques una oportunidad de recuperación del ecosistema. Y alegan que, con la cantidad de visitantes actuales -una media de 200 por día-, con una infraestructura y organización de turismo bien planteada, se podría mantener el negocio y la calidad de vida que persiguen los comuneros.

Bajo su punto de vista, si alegan que esto no está siendo posible, no es tanto por la reducción de afluencia, sino por la gestión del CTC. Mantienen que en el CTC los únicos que pueden enriquecerse son los directivos, que además de cobrar un sueldo, usan el puesto para impulsar sus propios negocios y satisfacer objetivos personales. Y enumeran una serie de nombres y las trayectorias que han tenido estas personas tras pasar por la presidencia del CTC. Esa mala gestión de la que están convencidos, la justifican con dos hechos: por un lado, aseguran que en años anteriores tenían una persona ajena⁹² al CTC que realizaba el trabajo de contabilidad y tesorería, pero que fue despedida cuando se hizo evidente que las cuentas no respondían a evidencias de respaldo y, por otro lado, afirman que el CTC ha recibido ayudas estatales -del Ministerio de Turismo principalmente- para mejorar la infraestructura y los servicios, cosa que nunca han visto materializada en el lugar. En ese sentido, le pregunté a Jaime, quien se había mostrado enfrentado con el CTC y el MAATE sobre la gestión del dinero:

⁹² Aunque esto puede tener otra explicación, vinculada a algo que ya he explicado: el carácter proteccionista y endogámico de la comunidad respecto a las actividades económicas (o no económicas pero que repercutan en una merma de autoridad sobre el terreno). Pedro, el vicepresidente del CTC, me explicó en nuestra conversación que trataban que todos los dirigentes o componentes de la directiva fuesen exclusivamente de la comunidad: “Los profesionales son los hijos de los socios de aquí, de esta organización mismo. No pueden entrar los profesionales que son fuera. Por ejemplo, Óscar el tesorero es de aquí mismo, nacido aquí mismo, es socio de aquí mismo, es profesional y ocupa el puesto de contador” (12/01/2024).

Yo le diría a cierto punto, porque no es todo completo para la compartida. Es solo para la directiva pues. No, verá, aquí la verdad, aquí... porque yo por ejemplo, voy a ir a directivas, voy a hacer que venga no más cualquiera, pero que me ponga 200 dólares, pero para mí. Yo cojo con esos 200 de dólares, yo hago cualquier cosa. [...] Ahorita yo un año sin trabajo estoy de CTC. Por eso ya me enojé, por eso a veces yo bajo con los caballos. [...] La gente está todavía ciego los socios, entonces nosotros así lo que estamos andando en la oficina, ya sabemos cómo son y cómo son (Testimonio de Jaime, 09/01/2024).

Pero también pregunté al vicepresidente del CTC:

Entonces todo eso está planteado en el Estatuto mismo con eso, nosotros hemos justificado, hemos explicado al misterio entonces por eso estos años ya todo tranquilidad y también toda la contabilidad está transparentemente lo que dice la ley en declaraciones, todo al día, entonces todo está pagando declaración a SRI. Entonces no estamos a escondidas trabajando aquí. Entonces todo eso es una estructura organizativa que tiene. También el gasto, otro gasto que cubre es por agua (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

Los guardaparques del MAATE, coinciden con el resto de mis interlocutores: antes del turismo no había construcción ni cultivo en las cercanías al cráter. Las comunidades más cercanas sí usaban el interior de este para pasto comunal y algo de cultivo una vez fueron dueños de esos pedazos de tierra. Reconocen que esto último, la propiedad que se concreta en las escrituras, es el problema nuclear de los conflictos que les enfrentan. Es el escudo que los comuneros tienen para defender la propiedad y uso particular de ciertas zonas de dentro del cráter.

Por ser área protegida, no dejaban trabajar a nosotros. El Ministerio de Ambiente, Ministerio de Turismo, municipio de Pujilí, organizaciones de aquí... Ellos hacían que no trabaje. Vuelta ya no dejaron que trabaje, entraron con el gobierno. Hemos ido hasta juicio porque, entramos en juicio de 4 años, pero gracias a Dios ganamos porque teníamos escritura de propiedades, teníamos terreno de huasipungo, es nuestro terreno parcela huasipungo, es como patrimonio de mis padres, mis papás trabajaron, por eso liquidación ganó esos terrenos. Liquidación tienen terrenos, cogemos abogado y ahí ganamos 4 años juicio y así. Pero antes, miles gastamos para defender (Testimonio de Alejandro 14/12/2023).

Y los mismos funcionarios observan una mala ejecución estatal desde el inicio, quien debió haber adquirido esas tierras cuando se declaró parte de la Reserva Ecológica y haber empezado a gestionar todo lo relacionado con el uso, el acceso y el cuidado desde entidades estatales coordinadas. Por lo contrario, dicen, lo que ocurre en Quilotoa es único en el país. Se trata de una Reserva Ecológica que protege y restringe la utilización que se hace de un territorio, pero que está gestionando por una organización privada, que además tampoco

responde a transparencias en su gestión. Afirman que es la única área integrada en el Sistema Nacional de Áreas Protegidas del país en la que se cobra por el acceso⁹³. Por su lado, el CTC trata de justificar el cobro de la entrada, y Pedro me explica qué hacen con ese dinero.

Al inicio tuvimos bastante conflicto con el Ministerio [...] porque no dejaban para poblar aquí. Ellos decían desde el filo del cráter de la Laguna, 500 metros fuera tiene que ser desalojado. Entonces nosotros hemos parado duro esa pelea, era siquiera unos diez años. Pero hemos ganado. [...] Otra pelea que vino es por cobro, o sea por ingreso. Que comenzamos a cobrar y también así mismo el ministerio hasta el gobierno nacional lo quería. Pero nosotros no estamos cobrando por ingreso a la Laguna, sino por el servicio que nosotros estamos dando: parqueadero, galería artesanal que pueden visitar, ahora tenemos baño público gratis, cuando ya cancelan está incluido. También centro de información, toda la información que pueden sacar. Todo eso brindamos, por eso la recaudación que tenemos (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

También en el Estatuto consta ayuda social, o sea, ayudas social significa ayudar a los más pobres, cuando enferma un socio o familiar de socio, o alguna persona que no posee recursos económicos de otras comunidades. Entonces eso ayuda con ese ingreso económico. También en educación. Cuando termina bachiller, da pequeña remuneración, y también cuando ya va a la universidad. Cuando necesita el estudiante también ayuda un poco. O también a algunos planteles educativos ha pedido. [...] Alguna cantidad de dinero para pintura... Entonces eso ha ayudado la organización a otras comunidades. Eso es de justificar, o sea, no solo nosotros acá para aquí. Si no es dar servicio a todo. Lo mismo cuando fallece un socio ahí, cubre todos los gastos funerarios y también si es que algún morador de la comunidad muere, si no tiene nada lo mismo se da alguna ayuda económica (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

Pero dejar aquí el discurso sería reduccionista y no tendría en cuenta una cantidad de hechos históricos que se solapan al lugar y que aportan a todos estos argumentos, explicaciones que complejizan la dualidad enfrentada de intereses. En retrospectiva, lo que entiendo es que estamos ante una comunidad local que recibe, en compensación por años de trabajo forzoso, una tierra para el sustento y la reconversión de su estatus de esclavos al de propietarios. Tierra que, no nos olvidemos, no tenía prácticamente valor productivo antes de la llegada del turismo. Lo que podría llegar a hacernos cuestionar la intención que se escondía tras el reparto y los matices de su proceso. Un par de décadas después, el estado declara la zona como protegida y restringe las actividades que, en ese mismo periodo de tiempo, empiezan a

⁹³ Si atendemos a la legislación, el acceso gratuito a todas las zonas pertenecientes al Sistema Nacional de Áreas Protegidas -excepto Galápagos- quedó blindado en el Acuerdo Ministerial n° 006 del 16 de enero de 2012 (Boletín 886 26-01-212 del Ministerio del Ambiente 2012).

revalorizar esa tierra. Y sin ofrecer medidas de compensación ni diálogos que aboguen por el entendimiento del total de los contextos que se dan en estrecha relación con la vida de las personas locales, tratan de imponer un uso concreto y limitado, que no es compatible -principalmente- con las vías de sustento que estas personas tratan de poner en práctica, en un territorio que no solo consideran suyo mediante escrituras, sino en el plano más simbólico, por haber nacido allí y por el merecimiento que les otorgan los años -más bien siglos- de abusos sin consideración.

Nosotros ya todavía tenemos todas las reglas para poder sembrar. Por eso habla, la escritura habla todito. Siembra y cultiva, pero cuide las cosas, cuide las plantas [...]. Eso dice, nosotros vamos a cuidar. [...] Si es que quiere que no haga cultivo eso, ellos tienen que darme tanto porcentaje por mensual. Para yo para poder mantener yo, para mi esposa, para mi hijo. [...] Ellos no puede estar diciendo que no cultive. Entonces ¿yo qué quiere que coma? (Testimonio de Jaime, 09/01/2024)

Por último, siendo la última de mis intenciones posicionarme en este asunto -ni quiero, ni puedo-, me gustaría dejar escritos algunos hechos que a mí me ayudaron a situarme en este territorio, donde cada información proporcionada parecía formar parte de una estrategia para conseguir adeptos y enemigos. Enunciaré que la actitud de los guardaparques me pareció sustentada en una sensación de superioridad moral, intelectual y ética, que se traslada a su accionar en el lugar y a la relación con la comunidad local. No solo basaron su discurso en banalizaciones y desprestigios de los usos y costumbres de la población, que creían situarlos en una posición de autoridad, dada por la posesión de la verdad y el uso de la racionalidad, sino que además siempre trataron de disimular la conversación que habían tenido conmigo, limitando desde el inicio las formas de registro que pudiese hacer de la reunión. Cosa que tampoco me pareció muy honesta y transparente.

De hecho, unas semanas más tarde, uno de los guardaparques presente en la reunión vino a buscarme. Quería mantener una nueva conversación conmigo porque la reunión en la oficina le había producido cierto malestar. Quería aclarar que no estaba de acuerdo con todo lo explicado en esa reunión, poniendo en entredicho no sólo las palabras sino también algunos actos que sus compañeros llevan a cabo con la comunidad. En suma, me explicó que la relación con la comunidad no es tan áspera, y todavía lo sería menos si la actitud de los representantes del MAATE no se sustentase en un ejercicio de ataques y defensas. Defendió que como su actitud es mucho más receptiva y abierta a comprensiones, su relación en particular es más cercana.

Si es cierto que, sin juzgar si es o no lo correcto -pues ni es mi tarea ni creo que sea posible posicionarse si se comprende el abanico de hechos y situaciones que acompaña el total del contexto que se aborda-, reconozco que yo también entendí tras mis meses de investigación que la prioridad de los locales es en primer lugar económica, basada en una necesidad de sustento y mejora de la calidad de vida -dicho sea de paso, ante el desamparo institucional⁹⁴-. Y también sentí en reiteradas ocasiones la desigualdad que desencadena el modelo de organización laboral, administrativa y también social que pone en práctica el CTC. Algunos de mis interlocutores reconocieron que los directivos se apropian de dinero comunal que no les pertenece -al menos antes de tener un sueldo fijo por ser directivo⁹⁵-, que los trabajos rotativos no cubren las necesidades de las personas ni son equitativos y que los pagos no son puntuales ni justos. Pero también encontré, a pesar de las reticencias, cierta predisposición de los comuneros a respetar las restricciones del MAATE y un verdadero entendimiento de estas como necesidad requerida por el ecosistema que consideran su hogar -acompañado de medidas de compensación que sí vuelven factible tales restricciones-. Y creo que además de los testimonios, es algo comprobable por su ausencia -o casi nulidad- el uso agropecuario del interior del cráter.

Hace 35 años empiezan a hacer todo lo que yo te dije de la agrupación de pintores, de tejedores y empiezan a dejar poco a poco el sembrío, la agricultura y la ganadería la dejan poco a poco y ya se dedican a hacer el turismo. [...] En 2014 estuve yo de presidente. Nosotros tuvimos que indemnizar a la gente para que dejen de sembrar, dejen de quemar, dejen a la recuperación ambiental. Y todo ese terreno la gente poco a poco dejaron de sembrar, de quemar, de hacer agricultura, de dejar en recuperación ambiental. Y ahorita que son como 10, hasta 12 o 15 años, la recuperación ambiental está así. Ahora la gente ya no siembra, dedican al turismo" (Testimonio de Andrés, 22/11/2023).

Más antes sí había cultivos. Sí había cultivos, pero destruía toda la naturaleza, la vegetación... Entonces, eso también hemos puesto compromiso con el Ministerio de Ambiente. Porque el Ministerio de Ambiente dijeron que nosotros queremos cuidar a la naturaleza. Así es que

⁹⁴ Si algo admiré durante los meses de campo fue los procesos de organización que las comunidades altoandinas desarrollan ante el escaso alcance de las instituciones estatales. Y puedo referirme a cosas tan cotidianas como transportes particulares que cubren las necesidades de movilidad de los ciudadanos allá donde los sistemas de transporte no llegan.

⁹⁵ "Y ahora los directivos también tenemos una remuneración. Más antes no tenían remuneración los dirigentes, solo presidente, tesorero y secretario funcional. Entonces ahí había un poco de inconveniencia, un poco mala administración. Entonces el presidente reelecto que está ahora en la actualidad, él puso esa política. Mejor remuneración, o sea con eso vamos a mover y también vamos a trabajar todos, o sea no solo trabajar presidente, tesorero y secretario. Si no, ocho dirigentes trabajar, aunque pase paseando, yendo y viniendo [...] pero trabajar. Entonces esta política está funcionando muy bien porque, disculpe, más antes el gasto salía 70, 80.000, y ahora con nuestra remuneración al año saldrá unos 35.000, con 8 dirigentes (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

ustedes ya comienzan con un ingreso todo, también pongan parte. Entonces ahí nosotros hemos puesto parte, o sea todos los propietarios que tenían terreno dentro de la Laguna que sean socios, que sean socios de la organización y se beneficien de ahí. Y que dejen de cultivar. (Testimonio de Pedro 12/01/2024).

Yo misma entré en una contradicción. Si se supone que los comuneros ya no tienen ganado y cultivo en su mayoría, principalmente por las complicaciones que las restricciones que impone la Reserva desencadenaron, y también porque, como explica Pedro, los comuneros que decidieron reconvertirse en prestadores de servicio dejaron de lado la actividad agropecuaria incluso para su propio abastecimiento, no consigo comprender cómo todavía se señala como problemática las consecuencias del cultivo y el cuidado de ganado. Tal vez, el problema que desencadena estas tensiones sea la autoridad que tanto el MAATE como la comunidad se ven obligados a compartir. Y no tanto que las actividades de unos y otros se solapen en la práctica. El MAATE considera la Laguna del Quilotoa bajo su jurisprudencia por el amparo estatal que le otorga la Reserva, y la comunidad lo hace por la autoridad que les da ser de esa tierra y las escrituras que el mismo estado les dio.

3.4. Experiencias coleccionadas de un habitar

Inicié mi investigación buscando rastros y evidencias de vínculos y conexiones presentes en la relación de las poblaciones locales y el Quilotoa, como volcán y como laguna. Buscando evidencias de la convivencia reflejadas en su cotidianidad, en su forma de comprender la totalidad de la vida, en sus prácticas, en sus valores, en sus relaciones... Debo decir que, todas esas aspiraciones -tal vez alejadas y desubicadas- empezaron a deshacerse conforme recibía respuestas a mis preguntas y estas no eran, ni de lejos, las que podía esperar. Pero también conforme fui introduciéndome en las lógicas y formas de funcionar, y conociendo la historia de los habitantes y del contexto sociocultural y político de la comunidad andina.

La realidad es que entré a campo sin pararme a cuestionar cómo se percibía el Quilotoa. Creí que era una noción generalizada la percepción de este lugar como volcánico. Recuerdo una de las tantas conversaciones con el hijo de la familia de Zumbahua, mientras compartíamos el espacio del hall del hostel haciendo tareas. Él fue la primera persona que me dijo que no sabía si el Quilotoa era un volcán. Más bien, él lo que sabía era que el Quilotoa es una laguna sin fondo y de agua salada, de la que se presumía su conexión con el mar. Ese día me replanteé algunas ideas preconcebidas. Capaz, era mucho más adecuado empezar preguntando sobre el Quilotoa en otros términos. Y definir un boceto de quiénes y cuántos lo entendían como un volcán.

Mis ideas preconcebidas estaban ahí para sustentar una investigación enfocada en los riesgos. Pero antes de transitar ese camino, debía saber si los habitantes sentían tener motivos para encontrarse en situación de riesgo. Después, comprendí que no había lugar para ello. En mis primeros días viviendo en la Laguna, cuando todavía se me hacía complicado dirigirme a las personas, solía preguntar si la Laguna era un volcán. Mantuve la pregunta hasta el final de la investigación. La mayor parte de los habitantes, de Jataló, de Ponce y Zumbahua -donde me fue más accesible trabajar-, coincidían en dos repetidas respuestas: no y no lo sé. En menor medida, pero también habitual, podían responderme que sabían que lo había sido pero que en la actualidad ya no lo era. Estas respuestas se daban más en conversaciones esporádicas, repentinas y sin planificar. Los interlocutores con los que mantuve conversaciones concertadas o entrevistas estructuradas, a menudo solían responder que el Quilotoa era un volcán y fechaban sus últimas erupciones de mil años hacia atrás. Sea como fuere, cuando preguntaba si suponía una preocupación o se detenían a parar en el riesgo de habitar sus alrededores, todos coincidían en la negativa. Confían en la tranquilidad de su estado. Sin misticismos, sin respuestas espirituales.

Además de 800 años atrás esto era un volcán, un volcán que erupcionó. Obviamente el cráter se quedó como que medio cerrado, luego otra erupción más se abrió y está como ahorita. entonces en ese momento el agua quedó casi llena del cráter a más arriba, este incluso hay un tipo, un señal que se quedó. Entonces, pues en ese momento nadie vivía en Quilotoa y nadie tenía incluso terreno en Quilotoa. A nadie le agradaba ese terreno porque en ese entonces todo se dedicaban a la agricultura, como te dije allá no produce nada. Solo iban a dar de beber agua a los animales (Testimonio de Elisa, 12/01/2024).

Eso es un cráter. Esas bajaditas eso fue el volcán. Científicos sí han calificado, sí han hecho la prueba. Erupción del volcán es, ¿no es cierto? de Quilotoa (Testimonio de Alejandro, 14/12/2024).

No estamos perfectos. Que sabemos porque nuestro abuelo, tatarabuelo, que contaron que la última erupción es 1.107, última erupción. Porque por eso hay cañones, muchos cañones que hay acá, hay rocas, cañones. Acá tenemos diferentes lugares (Testimonio de Jaime, 14/12/2024).

Cierto es que, una conversación encontrada, bien extensa y profunda, fue ejemplo de lo contrario. Yo volvía de buscar a un interlocutor sin éxito, cuando el trabajador del peaje -que por fin ya no me reconocía como turista- me paró para preguntarme cómo me había ido en mi objetivo de la tarde (el hombre que andaba buscando era su padre). Entonces me propuso entrar a la caseta del peaje. Su tío, el vicepresidente del CTC y hermano del hombre que ese

día no encontré, estaba allí y tras haberle hablado de mí, le había parecido interesante dedicarme un tiempo para conversar. Así fue como sin buscarlo ni esperarlo, di con un representante de la directiva de la organización comunitaria. Puntualizaré que todos los intentos por conversar con el presidente, e incluso con el tesorero -a quién me habían presentado como el más accesible para estas molestias- fueron completamente fallidos. Carecían del más mínimo interés. Sentí que la suerte volvía a toparse conmigo esa tarde con Pedro.

Me recibió amablemente, con una sonrisa en la boca y paciente. Respondió a todas mis preguntas y, finalmente, terminé con más respuestas de las esperadas. Él siempre ha vivido en las comunidades que envuelven el cráter y se dedica al turismo desde hace mucho tiempo, además de ser profesor en un colegio de la zona. Ha formado parte de los grupos que enfrentaron al MAATE y sigue todavía con espíritu de dirigente. Pero el cansancio también le acompaña y le ha acompañado durante su trayectoria. Varias de mis preguntas las respondió contándome sueños de donde él obtiene respuestas. Cree en la Laguna, que también sabe que fue volcán, como en una madre. Y como madre, debe recibir protección y cuidado, pero también sabe darlo a sus protegidos.

Bueno, por un lado, por ser nacido acá vivimos acá y estamos al lado del volcán y todo ha enseñado y así. Por otro lado, es como nuestros padres, nuestras mamacitas, tenían una creencia la laguna de quien es como una madre (Testimonio Pedro, 12/01/2024).

En sueño ha contado diciendo que a ustedes, a los conocidos, a los que no hacen maldad, a los que no hacen algo en contra de mí, serán protegidos. Entonces eso decían: Quilotoa no va hacer nada a nadie. No va a hacer nada, matar a nosotros. Tenemos que respetar a ella como a la madre que respetamos, así. Entonces esa creencia tenemos. [...] Sí han dicho los de ministerio, todos [...] ustedes están en boca de volcán activo. Algún rato puede erosionar (sic) y puede acabar. Por eso nosotros hemos dicho no, porque nosotros somos acostumbrados a vivir al lado de volcán Quilotoa. El Quilotoa es una madre para nosotros. Por eso tenemos fe. Los mayores, han tenido fe, creencia en ella. [...] Tenemos fe a la Laguna, entonces la naturaleza misma puede proteger. Si hablamos de religión también. Dios ha creado la naturaleza, entonces es creado por naturaleza. Si nosotros respetamos también la naturaleza cuidará, protegerá. Entonces eso es nosotros mejor, estamos bien contentos por vivir aquí y por tener algún fuente de ingresos diariamente, aunque decimos que no hay nada, no encontramos nada, pero tarde regresamos siquiera con 10 dolaritos. Pensamos o si vivimos en otras comunidades, otras comunidades esperan seis siete meses de la producción de animales, vender y encontrar plata. En cambio, nosotros hasta seis meses. Encontramos siquiera mil dos

mil dólares, en cambio de otras comunidades, en seis meses, encuentran 20, 30 o 100 dólares lo máximo. Entonces nosotros mejor lo tenemos de un orgullo vivir al lado de la Laguna, al lado del volcán, Dios protege si naturaleza protege. Decir que vas a tener algún desastre, nada (Testimonio Pedro, 12/01/2024).

Es cierto que sus palabras, aunque fuesen lo que deseaba escuchar desde que había llegado al Quilotoa, distaban mucho del resto de discursos de los comuneros. No sé si él podía intuir la idoneidad de su respuesta para el fin de mi investigación y por eso la elaboró de tal modo. Es posible que forme parte de su sentir y su concepción, y que esta forma de hacerlo sea diferente a la de los demás por motivos que solo su experiencia de vida puede resolver. Tal vez, nunca di con esos interlocutores que compartían su visión. Pero lo que sé es que Pedro fue la única persona que me habló de soñar con el Quilotoa y de ver en esos sueños una suerte de guía o instructivo para sus decisiones vitales.

Entonces yo y otros líderes enfrentábamos bastante con los del ministerio. Entonces un día como decepcionado le dije a otros dirigentes, a otros líderes, yo les dije yo ya no, hasta aquí sigo, ya no sigo. Entonces esa noche, hizo revelación. Entonces yo he estado arriba, ahora que está el mirador de cristal. Pues ahí estaba echado así viendo la Laguna. Justo viene saliendo desde Tuyachupa (?) que decimos, donde están los botes, un llaminguito que está parado. Entonces desde ahí sale una persona grande con vestido blanco, barbas. Entonces yo me he levantado para escapar. Este viene a coger a mí. Antes de uno dos tres pasos, se agarra así del saco. Entonces ahí pregunta 3 veces. Dice ¿usted por qué comienza a negar a defender? ¿vas a defender o no? Yo no he dicho nada, tres veces pregunta. A ver, dígame la verdad, ¿defiendes o no defiendes a mí? Teniéndome así medio colgado. Entonces ahí he dicho si voy a defender. Entonces ahí ese señor vestido todo de blanco como Jesús: si tu defiendes yo también seguiré protegiendo. Entonces yo conozco a todas las ovejas de aquí, si es que vienen ovejas negras en tu vida, pero que las comprometiéndote tú vas a defender. Entonces desde ahí he defendido mucho mucho con ministerio. [...] Entonces es un compromiso siempre yo cuento así a mi hijos a mis familias, entonces hay que tener fe a la Laguna, entonces ella protegerá de cualquier modo (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

Pedro ha dedicado parte de su tiempo a recopilar información sobre el Quilotoa. Me advirtió que eran los abuelitos quienes sabían sobre la Laguna⁹⁶. Y que esas historias se han ido con ellos. Es receloso con esa información que le ha costado años reunir, y lo entiendo. Quizás de ese interés, que no es el habitual, y de la información que ahora guarda, le surge esa concepción aparentemente tan poco común entre la comunidad del Quilotoa. Es consciente de

⁹⁶ Aunque esta afirmación es contradictoria con la afirmación de Félix, quien decía que antes del turismo a nadie le interesaba la Laguna, motivo por el que los abuelos no saben historias sobre ella.

vivir en un volcán pero no siente el peligro porque mantiene una relación de protección mutua con él. Y eso, siente que tiene recompensa:

Después otro sueño que me dio, ahí entregó las llaves. Era una mujer que ahora es prefecta de Cotopaxi. Entonces ella era, así mismo sale de Toyachupa, esa rabejito que está, desde ahí sale dice: Tú has protegido. Para que siempre sigues protegiendo yo voy a entregar las llaves, entonces hace se abre la puerta, hacer entrar ese dentro de la Laguna. Es una ciudad, una ciudad de oro, pero todo de oro. Entreguen las llaves de [...] la mano, llenita entrega. Estas llaves entrega a usted, usted tiene que cuidar. Es una mujer, pero vestida todo de oro. Ahí yo también creí que Quilotoa es una mujer (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

Aunque no en esta línea tan estrecha, sí he encontrado historias y vivencias que van más allá de una relación de sustento, ya sea agropecuaria o de servicios turísticos. Son las experiencias que los interlocutores coleccionan en su habitar. Variadas. Personales y colectivas. Pero significativas en el habitar de lo volcánico. Algunos hablan de una especie de luces, fantasmas o entes de color blanco que pasean por la Laguna en las noches. Quien lo cuenta, cuenta que lo ha visto con sus propios ojos. El primero de quien escuché la historia fue Alejandro, el presidente de Ponce. De pequeño, como ya he explicado, su familia tenía a los animales en cuadras dentro de la Laguna, en los terrenos escriturados. Alejandro pasaba allí las noches cuidando de ellos. Recuerda el miedo que sentía al ver esas imágenes.

Hay una historia en la media Laguna, sabe venir a una fantasma, así vestido de blancos unos 6, 7, 8 viene ahí encima de Laguna y se venían y nosotros viendo este [...] teníamos miedo, gritábamos, así con el perro hacíamos ladrar. Ahí se les aparecía, venía todo vistiéndolo de blanco venía. Salía conversando así la bulla bulla vine encima de laguna. [...] Y así esperábamos esperábamos ya, ya crecía. Trabajábamos después ya y 4 de la mañana, 5 de la mañana vuelta a zona de toros de cuando la Luna tierno y hay vuelta sonido de toros, venían en toros, peleaban muuuuuu, muuuu. Se peleaban pero no asomaba nada nada, nada. Solo fantasmas, fantasmías. No sé de qué sería, solo cerro así nomás. Así era, así vivíamos, así vivíamos (Testimonio de Alejandro, 14/125/2023).

También encontré una versión similar cuando entrevisté a la señora Dolores, madre de Jaime. Ella fue la persona más mayor a la que pude entrevistar, de 94 años, nacida en la comunidad de La Cocha. La mujer relataba sus experiencias en *kichwa* y su hija Francisca me iba traduciendo.

Pero dice que ahora, ahora tú estando ahí puedes salir en la noche un ratito silencio a mirar. Dice que, según ellos dice que ahora mismo, hay luces que caminan en Laguna. Dice que, o sea así luces que cruzan, así cruzan, así que caminan luces. [...] Veces dice que había quedado

dormir dentro ahí donde tenían chakra ellos, o sea despertaron así veían y se veían que las luces caminan. Hasta ahora dice que caminan (Testimonio de Dolores traducido por Francisca, 11/01/2024).

Otro fenómeno observado en la Laguna, que también Alejandro cuenta rememorando recuerdos de infancia, ocurrió una vez que pensaron que el volcán iba a empezar a brotar fuego. Explica que era temprano en la tarde y estaba con su padre y su hermana atendiendo los cultivos de la Laguna. De un lado empezaron a percibir fuego que salía de dentro del volcán, aunque no especificó si esa fuga emergió del agua o de alguna de las paredes del cráter. Esto me hace reflexionar sobre cómo y en qué momento, a pesar de ciertas evidencias que señalaban ese lugar como algo más que una laguna paramera, se perdió el relato intergeneracional del volcán y las historias que lo envuelven, tanto las que aluden a su creación y origen como las que se basan en la experiencia vital de los habitantes, y que no son transmitidas tanto como historias ficticias, sino como advertencias de cuidado y manejo del lugar. Tal vez, no descarto, ocurra lo que Félix me advirtió el día de nuestra reunión: los comuneros no son receptivos con los investigadores. Se palpa un generalizado rechazo hacia este tipo de trabajos por la poca devolución con la que, habitualmente, han correspondido la atención de los locales. Puede ser esta una interpretación que explique por qué a las preguntas sobre el volcán se suelen recibir respuestas evasivas, cortas y no necesariamente correspondientes con sus conocimientos.

En 1984, nosotros, mis padres sembraba papas. Abajo erupcionó candela. Cuatro de la tarde, como usted le prende gasolina, le salió una sola la fuga. Cuatro y media de la tarde con mi padre, los dos estábamos sembrando, mi padrecito de descanso, veníamos votando, hasta donde veníamos corriendo, pensando que ya se tapaba todo con la candela (Testimonio de Alejandro, 14/12/2023).

Encontré otras historias basadas también en experiencias vividas en primera persona, que enriquecen esta idea de la Laguna un tanto mágica o sobrenatural. Por un lado, rescato la historia de Elisa y la capacidad de enfado de las aguas de la Laguna. Pero antes, me detendré a presentar a esta interlocutora. Yo caminaba por los alrededores del filo, llamando a las puertas de las casas en busca de vecinos dispuestos a perder su tiempo conmigo contándome algunas historias, recuerdos y experiencias. Así fue que llegué a la casa de Elisa. Ese día solo estaban ella de 21 años y su hermana pequeña de 16 -ellas dos son las menores de una familia de once hermanos-. Me recibieron con mucha alegría y contentas de conversar con alguien, por lo que pude percibir, joven e interesada en sus historias. Elisa, la interlocutora principal de

la conversación, estudia turismo y adora recorrer montañas paseando y corriendo. Hace tiempo que se dedica a la guianza de turistas y a través de este trabajo, ha sentido la necesidad de conocer y recuperar elementos de su cultura que, considera, se están perdiendo. En la comunidad, es conocida por ese énfasis en recobrar la cultura y personificarla. Por la cantidad de historias reunidas con detalle, pude entender la dedicación puesta en su objetivo de recuperación. Tiene una visión tan respetuosa como romántica de las montañas, no tan habitual entre los locales. Les pide permiso a esos entes que considera vivos y con agencia, y es consciente de cierto poder que trasciende al que no actúa con esos valores. Ella era todavía pequeña y estaba en la Laguna pastoreando a sus ovejas, como entiendo que era habitual. Recuerda a un niño lanzando piedras al agua, cuando de pronto una suerte de ola salió y le engulló. Dijo que los turistas que había allí se lanzaron y pudieron rescatarlo. Pero en ese episodio, ella entendió que la Laguna se enfada si le tiran piedras.

La laguna está casi viva, no puedes, ella se enoja cuando una persona lanza y lanza las piedras porque yo prácticamente vi. Porque eh, cuando tenía mis ocho, mis ocho años, iba con los borreguitos a pastorear a ella, entonces había un niño que lanzaba y lanzaba las piedras y seguía y seguía y vino una ola y le llevó. Ajá, yo vi eso entonces el niño se estaba ahogando y yo estaba gritando auxilio y entró un turista, un extranjero a salvarle. A ella le fastidia que, este, lanza en las piedras. Vi eso, que le molesta mucho y tirar la piedra tal vez se pone como sí, porque el niño estaba muy lejos de Laguna. La Laguna vino una ola, así le llegó (Testimonio de Elisa 12/01/2024).

Alejandro me ofreció otra historia sobre el poder de las aguas. Su madre le había mandado a por agua de la Laguna. Advierte que no es buena para beber ni cocinar, pero para cocer papas es muy buena. Así que se acercó a la orilla a llenar el caldero cuando una fuerza proveniente de la misma agua se la arrancó abruptamente de las manos y la hizo desaparecer. Él asegura que el agua está imantada.

Esa agua es como imanes, se jala imanes. Yo tenía 8 años, vine de la escuela y mi mamá, me mandaba diciendo que vaya por agua para cocinar. Estoy con hambre. Me voy con ella y qué va a hacer ahora sí estoy cogiendo agua de una olla aquí, jalo una sola y de una sola se ha llevado la olla. Arrastró de una sola. Mi mami y mi papi me decían no entrarás, esa tiene poder, está encantada. Como poder laguna que tiene. No es mucho segura, no. Es por algo que desconozco y nadar no puede nadar, porque le jala, no puede mucho entrar (Testimonio de Alejandro 14/12/2024).

Asimismo, hay mucha sincronía al hablar de las propiedades del agua de la Laguna. De ella se habla que es salada y que tiene azufre. Lo que no permite usarla para el riego pero sí para que

los animales tomen de ella e incluso se sumerjan con fines curativos. Se cree que es un agua que hace a los animales fuertes y enriquece el sabor de sus carnes.

Este agua es porque mucha vitamina para animales. No puede estar vacunado, uy, ya este cuando toma es de la laguna. Un toro, un borrego sale buenazo. Mis hermanas tenían así tremendos torazos tenían. Cuando se enferman borrego, botamos en la laguna, cuando venían medio malo enfermos el borrego así y nosotros sabíamos botar en la laguna y de ahí venía borrego, como sabía nadar, así así venían pataleando, ello salían nomás. Después ya le ponían ningún vacuna, nada. Borregos, buena carne, buenas vitaminas. Porque azufre tiene mucha vitamina. Nosotros vivíamos abajo, sabemos cómo fue historia, cómo pasó la Laguna, cómo vivíamos. Mi abuelito se murió aquí. Ellos sabían todo (Testimonio de Alejandro, 14/12/2023).

Pero si hay ciertos atributos compartidos por todos los interlocutores con los que fui conversando a lo largo de los tres meses, además de la cualidades saladas y sulfurosas del agua, son: que se trata de una Laguna sin fondo y que está conectada con el océano Pacífico, cuyo suelo hace una especie de cono invertido, siendo el centro el lugar donde se produce una especie de remolino que absorbe todo lo que hay en la superficie. Cuando se pregunta sobre la profundidad de la Laguna y tratan de justificar la respuesta, suelen acompañar la explicación por un lado con que ha habido científicos o militares que han tratado de medir el suelo y nunca han encontrado el final, y que una vez (alguna vez pusieron la fecha en los años 90), unos estudiantes que paseaban en un bote, volcaron en medio de la Laguna y nunca fueron encontrados.

El más profundidad tiene acá, pero no hemos topado al asiento, pero fueron a 450 metros. Pero mandaron la cuerda, pero no lo topamos al peso. Pero las esquinas ya hace 80, 70, 90, 100, 150, 200... Así se va poco a poco, se va a otro lado si tiene más más profundidad, pero no, no tocaba por eso esto ya no sé ese ese metraje ese todo no sé cuál tendrá. (Testimonio de Jaime, 14/12/2023).

No sabemos. Fueron militar también, científicos vinieron entraron y pasaron no avanzaron porque no es una sola. Ese viene así [simula como un triángulo invertido para decir que es más profunda en el centro]. No pueden tocar el fondo [...] No hay más, único ese mar puede estar conectado porque no hay eso (Testimonio de Alejandro, 14/12/2023).

Dicen que está conectado con el mar, no sé también si será verdad, por qué dijo que, que iban turistas por esa parte de allá que no debe irse muy lejos porque se había hundido y se habían desaparecido. Porque hay ahí, no sé si así son las canoas botes y eso ahí abajo y no dejan ir

por esa parte de allá porque dice que se hunde, o sea, las personas desaparecen en esa parte de allá (Testimonio de José, 11/01/2024).

Prácticamente no tienen fondo, es como un molino. Han llegado, este, algunos investigadores hace, el del 2016 estuvieron aquí. Ah, y no encontraron fondo, no encuentran hay fondo (Testimonio de Elisa, 12/01/2024).

Bueno, eso una vez, no sé, ha de ser unos 15 años llegaron unos estudiantes. Habían ido medio borrachos, se caen del bote y uno no se dejó de coger, o sea, no salió. Se quedó en la laguna. Entonces ahí habían venido los buzos a entrar y buscar. Llegaron hasta 250 metros, pero no tiene la base, no tiene fin, sigue. Debe estar conectado con el océano Pacífico. Agua tiene mucha azufre, será solo por eso, porque la laguna es salada, agua salada (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

No tiene no, dice. Que una vez pasó un estudiante de Ambato, vino borracho y él antes que estén ahí los guías cogió el kayak y empezó a ir. Él quería cruzar en el medio. En el medio de la laguna hay remolinos. Él quería cruzar y el remolino jaló. Eran entre 2, el uno logró coger el kayak. Logró cómo resistir y cuando le vieron que de ahí no se movía, los, los guías se fueron y lograron salvar y uno no. Uno desapareció entonces justo donde había volteado el kayak, sólo salió un chulla zapato y no salió nada por meses, años hasta un año han dado la vuelta han buscado, toda la laguna y no. [...] Y han venido hasta rescate marino y no. Han entrado adentro y dice que la laguna es como un embudo, no tiene fin. Tiene como empiezas, así como que después hay como una raíz que se entra adentro y no hay fin (Testimonio de Dolores traducido por Francisca, 11/01/2024).

Otra de las intenciones de mi búsqueda era dar con algún tipo de ofrenda o rogativa que vinculara a la comunidad y su cotidianidad a través del culto a la Laguna. Y aunque lo que encontré no es un relato al que todo el mundo se suscribe, sí creo que es importante recopilar aquí las diferentes versiones. En el lado sur de la Laguna, justo debajo del mirador Shalalá, hay una especie de isla, o roca aislada que sobresale, a la que llaman la Isla de la Suerte. La primera vez que escuché de ella, fue en mi reunión con los guardaparques del MAATE. Ellos lo ponían como ejemplo de perturbación del ecosistema, pues dicen que la acumulación de monedas que se han vertido alrededor de la roca, la están llenando de óxido. Y también con intención de resaltar las concepciones fútiles e irracionales que comparten en la comunidad y guían sus actos. Todo, en ese intento por mostrar incompatibles las costumbres locales indígenas con la protección -ecológica o ambientalmente hablando- de la Laguna. Ellos decían que es sabido por los vecinos que cierta cualidad mágica de la isla, no permite sacar las monedas del agua, pero que ellos habían querido comprobar la irrealidad del testimonio. Por

otro lado, decían que el culto que se concentraba alrededor del islote estaba relacionado con la brujería y la magia negra, dándome a entender la turbiedad de las intenciones.

Volviendo al relato, los guardaparques explicaban que la historia de los comuneros narra como Dios posó un ángel en esa roca para proteger a la comunidad de las erupciones de la Laguna y desde entonces le hacen ofrendas. Es común, al ir, encontrar velas e imágenes de las personas. Las versiones de la comunidad al respecto son escasas. Y las que he encontrado son un tanto distantes. Aunque coinciden que no hace tanto tiempo que la isla es visible por la reducción del nivel del agua. Al hablarlo con Jaime sentí cierto malestar de su parte. Dijo que solo los que son de Quilotoa saben las historias reales y que los demás se las inventan. Para él no hay tal Isla de la Suerte. Pedro sí reconoce cierto culto, aunque no lo vincula con la protección ante los posibles desastres ocasionados por el volcán. Le atribuye propiedades milagrosas y es por eso que se le va a pedir por motivos diversos y personales. Sobre todo, ahora con esta oleada de migración, es habitual que los locales se acerquen a ella a pedir por la protección de los migrantes.

Mentira es mentira, por eso te digo porque esa gente no son de aquí. Vienen recién, saben de cómo es la laguna, que estaba, cómo estaba la naturaleza que nosotros teníamos. Mi padre, mi abuelito más de aquí son fundador. Eh, nosotros somos de acá y como hijo más fundador adelante. Entonces gente de aquí, mil disculpas, malas palabras, puedo decir porque ellos no conocen ni nada, nada. Para meter si tiene la cabeza. [...] Entonces de abajo, como dice es la Isla de, cómo se llama, la laguna. Es la del duende. Es la duende pusieron recién. Como creo que está un año y medio o dos años y algo. Recién le hicieron, es la de duende. Es la de dónde pusieron recién. A mí puede preguntar. Antes de ese es la pequeña que hay ahí, era tapado la agua, no había nada, no había nada. Ahora recién como dos años, dos años o un año y medio, ahí se rebajó un poquito el agua se quedó en esa cascada la montañita pequeña a ese pusieron es la de baño, es la de duende. Eso por tontos se fueron a dejar plata. (Testimonio de Jaime, 09/01/2024).

Van a visitarla a esa isla. Está rectito. Esa isla de la, de suerte, apareció cuando la laguna iba bajando. No recuerdo que era unos 50-60 metros estaba. Hasta eso esa isla no ha aparecido. Debajo del mirador Shalalá. Cuando iba bajando un poco la Laguna. Entonces ahí apareció una pequeña isla. Ahí hemos ido a visitar, uno tienen que tener fe para cualquier cosa. Se han ido allá a rezar, orar, pedir un deseo que yo tenga. Entonces eso se ha cumplido, por eso hemos puesto Isla de la Suerte. Entonces algunos cuentan que han dado en sueños así un joven que es como imagen de Jesús, así todo vestido de blanco que aparece y dice si es que viene con fe todo va a ser cuidado por todo, se va a ser protegida, entonces eso dicen los jóvenes (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

Más allá de la Isla de la Suerte o la Isla del Duende, como dice Jaime, encontré una versión en una conversación sobre un tipo de culto o rogativa a la Laguna. Fue Francisca, en la reunión en la que les conocí a ella y a su madre, cuando me contó que también los migrantes suelen pedir a la Laguna por su protección y éxitos en sus viajes:

Hay una creencia que o sea, tiene una buena energía, la fuerza cuando tú tienes la fe. Muchas por ejemplo, las parejas que han ido a migración, ellos han ido como antes de ir han ido a ofrecer una canasta fruta o una canasta de flores para decir que Taita Quilotoa ayude. Han migrado, si llego a Estados Unidos y yo te voy a hacer una pequeña fiesta para la gente como agradecimiento a ti la Laguna y muchos han logrado llegar y han hecho. Han invitado sacerdote, han dado de comer así porque tienen esta fe en la Laguna ya (Testimonio de Francisca, 11/01/2024).

Esta es la colección recogida de historias relacionadas con las vivencias, las experiencias y el culto de las comunidades locales, como también las concepciones compartidas sobre la espiritualidad y morfología de la Laguna. Esta recopilación me permite entender que, pese a la lejanía sentimental que mantiene el general de los comuneros con el Quilotoa, sí se puedan encontrar historias significativas y propias de este lugar y esta comunidad, que se incluyen en el conjunto de relaciones que se establecen y que van más allá de una afinidad por suponer un recurso para la sustentabilidad y la mejora de la calidad de vida. Historias que nacen del habitar, de la experiencia y la intimidad. Que nacen de la interrelación y la interactividad propia de la convivencia entre el conjunto de agentes que conforman lo que se comprende como paisaje.

3.5. Historias de origen

Una tarea que resultó más sencilla fue encontrar relatos míticos sobre el origen de la Laguna del Quilotoa. Es cierto que ninguna se relaciona con su carácter volcánico ni atribuye a elementos de una erupción el surgimiento de la acumulación de agua. Hay dos historias ampliamente compartidas, que toda la población local en general cuenta si le preguntan sobre historias del lugar. Cada narrador añade y modifica algunos detalles que no cambian el significado total del relato, pero es interesante reunir las para apreciar vínculos con la cotidianidad o el contexto sociocultural de las comunidades.

Aunque ya hemos hablado del carácter temporal de las historias míticas y las que tratan del origen de un lugar o suceso, la primera historia se remonta a una época de haciendas. Aunque me servirá de algunos testimonios para trasladar aquí la narración como yo la recibí, puedo contar que el protagonista, comúnmente, es un hacendado que tenía su hacienda donde ahora

cubre el agua. Fue justamente por la escasez de este recurso que el hacendado mandó enterrar sal en la tierra. Consiguió su objetivo de hacer brotar el agua, pero no pudo prever la cantidad inagotable que saldría de las entrañas de la tierra, y su hacienda quedó inundada. Es singular haber encontrado esta historia en Quilotoa, cuando en la revisión bibliográfica del capítulo anterior se han encontrado historias francamente similares, que se relacionan con el castigo del hacendado, en otros puntos de la región andina del país. Otra cosa peculiar de la historia es la segunda parte, que siempre va unida al final. Se cuenta que el agua subió tanto, que se hubo de llamar a un sacerdote que hiciese una misa, y lanzando una piedra al agua, consiguió bajar el nivel hasta el actual.

No, antes nuestros padres no sabían que era volcán erosionado. Por eso contaban como leyendas, como historietas cómo formó la laguna. Entonces ellos contaban diciendo que la laguna que está ahorita formada, eso no ha habido más antes. Si no, esa parte ha sido hacienda o forraje donde había el vaquero con muchos ganados, ha habido sembríos de naranja, de mandarina, de ají, todo eso. Entonces [...] ahí el vaquero ha dicho un día no tengo agua bastante para dar de beber a las vacas. Entonces voy a poner en el vertiente que está saliendo ahí sal, zapallo, el sambo, rueda de China y pirulo, que decían más antes, es utilizado por las mujeres de aquí de esta zona para hilar. Entonces eso ha puesto en alguna parte, y después el agua ha salido bastante. Y después, decían que el vaquero ha dicho ahora sí voy a poner a triplicado por quintales. Entonces, materiales en cada esquina alrededor. Entonces ha colocado todo alrededor, después de un mes o dos meses el agua ha salido decía que a flote, pero hirviendo, ahí enterrando vaqueros, animales, todo todo todo. Hasta el filo, hasta el final. Entonces en ese tiempo decían que ha habido sólo seis personas acá en este lugar. Sólo seis personas, y una personita de 1.50 de alto, ha sabido llamar Taita Anastasia, ha sabido corretear por filo gritando diciendo que viene el agua hirviendo y va a regar y va a tapar, ya pidiendo auxilio. Entonces ahí esas seis personitas se levantan gritan corretean y después van a Chugcilán, es la parroquia más antigua. Entonces ahí se han ido a ver al cura, entonces allá se ha corrido montado en caballo para traer cura. Entonces viene el cura y ya da misa, en tres partes. Uno justo acá en la entrada acá en Quilotoa, otro en Cerro Grande aquí está al lado oriente, se llama Juyende. Entonces ahí y otro ha dado una misa [...] al frente, un poco de arenal. Entonces ahí he dado a la misa, ha soltado piedra pómez, ellos decían ararumi. Entonces, eso ha soltado ahí se ha ido bajando, bajando, bajando. Entonces ha quedado ahora, que está así más abajo (Testimonio Pedro, 12/01/2024).

Mi mamá dice que su abuelo, le contó. Diciendo que ahí, la Laguna donde está como un círculo y abajo, dice que ha sido como una hacienda, potrero. Había vacas, había el vaquero que cuidaba, había vida de gente ahí entonces, pero no había agua. Entonces como no había

agua, alguien ha dicho, busca un quintal de sal y entiérrale en este al resto de Loma grande, que es al recto de Quilotoa. Se levanta es ahí el recto de esto dice que ha enterrado un quintal de sal el vaquero entonces así, poquito poquito de una vez que ha enterrado la sal. Empezó a salir agua, poquito, poquito, poquito, empezó a salir hasta que una noche ha salido el agua y todito le ha tapado a todos, a todos los animales, la vida de la gente que había y todito toda la hacienda fue tapado. [...] Así contaba su abuelo como viene, como viene esa laguna y cómo es el Quilotoa así dice, contaba. Ya dice que una vez que había enterrado, enterrado la sal, ya le tapó agua. No se quedó ahí, agua ha empezado a subir, subir, subir, subir, subir como que quería llenar todo, este, todo este quería llenar. Entonces dice que había un sacerdote ha hecho la misa en el filo de la Laguna y han buscado una piedra, se llama piedra de arroz, ese nombre es piedra arra. Piedra arra, le ha hecho la misa, esta piedra arra le ha botado en el agua, entonces por eso el agua ha ido bajando, bajando, bajando, bajando, entonces se quedó ahí en este nivel, donde ahora está ya de lo que ella recuerda (Testimonio de Dolores traducido por Francisca, 11/01/2024).

Adentro era hacienda. Porque eso es yo, yo no creo, porque esa es la comenta que había hecho. Porque ahí tenía unos ganados, porque nunca tenía el agua en las vaqueras que trabaja en el cuidado de los animales. Se ha dicho que al jefe que necesito agua porque los ganados necesita el agua, entonces casi comprado quintal de sal y un tierno de zambo o nariz de toro y a un cacho de la vaca, eso es que enterrado así cavando donde que está saliendo a poquito a poquito, ahí es que viene tapando todito el agua. Yo pienso que ¿será verdad o será no verdad? Porque yo pienso que es erupción, si yo estoy de acuerdo. Después [...] se llena, la llena el agua porque se llega por allá, llega por acá. Ahí está, ahí cuatro padres para dar la misa, uno aquí, uno allá, uno acá y uno acá. Cuatro. Cuatro padres se da la misa, los padres que se dan ceremonia que dan como, como dan en la iglesia. Eso acá. Eso yo tampoco no soy muy seguro. Entrega a un bebé, un bebé se entrega a la laguna. Y ahí sí, laguna se va a calmando, calmando, calmando. No, pero un mes, dos meses se va a estacionar abajo, pero merece solo eso. Pero si eso es la verdad, no sé la verdad, porque ahí sí, solo yo porque me escucho, porque yo más que siento porque ese es volcán porque se erupcionó. Se enterraron todito, la casa todito de antes que vivía, así como que está viviendo ahora, así. Se enterró y quedó solo dos parejas. Eso va aumentando, aumentando, aumentando, hasta ahora va a seguir aumentando. Eso es (Testimonio de Jaime, 09/01/2024).

La otra crónica, creo que no se relaciona tanto con el origen de la Laguna, sino con el significado del nombre. Los interlocutores en general -dato que se ha encontrado también en la revisión bibliográfica- cuentan que Quilotoa es una castellanización del verdadero nombre. La denominación original es *Kirutwa*. Palabra que viene del *kichwa* y está compuesta, a su vez, por dos palabras. Por un lado, encontramos *kiru* que se traduce como diente, y que

siempre se ha asociado al relieve dentado que forman el conjunto de picos que culminan el cráter. Un interlocutor en concreto, relacionó el quilo- a *killa*, que además de luna o mes, significa cuadra o establo. Lo que podría tener algún sentido con la historia anteriormente contada. Por su lado, *Twa* podría haberse traducido como Toa, que es el nombre que se le atribuye a una princesa.

El nombre también no es Quilotoa, tiene dos significados. Más antes nuestros abuelos, nuestros padres, decían *Kirutoa*. Ese es el nombre de origen propio. Dedicado al vaquero que vivía ahí dentro, a él ha revelado, no cualquiera ha puesto ese nombre *Kirutoa*. *Kiru* es diente de la persona o madera con árbol. Y Toa es princesa. Entonces el nombre de origen es dientes de princesa Toa. Entonces, cuando llegaron los turistas, no podían decir bien, pues dijeron Quilotoa y nosotros también ya acostumbramos ya a decirlo así. Quilotoa para nosotros no significa nada (Testimonio de Pedro, 12/01/2024).

Foto 3.4. Paredes del cráter del volcán Quilotoa con forma puntiaguda o dentada 1



Foto de la autora

Foto 3.5. Paredes del cráter del volcán Quilotoa con forma puntiaguda o dentada 2



Foto de la autora

Siguiendo con la narración, se dice que una princesa pastora estaba con sus ovejas en la Laguna cuando un cóndor que volaba se enamoró de ella. Entonces tomó la apariencia de un hombre para ganarse su confianza y conquistarla. Al conseguirlo, le invitó a volar y, una vez en el aire, la llevó hasta su escondite. Las perras de la pastorcita, Margarita y Azucena, corrieron a avisar a la familia. A pesar de rescatarla y traer a la princesa de vuelta, no pudieron remediar el amor que se había formado entre los dos, y la princesa se volvió a escapar para no volver a casa.

La cóndor enamorada. Porque él más antes no tenía un cóndor, no tenía mujer. No tenía la pareja. Entonces el cóndor siempre andaba volando solito vigilando por aquí por allá por acá por allá. Caminaba solo. Que luego una chica de 45 años se va a hacer a un pastoreo. De la montaña así de pastoreo, ahí se va de cóndor, vuela, vuela, vuela, vuela. Casi a unos 15 días así es una montaña asoma puesto poncho rojo con ruana blanco, sombrero blanco, pantalón blanco y una alpargata puesta, cargado el rondador. Ahí se dice a la chica está por acá hilando con la lana de oveja a ese de ese. [silba] La chica se ve, porque nunca nunca se ha visto un joven nunca, ella también se espanta, ella también dice que que loco que es. La chica se va levantando a esconder a otro lado [...] Ahí sí, ya después de 15 días ahí hacia amigable. Y hacia amigable y hace todo y después, ya después [...] él estaba con hambre. El Cóndor se va y coge un borrego, se come. Y justo no limpia la boca bien y asoma con sangre y llega la chica [...]. Oye, chico, ¿qué pasa? Eh, mil disculpa porque yo me caí, que golpeé con la piedra. [...] Lleva al agua, se lava la boca la cara todita ya, pero no sabe que ha comido borrego. Y luego de ese yo sé bueno de ese para cargar una mujer. Calvo pero saltó como tres metros cuatro metros. Pero la verdad

como chica estaba haciendo ya la verdad, sí. Ya como dos tres días ya intenta cargando saltando cargando, saltando cargando, o sea, sí. La última, la cuarta día desde que verán, abrázame bien bien a mí yo le salto largo. La chica es como ya aprobó otros días poco a poco. Pensaba que al saltar se abrazó bien ya se fue blooom. Ahí como tenía el perro tenía Azucena y Margarita [...] ¿Como era otro? Como tres perras, eso dijo que llevará la borrego a la casa, llevarán la borrego a la casa, llévala de lana que estaba ahí, antes hablaba *pushkana*. [...] Lleva eso, voy a avisar a la mamá, a mí me lleva, no sé a dónde lleva. Pero los perros seguía debajo igualito. Ya se baja de una que haya una quebrada, una quebrada grandota grandota [...] Ahí se mete ahí tendido un huevo así, ahí se mete así. [...] Y ahí avisa el perro así así. Ya se levanta el papá, mamá se viene a ver a las 7 [...] de la noche viene a ver aquí a ese dice, papi, yo estoy aquí pero está abajo. Chuta ahí se chillan, ahí se lloran. Esa noche amanece picoteado por todo la chica. Amanece con las plumas ya la siguiente día. La siguiente día ya vienen todito, vienen así, manda una cuerda de más de 1200 metros de cuerda y ahí avanza sacar la chica. Va llevando a la chica. El cóndor vuelta se va a buscar la comida, hasta llegar el cóndor, ya se llevaron a la casa. El cóndor llega a dejar la comida, ha traído una borrego. No ve a la chica. Y ahí sigue buscando, llega a la chica a la casa y ahí pregunta a toda la familia, cómo que cómo así. Para que no lleve nada, tenía una olla de barro así grandota, ahí dentro se mete y tapa. Ya viene el cóndor, se da la vuelta por arriba por arriba de la casa, porque otras familias estaba cortando la cebada así y dice ya viene con los hace dos veces grita. Le escucha la chica y rompe la olla, se hace la hueco de la casa de paja se va abrazando al Cóndor. Chao. Esa es la historia, así fue (Testimonio de Jaime, 09/01/2024).

Para continuar con las historias de amor, contaré ahora un relato que solo escuché una vez. Eran mis primeros días en campo. Estaba trabajando en el hostel donde me alojaba y escuché una cautiva conversación entre dos huéspedes. Me acerqué y me invitaron a unirme a su conversación. Se trataba de un turista que visitaba el Quilotoa como parte de su preparación para subir las montañas más altas del país. Le acompañaba su preparador y guía nacional, quien le entretenía el almuerzo con datos locales. Él, llamado Edwin, sumó a mi colección (mejor dicho la inauguró) un relato de amor frustrado entre volcanes, como es tan típico en los relatos que atraviesan las regiones volcánicas de los Andes. El Quilotoa era una princesa que se había enamorado de Cotopaxi, con quien mantenía un idílico romance. Los padres de ella, los Illinizas, estaban en contra de su relación, porque aseguraban que Cotopaxi era un mal marido y muy mujeriego. Así que se situaron en medio de los dos, para que los enamorados nunca más pudieran verse. Así fue que la princesa lloró sin parar, y llenó con sus lágrimas la laguna de agua salada que encontramos hoy.

Foto 3.6. Superposición de montañas

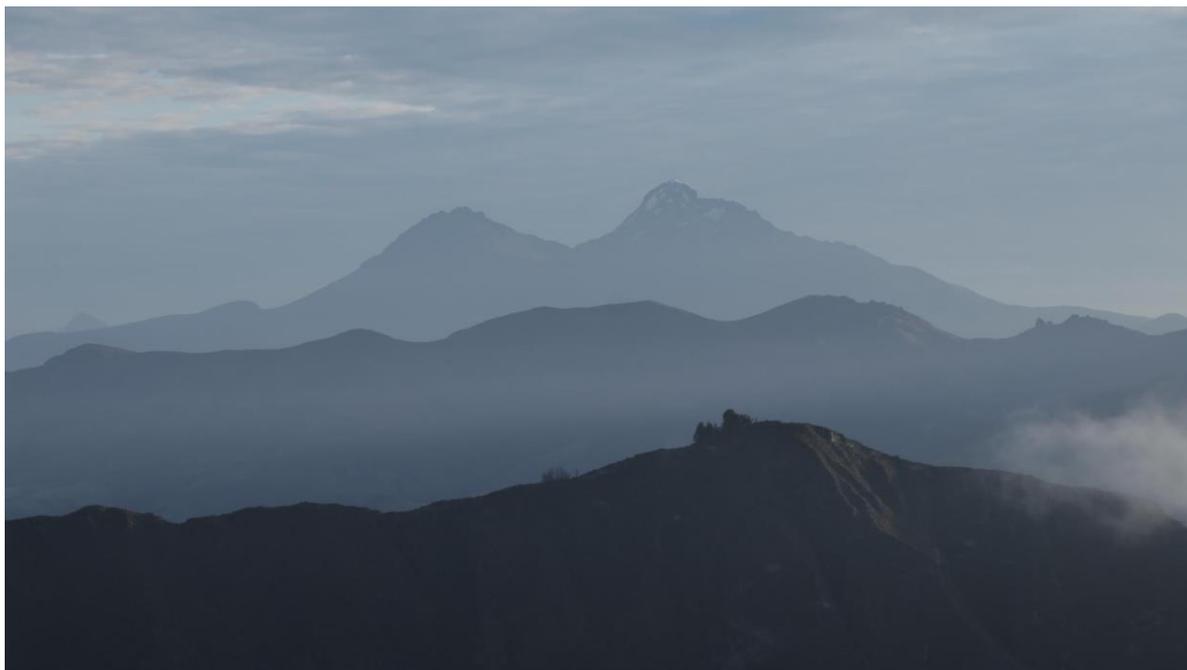


Foto de la autora

Por último, hallé una historia de competencia entre cerros que se disputan un tesoro o la superioridad de sus cualidades. Me la contó Apuko. Apuko, cuyo nombre es Alfredo Toaquiza, es hijo del primer pintor de Tigua, Julio Toaquiza. Él, como su familia, vive en Tigua, el lugar donde nacieron las conocidas pinturas. Hoy en día tiene una galería donde muestra y vende sus pinturas y artesanías. Pero en su trayectoria de vida encontramos fascinantes episodios. Él fue dirigente de su comunidad y juez indígena, y todos los detalles los cuenta en su libro, mencionado anteriormente, *Apuko. Espiritualidad, pintura y lucha indígena en el mundo andino* (2023)⁹⁷. Paseando por su galería, encontré un cuadro donde el Quilotoa no era escenario o fondo, sino claro protagonista. Y le pedí que me contara acerca de la pintura. Entonces desarrolló la historia que había plasmado a pincel. Quilotoa y el cerro Amina, un cerro que hay a la altura de Tigua con forma de gorila, se disputaban un tesoro. El ganador sería quien más tiempo estuviese sin dormir. Y hubo de pasar semanas hasta que Amina cayó en un profundo sueño. Cuando se despertó, el Quilotoa había ganado la competencia y se había apoderado de los tesoros que hoy le dan su riqueza.

3.6. Entre rocas y sedimentos: los geólogos en el campo

El día 13 de marzo de 2024, pude acompañar por dos días a un equipo de geólogos y vulcanólogos vinculados al IG-EPN a una salida de campo en el Quilotoa y sus alrededores. Su salida consistía en tomar muestras del suelo para analizarlas y tratar de fechar las anteriores erupciones del volcán Quilotoa, que al día de hoy se desconocen. Empezaré mis reflexiones por el final: cuando volví a casa y revisé todo el material recogido en la salida

sentí comprender una parte de ese territorio que todavía no había podido contemplar, a pesar, justamente, de tenerlo siempre delante de mi vista. Sentí que, aun siendo una tierra en la que viví durante tres meses, muchas cuestiones que corresponden al resultado de lo ocurrido plasmado en las formas que se pueden observar, se resolvieron en escasos dos días de explicaciones científicas. Me detengo para destacar que, esas explicaciones sobrepasaban mi capacidad de comprender términos y comportamientos de los elementos del “paisaje” -ahora ya no me atrevo a usar ese término a la ligera-. Tuve que escuchar repetidas veces mis grabaciones y releer las notas para encajar coherentemente -para mí- esas explicaciones tan alejadas de mi disciplina -o no-. Pero, si resultó a veces mucho más sencillo fue gracias al uso de ejemplos hechos de paralelismos con objetos cotidianos, que trasladaban ciertas conductas de, como acabo de decir, elementos presentes en eso que he -o hemos- llamado paisaje, esos movimientos solidificados en el medio, a hechos ordinarios y presentes en mi vida.

⁹⁷ Como he comentado anteriormente, libro escrito junto al antropólogo Juan Ignacio

Comparaban los tipos de erupciones con el efecto al abrir una bebida gasificada, o los tipos de sustancias que expulsa un volcán asimilados en texturas como la miel y el agua. Así, los científicos consiguieron que me sintiera más cercana a su conocimiento. Y que comprendiera, a su forma, el tráfico de hechos que se habían quedado presentes en un medio que, a pesar de estar en constante transformación, perduran por un tiempo que resulta estático a nuestra accesibilidad -con nuestra me refiero a la humana-.

Los geólogos me hablaban de tiempos inmensos, de hechos ocurridos en momentos difícilmente abarcables, pero no por eso menos significativos en el acontecer que se da en Quilotoa en el tiempo en el que hablo. Pasé de un tiempo micro, desde la época de la hacienda hasta la actualidad, a un tiempo macro, de miles de años a la actualidad, y me conmoví ante la interrelación implicada en este juego temporal. ¿Cómo iba a separar una erupción fechada en el siglo XIII de las actuales tensiones que reúne este lugar? ¿Acaso no se trataba de múltiples actividades encadenadas e interrelacionadas, dependientes unas de otras y en constante transformación? Compartir tiempo y espacio con geólogos despertó el sentido de la interdisciplinariedad del asunto, y me confirmó la imposibilidad de separar vida y territorio.

Primero, entendí las distancias de interpretaciones y conocimientos. Los geólogos aseguran haber topado el fondo del volcán en 250 metros, aunque también coinciden en un suelo que es empinado hacia el centro. Descartan estar ante un agua salada, pero sí compuesta por los gases y minerales que le han otorgado la cualidad volcánica del Quilotoa. Y entonces me pregunté por ese diálogo de saberes: ¿sabían las comunidades esta información? ¿conocían los geólogos la información de las comunidades? Y, si no era así ¿por qué no se había dado hasta la fecha un lugar de encuentro de perspectivas cruzadas por obligación en un mismo territorio? Era momento de seguir estas preguntas sobre las relaciones y sus pormenores, que hasta ese momento se me habían presentado como inconexas, lejanas e inaccesibles entre ellas.

La interdisciplinariedad era algo presente, palpable. Y, a pesar de eso, yo no había pensado en ello ni lo había palpado. La salida del IG-EPN me hizo darme cuenta de hasta qué punto uno es ciego cuando mira. Explicaré lo que entendí de la información que se me proporcionó y trataré de completar ese paisaje, que como en los inicios del término, elaboro a pinceladas. La última erupción del Quilotoa debió formar una columna de flujos piroclásticos de 30 kilómetros. Hay ceniza de esta erupción, dicen los científicos, en Quito y hasta en Cayambe. Pero uno no debe imaginarse una salida de lava enloquecida que arrasa a su paso. Eso son los volcanes rojos, como el de la Isla de la Palma (Islas Canarias, España). Lo que, precisamente,

los geólogos llaman erupciones turísticas por la posibilidad de ser observados en plena acción. El volcán Quilotoa es un volcán gris, y aunque yo había relacionado el rojo con el peligro, el gris de los flujos piroclásticos no es más inocentes. El IG-EPN (2024) explican que

los flujos piroclásticos comprenden masas nubosas calientes de gas, ceniza y fragmentos de roca y piedras pómez que se desplazan a grandes velocidades siguiendo la topografía [...] La peligrosidad de este fenómeno se le atribuye a sus altas temperaturas, a las grandes velocidades y a las amplias extensiones que cubre. Comúnmente las temperaturas varían de 350 a 1000°C, las velocidades alcanzan de 50 a 250 km/h y cubren áreas de 10 a 600 km². Esta combinación de factores hace que los flujos piroclásticos destruyan todo lo que encuentran a su paso. Cualquier forma de vida muere por impacto de material (IG-EPN 2024).

Los alrededores del Quilotoa, que por la cara sureste formaba un valle por el que cruzaba el río Toachi, se rellenaron con la abrupta cantidad de sedimentos expulsados de ese agujero volcánico. Y ahí pude comprender la planicie que va desde Zumbahua hasta los pies del volcán. Una planicie blanquecina que en su costado ha sido erosionada en forma de cañón: el cañón del río Toachi. No sé las veces que pregunté cómo se había formado ese cañón, y las respuestas habían sido variadas: desde el desconocimiento, hasta que había sido formado por la erupción del volcán, pasando por que había sido provocado por un sismo que partió el suelo. A estas explicaciones se añadió la otorgada en esa salida, que goza de más reconocimiento por las técnicas de estudio empleadas, consideradas privilegiadas para conocer la verdad, pero siempre resultado en cierta medida de una interpretación⁹⁸: ese cúmulo de sedimentos solidificados que habían rellenado el valle, es de un material ligero y fácilmente erosionable, en concreto, por la fuerza de un río que trata de seguir su curso por inercia. El río consiguió ir deshaciendo el obstáculo que interrumpía su flujo y después de no tanto tiempo -para el tiempo de los geólogos- formó ese impresionante cañón.

⁹⁸ Alberto, uno de los geólogos al que acompañamos, y en parte interrumpimos, nos mostraba su libreta de apuntes. En ella esboza dibujos del suelo, en los que interpreta las capas superpuestas -lo que para mí eran líneas de colores- como hechos cronológicamente ocurridos en tiempos solapados pero diferenciables. Junto a los dibujos anota conclusiones que luego se pondrán en común con lo entendido por el resto de compañeros. Entonces, me aseguró que, por su naturaleza de interpretación, sus conclusiones -y las de sus compañeros- están sujetas a entendimientos y lógicas personales, que no siempre coinciden. Vaya. Qué forma tan interesante y parecida a la mía de crear conocimiento. A la mía y a la de los guardaparques y las comunidades. Qué coincidencia que todo sea un flujo de interpretaciones, de perspectivas y experiencias. Y qué interesante poner todas ellas en diálogo.

Foto 3.7. Cañón Toachi



Foto de la autora

Este dato también me permite entender, aunque mis ojos no se percaten, las transformaciones incesantes de ese lugar que implica unificar el conjunto de seres animados y no animados -vivos y no vivos-. Para los geólogos, la zona geológica del Quilotoa es muy activa porque los cambios que se producen en el territorio son muchos y ocurren de forma muy rápida. ¿Rápida? ¿Qué querían decir con “rápida”? Ah, eso debía ser lo que Ingold denominaba tiempo social. Un tiempo cualitativo y heterogéneo, cuya medición está sujeta a valoraciones, puntos de vista y experiencias. Y no a mediciones estables, cuadrículadas y fijas. Los geólogos denominan este período de tiempo como período en calma, el tiempo entre erupciones. Pero yo, como anteriormente he descrito, no percibí calma entre el cúmulo de tensiones que ahora aprecio que reúne el lugar.

Santiago, otro de los vulcanólogos al que acompañábamos nos dio algunos datos interesantes. Y yo, como ellos en sus explicaciones, ya no podía dejar de pensar en constantes paralelismos que equiparaban conductas y agentes y me ayudaban a entender la unidad que forman los que allí conviven. Ese paisaje volcánico no siempre debió ser volcánico. Antes de la erupción pionera, todo debía ser un valle desde Zumbahua hasta Sigchos. Tras la primera expulsión de sedimentos, empezó lo que denominan el periodo de crecimiento del volcán. Así es que un terreno se vuelve volcánico. Lo que Santiago parecía tener claro es que el Quilotoa siempre fue el mismo tipo de volcán, un volcán gris, y sus erupciones siempre fueron explosivas. ¿A

qué se refiere con explosivas? A algo que yo entiendo, observo y traslado a muchos puntos diferentes de esta investigación. El carácter explosivo se lo da un proceso concreto: el contacto de dos agentes de características diferentes, que se ven obligados a convivir en un mismo lugar, a pesar de que sus intereses, pongamos naturalezas, sean además de distantes, incompatibles. Con el agua de la laguna, que imaginan siempre estuvo entre los periodos de erupciones⁹⁹, entra en contacto el magma y la variedad de flujos que salen a 700° C del interior de la tierra -bajando a 300-400° C en contacto con la atmósfera-. El resultado es, precisamente, explosivo: el magma evapora el agua y la caldera funciona como una olla de presión. Así las erupciones, sean de menor o mayor tamaño, al caracterizarse por este cruce de sustancias desatan una erupción impetuosa. Al escuchar el relato, mi mente se imaginaba otro enfrentamiento, el del MAATE y las comunidades, forzados a convivir y enfrentados por intereses que confieren a su relación atributos abruptos e intempestivos.

Recuerdo a Jaime cuando me contó que antes el Quilotoa debía haber sido más alto que el Cotopaxi, justamente cuando le pregunté por historias de competencia entre volcanes. Tal vez no fue más alto, pero los geólogos aseguraron que al Quilotoa le faltaba el “casco” y que algún fenómeno geológico debió erosionar las partes altas de la montaña, haciéndole perder unos cientos de metros.

Otro punto interesante de la salida con los geólogos fue detenernos a observar piedras del filo del cráter. Cada roca contiene en su unidad, la totalidad de los rastros de las erupciones, y es, por así decirlo, parte del todo y el todo en sí mismo. En una roca, podemos observar una diversidad de minerales, y esa composición es debida a un conjunto de factores que explican lo que ya no puede verse. Es decir, puede verse contenido en esa piedra, en la que se ha petrificado una acción concreta y sus pormenores. A lo que ya no podemos acceder es a esa acción ni a sus pormenores en concreto. La piedra pómez, que definen como espuma de magma, habla de la reunión de gases que acompañan una erupción. Y a la vez, también esa cantidad de gases determina el carácter explosivo del episodio eruptivo: más gas, más explosividad. Pero estas rocas que observamos no son solo pómez. Y esa heterogeneidad determina los diferentes materiales que componían el volcán de forma previa a la erupción. Los domos que cubrían la salida, también se destruyeron con la erupción y resultaron un suelo

⁹⁹ En una de las paradas que realizamos, los geólogos conversaron sobre sus perspectivas sobre la acumulación de agua. De nuevo, interpretaciones. La conclusión de Santiago era clara: el agua solo podía venir del cielo, ya fuese por caída directa o por aportación subterránea que el agua acumulada en napas aportaba al interior de la cuenca de la Laguna. Alberto no parecía estar tan convencido del origen de la laguna con agua freática, le costaba creer que tal acumulación pudiera deberse a precipitaciones, pero coincidía en que no podía haber otra lógica que se adaptara al territorio.

diverso. Los tipos de minerales que se observan, como la biotita, también hablan de un tipo de erupción que permitió, precisamente, la formación de los minerales que encontramos presentes. De nuevo, era asombroso cómo podía estar viendo en lo que durante un tiempo se había convertido en cotidiano, una nueva historia contenida en cada parte de ese lugar. Santiago lo denominó *leer el paisaje*. Y eso desató un debate interno que quería situar lo que supone leer un paisaje.

Foto 3.8. Roca del Quilotoa



Foto de la autora

Nota: Roca denominada dacita, encontrada en los alrededores del filo del cráter en la que se observa la diversidad de minerales que la componen entre los que se encuentran la biotita, plagioclasa y hornblenda. El color rojizo del material que recubre es denominado vidrio volcánico¹⁰⁰.

Sin embargo, esa lectura que hasta entonces había sido visual, se quedaba corta para interpretar lo que entendí como lo más peligroso de vivir en Quilotoa. Luisa, la directora del IG-EPN, me habló de las erupciones límnicas. Otro término completamente desconocido. Este tipo de erupciones no son visibles¹⁰¹, y esa es la clave de su peligrosidad. Estas se deben a una acumulación de gas que proviene, aún en momentos de inactividad, del material alojado en las cámaras magmáticas, que no se diluye en el agua de la laguna y se expulsa a la atmósfera. Como esto no ocurre de forma homogénea, el interés de la institución es identificar -de estar ocurriendo- por donde brota esa acumulación de gas no diluido, sobre todo de gas CO₂. La problemática de no poder sentir las salidas de gas, es la incapacidad de prever y actuar en

¹⁰⁰ Esta información ha sido aportada y corroborada por uno de los geólogos del equipo que acompañé en la salida de campo.

¹⁰¹ Tampoco se oyen, ni se huelen, ni se palpan, ni se saborean.

consecuencia de forma efectiva¹⁰². El CO2 es un gas peligroso debido a que por su densidad se puede acumular en las proximidades de la laguna, es decir, al interior del cráter donde no hay un flujo constante de viento que diluya la concentración, y asfixiar a los seres que necesitan oxígeno para vivir.

Los geólogos también ven riesgo en los deslizamientos que las paredes de la laguna tienen hacia el cráter. Y desde el mirador de Shalalá, donde tenemos esta conversación el 14 de marzo de 2024, señalan pistas en las montañas de posibles deslaves de tierra ocurridos. De haber un sismo en ese lugar, una cantidad considerable de deslaves podría provocar oleaje y terminar en una especie de tsunami en la laguna. Al parecer, la Laguna sí se enfada cuando le botan piedras. Pero además, esto podría provocar un desequilibrio de los niveles y alojamientos de gas en el agua de la laguna, y de nuevo supondría un riesgo de erupciones límnicas. En el peor de los casos, esto podría desencadenar erupciones volcánicas, al destapar el derrumbe una parte del edificio volcánico, dando paso a una explosión que generara flujos piroclásticos.

La probabilidad que calculan de una posible erupción no es alta. Pero nunca se puede prever cuándo ocurrirá un sismo, y los riesgos asociados que se pueden desencadenar de este episodio. Aunque una estación sísmica no ayudaría a adelantarse al hecho, si ayudaría en su explicación -dónde estuvo el epicentro y cómo se desarrolló el movimiento- y eso ayudaría al manejo de los siguientes. Pero por el momento ni hay estaciones sísmicas, ni hay monitoreo del agua para interpretar la estratificación de gas y tampoco una población consciente y responsable ante estas informaciones. La cuestión, necesariamente, es preguntarse por qué. Y aquí volvemos, si es que nos habíamos podido despegar -creo que no-, a unificar geología con contexto sociocultural, histórico, económico y también político.

¿Cómo actúan las comunidades ante las instituciones? ¿Por qué esa aparente desconexión entre quienes investigan los orígenes y tratan de interpretar los sucesos y quienes los viven? ¿Quién rechaza a quién y por qué?

Al reunirme de nuevo, en junio de 2024, con uno de los geólogos que formaba el grupo de científicos de la salida de campo, tuve que preguntarle sobre las relaciones con las poblaciones locales de los lugares donde van a investigar. Han sido múltiples sus salidas de toma de muestras en el Quilotoa, pero no en todas ha sentido lo mismo. Reconoce que no es

¹⁰² De hecho el IG-EPN, en el apartado sobre el volcán Quilotoa, donde exponen información actualizada el 31 de enero de 2024, revelan dos casos de erupciones límnicas ocurridas en 1725 y 1740, en los que los gases volcánicos asfixiaron a los animales que pastaban en las inmediaciones del cráter.

su fuerte y tampoco una de sus prioridades en campo relacionarse con las poblaciones locales. Por eso, no fue hasta que surgió una necesidad en concreto, que se dieron cuenta qué tan complejo era trabajar de la mano con ellas y qué poco habían cultivado como institución ese trabajo de fondo que requiere el trato humano. Entonan el *mea culpa* reconociendo su desconexión voluntaria, pero se sienten confundidos ante lo que puede haber detrás de ese gran rechazo. Para medir la estratificación de gases en el agua del Quilotoa, primero deben conseguir un vehículo donde hacerlo. Y para eso, la comunidad se vuelve clave. El IG-EPN, no ha tenido problemas para acceder, pero sí para conseguir una embarcación que les permita desarrollar esta parte de sus estudios. Los comuneros no solo no les prestan sus embarcaciones disponibles para los turistas, sino que además les niegan contactos de otras personas que les puedan prestar y les niegan el acceso para esos trabajos.

Esta conversación se conecta en mi cabeza de forma automática con Jaime y nuestra conversación en su restaurante al borde de la Laguna. En nuestra reunión me contó sobre una ocasión en la que una empresa extranjera tenía intención de vaciar el agua de la Laguna para emprender un proyecto de minería buscando oro¹⁰³.

Porque año 1997 vinieron con una empresa de acá de europeo [...] creo que era. De ahí vinieron. Diciendo que iba a sacar a la oro, quería botar agua por otro lado, cavando con el tractor para mandarlo a otro lado. Todo eso vinieron, pero la comunidad levantaron, mandamos enseguida. Pero ellos no había bajado, esta así viniendo la noche todito las maquinarias, las cosas huevadas, las que están abajo. [...] Todito así amontonados las cosas. Eso mandamos. [...] Claro, querían botar el agua que se vaya por otro lado, quería sacar la mina ahí. Ah, pero Dios no permitió, pero le mandamos a regresar a ellos también, o sea, ustedes cuidan la laguna. Sí cuidamos porque eso es milagrosa de la laguna (Testimonio de Jamie, 09/01/2024).

Sea como fuere, si es que ocurrieron los hechos como Jaime explica o no, lo que este testimonio me acredita es la concepción de un peligro externo a explotar las tierras que les pertenecen. Y justifica el rechazo que tanto el MAATE, como los geólogos, como yo sentimos en campo. Sin equiparar las actitudes y perspectivas desde la que unos y otros actuamos cuando estábamos en el lugar. No es difícil, en este punto, hablar del rechazo que las comunidades tienen con cualquier entidad, de carácter público o privado, pero ajena, que quiera trabajar en el Quilotoa.

¹⁰³ Recuerdo que hablando del tema con Alberto, geólogo de la salida de campo, me constató la sensación de la comunidad de las pretensiones externas por “robarse el oro”, pero aseguró que en las tierras del Quilotoa no hay oro.

Capítulo 4. Integración de perspectivas: hallazgos y discusiones

Si algo tenemos en común los guardaparques del MAATE, los científicos del IG-EPN, el turista y yo como investigadora, es la perspectiva externa, ajena, desde la que sentimos actuar en el lugar. Tal vez, eso nos hace sentir un poco intrusos. Cada uno, como decía un vulcanólogo, lee lo que le envuelve de una forma. Y el protagonista, para todos, es el volcán Quilotoa, y el rol de lo volcánico en este escenario polifónico. Pero, aunque hablo de sensaciones más que de hechos, como agentes que conviven en un espacio concreto, somos también, de cierta forma, como quien siente pertenecer a esa tierra. Excluyendo ahora al turista, el resto compartimos con los locales un denominador común: trabajar con, sobre y en el territorio -sin poder separar con ese término forma, contenido, seres animados e inanimados (Ingold 1993)-. Incluyendo de nuevo al turista, nuestras tareas están incluidas en el paisaje de tareas del que no podemos exentarnos. Estas, forman parte de la historia del lugar, del acontecer, del tiempo. También el cúmulo de actividades interrelacionadas, donde esa interrelación contempla la tensión y la superposición de intereses. Es parte de lo que es Quilotoa.

Mi pregunta ante este planteamiento trata de averiguar hasta qué punto no tenemos más remedio que objetualizar un paisaje cuando depositamos en él intereses. Es decir, ¿hasta qué punto uno necesita convertir en objeto algo que investiga, algo que protege, algo que observa, algo que analiza, algo que produce y algo que consume? Cuando convertimos en objeto, ese ejercicio nos devuelve al sujeto observador moderno (Crary 1990), ciertamente externo aunque implicado sentimentalmente, que aspira a comprender lo que tiene delante, sobre lo que deposita sentimientos pero de lo que no se siente una parte constitutiva. Y establece esta dualidad que Ingold no halla, pero sobre la que se construye la relación en términos prácticos.

Lo que quiero comprender es si la formulación de un paisaje va de la mano del tipo de observador que lo enfrente, de su experiencia y de su forma concreta de relacionarse con él. En cuyo caso hablaríamos de un sinfín de paisajes formándose a la vez, y caeríamos en la perspectiva constructivista que Ingold rechaza por perpetuar la escisión ser humano-naturaleza. Entonces, tendría que afirmar que esos tres factores no intervienen en su formulación, sino que son parte del mismo. Y son los que le aportan al marco que los humanos construimos para el estudio del paisaje, la cualidad interdisciplinar que le es intrínseca, esa cualidad mediante la que todos los agentes y sus haceres se horizontalizan. En ese caso, las necesidades que cada agente humano trata de cumplir y las lógicas que cada uno

emplea para ello respecto al terreno, no son mejores ni peores, ni más ni menos acertadas. Son todas ellas parte constitutiva del paisaje, como el terreno mismo.

Sin embargo, y tras lo experimentado en el campo, la perspectiva desde la que quiero hablar no es desde la que los diferentes agentes humanos que intervienen (intervenimos) en Quilotoa trabajan (trabajamos). Así, cada uno de ellos pone en práctica lógicas, concepciones o racionalidades diferentes. Es decir, todos coinciden en entenderse diferentes a lo que es Quilotoa y emplean esa lógica para cumplir sus objetivos. Objetivos disímiles y, en algunos casos, incompatibles: el guardaparques trata de evitar la afectación humana, el geólogo trata de reconstruir un pasado al que ya no puede acceder, el local lo usa para sus actividades económicas y el turista para las recreativas. Trataré en mis líneas finales de plantear mi observación cercana a estos tipos de sujetos y sus formulaciones del paisaje, tratando de hallar si es en estas identificaciones dónde residen las tensiones que acarrea el territorio volcánico de Quilotoa.

4.1. ¿Qué contempla el turista de la contemplación?

La experiencia de la contemplación que se desarrolla en Quilotoa obedece a un sujeto claro: el turista. Quizás el sujeto que, de todos, más se parece al sujeto moderno descrito en el segundo capítulo. Un sujeto externo, cuya externalidad le otorga esa capacidad de apreciar estéticamente el paisaje, además de una sensibilidad para depositar en él sentimientos románticos. El 20 de enero de 2024, me ubiqué en el mirador de Jataló para encuestar algunos turistas. Después de 50 encuestas entendí que el objetivo principal de los visitantes, lo que más les conmueve del lugar, lo que los lleva hasta allí, es “la vista” o “el paisaje”. Los dos términos repetidos sin cesar.

En el mecanismo mediante el que se consume un paisaje a través de la contemplación, ocurren dos cosas. Primeramente, se debe asumir, aunque sea de forma ilusoria, al sujeto como aislado del medio, abstraído del objeto que observa y del que no siente formar parte. Porque, quizás, esta sea la forma, la de *no ser paisaje*, a partir de la que se vuelve posible traer o hacer emerger sentimientos que vinculan un paisaje con lo bello. En segundo lugar, y como consecuencia, ese consumo que permite la contemplación, puede verse como una forma de apropiación del mismo paisaje (Pratt 1992). Una conquista en el plano simbólico, que se fragua en el mirar, pero también en el andar, el recorrer, el visitar. Y que, finalmente, uno se lleva consigo.

Ambos hechos, necesariamente, objetualizan lo que se observa. Y traen al sujeto moderno externo, el que se inaugura con la sensibilidad artística y se va configurando con la autoconciencia y la racionalidad supuestas como cualidades del humano en Occidente. El sujeto, propio del cartesianismo, que puede conocer las otras cosas porque las convierte en un objeto. Porque, si no lo fuera, ¿cómo se convierte la imagen del Quilotoa en algo vendible por parte de los que ofrecen los servicios de turismo y consumible por parte de quienes consumen dicha imagen? Y a partir de esta, me surge otra cuestión: ¿era bello el Quilotoa antes de la llegada de la mirada no local? Más todavía, ¿servía de algo su belleza si esta no era una cualidad explotable? ¿qué sensaciones produce un lugar sobre el que se depositan connotaciones de sustento, es decir, para quienes consideran la tierra recurso de sus medios de vida, y no de contemplación?

Recordemos que el Quilotoa no siempre fue motivo de reclamo para los visitantes. Como discutimos en el segundo capítulo, lo bello natural tampoco fue una cualidad que acompañó siempre la forma de concebir el entorno. A pesar de haberse venido construyendo los pilares para levantar el turismo como industria en el país desde la segunda mitad del s. XIX¹⁰⁴, según la bibliografía revisada y los testimonios recogidos, Quilotoa no se posiciona como destino turístico principal en el país hasta la década pasada, empezando la llegada de turistas en la década de 1990 pero siendo a mediados de los 2010 cuando la afluencia se vuelve significativa. Hasta ese momento nadie parecía prever que se convertiría en un destino pretendido por nacionales y extranjeros. Las tierras que rodeaban el cráter, y las que llevan hasta el pie de la Laguna, que habían sido repartidas en la reforma agraria, no poseían valor para la producción de las actividades del sector primario -agricultura y ganadería-. Los locales, por lo que entendí en la información recolectada en la investigación, no hicieron más uso del cráter y su laguna que para el pastoreo de animales y, más tarde, algún sembrío esporádico.

Y claro que reuní testimonios entre los pobladores locales que reconocen su belleza y elaboraron una valoración puramente estética. Sin embargo, no los encontré con sus testimonios, conmovidos por los colores, las luces y las formas del volcán y su laguna. Para ellos, por lo que se desprende de mis impresiones, Quilotoa no es contemplación. Es sustento y esfuerzo. Quilotoa es trabajo, medio de vida y sudor. Quizás para el local, el Quilotoa no ha

¹⁰⁴ Aunque algunos gobiernos de la República del Ecuador, entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX -como los de Gabriel García Moreno y Eloy Alfaro- intentaron impulsar la actividad económica del turismo en el país, no fue hasta la década de los 1930 con el gobierno de Isidro Ayora o el General Alberto Enríquez Gallo que se empezó a desarrollar (Caiza y Molina 2012).

dejado de ser un terreno hostil, de sacrificio y trabajo. Donde las cosas no son fáciles, ni la recompensa se devuelve en la medida en la que uno invierte su esfuerzo.

El turismo de contemplación, como la mayor parte de los tipos de turismo, es un turismo cómodo, amigable y fácil de llevar a cabo por el visitante. La contemplación no requiere esfuerzo corporal, ni físico ni mental. Tampoco profundizar en los detalles que hay más allá de la fachada, en las historias, en las necesidades y problemas de quienes lo habitan. Y así, resulta posible generar sentimientos bucólicos, románticos y cercanos con lo que uno contempla. De esta forma, es sencillo no sentir que un territorio pesa, que te aplasta, que te domina. Cuando uno recorre con su 4x4 esa larga carretera de curvas que suben y bajan desde Latacunga hasta casi el borde del volcán, el camino se vuelve sencillo. Cuando uno debe subir y bajar del filo hasta la orilla de la Laguna más de 10 veces en una mañana, porque es dueño de un caballo que transporta a los turistas para que no se cansen en la subida de retorno, el territorio debe volverse irremediabilmente fatigoso.

Pero en esta afirmación, hecha ciertamente a la ligera, entran muchos factores. Factores que se relacionan, sobre todo, con la equidad y la distribución de la riqueza. Y que, como he aprendido a lo largo de los tres meses en Quilotoa, desde el reparto de esas tierras por compensación del trabajo esclavo en la hacienda, hasta la actualidad con un centro de turismo comunitario de menos de 500 socios, ni las ocupaciones, ni las ganancias y ni los esfuerzos son los mismos para todos. Todo ello, depende de tantas coyunturas dadas a lo largo del tiempo, que es difícil ordenarlas consecuentemente.

El local, aunque no parece conmoverle, sí es consciente de las atribuciones en torno a la belleza que los visitantes le otorgan al Quilotoa, y de esto la evidencia principal es que explotan dicha belleza a través del despliegue de infraestructura y servicios que desde hace al menos 10 años, sirve de reclamo laboral a los comuneros de ese sector y el resto de comunidades que llegan hasta Zumbahua. Antes, la tierra era alimento, y el alimento era seguridad y ganancia. Ahora, también lo es, pero es mucho más, o lo es de otra manera. El terreno que envuelve al volcán pasó por una revaluación de su precio en las últimas décadas. Una tierra que no valía nada en términos económicos, ahora está tan demandada que el CTC desautorizó la venta de terrenos. Sobre todo, para dificultar que alguien de afuera de las comunidades pueda emprender y enriquecerse de eso de lo que se consideran dueños de usufructo.

Y los terrenos son, como dije en otra página, el problema nuclear de las tensiones del Quilotoa. En el reparto de la reforma agraria, como cuentan Jaime o Alejandro, algunas

familias adquirieron mediante escritura la propiedad no solo de las tierras que bordean el cráter, sino de las que van hasta el mismo pie de la Laguna. Siguiendo los testimonios de los interlocutores, tanto de los de la población local como de los guardaparques del MAATE, cuando el Estado declaró dichas tierras como parte de la Reserva Ecológica de los Illinizas, no cambió la propiedad que anteriormente a su decreto las repartía: ni compró, ni expropió, ni empleó ningún mecanismo que le permitiera concentrar la titularidad de la tierra bajo orden estatal. Eso fue el inicio de muchas disputas entre la comunidad y el Ministerio que controla las Reservas. Por lo que se desprende del trabajo de campo, la Reserva restringió los usos de esa tierra, sin plantear sistemas de compensación a los dueños legítimos de la misma, según los mismos dueños. Que justo en ese periodo de tiempo, parecía empezar a tener otros usos mucho más rentables mercantilmente hablando.

Pero, a esta situación, han de sumarse las disputas que surgieron y se mantienen de forma interna en la comunidad. Comunidad que existe por el turismo¹⁰⁵ y que se estableció bajo el régimen de los Centros de Turismo Comunitario a finales del siglo XX. Por el tipo de organización es que la directiva hace uso de las tierras como si fueran comunales, para el enriquecimiento del propio CTC. Y, por lo que entendí de mis charlas con Jaime, quien es dueño de parte de las tierras que van del filo del cráter a la laguna, el uso comunal de sus tierras no sería un problema si, en primer lugar, no fuese motivo de restricción y limitación de sus propias actividades y, en segundo lugar, si esto no impidiera su enriquecimiento directo, a costa del enriquecimiento de una organización comunitaria, sobre la que sus propios socios y compañeros sostienen no ser equitativa, justa y transparente.

Por lo tanto, las tierras son, además de un motivo de disputa con el Estado, un motivo de conflicto dentro de la misma comunidad. Lo que termina por tensionar la red de relaciones entre todos los que allí habitan y trabajan. En suma, por poner en marcha una infraestructura de negocio relativamente reciente, por -lo que yo percibo como- una falta de planificación y una mala distribución de las tareas y riquezas, por el abandono de las prácticas de sustento tradicionales, por las presiones ejercidas desde entes gubernamentales sin voluntad de entendimiento ni compensación, vivir y trabajar en Quilotoa es una tarea compleja que no a todos les ha ofrecido resultados favorables.

Para completar esta última afirmación, comentaré otro hecho crucial en la historia actual de Quilotoa. Porque lo que también entiendo como una conquista es el despliegue y

¹⁰⁵ Antes de la llegada de turistas no era un lugar habitado. Las comunidades se concentraban en partes inferiores del volcán, donde la tierra era más productiva.

levantamiento de la actividad turística, que ha desplazado otros modos de producción y vida en el territorio aledaño. Desde 1990, se ha ido erigiendo como actividad principal de sustento para los comuneros de Jataló-Quilotoa, quienes de forma paulatina se han ido convirtiendo en prestadores de servicios turísticos. Esto ha requerido compras y ventas de terreno entre los comuneros, construcciones y cambios profundos en las dinámicas de sustento de los moradores. Los que antes eran agricultores y poseían animales -tanto para venta, intercambio o consumo-, se distancian ahora de la producción de alimentos y se ven obligados a la compra. Esto, de cierta forma, no solo termina con su capacidad de soberanía alimentaria, sino que los hace dependientes de una forma de trabajo que demanda beneficios constantes que les permita comprar alimentos, además de sostener sus emprendimientos.

Como decía Pedro, el vicepresidente del CTC Lago Verde Quilotoa, la pandemia y el cese total de visitas turísticas, provocó una verdadera crisis de sustento familiar. Los que habían invertido y se habían endeudado para levantar un negocio de servicio turístico, se vieron sin capacidad de adquirir alimentos ni liquidar la deuda que habían asumido. El resultado, junto con la lenta recuperación del sector turístico debido a la crisis de seguridad que enfrenta el país en la actualidad, ha sumergido a una amplia parte de la población aledaña al Quilotoa en una nueva ola de migración, siendo el destino principal Estados Unidos. Pero también quisiera destacar que el desarrollo de emprendimientos turísticos en el sector de Jataló-Quilotoa se observa hasta cierto punto desorganizado y poco planificado, llegando a contar más de 30 restaurantes en las pocas calles que forman el sector. La disminución de visitas y demanda de servicios, también es un factor que vuelve insostenible la cantidad de emprendimientos que se abren deseando vivir de este nuevo modelo económico.

4.2. Inmovilizar lo que se transforma por agencia propia

Retomemos para continuar, la racionalidad ambiental que aplican en su acontecer los representantes de la entidad gubernamental. El MAATE, como expliqué en el capítulo anterior, opera en el volcán del Quilotoa a través de los guardaparques. La premisa que envuelve su acción es clara: recuperación y conservación del medio ambiente. A esta frase, que hasta antes de toparme con Ingold (1993, 2017), no le encontraba un pero, ahora empieza a producirme una serie de inquietudes. Por lo que percibí, los guardaparques entienden como ente natural el volcán Quilotoa y su laguna. Y estos son “menos naturales” cuando la acción humana penetra en el “transcurso genuino” de sus procesos. Lo que esta perspectiva implica es que la afectación humana no forma parte del conjunto de cambios que posee un territorio,

sino que es una acción externa que lo perturba, lo daña y lo “desvía” del camino de lo estrictamente “natural”.

Revisando los apuntes de campo, me detengo en las tareas que llevan a cabo los guardaparques. Como parte de sus tareas para la recuperación y la conservación del ecosistema -entre las que también están la restricción de ciertos usos de la tierra del cráter, tanto de los que hacen los habitantes como los turistas-, se dedican al estudio del medio: lo que lo compone y su estado actual. Se han dedicado, y dedican, a investigar la diversidad de especies vegetales y animales que alberga el cráter, la cantidad, la distribución y sus comportamientos. También se dedican a la educación ambiental, lo que no quedó especificado fue el cómo lo hacen, pero yo entendí por las conversaciones con los guardaparques y los comuneros, que tratan de comunicar a las poblaciones locales los efectos de sus actividades y la idoneidad de transformarlas para que tengan menos impacto en el ecosistema. Por último, sus tareas incluyen la vigilancia de lo que allí ocurre -el comportamiento de los turistas, las actividades de los locales, las transformaciones del ecosistema...- y llevar un control de las visitas que descienden a la Laguna.

Acerquémonos, entonces, a cada una de las dos primeras palabras de lo que parece el slogan de su trabajo. La “recuperación” implica una idea de origen, implica volver al momento previo del punto de interferencia humano-naturaleza (dando por hecho que eso sea un momento identificable en esa especie de malla que significa el accionar del todo). Eso, en sí mismo contiene una paradoja: deshacer un proceso, en lo que se hace uno nuevo. Devolver un territorio a un punto de no intervención, mediante la intervención misma. Un tanto redundante, pero que implica un posicionamiento político y ético. Un posicionamiento que se autoriza y es autorizado mediante un conocimiento construido de forma reconocidamente válida, el conocimiento científico ecológico. Porque esta es la única forma de justificar que sus acciones sean indiscutibles, mientras que las de los otros (por ejemplo, los comuneros) no sólo son innecesarias, sino condenables. Supongo que a eso se refería el guardaparques cuando mencionó que los locales no conocían su territorio ni cómo cuidarlo, y que cada una de sus acciones era un motivo de degradación del entorno. Aunque yo lo que realmente entendí de esa frase fue que esas acciones eran motivo de enfrentamiento con sus intereses. También ahí lo político y lo ético.

La “conservación”, el segundo término, se encuentra mucho más cercana a la idea de mantener un lugar estático. Porque así es como uno ha de entender el entorno para que conservarlo signifique no ya la no intervención, sino intervenir para mantenerlo inmóvil. Una

paradoja que necesita una concepción pasiva del medio, además de una postura política y ética concreta y acreditada. Lo que implica invertir esfuerzos en mantener inmóvil algo que no es posible que permanezca inmutable es, principalmente, un desentendimiento con lo que uno es, con lo que uno compone y a lo que uno se enfrenta. Y me parece lógico que esta sea una de las tantas aristas que mantienen tensionadas las relaciones en Quilotoa. Los representantes del Ministerio, parecen partir de un completo desentendimiento de lo dicho -de lo que uno es, de lo que uno compone y de lo que uno se enfrenta-, y continuar con un desinterés por comprenderlo -y comprenderse-. Lo que proponen en este sentido Cherrington, Black y Tiller (2018) es la necesidad de aprehender una naturaleza como perturbada, donde están amalgamadas las actividades humanas como parte intrínseca de los procesos geológicos. Y solo interiorizando esa idea es que uno puede reconocer los efectos que las acciones de todos tienen sobre la creación, la modelación y la transformación de todos.

La concepción ambiental se presenta consciente y cercana para con el medio natural. Lo paradójico es cómo una perspectiva considerada con la naturaleza, demuestra en su forma práctica en que tan antropocéntrica base se apoya. Pues habla de la naturaleza como escenario donde transcurren las actividades humanas, limitando su papel exclusivamente a la pasividad de un soporte. Lo que me confirma este desencadenamiento de pensamientos que he tratado de ordenar es que, la racionalidad ambiental es también la del sujeto moderno y sus contradicciones. Un sujeto que empatiza con lo que entiende como naturaleza porque es consciente de la afectación -a veces inconsciente, a veces despreocupada- de sus acciones sobre el medio, lo que le lleva a sentirse alejado y, quizás, en deuda. Que además, le confirma que no es parte constitutiva de aquello que daña, mientras anhela entenderse como igual, como parte de. Un sujeto que desde su quietud, enmarca la naturaleza en un estamento estático, porque eso es lo que él entiende como natural.

4.3. La mirada en el pasado, es mirada en el presente

Los guardaparques del MAATE, no son los únicos representantes institucionales que se pueden encontrar en Quilotoa. El Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional, los encargados del estudio y monitoreo de sismos y volcanes en Ecuador, contemplan dentro de su marco de trabajo, el territorio volcánico del Quilotoa como lugar de investigación. Ellos son geólogos y vulcanólogos. Y sus salidas a campo consisten, en términos muy generales, en averiguar lo que todavía no saben de ese complejo volcánico. Para ello, siguen metodologías científicas y sus propias interpretaciones. Es decir, “leen el paisaje”. Supongo que todos lo leemos a nuestra forma, fijándonos en los elementos de él que nos interesan. Pero ellos,

siguiendo el significado de paisaje más extendido, centran su atención en la morfología geológica de la tierra. En sus formas, sus colores, sus composiciones, sus posiciones y sus comportamientos.

En sus investigaciones no hay momento de interacción con las poblaciones que habitan ese territorio del que ellos estudian su pasado remoto. Y del que, como dije más arriba, tratan de prevenir riesgos a futuro, particularmente volcánicos. Parece que en esta ecuación el factor humano no juega un rol decisivo, y cualquier actividad ocurre respecto a la de los geólogos, distante y paralela. Digamos que no necesitan, en apariencia, de los humanos para alcanzar las conclusiones que buscan. El resultado es un conjunto de investigadores que desconocen la población que habita la tierra que estudian, también sus conocimientos, historias y experiencias, y una población que desconoce a las personas que estudian su territorio, además de sus hallazgos y reconstrucciones. Y, fruto de ese desconocimiento mutuo, también se da un desentendimiento de ambas partes. Los locales no saben quiénes son ni qué pretenden aquellos que circulan de un lado a otro inspeccionando el suelo. No hay acercamiento, no hay vínculo, no hay confianza.

Este modo de trabajo implica un posicionamiento concreto frente al paisaje. Que lo despoja de la mayoría de sus elementos y lo reduce a cualidades físicas e inertes. Pero, como eso no parece ser posible, establecer las bases de una relación con esas premisas, no hace más que añadir núcleos de tensión en este paisaje volcánico. Para seguir con la explicación, debo retomar la idea de paisaje de tareas que exponía Ingold (1993). Esta idea habla del entrelazamiento sincronizado de agentes que llevan a cabo tareas, donde el entrelazamiento significa interactividad en la que uno, al realizar su tarea, está asistiendo a otras que otros están llevando a cabo. Un paisaje no es solo su forma geológica, son los seres que lo habitan, sus historias y sus relaciones. En constante actividad y transformación.

Justamente por esa conexión holística es que el trabajo (silencioso e inadvertido) de los geólogos, puede aportar un nuevo y complejo punto de tensión en esta malla tejida de conflictos. Porque, aunque sea un trabajo entendido como paralelo al del resto, no es más que una actividad inscrita al resto de las actividades de otros sujetos, inertes o animados, pasados o presentes, que se interrelacionan sin remedio. Y eso le aporta un carácter transversal e interdisciplinar a toda investigación que uno quiera llevar a cabo, provenga de la disciplina que provenga.

Hablamos de una versión unificadora del paisaje, comprensiva, consciente, interconectada y respetuosa. Y nos lleva a adoptar la *perspectiva sobre el morar* de la que ya hemos hablado

(Ingold 1993). Esta sugiere un paisaje que es registro de la vida y la actividad de todos los que a su forma habitaron el mismo lugar. Porque cada huella que dejó un ejercicio pasado, como también los del presente, son parte constitutiva del paisaje. Y esto permite comprender la interdisciplinariedad que uno debe asumir cuando estudia el paisaje, el territorio, un lugar o sus formas. Si cada actividad que allí se produjo y la que se produce en un tiempo coetáneo son imprescindibles para aprehender la totalidad del paisaje, el conocimiento de un local, como el de un geólogo, un ambientalista, un arqueólogo, un antropólogo, un historiador e incluso el del foráneo, son imprescindibles en la tarea.

Estar acompañados de poblaciones informadas, no sólo pasa por cumplir el derecho mismo de estas personas a conocer mejor el tipo de territorio que habitan, sino que también impregna respeto en el trabajo de los investigadores y facilita sus tareas. Más todavía, si tenemos en cuenta algunos de los factores más problemáticos en este contexto en concreto: la propiedad, el uso y el aprovechamiento de la tierra. En el contexto descrito, cualquier llegado de afuera es sospechoso de querer apropiarse de los beneficios que se generan en torno al volcán. En este escenario, cualquier trabajo que pretenda o no lucrar en su proceso, es difícilmente bienvenido. Y todo eso, solo ha acuciado la necesidad de explicitar las intenciones y finalidades de lo que uno, como investigador, busca en el campo.

Sin embargo, hay una cualidad intrínseca en la idea de paisaje que trabajamos que se sitúa cercana a la labor de la disciplina geológica. La geología contempla las transformaciones de un territorio, entendiéndolas como parte intrínseca y permanente del mismo. Cuando escuché por primera vez sobre el periodo de crecimiento de un volcán, en las conversaciones mantenidas con el grupo de geólogos que acompañé en la salida mencionada al Quilotoa, lo entendí como suele ser habitual en los seres vivos: un periodo específico y único en la vida de ese ser, que tiene un principio, y un final, que deja paso a otros periodos. En realidad estaba equivocada. Los periodos de crecimiento de un volcán se deben a erupciones que por sus características, permiten la acumulación de sedimentos que hacen al volcán crecer en altura. Estos periodos se dan a lo largo del tiempo y se intercalan con otros de destrucción. Que funcionan igual, pero al revés. Son erupciones que por sus propiedades tienen la capacidad de derribar lo que ya estaba solidificado, cambiando la morfología del volcán -y sus alrededores-, haciéndolo más pequeño en altura. La destrucción es también parte de la transformación constante del mundo. Las acciones que transforman el mundo, que lo crean y lo destruyen, no actúan sobre él, sino junto a él, como diría Ingold (1993). Ya sea por las erupciones de un volcán, la fuerza de un río que destruye la acumulación de sedimentos para formar un cañón o

la acción del ser humano y sus actividades económicas. Ninguna es una acción externa que interrumpa un proceso genuino. Siguiendo a Ingold, todas forman parte del proceso de habitar que integra un transformar permanente, son parte del mundo que está cambiando. El paisaje, por lo tanto, ni es estático ni está completo. No está construido ni destruido, porque esos son más bien los procesos que lo caracterizan.

Por último, todas estas acciones que los geólogos investigan, como la que acabo de nombrar del río Toachi, que destruyó con su fuerza el manto de flujos piroclásticos que tras la erupción se habían solidificado en el espacio donde antes había un valle, se dieron en un tiempo ahora inaccesible y en un espacio temporal mucho más prolongado a los que uno atiende en su cotidianidad. Esos tiempos profundos (*deep time*) no son otra cosa que el proceso de la vida del mundo, en el que el patrón rítmico de las actividades humanas se anida. Los efectos son los que perduran, solidificados de múltiples formas hasta mucho tiempo después.

Exactamente hasta que otra transformación impida acceder a la anterior. Como las paredes escarpadas e imponentes del cañón, que son pistas para saber cómo perdieron su forma anterior o como las rocas que se apilan junto al borde del cráter que, como en su día los geólogos me descifraron, contienen partes de muchas acciones ocurridas y solidificadas en el suelo que rodea el volcán. Así es que tienen la posibilidad de retroceder en el tiempo, determinar lo ocurrido -aunque ya no se vea-, y traerlo al presente que todos conocemos.

Plantean la dificultad de ponerle límites al tiempo, principios y finales, pasados y presentes. Y así, es más sencillo entender que nada de lo que ocurrió terminó su proceso de ocurrir, sino que sigue ocurriendo en otros estados, formas y materialidades.

Conclusiones

Cuando me instalé en Quilotoa, los supuestos iniciales que me acompañaban trataban de averiguar cuáles eran las relaciones de las poblaciones adyacentes con el conjunto volcánico y profundizar en la percepción y la vivencia del riesgo. Como expliqué, estas premisas se fueron diluyendo en el camino de la investigación. Lo que encontré y aprendí, y las nuevas formas que eso me aportó de entender el campo, desviaron el camino de mis objetivos y me aportaron unos nuevos. Con el tiempo, fui dándome cuenta de un hecho palpable, un hecho que enfrentaba y conflictuaba a los presentes en las laderas del volcán, y decidí asumirlo como tensión. Esa tensión residía en la tierra y se extendía desde el suelo a las relaciones humanas que sobre este se depositan. El núcleo del conflicto es el territorio volcánico, su propiedad, su gestión y sus usos.

La tensión que recoge ese territorio es, para mí, trasladable a la misma creación del término paisaje, que es como decidí nombrar, gracias a Ingold en particular, al territorio en una intención de unificar la variedad de entendimientos y relaciones que cada agente humano tiene, deposita y crea en el Quilotoa. Tras eso, hube de identificar dichos agentes. Mediante la metodología de la observación participante y el uso de otros métodos de investigación como las entrevistas estructuradas, las conversaciones informales, las charlas espontáneas o los diálogos abiertos dados en la cotidianidad, pude situar entre quienes existían malestares y de dónde provenían. Y así, definí cuáles serían los agentes humanos en los que centrar mi investigación.

Lo primero que interioricé fue la necesidad de llevar a cabo una investigación con enfoque transversal, que atendiera la variedad de disciplinas y problemáticas que intervienen y se entremezclan por necesidad en el mapa. No podía ni debía prescindir de los movimientos que han transformado su suelo, de las coyunturas sociales, culturales y políticas que han acompañado a sus habitantes condicionando sus decisiones y su vida, y de las historias y conocimientos personales de los interlocutores, que son el reflejo de cómo todo lo anterior toma forma tangible. Mi lectura del paisaje pretendía, sin intención consciente, horizontalizar cada elemento y ubicar su implicación en el conjunto, asimilar cada parte en el todo. Y eso terminó ayudándome a entender la transversalidad que nos atraviesa como especie y como parte de aquello más grande de lo que nunca hemos sentido formar parte.

Por un lado, percibí una falta de investigación arqueológica e histórica en la zona, que se traduce en un vacío de conocimiento sobre las poblaciones que allí se asentaron siglos atrás, sus prácticas y sus vínculos con el volcán, así como la forma en la que se vieron afectadas por

las erupciones con las que coincidieron. Sobre la historia más reciente, los interlocutores explican que las generaciones pasadas no habitaban los alrededores de Quilotoa, y que durante la época hacendataria, era usado como lugar de pasto comunal. Los animales pastaban y bebían en la laguna, pero no se hallaba cultivo en ese territorio alejado. En el reparto de la reforma agraria, como he explicado ya en varias ocasiones, la propiedad de las tierras del cráter se asignó a algunas de las familias que habían trabajado en las haciendas de la zona, como la de La Cocha o la de Zumbahua. Para entonces, una tierra con escasa capacidad productiva y lejana a los núcleos poblacionales más cercanos. A partir de entonces, el uso como pasto comunal se combina con algunos cultivos excepcionales.

A mediados de la década de los 1990, se inicia la llegada de turistas a la zona, interesados por observar la bella laguna volcánica que recoge el cráter del Quilotoa. Los emprendimientos, al principio espontáneos, tratan de dar servicio al turista y, de forma paulatina se crea un negocio con posibilidades económicas atractivas para las poblaciones tradicionalmente campesinas. Así es como en alrededor de 30 años, los alrededores del cráter pasan a poblarse con habitantes de comunidades cercanas que deciden inaugurar sus emprendimientos y organizar la gestión comunal y privada de la asombrosa cantidad de negocios de servicios turísticos que hoy se encuentran en el sector Jataló-Quilotoa.

Encontrar una relación entre los habitantes y el volcán que se vinculara a la representacionalidad, la espiritualidad o la ancestralidad fue difícil, porque sentí que el valor social del Quilotoa estaba estrechamente ligado al uso y la productividad de la tierra. Pero las historias relatadas por mis interlocutores, tanto las que hablan de sucesos anómalos vividos en primera persona, como los diferentes relatos que hablan de el origen y la formación de la Laguna, desprendían a la vez una forma concreta de entender el paisaje del que ellos sienten formar parte, igual que la Laguna forma parte de sus vidas, más allá del valor social de uso que se le confiere por el retorno que puede ofrecer en términos de sustento.

Las tareas que los humanos han hecho de ese paisaje se han ido modificando con el tiempo, el contexto y la práctica. Si nos remontamos al tiempo de la hacienda, constatar este territorio como lugar de pasto comunal, indica una lógica de uso del mismo que tiene detrás una perspectiva concreta respecto al paisaje y la propiedad, que implica valores de colectividad, interdependencia, tradición y reciprocidad. Con el reparto de esas tierras tras la reforma agraria y las escrituras que las acompañaban, el territorio aunque en mayor o menor medida productivo, pasó a ser lugar de aprovechamiento agrario y parte del sustento particular de cada familia con potestad sobre esa tierra.

El turismo supuso la introducción de un nuevo y alejado uso del territorio que implicaba un nuevo entendimiento del paisaje e incluía la explotación del mismo en términos visuales, necesitando un complemento externo: el turista. Si bien, esta práctica económica pareció plantear una nueva forma de dedicarse a la tierra que aumentaba los beneficios que hasta ese momento se habían podido obtener de su explotación, un conjunto de factores de diversa índole y sus consecuencias, como pudo ser la pandemia de la COVID-19 o la situación de inseguridad que vive el país en la actualidad, llegaron para enseñar una lección que muchos asumieron en el transcurso de estas consecuencias. Como Pedro relataba en una de nuestras conversaciones, con el cese de la llegada de turistas, lo que se aprendió fue la necesidad de no abandonar las prácticas agropecuarias para sustituirlas por completo por otras formas de generar medios de subsistencia. Lo que ahora parece desprenderse de los relatos y las vivencias recolectadas en la investigación, es la idoneidad por complementar diferentes formas productivas: mantener prácticas tradicionales de vida, como la agricultura, con las nuevas que van llegando, como el turismo. Son aprendizajes que se asumen al vivir los procesos de permanente cambio, y que demandan una constante adaptación a las transformaciones que traen dichos procesos.

Esto me hace ver un paisaje que les interpela, de forma constante y cambiante. Además de unos humanos que interpelan de la misma forma al paisaje del que son parte. Es un paisaje que suscita preguntas y que se resuelven con ese conjunto de conocimiento que se transmite de generación en generación. Las poblaciones se preguntan sobre su origen, y contemplan un momento de aparición de lo que hoy es y algún día no fue. Y la forma en la que generan ese conocimiento no es ajena a las vivencias que en ellos mismos residen. Me refiero a la relación que se concreta en los relatos de origen, entre lo geológico, es decir la Laguna, y los hechos históricos que acompañan la tierra y sus habitantes.

Por un lado, la historia de origen ligada a la hacienda, no sólo rescata un amplio periodo de tiempo que ha penetrado en el conjunto de la población -sus formas de entender las relaciones humanas, productivas e identitarias-, también evoca una suerte de condena al hacendatario que surge de la misma tierra, confiriéndole esa agencia ejecutora de la justicia. Por otro lado, esta misma historia termina con la presencia de elementos religiosos católicos como los curas y la misa, que acuden en representación de una deidad superior a apaciguar los conflictos terrenales. Esto entrelaza las historias propias de los territorios con la parte espiritual cristiana instalada en la costumbre y la cultura, que es inseparable de las comprensiones y vivencias de las poblaciones. Como también lo observé en la misa de inauguración del

segundo cura nacido en la comunidad de Ponce Quilotoa, donde los rituales cristiano-católicos dejaban espacio a rituales relacionados con la ancestralidad andina: la presencia de la chacana, los cantos en *kichwa*, la bendición de los padres por un *yachacik* con ortiga o la entrega de elementos como el agua, la tierra y el fuego.

El resto de historias aquí escritas, las que hablan de las competencias o las relaciones de amor entre cerros, también otorgan a los elementos del paisaje cualidades particulares, carácter y agencia propia para sentir, decidir, comunicarse y reaccionar ante hechos concretos. Y también eso habla de una manera de comprender el paisaje. Si bien, yo no pude recoger una cantidad significativa de historias que aludieran al componente volcánico del lugar, esto, en primer lugar, sólo habla de las condiciones particulares y las limitaciones que cualquier investigación trae consigo, y no puedo por ello descartar la existencia de las mismas. Algunas puertas entreabiertas a estas concepciones volcánicas del paisaje las ofrecía Alejandro con su experiencia dentro del cráter el día que una erupción de fuego brotó de las entrañas de la Laguna, o las conversaciones de Pedro y sus aseveraciones sobre sentirse tranquilo y protegido viviendo junto al volcán.

Si profundizamos un poco más en este relato en concreto, de esa idea de sentirse protegido porque él mismo -y su comunidad- protege al volcán, emanan valores de reciprocidad e interdependencia a la vez que implica entender la agencia propia que posee cada elemento del paisaje, se entienda o no como animado. Y, cuando habla de protección, habla también de custodia y defensa de lo ajeno, de lo que no es propio de allí, de lo que no está bajo la tutela de su agencia. Y, siguiendo ese camino que parece circular, llegamos a la actualidad. Esa protección podría traducirse en el carácter defensivo y excluyente de la población con lo que no forma parte de ese lugar y llega, de cierta forma, a imponer una mirada sobre el paisaje que no es propia o compatible.

En algunas ocasiones, se transmitió la idea de desconocimiento de la historia del lugar por el poco valor social en el que se había traducido su escaso rendimiento productivo, como las firmes aseveraciones de Félix me hicieron entender. También en otras ocasiones, parecía que ese conocimiento se había quedado en generaciones pasadas y no había sido transmitido a las generaciones actuales, perdiéndose en el camino parte del valor conferido al paisaje. En parte, estas impresiones pueden tener su explicación en los pormenores de la historia que le es propia a la región andina ecuatoriana.

En este sentido, constatar una desintegración de lo que había sido la comunidad andina y su jurisdicción, por entre algunos factores, la aparición de organizaciones e instituciones de

mayor alcance que absorbieron la autoridad, la toma de decisiones, la gestión de recursos y la efectividad para cumplir con las demandas y necesidades de la población, desarmaron la autonomía y operatividad del ente político local que rige en las comunidades andinas, dotando de cierta marginalidad a los problemas específicos de cada una de las comunidades, pero también conflictuando las relaciones intracomunitarias, que ahora ven en la organización un límite más que una ventaja, como me recuerda Jaime con sus conflictos con la comunidad y el ente que gestiona el centro de turismo comunitario -que a fin de cuentas, es el ente que gobierna en el sector de Jataló-.

También debía tomar en cuenta el factor del contexto económico y las dificultades que enfrentan estas poblaciones, relacionadas con la distribución del territorio agrícola y la disminución de la producción, que las ha obligado a migrar de forma masiva en diferentes periodos de tiempo y que, paulatinamente, ha deteriorado y modificado en la práctica las costumbres propias de sus lugares natales. Lo que también ha tenido efectos en la concepción y estructura de la familia, para Sánchez-Parga (2002), desde donde se extiende el modelo de socialización de valores, prácticas e identificaciones con la comunidad en los Andes. El Quilotoa sirve de ejemplo de cómo las nuevas estrategias de supervivencia, desgastaron los ejercicios de reciprocidad y solidaridad constituyentes de la matriz cultural de la comunidad andina.

Las prácticas mercantiles han minado el tejido solidario que constituía la comunidad, y ahora se asimilan las lógicas de los mercados globalizados con las economías campesinas familiar-comunitarias. Como explica Bretón (2018), esto ha tenido que afectar a las formas en la que se autorepresenta y es representada la identidad indígena. Y así fue lo que observé de cerca en Quilotoa. El reparto desigual y nada equitativo de las tierras en la reforma agraria, el minifundismo que siguió dividiendo la tierra, la reducción de la producción agrícola que imposibilita el abastecimiento del núcleo familiar, las oleadas de migración que han desconfigurado su estructura, las nuevas actividades económicas alejadas de lo agropecuario, las estigmatizaciones que presionan una desidentificación con la identidad cultural propia de las poblaciones indígenas en contextos globalizados donde se privilegian atributos de mestizaje y blanquitud, tienen efectos en cómo se autorepresentan estas poblaciones y en los procesos en los que se degradan y se comprometen el compendio de conocimientos, valores y saberes, y los procesos de transmisión generacionales.

En las comunidades que rodean al Quilotoa, los interlocutores adultos mayores solían mostrar su desagrado con la desidentificación de las nuevas generaciones con el vestir y las

costumbres propias de los indígenas de la zona donde investigué. Y en varias ocasiones pude sentir las problemáticas intergeneracionales con la transmisión de la lengua *kichwa*, encontrando interlocutores que deciden no emplear la lengua en los núcleos familiares si eso supone una dificultad para el alcance de oportunidades y el trato con las personas no indígenas.

Por otro lado, como he ido describiendo hasta ahora, hay más agentes humanos instalados en ese paisaje, con objetivos, intereses y, en consecuencia, relaciones diferentes y nuevas. Los turistas llegan persiguiendo la contemplación de un enclave que recoge belleza y naturaleza, y la expone de forma accesible para quien desea consumirla. La posición del visitante es pasiva ante lo que allí ocurre, la visión de un sujeto externo que inmoviliza el paisaje como en una fotografía y consume de él una versión superficial. Además, no se vincula a la población más que por las relaciones mercantiles de compra de entradas de acceso, alimentos y souvenirs. Y, mucho menos, llega a tener relación con otros agentes instalados en Quilotoa.

Coincidiendo con el momento de la primera llegada de turistas, el MAATE incluyó al Quilotoa en la Reserva Ecológica de los Illinizas. Pero esto no significa que sus representantes se instalen de inmediato en campo. No es hasta 2014 que consiguen una oficina para llevar a cabo un trabajo constante en el sector de Jataló-Quilotoa, reconociendo que entre sus tareas más complejas ha estado conseguir la entrada en ese inaccesible sector. La relación que ellos establecen con el territorio, de recuperación y conservación, va más allá del retrato vendible y limita las actividades productivas que allí se llevan a cabo, complicando las relaciones con, sobre todo, las poblaciones locales. Pero, de igual forma las complica la actitud con la que establecen esas relaciones, un tanto condescendiente, descontextualizada y alejada de las necesidades de la población nativa.

Por último, acompañamos a los investigadores, como los geólogos del IG-EPN, que llevan a cabo sus trabajos en el paisaje del Quilotoa. Ellos son los que menos interfieren con el resto de agentes, sin establecer relación con los turistas y apenas con los guardaparques y los habitantes. Esto, que podría convertir su trabajo en desapercibido, en realidad no lo vuelve más sencillo, sino que genera tensión entre todos los que allí habitan. Sin embargo, su trabajo y sus inquietudes en campo no están separadas de las de las propias poblaciones. Como mis interlocutores a través de las historias de origen, también los geólogos se preguntan sobre el principio del todo, sobre el antes y el después, sobre lo que había y lo que hay, sobre el cómo ocurrió y sobre los tiempos de todo ello.

En este sentido, también me he preguntado por esa falta de transmisión de conocimientos que recorre ambos sentidos del camino que separa los diferentes agentes humanos de este paisaje. La desconexión con, sobre todo, la población del Quilotoa, ha impedido que el conocimiento de los geólogos se traslade y complemente al de los habitantes, pero también que el de los habitantes se integre en el saber de los geólogos. Esto, como en el ejemplo de las actividades económicas y la necesidad de verlas a cada una como complementarias más que como sustitutivas, también me hace pensar en la necesidad de complementar conocimientos que vienen de formas de construirse tan distantes, a la vez que persiguen objetivos tan cercanos. Recuerdo a Jaime, cuando me contaba la historia sobre la laguna y el hacendado, mientras interrumpía su narración para cuestionarse sobre la posibilidad de ser un relato verídico, asimilable a su racionalidad. Esta falta de posicionamiento, es decir, que no descarte la dimensión real de lo que contaba ni otorgue toda la validez a la versión científica de los hechos, es precisamente lo más interesante, y me permite entender la interdependencia de historias y conocimientos, la relación que conecta cada parte con el todo: el conocimiento, el saber, las preguntas, las inquietudes, la historia vivida, los entendimientos, el territorio, sus habitantes, quienes trabajan con él y quienes gozan de él.

Siento comprender que cada uno de estos agentes ve en el volcán y la laguna una cosa diferente. Podría decir que estoy de acuerdo en que cada uno lee el entorno de un modo propio, en consonancia con sus intereses y objetivos, y que eso resulta en establecer relaciones diferentes con el mismo volcán, sus alrededores y el resto de agentes humanos. Lo que resulta de todo ello es, principalmente, tensión. Y en esta parte me incluyo. Todos los que allí nos reunimos en un tiempo determinado tenemos expresiones, concepciones y racionalidades diferentes, que emanan de objetivos diferentes y se depositan en lo que comprendemos como el paisaje del Quilotoa.

El manejo de esas relaciones se dificulta por la superposición de intereses y la falta de un entendimiento que contemple la relación transversal y de interdependencia de todo con lo que uno se topa. Nuestra idea de paisaje, la de todos los agentes que allí coincidimos, coincide en mucho con la del sujeto moderno. El romántico, observador, pasivo, ajeno a la naturaleza, cuyas acciones están desconectadas del conjunto de seres que le envuelven, animados o no. Donde la armonía no se da, y todo suena desafinado e interrumpido. Creo que ese es el motivo: encarnar todavía el papel del sujeto moderno y sus contradicciones. El sujeto moderno es incoherente con lo que entiende como paisaje y como se entiende a sí mismo

dentro de él. Y al reproducir sus prácticas, al ser muchos reproduciendo sus prácticas, las tensiones y conflictos son continuas.

En definitiva, no hay dos tipos de agentes que ejerzan el mismo papel en el territorio y, por lo tanto, que entiendan lo que tienen delante de la misma forma. ¿Puede significar eso que el paisaje es realmente algo que uno construye? Bueno, a mí me gusta pensar, después de lo que he aprendido, al estilo de Ingold y otros como Gruppuso y Whitehouse (2020): realmente todas las voces forman una red individual y social donde el mundo es configuración geológica y vivencia fenomenológica, todo sublimemente entrelazado, interrelacionado e interconectado, donde no hay límites espaciales ni temporales. La diversidad de perspectivas no debería ser -como ahora lo es- motivo de separación, porque estas no están hechas de forma externa, sino dentro de ese conjunto que es el todo, donde todo se co-crea, se co-transforma, se co-afecta y se co-mantiene.

Y no quiero con mis palabras justificar ni minimizar el comportamiento que guía la actividad humana y las consecuencias que tiene esta sobre el resto de agentes que componen el mundo y el mundo mismo. Ese es otro extenso debate que se desvía del enfoque de paisaje que estoy abordando. Pero, quiero aclarar que trabajar este término desde la perspectiva de Ingold, Gruppuso, Whitehouse o Cherrington, me ha abierto una nueva perspectiva, acompañada de un abanico de inquietudes. Y ahora, lo que observo, es la necesidad de una reformulación de posiciones y pensamientos, es decir, una reformulación epistémico-ontológica que aporte al debate de la agenda ambiental global una nueva visión de la naturaleza, de nuestra manera de formar parte de ella y de la relación que nuestras actividades tienen dentro del todo. Situar una nueva idea de naturaleza que no es estática ni pasiva, sino en transformación continua. Y una nueva idea de ser humano que no es ajena a ella, sino una parte de ella misma y de su permanente cambio. Entonces, con eso en la base, reconfigurar las preguntas sobre nosotros, nuestra actividad y la manera en la que se relaciona y afecta al resto del conjunto, para luego buscar las respuestas.

La perspectiva del morar nos ha enseñado que todos los que fueron y los que somos, somos el paisaje mismo. Y no es una característica limitable a lo humano. Todos dejamos algo en él: las poblaciones que allí vivieron y hoy se desconocen, las erupciones y movimientos geológicos que han ido transformando su morfología y aspecto, la población local que acomoda el territorio a sus necesidades, los turistas que visitan y contemplan lo que conciben como bello, los guardaparques que se esmeran en mantener todo intacto, los investigadores que resuelven incógnitas geológicas, sociológicas, históricas, antropológicas... Todos lo

formamos al vivirlo, igual que en esa misma acción el paisaje nos forma a nosotros. Y ahí, todas las acciones se entrelazan y se necesitan unas de otras para formar el conjunto que siempre está en movimiento y transformación, que nunca es estático ni terminado.

Como dije al inicio de esta tesis, interrogarse sobre el paisaje es preguntarse sobre el significado del mundo, y rescatar el problema de la relación que plantean la ciencia y el arte, la estética y la vida. Interrogarse sobre el paisaje es cuestionarse sobre sociedad y territorio y sobre naturaleza y cultura. Y eso significa interiorizar la transversalidad de todo lo que allí habita. Sabiendo que todo forma parte de una sola cosa, del mismo paisaje. En cierta forma, esa malla interconectada de actividades se teje, la tejemos y ahí entendemos la interdependencia, la reciprocidad, la interacción permanente y continua de y entre todos los agentes, factores o fenómenos.

Mi final. Reflexiones de sentir y habitar el campo

Ha podido llegar a ser confuso que a veces me incluya como agente humano con capacidad de agencia en el territorio de Quilotoa, y que en la conclusión final no nombre mi trabajo en campo y su ubicación dentro de este cúmulo de relaciones que tejen esa malla que es el paisaje. Pero no me he olvidado de mí. Dedicaré la última parte de este capítulo a, quizás, uno de los puntos que más esfuerzo me exige escribir. Lo siento como un ejercicio necesario. Esta es una evaluación y una reflexión de lo que supuso para mí investigar, trasladarme tres meses a un lugar completamente desconocido, donde el funcionamiento de la vida me era igual de ajeno que yo en ese lugar. Y mi tarea era comprenderlo. Diré que tal vez fueron los meses más agotadores y tenaces a nivel físico y anímico desde que llegué a Ecuador en octubre de 2022 para estudiar la maestría para la que escribo esta tesis.

Me inauguré en la investigación antropológica con esta oportunidad de estudio a la que, sin duda, confiero agradecimiento. Agradezco que se depositara en mí la confianza para llevarla a cabo, pero todavía más agradezco la oportunidad de haber vivido donde viví y haber comprendido lo que hoy comprendo. Aprender siempre es un regalo bienvenido. Dicen que una debe empezar sin saber empezar y eso define este inicio. Debía dejarme guiar por la intuición que te sugieren los hechos y las personas, improvisar, adaptarme y, sobre todo, en medio de ese juego del que desconocía las instrucciones, ser adecuada, respetuosa, responsable y saber corresponder. Cuántas cosas debía sincronizar y durante un tiempo que al inicio me parecía extenso y al finalizar, insuficiente.

Empezaré entonces por ahí. Tres meses para una investigación antropológica resultan verdaderamente escasos. Principalmente, porque lo que te reclama el campo es el deber de desarrollar y adaptar tu trabajo a las personas, a sus ritmos, a sus necesidades, a sus prioridades, a sus sentires y experiencias. Lógico hasta aquí. Pero tres meses y un objetivo, no dan más que para imponer, justamente, ritmos, necesidades, prioridades, sentires y experiencias. Cuando planeé la investigación, planteamiento que ahora observo lejano y caracterizo con la ingenuidad de quien nunca se ha topado con el campo, yo quería construir una investigación comunitaria, participativa, horizontal y equitativa. Creo que cuando formulaba estas ideas no tenía idea de lo que significaban ni lo que suponía llevarlas a cabo.

Como he descrito al inicio del capítulo, las primeras semanas en Zumbahua fueron muy especiales, no sé qué debí hacer para ganarme su cariño, o simplemente topé con una familia a la que le sobraba. Todavía no comprendo cómo abrieron las puertas de su casa y su intimidad a alguien tan extraña como yo debía ser el día que llegué. Aunque en esas semanas ya empezaron mis dudas de cómo corresponder adecuadamente, creo que conseguí mantener un equilibrio con el que sentirme tranquila. Si ellos cocinaban, yo limpiaba. Si ellos me permitían acompañarlos en alguna actividad, yo colaboraba en el desempeño de la misma. Lo absolutamente básico y normal. Traté de contemplar detalles y estar atenta a mis comportamientos por sí, sin querer, resultaba ofensiva. Fue un tiempo de mucho pensar, pero de sentirme felizmente acompañada acompañando. Aprendí y me sentí útil, aunque sé que siempre me estaban haciendo un favor.

Trasladarme a Quilotoa fue diferente. Y con el paso de las semanas, sentí el campo como algo hostil, solitario. Un espacio donde no poder depositar confianza y donde un constante rechazo terminó por situarme en una posición de defensa permanente. Nunca sentí moverme al mismo ritmo, encajar en el espacio. Siempre me hallé fuera de lugar y sin herramientas para cambiarlo. ¿Qué era lo que me separaba? ¿Por qué no podía verlo y modificarlo? Lo que no sabía es que esas respuestas iban a llegar en los meses siguientes. El momento de enfrentarme a la escritura, al recordar desde la lejanía episodios y sentires, iba a conseguir llevar mi mirada hacia dentro y empezar por situar lo que yo hice y la forma en la que lo hice.

Había días pesados, días que no podía enfrentarme a la incertidumbre de lo que sea que quisiera venir, de lo que sea que quisiera ocurrir. Otros días, con más o menos esperanza, con más o menos suerte, salía a la calle y las sorpresas me hacían regresar a la cama con la sensación de, aunque despacio, estar en el camino que había venido a recorrer. Y, francamente, sí creo que conseguí testimonios valiosos que me dieron respuestas. Algunas

eran justo las que esperaba escuchar, otras me cambiaban el rumbo. Todo el tiempo, hasta el final. Pero eso no es lo que, ahora después de unos meses, más me preocupa. Lo que, sin duda, más me hostiga, son otras incógnitas que creo que no sabré resolver: ¿qué relación establecí con quienes me rodeaban? ¿qué evidencias de la construcción epistémico-ontológicas que me caracteriza, muy a mi pesar, trasladé al campo y a las relaciones con las personas con las que trabajé y -con más o menos interés oculto- me enseñaron y brindaron su tiempo, sus historias y su conocimiento? Es que no sabía cuál debía ser mi posición, no sabía quién debía ser yo.

Recuerdo sentirme sola, desprotegida. Y por eso, sumamente a la defensiva. Recuerdo desear cambiar mis rasgos, mi cara, y dejar de sentir todo el tiempo que trataban de aprovecharse de mí. Pero, ¿no era yo quien se estaba aprovechando? ¡Qué difícil corresponder! Sobre todo sin conocer. Sentía que era complicado saber cómo corresponder, ser correcta, adecuada, precisa.

Creía deber andar con distancia. Hablo de lo humano. Pero eso me situaría lejana. ¿Era mejor ser amiga? ¿O estaba siendo cínica? No estaba buscando amigos, y ellos tampoco. Una no busca amigos, ¿no? Los encuentra. Y ese no era mi objetivo. Mi objetivo era investigar. Y, para colmo, no lo había hecho nunca. Tantas cosas nuevas que era imposible sentirme yo misma, o no sentirme yo misma interpretando un papel en busca de unos intereses concretos.

Tardé en darme cuenta de que esa palabra, objetivo, era la clave de mi incomodidad. Yo quería amoldarme, colaborar, corresponder, participar, no aprovecharme. Pero nunca dejé mi objetivo de lado. Posesivo de la primera persona del singular, del individual. Pretendía, mediante fuerza y terquedad, encajar una pieza de puzzle, la mía, en una historia ya escrita, en un rompecabezas cuyas formas no sabía -no quería o no podía- comprender. Quizás mucho menos apreciar. Sin detenerme en lo que había antes que yo.

Estaba tan centrada en mi objetivo, en lo que yo tenía que conseguir, en lo que yo había ido a hacer, que creo que en ningún momento hice el esfuerzo de dejar de lado lo mío y empezar recorriendo otro camino. Porque yo veía material, fuentes de información, tiempo perdido o bien invertido. Yo veía mala o buena suerte. Yo veía provecho. Pero, para hacer lo que había ido a hacer como quería haberlo hecho, primero tenía que olvidarme de lo que había ido a hacer. Tenía que dejar de pensar en mí y en lo mío. Tenía que amoldarme a los tiempos y los espacios de un lugar que no me pertenecía y, sin fechas ni previsiones, algún día, quizás, sin darme cuenta, de forma espontánea, genuina, colateral, vería resueltas las incógnitas que me habían llevado hasta allí.

Referencias

- Adorno, Theodor W. 2004. *Teoría estética*. Traducido por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Ediciones Akal, (1ª ed. 1970).
- Ahumada, Mario, Fernando Aguirre, Manuel Contreras y Alejandra Figueroa. 2011. *Guía para la Conservación y Seguimiento Ambiental de Humedales Andinos*. Gobierno de Chile.
- Alfaro Moreno, Julio César. 2016. “Visión andina y chola del agua”. *Tierra Nuestra* 8, n.º 1: 11-49. doi: 10.21704/rtn.v8i1.98
- Angulo Márquez, Clory, Jenny Astrid González Sánchez y Gloria Zulia Martínez González. 1998. “Conciencia agroecológica: comunicador, mito y espacio rural. Caso: Municipio Jaúregui, estado Táchira”. Trabajo de grado. Universidad de Los Andes.
- Antich, Xavier. 2008. “Caligrafías en el paisaje. Divagaciones estéticas en torno a algunas prácticas del *land art*”. En *El paisaje en la cultura contemporánea*, editado por Joan Nogué, 169-190. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ardailon, Édouard. 1901. “Les principes de la géographie moderne”. En *Bulletin de la Société de Géographie de Lille* 22, n.º 4: 269-290.
- Bender, Barbara. 1998. *Stonehenge: making space*. Oxford: Berg Publishers.
- Brassel, Frank, Stalin Herrera y Michel Laforge (ed.). 2008. *¿Reforma agraria en el Ecuador? Viejos temas, nuevos argumentos*. Quito: SIPAE.
- Bretón, Víctor, David Cortez y Fernando Garcia. 2014. “En busca del *sumak kawsay*”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 48: 9-24. doi: [10.17141/iconos.48.2014.1206](https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1206)
- Bretón Solo de Záldivar, Víctor. 2012. *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la reforma agraria*. Quito: FLACSO Ecuador y Abya-Yala.
2018. “La comunidad andina revisitada: Cuestión agraria y cuestión indígena en Chimborazo”. *Ecuador Debate* 103: 159-173. <http://hdl.handle.net/10469/15394>
- Brinckerhoff Jackson, John. 2010. *Descubriendo el paisaje autóctono*, editado por Joan Nogué. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Caiza Roberto y Edison Molina. 2012. “Análisis histórico de la evolución del turismo en el territorio ecuatoriano”. *Revista Turismo, Desarrollo y Buen Vivir* 4: 6-24.
- Camporesi, Piero. 1995. *Le belle centrade, nascita del paesaggio italiano*. Milán: Feltrinelli.
- Carrera, Esteban, Andrea Molina, Mary Alexander Sharman, Lorena Moreno y Facundo Cuevas. 2014. “Análisis geográfico de la pobreza y desigualdad por consumo en Ecuador publicado. Más allá del nivel provincial”. En *Reporte de la pobreza por consumo. Ecuador 2006-2014*, 146-171. Quito: Instituto Nacional de Estadística y Banco Mundial.
- Cherrington, James, Jack Black y Nicholas Tiller. 2018. “Running away from the taskscape: ultramarathon as «dark ecology»”. *Annals of Leisure Research* 23, n.º 2: 243-263. doi: 10.1080/11745398.2018.1491800
- Chisaguano, Silverio M. 2006. *La población indígena del Ecuador. Análisis de estadísticas socio-demográficas*. Instituto Nacional de Estadística y Censos. Quito.
- Cloke, Paul y Owain Jones. 2001. “Dwelling, place, and landscape: an orchard in Somerset”. *Environment and Planning A: Economy and Space* 33, n.º 4: 649-666. doi: 10.1068/a3383
- Crary, Jhonatan. 2008. *Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX*. 2ª ed. Murcia: Cendead. (1ª ed. 1990).

- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. “Panzaleo”. Acceso el 28 de noviembre de 2023. <https://conae.org/2014/07/19/panzaleo/>
- Díaz Larios, Luís Francisco. 2016. “La visión romántica de los viajeros románticos”. Actas del VIII Congreso (Saluzzo, 21-23 de marzo de 2002). Los románticos teorizan sobre sí mismos. Bologna, Il Capitello del Sole, 2002, 87-99. A partir del anterior, se digitaliza por: Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador. 2006. *Manual de calidad para la gestión del Turismo Comunitario del Ecuador*. Quito: FEPTCE.
- Florez Antonio y Katherine Ríos. 1998. “Las lagunas de la alta montaña”. *Cuadernos de Geografía* 7, n.º 1-2: 25-49. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/70831>
- Farinelli, Franco. 1992. *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*. Milán: Academia Universa.
- García, Antonio. 1963. “Estructura de una hacienda señorial en la sierra ecuatoriana: Análisis y proyecto de recolonización de un esquema de reforma agraria”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 9, n.º 33: 359- 453. <https://revistas.unam.mx/index.php/rmcyps/article/view/84788>.
- Garrido Cornejo, Carlos, Cristina Villacís y Enrique Cabanilla. 2016. “Turismo comunitario en el Ecuador: un análisis sobre su crisis” En *Paradigmas del turismo en Ecuador*, compilado por Efrén Mendoza Tarabó, 34-44. Ecuador: Universidad Estatal Península de Santa Elena.
- Gautier, Théophile. 1920. *Viaje por España*, traducido por Enrique de Mesa. Madrid: Calpe.
- Gavilán Galicia, María Iracema. 2012. “Cartografía de la resistencia en la experiencia de los Náayerite en México y los Otavalo en Ecuador”. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/394579>
- Gil García, Francisco. 2012. “Lloren las ranas, casen las aguas, conténganse los vientos”. *Revista Española de Antropología Americana* 42, n.º 1: 145-168. doi: 10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38641
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural de Zumbahua. 2020. *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial de la parroquia de Zumbahua*. Elaborado por: Construsat.
- Golte, Jürgen. 1996. “Una paradoja en la investigación etnohistoria andina”. En *Cosmología y música en los andes*, editado por Max Peter Baumann, 519-534. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
2004. “Divinidades femeninas moche”. En *Anuario de Ciencias de la Religión. Las religiones en el Perú de hoy*, compilado por Dorothea Ortmann, 165-220. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y CONCYTEC.
- Gondard, Pierre y Hubert Mazureck. 2001. “30 años de reforma agraria y colonización en Ecuador (1964-1994): dinámicas espaciales”. *Estudios de Geografía* 10: 15-40. <https://hal.science/hal-02547417>
- Gruppuso, Paolo y Andrew Whitehouse. 2020. “Exploring taskscapes: an introduction”. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 23, n.º 3: 588-597. doi:10.1111/1469-8676.12789
- Guerrero, Andrés. 1991. “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador”. *Andes. Antropología e Historia*, n.º 6: 157-170. <http://170.210.203.22/index.php/Andes/article/view/3295>
- Gutiérrez, Fernando. 1982. “Una visión sobre la reforma agraria”. Ecuador Debate, n.º 1: 85-94.
- Hall, Minard y Patricia Mothes. 2009. “Volcán Quilotoa -- Ecuador: volcanismo dacítico joven en una laguna cratérica”. *Revista Politécnica*, 30, n.º 1: 23-47. doi:

- 10.1016/j.jvolgeores.2008.01.025
2008. "The plinian fallout with Quilotoa's 800 yr BP eruption, Ecuadorian Andes". *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 176, n.º 1: 56-69. doi: 10.1016/j.jvolgeores.2008.05.018
- Hidalgo, Francisco. 2008. "Los aportes del grupo de trabajo sobre reforma agraria. En *¿Reforma Agraria en el Ecuador? Viejos temas, nuevos argumentos*, editado por Frank Brassel, Stalin Herrera y Michel Laforge, 235-248. Quito: SIPAE.
- Humboldt, Alexander von. 1850. *Views of nature: or contemplations on the sublime phenomena of creation*, traducido por Henry Bohn, York Street y Covent Garden. Londres.
- Ibarra, Hernán. 2016. "Génesis y significado de la reforma agraria de 1964". En *50 años de reforma agraria: cuestiones pendientes y miradas alternativas*, editado por Francisco Rhon Dávila y Carlos Pastor Pazmiño, 21-61. Quito: Ediciones La Tierra.
- Ingold, Timothy. 1993. "The Temporality of the Landscape". *Conceptions of Time and Ancient Society* 25, n.º 2: 152-174.
2017. "Taking taskscape to task". En *Forms of dwelling: 20 years of taskscapes in archaeology*, editado por Ulla Rajala y Philip Mills, 16-27. Oxford: Oxbow Books, 2017
- Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional. s.f. "Volcán Quilotoa. Breve resumen de su historia, geología y actividad eruptiva. Peligros potenciales asociados". [https://www.igepon.edu.ec/publicaciones-para-la-comunidad/comunidad-espanol/triptic os/33-triptico-quilotoa-historia-peligros-y-sistema-de-monitoreo/file](https://www.igepon.edu.ec/publicaciones-para-la-comunidad/comunidad-espanol/triptic%20os/33-triptico-quilotoa-historia-peligros-y-sistema-de-monitoreo/file)
2024. "Complejo volcánico Cotacachi - Cuicocha. Mapa de los peligros volcánicos potenciales". ArcGIS StoryMaps, <https://storymaps.arcgis.com/stories/4763f2ebc4d646428388a37a492f285d> "Nosotros. Presentación". Acceso el 12 de diciembre de 2023, <https://www.igepon.edu.ec/nosotros>
- Jácome, German, Natalia Landívar, Mario Macías y Vatison Cueva. 2008. "Desplazador por agroexportación - La concentración de la tierra por la multipropiedad y fracturación El caso de Quevedo". En *¿Reforma Agraria en el Ecuador? Viejos temas, nuevos argumentos*, editado por Frank Brassel, Stalin Herrera y Michel Laforge 133-152. Quito: SIPAE.
- Kimmerer, Robin Wall. 2021. *Una trenza de hierba sagrada. Saber indígena, conocimiento científico y las enseñanzas de las plantas*. Traducido por David Muñoz Mateos. Madrid: Capitán Swing.
- Laboratorio de interculturalidad de FLACSO Ecuador - CARE Ecuador. 2020. "Módulo 2. Etnohistoria de los pueblos y nacionalidades originarias de Ecuador". *Guía de Módulos de capacitación*. Quito: Ediciones Ciespal.
- Llambí, Luis Daniel, Alejandra Soto, Rolando Céleri, Bert De Bievre, Boris Ochoa y Pablo Borja. 2012. *Ecología, hidrología y páramos*. Ecuador: Proyecto Páramo Andino.
- López Andrade, Esteban Vladimir. 2016. "La sombra alargada de la hacienda: hacienda y poder en la conformación del mundo pos reforma agraria: el caso de columbe grande (Chimborazo). Tesis de maestría. FLACSO Ecuador. <http://hdl.handle.net/10469/8939>
- Madrid Tamayo, Tito Livio. 2017. "La clase obrera de Regreso. Mercado, Condiciones y Conflictos de trabajo en Ecuador 1988-2015". Tesis de licenciatura. Universidad Central del Ecuador. <http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/12413>
2019. "La política agraria en Ecuador". *Ecuador Debate* 108: 167-183. <http://hdl.handle.net/10469/16297>

- Maldonado-Lince, Guillermo. 1979. "La reforma agraria en el Ecuador, una lucha por la justicia". *Nueva sociedad*, n.º 41: 14-29.
- Martínez Guaca, Wilson. 2021. "Caminando la palabra. Prácticas comunicacionales de pueblos originarios suramericanos". Tesis doctoral. Universidad Nacional de la Plata. doi: [10.35537/10915/129711](https://doi.org/10.35537/10915/129711)
- Martínez Novo, Carmen. 2004. "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi". *Ecuador Debate. Economías y vidas de migrantes* 63: 235-268. <http://hdl.handle.net/10469/5323>
- Martínez Valle, Luciano. 2002. *Economía política de las comunidades indígenas*. 2ª ed. Quito: Abya-Yala, ILDIS, FLACSO y OXFAM.
2006. "Las organizaciones de segundo grado como nuevas formas de organización de la población rural". En *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, compilado por Hubert C. Grammont, 107-132. Buenos Aires: CLACSO.
- Mercalli, Giuseppe. 1907. *I vulcani attivi della Terra Morfologia, dinamismo, prodotti, distribuzione geografica, cause*. Milán: Ulrico Hoepli.
- Migliori Ceffalo, Antonio Francesco. 2013. "La construcción del paisaje de la sierra del Perú en el siglo XIX". Tesis de licenciatura. Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://hdl.handle.net/20.500.12404/6268>
- Milani, Raffaele. 2008. "Estética y crítica del paisaje". En *El paisaje en la cultura contemporánea*, editado por Joan Nogué, 45-66. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Millones Santa Gadea, Luis. 2005. "De las siete ciudades de Cíbola a la urbe indiana. Apuntes para una historia de los santos patronos". En *Ensayos de historia andina*, editado por Luis Millones, 11-35. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Minca, Claudio. 2008. "El sujeto, el paisaje y el juego posmoderno". En *El paisaje en la cultura contemporánea*, editado por Joan Nogué, 209-232. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ministerio del Ambiente, Agua y Transición Ecológica. 2016. *Proyecto de Sostenibilidad Financiera para el Sistema Nacional de Áreas Protegidas*. Quito.
- Moncada Rangel, José Alí. 2011. "Del mito al grifo. Significados de los humedales altoandinos tachirenses para las comunidades locales". *Fermentum* 21, n.º 62: 329-356. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70538664002>
- Murillo, Rosa. 2008 "Los recursos naturales estratégicos en manos de empresas de grandes terratenientes y aguatenientes: El caso de la Unión de Comunidades de Quichinchi (UCINQUI), Imbabura". En *¿Reforma Agraria en el Ecuador? Viejos temas, nuevos argumentos*, editado por Frank Brassel, Stalin Herrera y Michel Laforge, 33-48. Quito: SIPAE.
- Murillo Bustillo, Orlando Javier. 2020. "Análisis del turismo comunitario como estrategia de desarrollo local en el Centro de Turismo Comunitario Lago Verde Quilotoa, Comunidad Jataló, cantón Pujilí, provincia de Cotopaxi". Tesis de maestría. Universidad Técnica de Cotopaxi. oai:oai:repositorio.utc.edu.ec:27000:27000/7259
- Nogué, Alex. 2008 "El paisaje en el arte contemporáneo: de la representación a la experiencia del paisaje". En *El paisaje en la cultura contemporánea*, editado por Joan Nogué, 155-168. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nogué Font, Joan. 1985. "Geografía humanista y paisaje". *Anales de la Geografía de la Universidad Complutense* 5: 93-107.
- Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), elaborado por el Centro de Investigaciones del Milenio (CIS-MIL) con fecha de publicación en 2006.
- Ortega Cantero, Nicolás. 1999. "Romanticismo, paisaje y geografía. Los relatos de viajes

- por España en la primera mitad del siglo XIX”. *Ería* 49: 121-128. doi: 10.17811/er.0.1999.121-128
2010. “El lugar del paisaje en la geografía moderna”. *Estudios Geográficos* 269, n.º 71: 367-393. doi: 10.3989/estgeogr.201012
- Ortiz Chavez, María Belén, Ana Cueva Navas y Marco David Zea Chávez. 2020. “Viajeros europeos y sus motivaciones para visitar Ecuador en el siglo XIX”. *Revista de investigación de la Ciencia Turística* 14: 24-48. oai:ojs2.revistas.udetonline.com:article/100
- Pachana Guerra, Cristian David. 2015. “Estudio de los domos del volcán Quilotoa y su correlación con la estratigrafía del volcán”. Tesis. Escuela Politécnica Nacional. <http://bibdigital.epn.edu.ec/handle/15000/12049>
- Poole, Deborah. 2000. *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*, traducido por Maruja Martínez. 2ª ed. Lima: Sur Casa de Estudios Del Socialismo. (1ª ed. 1997).
- Portela Guarín, Hugo. 2003. “El pensamiento de las aguas de las montañas” *Revista do Centro em Rede de Investigaçao em Antropologia* 7, n.º 1: 63-86. doi: 10.4000/etnografica.2872
- Pratt, Mary Louise. 2010. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, traducido por Ofelia Castillo. México: Fondo de Cultura Económica. (1ª ed. 1992).
- Puig Peñalosa, Xavier. 2022. “Romanticismo y pintura de paisaje en el Ecuador decimonónico: el caso de Rafael Salas (1862-1906). *Boletín de la Academia Nacional de Historia* 100, n.º 207: 13-49.
- Rella, Franco. 2016. “El color de la sombra”. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas* 17-17: 29-39.
- Relph, Edward. 1976. *Place and placelessness*. Londres: Pion.
- Roger, Alain. 2008. “Vida y muerte de los paisajes. Valores estéticos, valores ecológicos. En *El paisaje en la cultura contemporánea*, editado por Joan Nogué, 67-86. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sánchez, Doris y Marcela Silva. 2008. “La agroindustria de las flores y la ruptura de la economía campesina: EL caso de Ayora. En *¿Reforma Agraria en el Ecuador? Viejos temas, nuevos argumentos*, editado por Frank Brassel, Stalin Herrera y Michel Laforge, 153-168. Quito: SIPAE.
- Sánchez Garrafa, Rodolfo. 2006. “Apus de los Cuatro Suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña”. Tesis de doctorado. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sánchez-Parga, José. 2002. *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular - CAAP.
- Soto Bonilla, Gerardo J. 2015. “Los Plinios, la Campania romana y las erupciones plinianas” *Revista Humanidades* 2, n.º 5: 1-58. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498050309006>
- Subsecretaría de Educación Intercultural Bilingüe. s.f. *Cartilla de saberes y conocimientos de la nacionalidad Kichwa pueblo Panzaleo*. Cotopaxi: Ministerio de Educación.
- Suntasig Tuasa, Lourdes Janneth. 2020. “Gestión del turismo comunitario y su impacto sociocultural en la comunidad de Ponce-Quilotoa del cantón Pujilí”. Tesis de maestría. Universidad Tecnológica Empresarial de Guayaquil. <http://biblioteca.uteg.edu.ec/xmlui/handle/123456789/1629>
- Tatzo, Alberto y Germán Rodríguez. 1998. *Visión cósmica de los Andes*. Quito: Abya-Yala.
- Toaquiza, Alfredo y José Ignacio Robles. 2023. *Apuko. Espiritualidad, pintura y lucha indígena en el mundo andino*. Quito: Abya-Yala.

- Torres, William. 2000. "Cochas: hidrogonías andinas". *Boletín Museo del Oro* 47.
- Torres Matovelle, Pablo Aníbal. 2016. "Turismo comunitario en Quilotoa: reflexiones de sostenibilidad y competitividad". En *Paradigmas del turismo en Ecuador*, compilado por Efrén Mendoza Tarabó, 118-133. Ecuador: Universidad Estatal Península de Santa Elena.
- Trujillo, Carmen, Rolando Lomas, Miguel Naranjo y Andrea Basantes. 2019. *Significados del agua. Saberes ancestrales espiritualidad Andina*. Ibarra: Universidad Técnica del Norte.
- Trujillo, Carmen Amelia, José Alí Moncada Rangel, Jesús Ramón Aranguren Carrera y Kennedy Rolando Lomas Tapia. 2018. "Significados del agua para la comunidad indígena Fakcha Llakta, cantón Otavalo, Ecuador". *Ambiente & Sociedad* 21: 1-20. doi: 10.1590/1809-4422asoc0100r3vu18L1AO
- Vaca, Carmen I. y Johanna G. Monge. 2020. "El Ecoturismo y los factores de influencia en la experiencia turística durante excursiones en áreas naturales: Laguna del Quilotoa". *Conciencia Digital* 3.2 (3): 47-59. doi: 10.33262/concienciadigital.v3i3.2.1407
- Valdés Tejera, Esther. 2017. "La apreciación estética del paisaje: naturaleza, artificio y símbolo". Tesis doctoral. Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid. doi: 10.20868/UPM.thesis.48452.
- Valiñas López, Francisco Manuel. 2008. "Los pintores de la tierra del cóndor. El arte de Tigua (Ecuador)". *Cuadernos De Arte De La Universidad De Granada* 39: 233-250. doi: 10.30827/caug.
- Venturi Ferriolo, Massimo. 2008. "Arte, paisaje y jardín en la construcción del lugar". En *El paisaje en la cultura contemporánea*, editado por Joan Nogué, 115-140. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Verdaguer Viana-Cárdenas, Carlos. 2003. "El paisaje construido: una perspectiva ecológica". En *Ecología, una perspectiva actual*, editado por Óscar Bermejo García y Juan José Laforet, 155-182. Gran Canaria: Real Sociedad Económica de Amigos del País de Gran Canaria.
- Whitehouse, Andrew. 2015. "Listening to birds in the Anthropocene: the anxious semiotics of sound in a human-dominated world". *Environmental Humanities* 6, n.º 1: 53-71. doi: 10.1215/22011919-3615898
2017. "Loudly sing cuckoo: more-than-human seasonalities in Britain". *Sociological Review Monographs* 65: 171-187. doi: 10.1177/008117691769353
- Yáñez del Pozo, José. 2010. "Las naciones y pueblos del Ecuador ayer y hoy". *Agencia Latinoamericana de Información*. <https://www.alainet.org/es/active/36849>
- Yepes Hita, José Luis. 2013. "Los orígenes filosóficos del Romanticismo. La naturaleza como epopeya inconsciente". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 19, n.º 1: 103-122. doi: 10.24310/Contrastescontrastes.v19i1.1081
- Zimmer, Jörg. 2008. "La dimensión ética de la estética del paisaje". En *El paisaje en la cultura contemporánea*, editado por Joan Nogué, 27-44. Madrid: Biblioteca Nueva.