

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2019-2021

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

Territorio, cosmología y autogobierno Kitu Kara: etnografía de la comunidad La Toglla en
Ecuador

Darío Javier Iza Pilaquinga

Asesora: Ana Lucía Ferraz

Lectores: Anne-Gaël Bilhaut, Michael Uzendoski

Quito, junio de 2024

Dedicatoria

A la memoria de quienes nos enseñaron el camino de la dignidad.

Al fuego sagrado de nuestro propósito, palabra y vida.

Por dentro y en silencio
el fuego, la traición, la sombra,
el mínimo destello de asumirse en la acción
y luego en la palabra, nos aprisiona, nos revuelca.

Nos vuelve todo sesos
y nos confunde diciendo que es del corazón.

Nos vuelve todo corazón,
como si separando la cabeza, el crimen desapareciera...

Todo parece desesperanzado...
sin embargo, hasta en las botas llevamos semillas de flores,
y por dónde hay vida y voluntad,
nacerá de todos los colores,
y repoblarán las pampas incendiadas
y llamarán a las obreras a embriagarse en su néctar
y así danzando,
también los kintis mensajeros,
pintarán ese horizonte en nuestra propia mirada.

Eso vamos sembrando.

La pampa incendiada siendo esperanza, siendo flor,
siendo nosotros mismos en los dolores y colores que retornan a la vida.

—Darío Iza

Índice de contenido

Resumen	10
Agradecimiento	11
Introducción	12
Capítulo 1. Constitución de la modernidad occidental	19
1.1. Dicotomía, naturaleza - cultura	20
1.1.2. Superando la dicotomía: imposibilidad de una ruptura total	22
1.2. Parentesco: hijos del volcán Tayta/Mama Ilaló	24
1.2.1. El parentesco en los procesos organizativos comunitarios	27
1.2.2. El compadrazgo en la construcción de parentesco	29
Capítulo 2. Territorio, Cosmología y Política en Ecuador	32
2.1. El equívoco: articulando mundos distintos	36
2.1.1. Encuentros y desencuentros: Estado, Derechos Colectivos y Seres Tierra	39
2.1.2. Cosmopolítica: entre humanos y no humanos	43
2.2. Cosmología: Lugares/Ruwales. El Tayta-Mama Ilaló	47
2.3. Contexto histórico. Bulu, Ayllu, Comuna y Comunidad	48
2.3.1. Las comunidades indígenas y su campesinización en el panorama jurídico nacional: 1937 - Ley de Ordenamiento y Régimen de Comunas	51
2.4. Autonomías comunitarias en el Estado plurinacional	54
2.4.1. La lucha por el territorio	55
2.4.2. El Derecho a la libre determinación y el Gobierno propio de la Comunidad La Toglla	57
2.4.3. Acción Extraordinaria de Protección. La Toglla vs. Ministerio de Agricultura	60
Capítulo 3. Tayta Ilaló	64
3.1. Cohabitando, existiendo/re-existiendo	71

3.2. Parentesco: minka y fiesta comunitaria	81
3.3. Los hijos e hijas del tayta Ilaló en su defensa	93
3.3.1. Recuperación de suelo y cosecha de agua	98
3.3.2. Encuentros y desencuentros. Declaratoria de emergencia al volcán Ilaló	101
3.4. Ritualidad entre la vida y la muerte	105
Conclusiones	124
Referencias	132

Lista de ilustraciones

Fotografías

Foto 1. 1. Guido Paucar convocando a minka en la Comunidad La Toglla, 2017	26
Foto 2. 1. Quebrada Togllawayku, Comunidad La Toglla, 2019	33
Foto 2. 2. Río Togllawaku, Comunidad La Toglla	34
Foto 2. 3. Árbol de arrayán, Comunidad La Toglla	34
Fotos 2. 4. y 2. 5. Ajuar funerario en concha spondylus, Museo de Sitio la Florida	46
Foto 2. 6. Kulunku-chakiñan, Comunidad La Toglla	47
Foto 2. 7. Plantón de la Comunidad La Toglla en el Ministerio de Agricultura, diciembre 2017	59
Foto 3. 1. Cráter abierto del volcán Ilaló, Comunidad La Toglla, enero 2022	64
Fotos 3. 2. y 3. 3. Plantas nativas del Ilaló: musgo y árbol de puyán	65
Foto 3. 4. Lagartija conocida como Waksa, La Toglla	70
Foto 3. 5. Minka y reunión en Jakpi, Comunidad La Toglla, 2018	85
Fotos 3. 6. y 3. 7. Minka en Jakpi, Comunidad La Toglla, 2018	85
Foto 3. 8. Recorridos linderos de la Comunidad La Toglla, 2016	86
Foto 3. 9. Preparación comida comunitaria, Izq. Clarita Guallichico, Der. Narciza Coral, dirigentes comunitarias	89
Fotos 3. 10. y 3. 11. Personajes de payasitos y Banda de Pueblo recorriendo las calles de la Comunidad La Toglla en fiestas del pase del Niño Jesús	89
Foto 3. 12. Fiesta de pase del niño; compañeros invitados de la Comunidad Rumiloma, Franklin Columba mayordomo de castillo, 2017	91

Foto 3. 13. Mediano en agradecimiento a los priostes de la fiesta de pase del niño, 2017	92
Fotos 3. 14. y 3. 15. Personaje de alumbrantas y castillo de fuegos pirotécnicos, pase del niño, Comunidad La Toglla	92
Foto 3. 16. Asamblea de conformación de la Unión de Comunas y Comunidades Ilaló-Lumbisí, 2018	93
Fotos 3. 17. y 3. 18. Posesión equipo de la Coordinación de la UCCIL, 2018	94
Foto 3. 19. Rito de limpieza anergética, 2018	94
Foto 3. 20. Ceremonia de celebración del Mushuk Nina o Pawkar Raymi, 2020	96
Foto 3. 21. Marcha de Comunas, Comunidades, Barrios y Organizaciones en el Paro Nacional de junio de 2022	98
Foto 3. 22. Minka en el Proyecto de Recuperación de Suelo y Cosecha de Agua, compañera Susana Cabrera, Comunidad La Toglla, 2019	100
Fotos 3. 23. y 3. 24. Siembra de plántulas y almuerzo comunitario, 2019	100
Fotos 3. 25.; 3. 26. y 3. 27. Complementariedad generacional en la minka comunitaria	101
Foto 3. 28. Contaminación lumínica del pesebre instalado en la cima del volcán Ilaló	103
Fotos 3. 29. y 3. 30. Ensamblaje y prueba de funcionamiento pesebre iluminado en el volcán Ilaló	104
Foto 3. 31. Vista a la distancia de la instalación del pesebre en la cima del Ilaló	104
Foto 3. 32. Conversación con Rosalino Simba y Guido Paucar, funeral Claudio Cabrera	110
Foto 3. 33. Rosalindo Simba explicando la preparación del conejo	111
Foto 3. 34. Grupo de personas preparándose para jugar el juego del conejo	112
Foto 3. 35. Rosalindo Simba explicando a los presentes el significado de este Rito Funerario	113
Foto 3. 36. Rito Funerario del conejo, momento de aconsejar.	114
Fotos 3. 37. y 3. 38. Rito Funerario del Conejo 1	115
Fotos 3. 39. y 3. 40. Rito Funerario del Conejo 2	115

Foto 3. 41. Entrega de alimentos a quienes jugaron el juego del conejo	117
Fotos 3. 42. y 3. 43. Entrega de alimentos a quienes jugaron el juego del conejo	117
Fotos 3. 44. y 3. 45. Familias y amigos de Claudio Cabrera Tibanta	118
Fotos 3. 46. y 3. 47. Fotografía de ceremonia por día de muertos	120
Foto 3. 48. Limpieza de tumba, compartir wawas de pan y colada morada en día de muertos	121
Fotos 3. 49. y 3. 50. Visita de tumba y preparación de colada morada por día de muertos	121
Foto 3. 51. Compartir el alimento preferido del difunto en día de muertos	122

Mapas

Mapa 1.2. Polígonos de los territorios de las Comunas y Comunidades Ilaló-Lumbisí	29
---	----

Figuras

Figuras 3. 1. y 3. 2. Informativos sobre declaratoria de emergencia volcán Ilaló	102
--	-----

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Darío Javier Iza Pilaquina, autor de la tesis titulada “Territorio, cosmología y autogobierno Kitu Kara: Etnografía de la Comunidad La Toglla en Ecuador” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Antropología Visual concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

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

Quito, junio de 2024.

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Darío Iza Pilaquina', written over a horizontal line. The signature is stylized and cursive.

Darío Javier Iza Pilaquina

Resumen

Territorio, cosmología y autogobierno Kitu Kara: Etnografía de la Comunidad La Toglla en Ecuador pretende aportar en la visibilización de las formas organizativas de las comunidades del pueblo Kitu Kara, desde sus relaciones de parentesco, asambleas, costumbres y ritualidades, pero también la conexión cosmológica entre el territorio y sus lugares sagrados que, en conjunto, dan forma al autogobierno comunitario. Esta etnografía busca visibilizar esa relación de cohabitación entre humanos y no humanos, y cómo a partir de ella, las formas organizativas y el vínculo familiar superan los lazos consanguíneos y vuelven del parentesco una pertenencia al territorio, sus ríos, quebradas, Apus¹ y memoria.

Este trabajo mostrará que las relaciones sociales trascienden el vínculo entre personas, y configura las formas de cohabitación con el espacio. Los lugares de esta Comunidad están cargados de su propia presencia y determinan la ritualidad que los comuneros y comuneras deben asumir para interactuar con ellos. El Ilaló es su tayta² y junto a él se ha construido una pertenencia y continuidad histórica de identidad y reconstitución de autoridad territorial. Entre las acciones más relevante que esta Comunidad ha definido es la defensa del territorio, en tanto propiedad colectiva, frente a intereses inmobiliarios privados.

¹ Del kichwa: espíritu de la montaña; señor; protector; guardián de la montaña.

² Significado: padre sabio, abuelo. Su origen es discutido entre origen peninsular (ibérico) o propio de las comunidades quechua/kichwa hablantes.

Agradecimiento

A mi familia, a mi amigos a los compañeros y compañeras. A la memoria de mis muertos y mi territorio. Agradezco y me reconozco en las diferentes luchas, las del campo y la ciudad; las de la poesía y la música; las de la militancia y la medicina ancestral. Sin esa presencia, seguramente muy difícil sería presentar este trabajo y sostenernos en el mismo camino.

Introducción

El estudio trata sobre las formas organizativas de las comunidades y organizaciones Kitu Kara. Centramos la atención en la Comunidad La Toglla y, a través de una etnografía, se pone en evidencia cómo las relaciones de parentesco, asambleas, costumbres y principios cosmológicos; entre el territorio y sus protectores, dan sentido de ser al autogobierno como forma política de representación colectiva y relacionamiento con el Estado.

El eje de este trabajo es: la vida comunitaria, sus relaciones de cohabitación y parentesco entre seres humanos y no humanos, abordamos también la comunidad como titular de derechos colectivos. La motivación central es mi origen. Soy indígena de Guangopolo, una parroquia rural del Distrito Metropolitano de Quito. Al interior de la parroquia compartimos el territorio tres comunas y comunidades: Sorialoma, Rumiloma y Toglla.

Actualmente cohabitan en el territorio comunitario de La Toglla aproximadamente 800 personas. Un rasgo característico de la historia de esta comunidad es la historia de lucha y resistencia. Mientras las haciendas de curas, españoles y criollos se expandían por las actuales zonas de Cumbayá, Tumbaco, Conocoto, Alangasí y La Merced, nunca entró el régimen hacendatario a este territorio. La memoria de este lugar dice que los abuelos y abuelas resistían, peleaban y en ocasiones se escondían en los cerros cercanos, incluso se habla que nunca lograron entrar los incas. Da cuenta de esto el nombre de la colina que baja del volcán, ubicada sobre los 2600 m.s.n.m, Pintagloma, en referencia al guerrero Karanki que, según se cuenta, resistió varios años la invasión de Wayna Kapak.

La comunidad es parte del territorio ancestral del Pueblo Kitu Kara de la nacionalidad Kichwa de la Sierra, Ecuarunari, y a su vez parte de la Confederación de Organizaciones indígenas del Ecuador (CONAIE). La pertenencia a estas estructuras organizativas del movimiento indígena no corresponde de manera arbitraria a un orden y clasificación gremial, en sentido occidental, sino que responde a la continuidad histórica de identidad y pertenencia, construcción y reconstitución de autoridad territorial y jurisdiccional como comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas al interior de un territorio del Estado ecuatoriano.

Al ser hijo y comunero de la Comunidad La Toglla, tengo la posibilidad de una lectura interna y más cercana, también de convivir con las relaciones de cohabitación entre los comuneros y

comuneras de La Toglla y el Tayta Ilaló. Mi relación con el territorio, así como la de muchas personas que compartimos el lugar, supera la identidad geográfica con la que uno nace. La pertenencia involucra en nuestra vida la memoria que nos confiaron abuelas y abuelos; la experiencia y el vínculo con el Ilaló, las quebradas, los bosques, los ojos de agua y los seres que cohabitan con nosotros y viven en esos espacios.

Al ser originario de una parroquia rural y de una comunidad, he sido testigo de las rupturas entre la ciudad y sus lugares sagrados. Mientras en nuestro territorio se siente y ve al Ilaló como un guardián y un padre y por tanto se debe guardar respeto y ser recíprocos, en la ciudad han perdido esa conexión con los Apus. Aún así, esta pérdida de memoria se va trasladado a la misma gente de parroquias o comunidades rurales.

Cómo profesional, siento la responsabilidad y cariño de mostrar la relación de cohabitación, reciprocidad y complementariedad como principios cosmológicos, territoriales y de autogobierno de la Comunidad La Toglla con el Tayta Ilaló. Este tipo de relaciones buscan encontrar un equilibrio de vida entre todos, seres humanos y no humanos.

Entendiendo a la antropología como práctica (Ingold 2012), la observación participante es en este sentido al mismo tiempo un método y una disciplina. Además, para Ingold (2012, 54) “está consagrada a un compromiso ontológico, es decir, a la posibilidad de conocer desde dentro” (Ingold 2012, 54), y en el caso concreto, conectar las reflexiones y prácticas. Si cuidamos al cerro (plantamos, reforestamos) el cerro nos devuelve buenas cosechas y agua al mismo tiempo. Nos trae a la memoria nuestros ancestros que caminaron y nos alimentaron desde la misma tierra; y bebieron y limpiaron sus cuerpos en sus vertientes.

Esta propuesta antropológica es, en principio, crítica, y debe promover transformaciones en el contexto sociocultural desde donde se sostiene, como plantea Tim Ingold (2012). Además, como metodología, debe priorizar la observación participante como forma de sacudirse de las preconcepciones (morales o academicistas). Nancy Scheper-Hughes (2014) indica que en la posibilidad transformadora radica la importancia de construir una antropología activa y comprometida política y moralmente. A saber: “el proyecto antropológico es a la vez etnográfico, epistemológico y político” (Scheper-Hughes 2014, 412).

Estas nociones teórico-metodológicas me han permitido establecer una reflexión desde adentro del territorio comunitario, sobre los debates, encuentros y desencuentros, en la relación entre

comunidades, sus formas de vida y las expresiones institucionales del Estado en territorio. Así, unas veces la dicotomía naturaleza/cultura está más marcada, pero también se presentan condiciones para señalar equívocos controlados, que articulen la presencia de actores colectivos constituidos desde sus principios ontológicos y la construcción de política pública, como la recogida en la Constituyente de Montecristi de 2008.

Si bien, hay momentos de claras rupturas en los que se refleja el principio fundante del Estado moderno, es decir la negación del Otro, sus principios y fundamentalmente su presencia como actor político en el mismo entramado social; esto no ha significado que las comunidades hayan abandonado la posibilidad de construir gobierno propio desde las acciones colectivas a partir de distintos espacios e instituciones: la *minka* (*trabajo realizado de manera colectivo*) asambleas comunitarias, talleres, procesos de justicia indígena, ejercicio de autoridad territorial, ceremonias en agradecimiento a la siembra, brotes, florecimiento y cosecha.

Como ha planteado Latour (2016), nunca se ha marcado de manera total la supuesta ruptura entre naturaleza y cultura: el mito fundante de la modernidad no tiene asidero en las formas políticas en la que se configuran los Estados. Tal es el caso que, por más que la Revolución Liberal en Ecuador haya establecido la separación de Estado e Iglesia, y propuesto un principio laico para la educación, en la cotidianidad la misma Iglesia, a la que la modernidad pretendió alejar del discurso científico y el quehacer político, sigue siendo un actor invitado, mediador e incluso, con frecuencia, dirimente en las decisiones políticas del mismo Estado.

Pasa lo mismo, y este es el argumento central que guía mi indagación, en el plano de las comunidades indígenas. Por más que la pretensión de la modernidad haya sido marcar una ruta hegemónica de concebir los modos y las formas sobre qué decir y hacer en el escenario organizativo y representación discursiva, cultural o parental, son las mismas comunidades que mantienen presente en su propia representación a estos Otros seres, que la modernidad tachó de creencia, superstición, magia o brujería.

Y son precisamente estos Otros los que son representados en los relatos cotidianos y en las formas identitarias de las personas y el territorio. Aparecen en sus tejidos, cerámica, pintura, personajes festivos, bebidas ceremoniales, detrás de las plantas maestras, vertientes, ríos, quebradas o montañas. Cuando nos referimos a los Otros y su representación cotidiana, nos interesa entender cómo se expresa la relación permanente entre seres humanos y seres no

humanos que cohabitan los territorios. En este sentido y en el marco de lo expuesto la pregunta que guió esta investigación es: ¿cómo se relacionan al interior de la Comunidad La Toglla la cosmología y autogobierno en sus relaciones de parentesco, comida y hábitat?

Desde la visión disciplinada de esa dicotomía naturaleza/cultura, claramente será imposible la relación entre las personas y una montaña y es más que seguro que el anuncio de un posible diálogo permanente entre personas y los seres no humanos, sea calificado como superstición. Sin embargo, la relación está y no es de ahora, quiénes han compartido el mismo territorio por generaciones saben que esos territorios no solo son habitados por seres humanos, y aquí surge una pregunta: ¿los seres no humanos tienen influencia en las personas?

El giro ontológico en la antropología permitió abrir la posibilidad, en la academia, para entender que los espacios que configuran el mundo indígena están cargados de presencias. Estos seres, que, si bien no tienen la misma corporalidad humana, son actores importantes en la vida espiritual de las comunidades. Los lugares, plantas o animales, poseen cualidades y agencia que les permite mantener junto a las personas, relaciones de cohabitación, provisión de comida y parentesco.

Junto a estas discusiones, este estudio estará construido desde la etnografía de un bulu/ayllu cercano a la ciudad de Quito. Desde los relatos y experiencia directa recogerá las prácticas cotidianas y rituales, por ejemplo, cómo el volcán Ilaló, las quebradas, cementerio y otros lugares inciden en la toma de decisiones y en la forma de construcción de los discursos político, cultural y económico de defensa de la vida comunitaria.

¿Qué significan para las comunidades y en el caso concreto para La Toglla, los Otros? ¿Por qué los lugares tienen presencia cotidiana en los relatos? La respuesta no puede presentarse de otra manera, sino precisamente a partir de la misma memoria y las prácticas cotidianas. Los abuelos y abuelas se refieren al volcán como un ser, y quienes lo defienden desde el territorio son los comuneros y comuneras, todos y todas relacionados a través del parentesco de ser hijos e hijas del Ilaló y de la comunidad.

¿A qué seres nos referimos cuando en las comunidades se justifica que ha una persona le *ha cogido la montaña*? ¿A qué seres las comunidades están agradeciendo durante la cosecha? y al mismo tiempo, ¿a quién se pide permiso y bendiciones cuando se siembra? ¿Por qué las quebradas pueden provocar malestares físicos que son conocidos como *malviento o malaire*?

estas preguntas permiten indagar sobre las relaciones cosmológicas, territoriales, organizativas, cohabitación y parentesco en la comunidad.

El territorio animado de las comunidades convoca las ritualidades que deben cumplirse en determinados momentos. El territorio mismo convoca prácticas rituales en la cotidianeidad, cuando las familias van con hijos pequeños a quebradas o a lugares donde habitualmente no van personas, lugares pesados³, se los lleva protegidos con ajo, tres granos de maíz o tres fósforos y sobretodo si el *wawa*⁴ no ha sido aún bautizado. Si en ese lugar el wawa se durmió, se cayó o se asustó, es necesario levantarlo con ramas de chilca y golpear el suelo con ellas siguiendo el camino a casa, llamarle por el nombre y decirle vamos a casa.

Para evitar la enfermedad o el malestar, la enseñanza que dejaron los abuelos y abuelas, indica que si esta ritualidad no se realiza el niño o niña no podrá dormir con tranquilidad en casa, sino que llorará mucho porque su espíritu se quedó en ese lugar. Por eso cuando se levanta al wawa se repite: *Haku-haku, haku wasiman/ vamos, vamos, vamos a casa*. La transmisión de estas memorias permite afianzar las relaciones de la familia extendida.

El parentesco es una relación social transpersonal y compartida y se sostiene en una red relacional dice Quintín Quilez (2014). Esta relación claramente establece la pertenencia entre persona y territorio, en este caso, entre el Tayta Ilaló, que es un volcán y sus hijos que son las comunidades que lo habitan. La identidad de unos y otros es interdependiente y se funda en la propia ontología. El parentesco sobrepasa la conexión biológica y radica en el reconocimiento de unos a otros. Se constituye desde el compartir el alimento, ritualidades y otras actividades comunes.

Una persona es reconocida como parte de la comunidad cuando ha participado en *minka*, asambleas, talleres, festividades y ha sido reconocido por la asamblea general como comunero. Así por ejemplo en la *minka*, que es un espacio de trabajo comunitario, permite que las personas compartan memorias sobre su parentesco, recordando a tíos, abuelos, dirigentes pasados, festividades, y así afianzan su parentesco e identidad con la Comunidad y el Tayta Ilaló, desde la amistad, la solidaridad y la confianza.

³ Se entiende como lugares pesados, aquellos que no son concurridos con frecuencia: quebradas, túneles, ríos.

⁴ Del kichwa: *wawa*/niño, bebé.

El territorio permite afianzar la vida comunitaria, con y en este espacio se hace posible las relaciones sociales, expresadas en la provisión de comida, el cuidado y autocuidado, minka, asamblea, la transmisión de la memoria, la festividad y las ceremonias. Relación que no es exclusiva entre humanos en el presente, sino que atraviesa la temporalidad lineal. Los taytas y mamas; los yachak del pasado regresan con su consejo y guía, vuelven a ser presente junto a nosotros. Pese a la presión de los discursos modernizantes, el continuo ejercicio de recordar, permite determinar los caminos propios de cómo construir la historia comunitaria.

La dinámica comunitaria no separa a los humanos de los no humanos, sino que los ubica en el mismo escenario. La cosmovisión que mueve a la vida comunitaria establece relaciones entre las quebradas y las personas, entre las vertientes, bosques y los comuneros, y estos seres pueden incidir en la decisión cosmopolítica de la organización territorial comunitaria. Este antecedente me lleva a preguntar cómo esa relación de cohabitación con esos seres, que son parte de nuestra misma existencia comunitaria, promueve como se indicó decisiones y la misma defensa del territorio.

Los hijos e hijas del tayta Ilaló se han convertido en la defensa más importante del volcán. La presencia de este Apu que ha permitido consolidar organizativamente la Unión de Comunas y Comunidades Ilaló-Lumbisí, pero también articular en su protección otros discursos, que si bien no centran su defensa en la experiencia espiritual, permite articular su lucha ambiental y jurídica como complemento fundamental frente a los ataques permanentes de los intereses inmobiliarios, madereros y otros.

La defensa del territorio comunitario frente a los intereses inmobiliarios dura ya más de 50 años y dicho proceso ha significado persecución, detenidos, heridos y compañeros muertos. El territorio se ha defendido desde todas las estrategias posibles y una de ellas permitió conseguir una Sentencia favorable (infra), de Corte Constitucional del Ecuador, en la que se reconoce el derecho a la autodeterminación, gobierno propio y al territorio.

Sin embargo, en el proceso de resistencia y defensa del tayta se han escuchado diferentes descalificativos en contra de quienes levantan su voz de protesta: es un cerro pelado; tanto terreno y no siembran; es una montaña común y corriente; en el Ilaló no hay nada, solo vacas sueltas; las comunas mismo destruyen el Ilaló; mejor que pase a manos del municipio; las comunas se creen

dueñas del Ilaló, etcétera (notas de campo, La Toglla, 18 de julio de 2022). Estas voces muestran la desconexión de quienes al menos ubican en dónde está el volcán y su nombre.

Estas visiones del mundo están en permanente tensión con las dinámicas comunitarias, así por ejemplo, en la construcción de política pública, como se verá más adelante, se sigue dejando de lado la participación de las comunas y comunidades. Los planes y programas de manejo de quebradas, bosques y montañas siguen pasando por la sola visión ambiental, que, si bien desde las organizaciones y autoridades comunitarias no se rechaza, se demanda el respeto y su presencia como titulares de derechos colectivos, en la construcción de política pública y más aún cuando estas influyen en sus territorios.

Esta etnografía permite reconectar la memoria y las relaciones cotidianas que los pueblos indígenas tienen, en un tiempo cíclico, con su territorio, y dar cuenta cómo a través de los esfuerzos comunes la lucha organizativa se vuelve parte de los modos y formas de vida de cada uno de los comuneros y comuneras. Pero también se convierte en la posibilidad de pensar la política desde la acción asamblearia en donde la mayoría es quien toma las decisiones.

La cosmopolítica está constituida precisamente por estas características colectivistas en el que emergen los abuelos y abuelas, pero también la naturaleza como un sujeto con intencionalidad propia y en la que habitan otros seres que son guardianes de los ruwales. Estas ontologías no cortan el parentesco con los muertos, de hecho, se vuelven parte de discursos, memoria e identidad para responder quiénes somos.

Los diferentes relatos presentados en estas páginas permiten ver las posturas morales y ambientales en la toma de decisiones. Como se verá en el relato de Aurelio sobre Espírita, el tayta Ilaló puede ser y recrearse, tiene habilidades metamórficas como diría Gose (2018), y a través de ellas interactúa con las personas. Unas veces es un hombre de sombrero, otras una culebra. Con corporalidad humana o en su forma zoomorfa los golpes provocan daño y desconexión total con la palabra y el don. El diálogo entre los iguales desaparece y se vuelve imposible.

Capítulo 1. Constitución de la modernidad occidental

La modernidad occidental se levanta sobre la división ontológica entre seres humanos y naturaleza, como claro fundamento de la razón positivista. Esta racionalidad no es cualquiera, sino una específica, la occidental europea, que durante las conquistas territoriales del siglo XVI, y las que siguieron, marcaron no solo la colonización sino la colonialidad del saber; definida por Mignolo (2007) como la forma de moldear la subjetividad de los pueblos a través del uso y aplicación de conceptos y categorías, todas ellas desde la idea del desarrollo, del progreso y lo civilizado. En este esquema no solo están las ciencias naturales, sino también las teorías del conocimiento; economía, geografía, literatura, filosofía e historia, entre otras.

Detrás de esos aportes que sin duda permitieron una comprensión del mundo distinta al de la edad media, hay una clara postura racial, entre ellas las de Immanuel Kant, quien para sostener la teoría de superioridad del hombre sobre la naturaleza, usó como fundamento la idea de una esencia fija de la naturaleza humana, y trató de explicar que el origen de la sociedad se da a partir de la transgresión humana desde el puro estado de la naturaleza, al estado de la naturaleza humana por medio de la creación de la sociedad y el lenguaje. Con esto Kant creyó justificar que ese talento natural presente en los hombres los llevó a organizarse y a la civilización.

Pero no solo es la separación naturaleza-cultura la que promueven desde occidente, es el desconocimiento del otro. Los indígenas americanos, africanos e hindúes aparecen en Kant, dice Chukwudi (2007, 224) como “incapaces de madurez moral porque carecen de “talento” que es un “don de la naturaleza”. Este hecho silenció las otras formas organizativas y hasta cierto punto invisibiliza a los seres no humanos que cohabitan en los territorios indígenas. Los no humanos⁵ desaparecieron de los discursos políticos, porque la política estaba reservada para occidente, es decir, la razón como principio biológico de los seres humanos occidentales, según la antropología kantiana. De hecho, Kant, a través de su propuesta de antropología pragmática “asentó la base del pensamiento raciológico más profundo del siglo XVIII” (Chukwudi 2010, 202).

Esta separación marcó además el conflicto ontológico entre mundos. Tenemos así que el discurso político hegemónico marcó las formas en las que la sociedad ve y hace cultura, ve y asume la naturaleza. Por el lado de la sociedad y la cultura el paradigma de la modernidad, es decir, el

⁵ Incluyendo los humanos no occidentales

progreso, la ciencia-la racionalidad, lo estético, aquello cuya cualidad es la de acción. Mientras que por el de la naturaleza: lo instintivo, lo salvaje, lo desconocido, la superstición; aquello cuya cualidad es la de ente pasivo.

Bruno Latour (2007) señala en *Nunca fuimos modernos*, que la modernidad desde la ruptura naturaleza-cultura supone un régimen nuevo (un deber ser) cuyo objetivo -dice- “es la de movilizar a las sociedades y secularizar la Ciencia” (Latour 2007, 27). Sin embargo esto es irrealizable en la práctica: “Cuando las palabras ‘moderno’, ‘modernización’, ‘modernidad’ aparecen, definimos por contraste un pasado arcaico y estable. Además, la palabra siempre resulta proferida en el curso de una polémica, en una pelea en donde hay ganadores y perdedores, Antiguos y Modernos” (Latour 2007, 27). El mismo autor en el artículo, *Si nunca fuimos modernos, ¿qué nos pasó?* (2016), señala que modernicense, en una primera capa, significa avanzar a un modo de vida más secular, a diferencia del pasado que tenía una tendencia religiosa, mágica.

Además, el autor sostiene que, de cumplirse tal ruptura el mismo esquema de modernización dejaría por fuera las instituciones sociales, sus formas y las subjetividades que las construyen. En sus palabras: “Los hechos científicos están contruidos pero no pueden reducirse a lo social porque este se puebla de objetos movilizados para construirlo” (Latour 2007, 22). En este sentido, el nuevo régimen presenta una ruptura aparente con el pasado.

1.1. Dicotomía, naturaleza - cultura

Asistimos entonces a la separación naturaleza-cultura. La educación formal que tiene como principio el logos occidental, prioriza la conceptualidad desde esa racionalidad. Los ritos que no se inscriban en leyes universales de la ciencia positiva se enmarcan en el plano de la naturaleza y no de la cultura. La colonialidad no es otra cosa sino la de moldear la subjetividad de los pueblos, dice Mignolo (2007), a través del uso y aplicación de conceptos y categorías, vinculadas a la idea de desarrollo, progreso y lo civilizado.

En el mismo proceso, la colonialidad del ser moldeó la subjetividad de los pueblos. Como los continentes y los subcontinentes, los pueblos también fueron incluidos en los conceptos europeos más generales como el de «Ser Humano», que nació de la evidencia empírica y la experiencia de los hombres blancos cristianos y europeos. A partir de esa definición, la universalidad del Humano

se defiende como un modelo que supera todas las diferencias (de sexo, género, raza, nacionalidad o lengua, entre otras) (Mignolo 2007, 172).

La trama política que se impone con el neoliberalismo se convierte, sostiene De la Cadena (2020, 284), en amenaza para las prácticas-tierra que intentan promulgar “el respeto y el afecto necesarios para mantener la condición relacional entre los humanos y las personas no humanas que hace la vida en (muchas partes de) los Andes”. Al mismo tiempo que se impone este modelo de desarrollo económico, la teoría política que dio sustento al nacimiento de la modernidad capitalista se reactualiza.

La separación entre seres humanos y naturaleza, premisa fundante del desenvolvimiento de la modernidad capitalista, dió paso a la maniobra epistémica que hizo posible la exclusión de la naturaleza de lo político. Fue esta imposición hegemónica la que engendró las antítesis humanidad-naturaleza y humanos superiores-inferiores, lo cual conlleva la extinción de sujetos no humanos y el mundo en el que se desenvuelve su existencia (De la Cadena 2020). El principio de calculabilidad y de resultados inmediatos para el régimen de acumulación basado en la propiedad privada capitalista arrasó en el mundo entero, en el nombre del progreso, con vastos territorios seres-tierra.

De la Cadena explica que ese disciplinamiento subjetivo significó a la par una “maniobra epistémica que permitió que lo político decidiera qué podía entrar en la política y qué pertenecía a una esfera gerencial diferente” (De la Cadena 2020, 288). Esta suerte de expulsión de la naturaleza de la esfera de lo político completó la hegemonía antropocéntrica y androcéntrica, y extendió “la división para jerarquizar otros mundos socio naturales y creó la política como un asunto humano diferente de la naturaleza, asignándole a la representación científica” (De la Cadena, 2020, 295).

Latour (2016), aporta en el entendimiento de esa expulsión de los no humanos del mundo social de lo político; a medida que se consolida la modernidad dice, la religión desaparece de la discusión de lo social y pasa a ser creencia, un ejemplo es la necesidad urgente de separar los Estados de la Iglesia para consolidar la aparición de los Estados Modernos, en Ecuador la revolución liberal de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, permitió separar el orden escolar y formador de ciudadanía que estuvo hasta ese momento en manos de la Iglesia católica.

El evento discriminador que resulta de esta «razón histórica», no es sólo que la política es letrada; el problema es que en ella sólo caben los humanos. De manera análoga a la ciencia dominante, que no permite que sus objetos hablen, la política hegemónica dice a sus sujetos qué pueden aportar a la política y qué debe dejarse a los científicos, magos, sacerdotes o curanderos —o, como he estado argumentando, los deja ser en las sombras de la política (Latour 1997, citado en De la Cadena 2020, 302).

Un claro ejemplo de esta ruptura, lo indican Taylor y Viveiros de Castro (2006), en el texto *Un cuerpo hecho de miradas*, en donde recuerdan la concepción de los occidentales cuando llegaron a lo que hoy conocemos como América. En sus palabras, ellos “nunca dudaron que los indios tenían un cuerpo (los animales también lo tienen). Los indios, por su parte, nunca dudaron de que los blancos tenían alma (los animales y los espíritus también la tienen)” (2006, 818). El antropocentrismo, androcentrismo y etnocentrismo consiste a la par en negar que los cuerpos diferentes al occidental tenían alma como ellos, por tanto no eran humanos, sinónimo de civilización.

Los autores sostienen que, en la perspectiva occidental es el mundo interior (alma, espíritu racional) lo que fija el ser humano, no el aspecto biológico corporal. En los pueblos indígenas este aspecto subjetivo pasa a segundo plano colocándose en el centro el cuerpo propiamente dicho que, en tanto es parte del colectivo, “representa un trozo de sociedad antes que ser un individuo con destino” (Taylor y Viveiros de Castro 2006, 781).

Para estos autores, el cuerpo humano ya no es aquel *lugar único* e inamovible en el esquema cósmico. La mirada del otro será dirimente en la forma que éste asuma. De esta manera, rescatan ontologías amazónicas que adjudican una posición de sujeto a entidades humanas y no humanas (plantas, artefactos, animales, espíritus), cuestión que, en la perspectiva antropológica, se designa bajo la noción de animismo. Esto es común, dicen los autores, “entre los pueblos indígenas de las tierras bajas de Sudamérica, entre todas las configuraciones examinadas hasta ahora, esta es la que tiene implicaciones más desconcertantes para un espíritu occidental” (Taylor y Viveiros de Castro 2006, 769).

1.1.2. Superando la dicotomía: imposibilidad de una ruptura total

Si bien esta ruptura sigue operando en unos espacios más que otros, no significa que abarque todos los rincones del planeta. Incluso desde la misma academia hay propuestas que parten de la

cosmovisión amerindia, entre ellas el perspectivismo antropológico, que permite superar esa ruptura naturaleza-cultura sobre la comprensión del mundo. Aquí por ejemplo el cuerpo, es una forma social producida en la relación entre naturaleza y cultura. La apariencia que se tenga depende de la mirada del otro. “El cuerpo no puede, por tanto, ser considerado fuera de su necesaria relación con un observador como sujeto; pero, recíprocamente, ningún sujeto puede concebirse sin una inscripción específica corporal” (Taylor y Viveiros de Castro 2006, 771).

La imposibilidad de una ruptura total hace que Bruno Latour (2016), sostenga que nunca se ha logrado producir una separación entre el mundo natural y lo político, por tanto nunca se ha logrado ser moderno, sino que esas discusiones y vivencias dieron paso a una composición, más no una modernización y explica como ejemplo:

El gran filósofo alemán Hans Blumenberg, estudió muy de cerca esta cuestión de la secularización. ¿Acaso significa que dejamos lo religioso atrás? O significa que traducimos lo religioso de una manera equis sin que el aparato de creencias, sin que el modo de existencia, haya sido conservado. Por cierto hay una controversia o una “trifulca” si lo prefieren, bien conocida acerca de esta noción de secularización, en la que personas como Eric Voegelin sostienen que hay una verdadera ruptura entre las ideas religiosas tal como regían antes del siglo XVIII y el invento de la modernidad. En la expresión modernícense aparece una teología política. Es decir, no se trata, únicamente de ciencias, de obedecer a las leyes de la economía. No, no, es mucho más fuerte, casi perverso en esta configuración, pues sin esta segunda capa de sentido, la expresión modernización vendría a manifestar su debilidad, dado que jamás se logra alinear un frente de modernización (Latour 2016, 18).

Vista a la composición como una forma de superar la aparente ruptura, el perspectivismo permite ver que, para los pueblos indígenas, no es la dimensión subjetiva la que forma el núcleo de la humanidad tan generosamente distribuida en el mundo. Atribuir la cualidad de un miembro de una comunidad al hombre o mujer sólo puede ser algo colectivo. La persona desde este sentir y hacer, representa un trozo de sociedad antes que ser un individuo con destino individual.

Florencia Tola (2019) en, *No-humanos que hacen la historia, el entorno y el cuerpo en el Chaco argentino*, recuerda que la relación entre humanos y no humanos como similares se vuelve “impensable para alguien cuyos conocimientos del mundo se estructuran sobre uno de los pilares del Occidente moderno: la “gran división” naturaleza/cultura” (Tola 2019, 489).

Este trabajo etnográfico sumado a la convivencia, escuchar los relatos y los testimonios de sus interlocutores llevó a Florencia Tola a ratificar la necesidad de ver el mundo que está conociendo no desde un sesgo ontológico en el que se separa naturaleza-cultura, sino desde donde los habitantes del Chaco cohabitan su territorio. Entendió que las experiencias que le fueron contadas no eran metáforas usadas para hablar de otras cosas, tampoco un pasado mítico. Los relatos compartidos eran experiencias vividas, tangibles, audibles y concretas de sus interlocutores.

Esa experiencia permite entender que: solo mediante la unión entre naturaleza y cultura como principio ontológico es que las comunidades logran dotar al territorio de características cognoscibles para ellos. “El territorio es nombrado en función de las características topográficas; presencia de especies animales y vegetales; acontecimientos significativos en la historia de la comunidad que los nombra y transmiten” (Tola 2019, 501).

1.2. Parentesco: hijos del volcán Tayta/Mama Ilaló

El parentesco proviene de la cultura y no necesariamente es una característica implícita de la naturaleza, rescata Pedro Quintín Quilez de Marshall Sahlins en el texto *¿Qué es el parentesco y qué no?*⁶. Esta relación social es transpersonal y compartida, se sostiene desde una red relacional de una mutualidad del ser. El compartir hace que una persona comunitaria pertenezca a su territorio y viceversa, los hace parte uno del otro: “Están copresentes el uno en el otro, cuyas vidas están ligadas y son interdependientes (Quintín 2014 159)”. En consecuencia, siguiendo a Quintín (2014, 159), “el parentesco debe vincularse analíticamente antes con la magia, la brujería y el don, que con los elementos físico-naturales y biológicos de la procreación, con los que usualmente se asocia”.

El parentesco para los pueblos indígenas antes que estar vinculado a un principio biológico, está vinculado al territorio y su cosmología; “el nacimiento es tan solo una metáfora de las relaciones de parentesco, no su fundamento” (Quintín 2014, 159). En el caso de la Comunidad La Toglla para que una persona sea reconocida como parte del territorio o de la misma comunidad no basta las relaciones consanguíneas. De la misma manera, apoyándose en Sahlins, Juan Manuel Iranzo (2014) dice,

⁶ What Kinship Is – And Is Not, Marshall Sahlins; *¿Qué es el parentesco y qué no?*, Pedro Quintín Quilez, enero-junio 2014 Vol. 50 No.1 rca

El fundamento de todos los sistemas de parentesco son aquellos actos rituales de compartir que, en la cultura local, inducen tal grado de identificación empática entre los participantes que estos devienen cognitiva y emocionalmente, simbólica y existencialmente un solo ser —no en sí mismos, nadie se confunde a ese respecto, pero sí, completamente, a efectos de lo que su comunidad juzgue propio del parentesco (y solo en ese ámbito) (Iranzo 2014, 252).

Sobre la base de los aportes de Marshall Sahlins (1977, 211-212) expuestos en su estudio sobre la Economía en la Edad de Piedra, Salas reflexiona sobre dos conceptos que los rescatamos para nuestros fines indagatorios: reciprocidad generalizada y reciprocidad equilibrada. La primera tendría que ver con la confianza de un apoyo permanente; mientras que en la segunda prevalece no la relación social sino los bienes y servicios que se intercambian (Sahlins 1977, citado en Salas 2020). En cuanto a estos dos conceptos:

La reciprocidad generalizada es aquella relación social en la cual bienes y servicios se dan y se reciben, pero las personas que los intercambian no llevan cuenta de cuánto están dando ni les preocupa saber cuándo es que recibirán algo a cambio. En este tipo de reciprocidad, lo importante no son tanto los bienes y servicios que se intercambian, sino la seguridad que en cualquier circunstancia se puede contar con un grupo de personas, que estas siempre estarán disponibles para prestar su ayuda.

“La reciprocidad equilibrada, en contraste, es aquella en la que las personas intercambian bienes y servicios llevando una cuenta de cuánto se está dando, así como cuándo y qué debería recibirse a cambio. Debido a esto, aquello que se da y lo que se recibe tiende a ser algo equilibrado”. Este tipo de “reciprocidad”, que es duradera dice el autor está mediada por los bienes o servicios que se intercambian y no principalmente por las relación social en sí misma” (Salas 2019, 71).

Para que alguien forme parte de la vida comunitaria debe ser partícipe de las diferentes acciones organizadas por la comunidad. Participar significa asistir y ser activo de las diferentes convocatorias: mingas, talleres, festividades, procesos de resistencia (conflictos internos o convocatorias desde la organización madre: manifestaciones) entre otras. Como se dijo, no basta ser descendiente de una familia nativa de la comunidad, sino de su participación por el beneficio comunitario.

La *minka* permite que diferentes personas compartan memorias sobre su parentesco, recordando a tíos, abuelos, dirigentes pasados, las festividades, el compartir alimento y los compadrazgos.

Cuando la convocamos puede ser presencialmente en una asamblea general comunitaria en donde

se planifica la actividad, entregando convocatorias de casa en casa, y desde hace pocos años, a través de chat de whatsapp comunitario en donde están la mayor parte de familias de la comunidad. El día de la minka, tenemos dos formas para indicar que está por iniciar la actividad: el sonido del *pututu*⁷ o la sirena, que no es otra cosa que un instrumento acústico, ubicado en la casa comunal y que produce un sonido de alarma muy fuerte.

Foto 1. 1. Guido Paucar convocando a minka en la Comunidad La Toglla, 2017



Foto del autor.

Peter Gow (1997) en, *El parentesco como conciencia humana: el caso de Los Piro del año 1997*, encuentra que las relaciones de parentesco se establecen ante todo por la vida mutua generada por la cohabitación. La narrativa se convierte así, para este autor, en una especie de metalenguaje, lo cual se “traduce en el uso de términos de parentesco, y en el uso de un discurso correcto” (Gow 1997, 19). En mi experiencia, observo esto en el decir tío, compañero, mashí, compadre, comadre, padrino, madrina, ñaña.

⁷ Pututo o churo, estructura grande de una caracola.

Las actividades comunitarias permiten afianzar el parentesco desde la amistad, la solidaridad y la confianza. Uno de los temas recurrentes cuando se organizan actividades de fortalecimiento organizativo en La Toglla, y que es reforzado en las conversaciones de las minkas es recordar a los jóvenes, niños y niñas que participaron en las acciones de defensa del territorio comunitario, así como las enseñanzas de los dirigentes mayores, de los que posiblemente la juventud actual son descendientes.

1.2.1. El parentesco en los procesos organizativos comunitarios

En una minka organizada en el período en el que fui presidente de la Comunidad La Toglla, para los años 2016-2018, el compañero Gustavo Legña -adulto mayor- mientras trabajamos limpiando uno de los senderos que conducen a las vertientes de aguas termales de la comunidad me dijo: “cuando era niño tu bisabuelo, que fue presidente, me enseñó a coger el machete y usarlo para trabajar en las minkas. Siendo niño valoró el esfuerzo que yo hacía” (nota de campo, La Toglla, 05 de enero de 2022).

Llegar a la presidencia significó pasar varios años demostrando mi compromiso con el trabajo e interés colectivo. El ser hijo de un comunero o comunera, como se verá más adelante, no garantiza en ningún momento que la asamblea general ciegamente escoja como dirigente a cualquier persona. Esta transición de comunero participante en mingas, recorridos y apoyos a los dirigentes de esas épocas, se tradujo en la confianza para que en asamblea de elecciones en primer momento me escojan en 2014 como dirigente de comunicación.

Un año después (2015), renunció del vicepresidente del Consejo de Gobierno Comunitario, en un proceso asambleario. El entonces presidente Jaime Paucar indicó la carta de renuncia presentada por el vicepresidente, de tal manera que la comunidad necesitaba reemplazar a esa persona para que la dirigencia pueda continuar cumpliendo con las diferentes actividades planificadas y encomendadas. El mismo presidente mocionó mi nombre a la asamblea comunitaria y por unanimidad decidió apoyarme y posesionar como vicepresidente encargado.

Un par de semanas antes del periodo de elección para elegir el nuevo Consejo de Gobierno para los periodos 2016 – 2018, el Consejo de Gobierno saliente me nominó como candidato a la presidencia, y esto fue trasladado a la Asamblea de Elecciones, en donde entre comillas competí con un amigo. Finalmente gané con una importante diferencia de votos. Pero en el proceso vemos

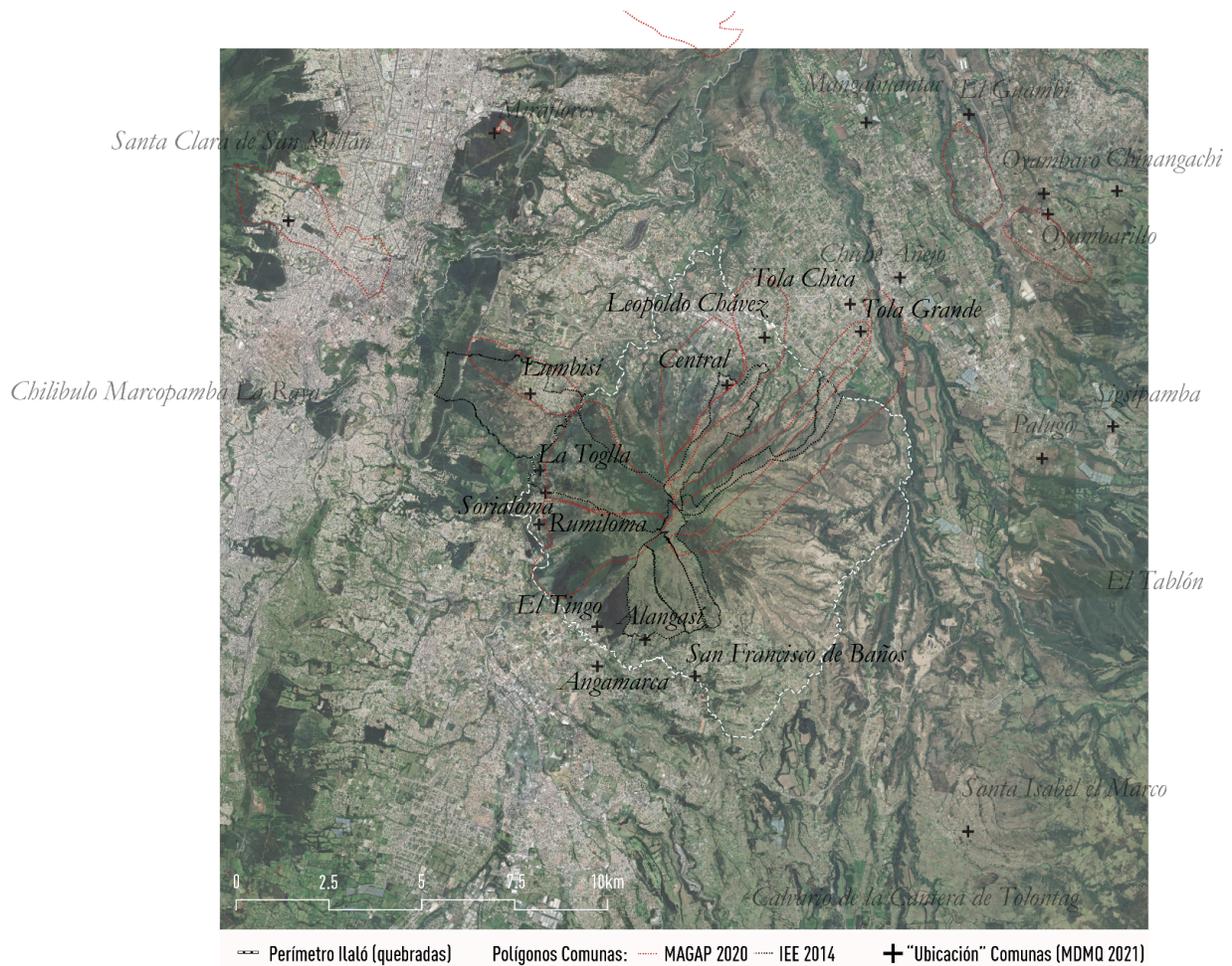
nuevamente como las relaciones sociales de parentesco no son algo definidas y están mediadas por unas formas de compartir espacios, actividades y consciencia.

Si bien al proceso electoral todos y todas pueden asistir, la participación con voz y voto está reservada para las personas empadronadas a partir de los 16 años. Puede haber tendencias familiares pero éstas no son totales. Es así que un esposo puede votar por un candidato o candidata y sus hijos igual. Eso lo he visto con frecuencia, y cuando esto pasa, o genera en todos risa o preocupación, pero al finalizar, todos y todas volvemos a ser comuneros y comuneras. Sin el trabajo colectivo, nada se mueve al interior del territorio, refiriéndonos a gestión y logística de obras, actividades artísticas, productivas, etcétera.

Quintín (2014) dice: “Se puede ser pariente de otro por haber nacido el mismo día (inuit), por respetar los mismos tabús (araweté), por sobrevivir a una prueba en el mar (truk) o en el hielo (inuit), hasta incluso por sufrir la misma tiña (kaluli)” (Quintín 2014, 160). El lazo que une a las familias en la comunidad, es el *bulu*, el *ayllu* o la comunidad. La esperanza de construir una organización fuerte y solidaridad desde la decisión colectiva. El Tayta Hilahalo o Ilaló, tiene hijos e hijas. Nosotros, nosotras que cohabitamos el espacio con él, nos reconocemos como sus hijos e hijas y entre comunidades nos hermanamos organizativamente. En 2016 las comunas y comunidades del Ilaló decidimos constituir la Unión de Comunas y Comunas Ilaló-Lumbisí (UCCIL), organización también del pueblo Kitu Kara, y cuyo objetivo se centró en el fortalecimiento de nuestras comunidades sobre el autogobierno, la planificación territorial y la solidaridad entre nosotros.

El área aproximadamente del volcán Ilaló es de 7785,3 hectáreas, de ellas apenas el 40 por ciento está en administración de las Comunas y Comunidades, sin embargo, del territorio administrado, la mayor parte de comunitarios coincidimos con linderos en la cima del volcán, tal cual vemos representado en los polígonos representados por Sebastian Oviedo (2023) en *El espacio de lo comunal. Expresiones materiales del despojo y la resistencia en las Comunas y Comunidades del Ilaló*, sobre una fotografía satelital del volcán Ilaló.

Mapa 1.2. Polígonos de los territorios de las Comunas y Comunidades Ilaló-Lumbisí



Fuente: Sebastián Oviedo (2017, 17)

1.2.2. El compadrazgo en la construcción de parentesco

Otro espacio que permite construir parentesco, donde también coinciden la comida y la organización comunitaria, es la fiesta. En la Comunidad La Toglla, la festividad que más mueve a las familias es el pase del niño en pleno Kapak Raymi. Y son los días 24 y 25 de diciembre, que se recorre con música, baile, cantos, comida y bebida los diferentes sectores de la Comunidad. Para esta fiesta que, si bien es organizada por la autoridad territorial, cada año son designados priostazgos, mismos que guiarán el buen desarrollo de esta actividad.

Así, por ejemplo, los priostes deberán organizar y escoger a los mayordomos que son las personas o familias responsables que a su vez busquen, seleccionen y organicen los grupos de: pastores, pastoras, payasos, capariches, zamarreros, alumbrantas, cantoras, sahumeriantes,

floreras, etcétera. Esta búsqueda no termina en la formalidad de una petición, sino que estará acompañada de la visita de los sacerdotes al hogar de cada uno de los mayordomos llevando consigo un canasto con frutas, panes, huevos y licor, esta última bebida será compartida mientras se hace la petición.

Cuando la familia ha aceptado ser mayordomo de un grupo en especial aportará con horas de banda, orquesta, palo encebado, vaca loca o castillos de fuegos artificiales. Se define tácitamente una relación de parentesco desde el compadrazgo y quedará, un compromiso también tácito de apoyo que la familia dará a los sacerdotes para la realización de la fiesta en la Comunidad, mismo que podría considerarse también como apoyo de regreso en el futuro.

El compadrazgo, dice Uzendoski (2010), es una forma de parentesco ritual, en las comunidades indígenas es muy común el tener compadres o comadres, es una suerte de “concentración e intensificación de la sustancia. Entre los kichwas, el compadrazgo no puede separarse de las redes del ayllu-muntun y de sus asociaciones simbólicas con la paternidad / maternidad y el flujo filial” (Uzendoski 2010, 166).

Finalmente, todas las familias de la comunidad, compartiendo los alimentos preparados con los aportes de las mismas familias, se ratifica un parentesco como hijos e hijas de la Comunidad La Toglla. Salas (2019), señala que “una serie de estudios muestra cómo la comida está asociada a formas de construir pertenencia y, por ende, a cuestiones de etnicidad, identificación nacional y nacionalismo” (Salas 2019, 61).

En los rituales de fiesta y celebración. Después de una jornada de trabajo colectivo, o simplemente en la vida familiar cotidiana, compartir el alimento, baile o bebida se presenta como un momento que cohesiona, identifica, articula, gesta sentimientos de pertenencia, que claramente no solo marca una relación entre humanos, sino también con los lugares. De acuerdo a Salas la cuestión alrededor de los alimentos es puntal para entender la elasticidad de las nociones de parentesco puesto que la biologización del cuerpo vino a homogenizar estas relaciones (Carsten & Holý en Salas 2019).

El mismo autor dice que “la centralidad de la comida en la construcción de relaciones sociales está vinculada a que esta es indispensable para el mantenimiento de la vida” (Salas 2019, 61). Esto permite reproducir relaciones de sociabilidad, a partir del compartir alimentos la misma

comunidad es testigo de quién come, con quién come y en qué lugar y el contexto en el que se acepta, rechaza o guarda los alimentos.

Las festividades permiten que se den encuentros, reencuentros, construir relaciones de parentesco no fincadas en las relaciones consanguíneas. En el caso de esta festividad, el día 25 se ha convertido en el día de festejo de los niños y niñas de La Toglla, antes de la Misa, se designa a los nuevos sacerdotes que deberán organizar y guiar las festividades del próximo año.

Posteriormente se realiza un recorrido por diferentes sectores de la comunidad y se agradece al regreso entregando medianos⁸ para los sacerdotes salientes. Vemos nuevamente que “las prácticas alrededor de la preparación y provisión de comida juegan un rol central en las formas andinas de construir el parentesco, las cuales son fundamentales en cómo la reproducción sexual es construida” (Salas 2019, 64).

Padres no biológicos «al incorporar a un niño en su familia y nutrir sus necesidades físicas con las mismas sustancias que come el resto de la familia, [...] la comida es la sustancia que constituye y relaciona los cuerpos en estas comunidades andinas: «Quienes comen juntos en la misma casa comparten la misma carne de un sentido literal; esta está hecha de la misma sustancia (Salas 2019, p. 64).

⁸ Se denomina así a una bandeja de comida preparada y frutas como muestra de agradecimiento.

Capítulo 2. Territorio, Cosmología y Política en Ecuador

El territorio no puede ser pensado como un espacio aislado, sino como resultado de las relaciones entre las personas y el lugar que cohabitan. Henry Lefebvre en *La producción del espacio* (2013), propone que territorio es necesariamente un espacio social y no solamente el lugar en el que existen los objetos o sujetos, presencias o representaciones, sino donde se da la relación entre ellos. En sus palabras:

El espacio social contiene objetos muy diversos, tanto naturales como sociales, incluyendo redes y ramificaciones que facilitan el intercambio de artículos e informaciones. No se reduce ni a los objetos que contiene ni a su mera agregación. Esos «objetos» no son únicamente cosas sino también relaciones (Lefebvre 2013, 134).

Entender al territorio como un espacio social permite preguntarnos: ¿cómo se relacionan al interior de ese territorio la cosmología y autogobierno en la Comunidad La Toglla en sus relaciones de parentesco, comida y hábitat?

El espacio social en tanto construcción, dice Lefebvre (2013, 123) “envuelve las cosas producidas y comprende sus relaciones en su coexistencia y simultaneidad: en su orden y/o desorden (relativos)”. Con esta afirmación podemos entender las relaciones de parentesco y familiaridad entre personas de una comunidad, que incluso no tienen vínculo consanguíneo, pero que las acerca el hecho de cohabitar un territorio y compartir prácticas, memorias e identidad.

La comunidad, el ayllu, no es sólo un territorio donde vive un grupo de personas; es más que eso. Es un espacio dinámico donde vive toda la comunidad de seres que existen en el mundo; esto incluye humanos, plantas, animales, las montañas, los ríos, la lluvia, etc. Todos están relacionados como una familia (Salas 2019, 156).

Estas relaciones de coexistencia-cohabitación se extienden más allá de las relaciones sociales entre seres humanos, pone como centro el aprovisionamiento de comida y su lugar en la vinculación parental en la interacción social, misma que no solo remite a la relación entre personas sino que también “en la construcción de las relaciones entre seres humanos y chacras, casas, pastizales, lagunas, montañas, plazas, calles y, en general, cualquier lugar con nombre propio” (Salas 2019, 17).

Lo propuesto por Salas permite avizorar la superación de la dicotomía naturaleza/cultura para entender la actividad social de manera integral, precisamente porque aquello que se presume está

más allá de lo estrictamente humano es parte del Ser. En el caso de la Comunidad La Toglla, sus habitantes aún conservan el nombre ancestral en kichwa de los lugares que habitan y se relacionan con ellos no como barrios, sino como sectores integrales de su comunidad y memoria de sus ancestros: Guarangaloma (*Warankuloma*), Cuscungo (*kuskunku*), *Yakuyukshina*, *Comunpamba*, *Pakiloma*, *Kaysanloma*, *Tukllawayku*, Palococha (*Palukucha*)⁹.

Foto 2. 1. Quebrada Togllawayku, Comunidad La Toglla, 2019

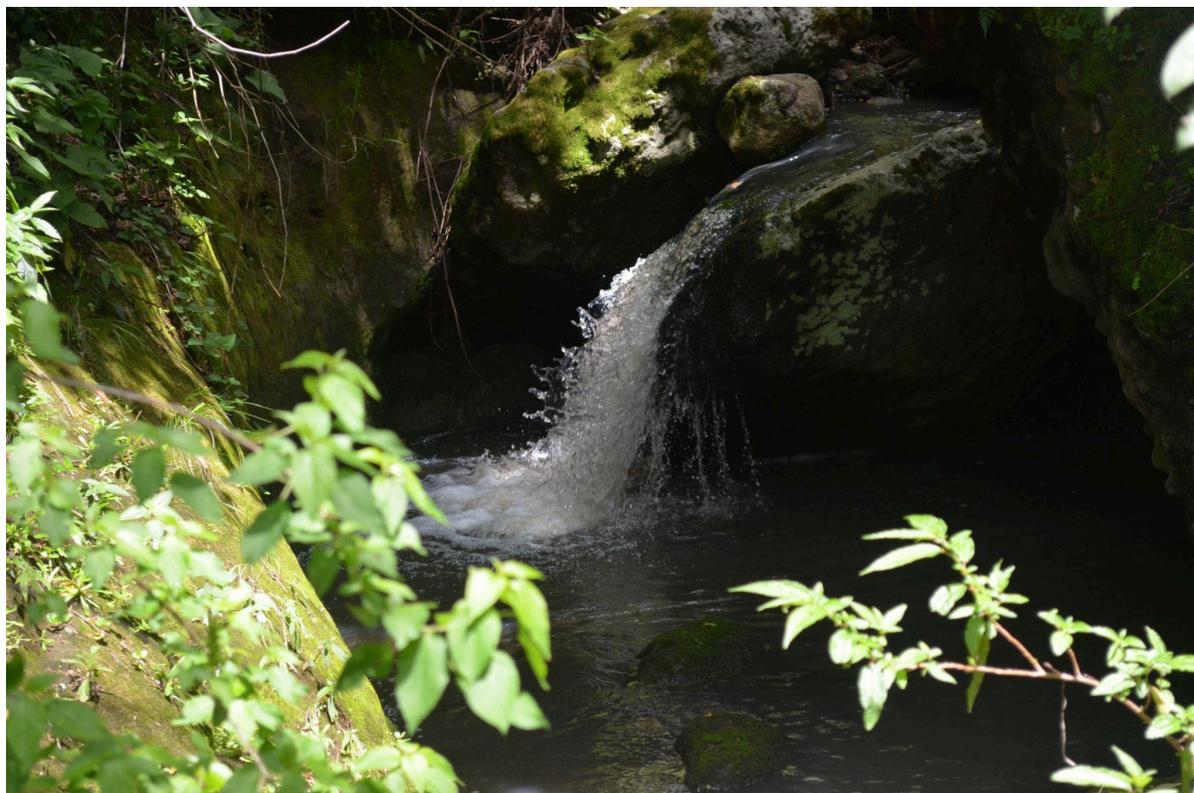


Foto del autor.

⁹ Del kichwa: Guarangaloma (*waranku-loma*): colina poblada con guarangos (un tipo de espino); Kuskunku: búho; Yakuyukshina: referente al lugar donde hay un nacimiento de agua; comunpamba: pampa o planicie colectiva; Pakiloma: colina de guabas; Kaysanloma: colina donde se descansa; togllaguaycu (*tuklla-wayku*): nudo corredizo, trampa / quebrada. Se dice que antes para entrar a la Toglla había que pasar por una suerte de puente, pero que cuando no eran esperados soltaban la toglla y se caía el puente; Palukucha: Lagartija de laguna.

Foto 2. 2. Río Togllawaku, Comunidad La Toglla



Foto del autor.

Foto 2. 3. Árbol de arrayán, Comunidad La Toglla



Foto del autor.

Pero, esto no pasa en la totalidad de la parroquia de Guangopolo, a donde pertenece administrativamente La Toglla. Las otras comunidades: Rumiloma y Sorialoma han olvidado una buena parte de los nombres, asignados por sus abuelos y abuelas, a los lugares en los que viven. Así por ejemplo lo que hoy se conoce como el mirador, hace años se conocía como *hitubalo*; la zona conocida como *ubuldo* hoy es conocida como estadio central, pero la zona más rural dentro de esas comunas aún conserva los nombres originarios: *cuencahucho* (*cuenca hucho*); *chitaloma*; *pakiuku*; *punkuwayku*¹⁰.

Es a partir de la relación de cohabitación con el cráter del volcán Ilaló, es decir, entre seres humanos y no humanos, se configura la vida comunitaria en La Toglla. Aquí, el nombre de los lugares deja de tener un carácter pasivo, siguiendo a Salas (2019, 13), estos seres no humanos “emergen como seres sociales” y son parte de las ritualidades que se conservan en las diversas actividades que las comunidades realizan en su territorio. Esta relación entre humanos y no humanos dice Salas emerge de la relación misma y no la precede.

Desde la cosmología amerindia una comunidad no puede ser pensada sin su territorio. Es parte consustancial de su proceso histórico. Joseph Bastien (2010) en *La montaña cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*, recuerda que el ayllu o comunidad se refiere a la integralidad: “también a la gente que vive en el mismo territorio (llahta) y que alimenta a los santuarios dedicados a la tierra de ese territorio” (Bastien 2010, 40). Es parte de esa cohabitación de lo visible y lo invisible. Desde ese sentir, las personas que alimentan a la montaña, a la vida de ese lugar, pasan a formar parte de la familia ampliada.

Para los fines de esta investigación es importante señalar e identificar los conceptos con los que se muchas veces se hacen aproximaciones a la ontología amerindia. Así, por ejemplo en los casos del animismo, naturalismo y totemismo, que Salas rescata de Descola (2005), el animismo contempla “conjugar nociones de interioridad y apariencia física en el núcleo de diferentes ontologías implícitas en las sociedades humanas” (Descola 2005, citado en Salas 2019, 30). Por su parte, el naturalismo implica que “los no-humanos tienen interioridades distintas a los humanos, aunque existan similitudes físicas entre unos y otros” (Descola 2005, citado en Salas 2019, 30); por lo cual, la diferenciación tendría que ver con la subjetividad. Finalmente, en el

¹⁰ Del kichwa: *cuencahucho*: rincón, esquina de la cuenca (hace referencia al nacimiento de una quebrada o valle); *chitaloma*: loma de chivos; *pakiuku*: guaba del fondo, de abajo; *punkuwayku*: puerta a la quebrada, entrada a la quebrada.

totemismo “los otros no-humanos comparten tanto la interioridad como la apariencia física con los humanos, emergiendo colectivos que incluyen a ambos” (Descola 2005, citado en Salas 2019, 30). Cabe señalar también los relevantes aportes de Viveiros de Castro (2004) respecto de su propuesta alrededor del perspectivismo amazónico, cuya propuesta teórico-práctica “concibe al ser humano entre muchos otros con subjetividad” (Viveiros de Castro 2004, citado en Salas 2019, 31).

Bajo esta perspectiva el pensamiento amerindio propondría una metafísica *multinaturalista*; es decir, “habría muchas naturalezas [...] pero solo una cultura” (Kohn 2015 en Salas 2019, 32). En el debate acerca de la dicotomía naturaleza/cultura tanto los sistemas de creencia antes expuestos como el multinaturalismo nos da pie para pensar la ruptura de esa separación, en el entendido de que estos modos de cohabitar asumen esta vinculación lejos del canon de la modernidad cuya emergencia conlleva tal escisión bajo la primicia espíritu del orden moderno: la calculabilidad.

2.1. El equívoco: articulando mundos distintos

Le debemos a Viveiros de Castro y su antropología perspectivista el concepto de *equívoco controlado*, mismo que pone en evidencia “las conexiones parciales que articulan mundos distintos y los excesos que los separan” (Salas 2019, 41). Estas conexiones parciales -dice Salas- no son equivocaciones pues aquellas suceden en tanto existe un lenguaje común, más la articulación de mundos a la cual nos referimos no lo comparten. El equívoco es más bien aquello que articula mundos distintos en una traducción, la cual consiste en “presumir que el equívoco siempre existe; es comunicar por diferencia, en lugar de silenciar al Otro presumiendo lo unívoco —similaridad esencial— entre lo que el Otro y Nosotros estamos diciendo (Viveiros de Castro 2004, citado en Salas 2019, 41). Salas propone como ejemplos de equívoco: el nombre de montañas y lugares, el significado del agua, la concepción de la muerte y el discurso de la buena luna (Salas 2019).

“Un “equívoco” entre mundos es “una instancia de alteridad referencial entre conceptos homónimos” (Viveiros de Castro, 2004, p. 5; traducción mía); es decir, el mismo objeto es una entidad en un mundo y otra en otro. Debe quedar claro que un equívoco no es una equivocación. Esta última emerge cuando existe un lenguaje común en el cual se puede evaluar la verdad o falsedad de algo. Ese no es el caso del equívoco, puesto que articula mundos que no comparten un lenguaje común. El equívoco es más bien lo que articula mundos distintos y, en muchos casos, este

queda invisible contribuyendo así a la ilusión de que todos habitan un único mundo” (Salas 2019, 41).

Vemos entonces que el equívoco controlado, en tanto concepto, da la posibilidad de articular mundos distintos en la ilusión de uno solo, a través de relaciones o alianzas, plantea Marisol de la Cadena (2015). Así mismo Viveiros de Castro (2004), indica que esta articulación sólo puede darse desde el escenario en donde traducir es situarse en el espacio del equívoco y habitar en él. Como hemos visto, por ejemplo, el territorio pensado como un espacio vivido, en sentido lefebvriano, pero complementado desde la cosmología amerindia y el pensar y sentir al territorio como un espacio mismo. Como un ser con agencia y que puede incidir también en la toma de decisiones de los grupos humanos que cohabitan con él.

No es deshacer el equívoco (puesto que esto solo sería suponer que este nunca existió) sino precisamente lo opuesto. Traducir es enfatizar o potencializar el equívoco, esto es, abrir y ampliar el espacio imaginado como inexistente entre lenguajes conceptuales en contacto, un espacio que el equívoco precisamente esconde. El equívoco no es lo que impide la relación, sino aquello que la funda y la impulsa [...] Traducir es presumir que el equívoco siempre existe; es comunicar por diferencia, en lugar de silenciar al Otro presumiendo lo unívoco —similaridad esencial— entre lo que el Otro y Nosotros estamos diciendo (Viveiros de Castro, 2004, p. 8; traducción mía)” (Salas 2019, 41).

Coincide con Viveiros, Marisol de la Cadena, e indica que el equívoco da cuenta de la diversidad de entendimientos sobre una realidad que está siendo fijada en perspectivas distintas. Es por eso que sugiere que desde la antropología es necesario hacer un ejercicio de traducción de la comunicación que provocan estas equivocaciones, porque este marca la posibilidad conceptual y práctica de plantear relaciones y alianzas en términos de resistencia a la noción de humanidad homogénea, es decir:

[Poder] pensar en las «montañas» andinas (etiquetadas o no como «sagradas»), como sitios de equivocación que permiten circuitos entre mundos parcialmente conectados, sin crear un sistema unificado de activismo, puede crear la posibilidad de alianzas (parcialmente conectadas), entre ambientalistas y políticos indígenas que no se definan sólo como movimientos por derechos culturales o ambientales (De la Cadena 2020, 294).

Lo mismo sucede a la hora de nombrar o traducir entidades, el sentido de las expresiones nativas corre el riesgo de perder sustancia pues tal traducción conlleva contextualizar de acuerdo al

contexto de traducción, lo que al mismo tiempo representa una “recontextualización” de la expresión original. De ahí que Viveiros de Castro advierta la necesidad de una “traducción etnográfica” que no separe la expresión del contexto que la denota.

Siguiendo esa reflexión, Salas indica que la traducción etnográfica debe tomar en cuenta el contexto (denotativo) “emergiendo del registro particular del quechua en el que fue expresado y además tomando en cuenta las relaciones textuales y léxicas entre conceptos” (Salas 2019, 42). La traducción etnográfica, la valoración del contexto y conceptos, permite mostrar cómo la traducción tradicional marca una separación entre naturaleza y cultura. En el territorio del Ilaló por ejemplo, las memoria expresadas en prácticas y relatos, que posicionan al volcán como un padre o como un Apu, desde la traducción tradicional apenas ubican esta riqueza cosmogónica como superstición, mito o leyenda. La vivencia de nosotros mismos desde la voz de nuestros ancestros se vuelve ficción.

La cultura, es decir el lenguaje, también se presenta como vehículo de segregación, porque los intentos de traducir la concepción quechua ha significado un atrofiamiento ontológico. En términos de agencia, Salas marca una distinción en la acepción que el inglés y el castellano tienen respecto al quechua y hace bien en mostrar la especificidad de la relación dialéctica entre la materia y el espíritu localizada: “un mundo particular emerge en la relación continua y cotidiana inscrita en prácticas entre las estructuras conceptuales, presentes en el lenguaje y en otras formas semióticas, y la materialidad de las cosas de dicho mundo” (Salas 2019, 26). De la actividad práctica misma brota la posibilidad de que los presupuestos societarios están lejos de adscribir a la dicotomía naturaleza/cultura, aun cuando estos hayan sido analizados bajo la lupa de la modernidad universalizante.

Pero el mismo concepto puede caer en rupturas que evidencian nuevamente la dicotomía naturaleza-cultura. Desde la cosmología, por ejemplo, no puede pensarse el territorio separando el *ukupacha*, *kaypacha* y *hananpacha*, estos espacios son constitutivos de la vida de las comunidades, y aquí reiteramos, de la vida de los seres humanos y no humanos. En el mismo sentido, Salas rescata de Mannheim que “cada mundo emerge constituyendo sus propias entidades puesto que «el mundo no contiene entidades a priori que son nombradas a posteriori»” (Salas 2019, 42).

2.1.1. Encuentros y desencuentros: Estado, Derechos Colectivos y Seres Tierra

Para entender esta lectura, Marisol de la Cadena (2020), cita una carta enviada en 2007 por el entonces presidente de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (Ecuadorunari), Humberto Cholango, al papa Benedicto XVI como respuesta a la intervención del Sumo Pontífice en Brasil: “al momento de la conquista los indios ya habían anhelado su conversión, que no había sido violenta” (De la Cadena 2020, 276).

Cholango denunció los más de 500 años de colonización de la iglesia católica dominante, así como la posición neoimperialista de George W. Bush, entonces presidente de Estados Unidos. La carta señaló que ambos, la iglesia y Bush, coincidían en sus consecuencias genocidas con respecto a las formas de vida indígenas en América Latina (De la Cadena 2020, 276).

Esta carta¹¹ que fue emitida el 16 de mayo de 2007 por el Consejo de Gobierno de Ecuadorunari, “alertó a todos de que, contra la voluntad de los colonizadores, las prácticas indígenas siempre han estado allí; siguen siendo fuertes y actualmente guían el proyecto político en Abya Yala” (De la Cadena 2020, 276). Y permitió evidenciar que, desde la práctica indígena, lo político claramente superó la limitación de organización social tradicional y se nutrió de la propia ontología amerindia del reconocimiento en el otro no humano.

Como lo advierte De la Cadena (2020) los discursos de los poderes de lo político y eclesiástico se conjugan al momento de exponer narrativas colonialistas. La autora expone una carta publicada por Humberto Cholango, presidente de la Ecuadorunari en la segunda mitad de la década de los 2000, en la que el Papa Benedicto XVI habla de una anhelada conversión, antes de la conquista genocida, de parte de los pueblos originaria del continente Americano, al tiempo que señala la visión neoimperialista del entonces presidente estadounidense George Bush. En esa misiva, la máxima autoridad de los pueblos y nacionalidades de la serranía ecuatoriana, sostuvo algo que es sumamente actual y vigente “las prácticas indígenas siempre han estado allí; siguen siendo fuertes y actualmente guían el proyecto político en Abya Yala” (Cholango 2007, citado en De la Cadena 2020, 277).

En la misma tradición, política dice De la Cadena (2020, 277), “encuentran difícil aceptar, por ejemplo, que «Jesús es una Gran Luz proveniente del Inti Yaya» y que tenga conexiones tangibles tanto con la «Madre Naturaleza» como con los seres humanos”. Los seres no humanos

¹¹ Carta disponible en: <https://bit.ly/2MMMIZS>

representados en la naturaleza de lo visible e invisible y que fueron descartados del discurso político, ahora son convocados desde la palabra y las estructuras jurídicas de los documentos legales de algunos Estados, entre ellos el ecuatoriano:

Sorprendente para muchos, el Capítulo 7 de la Constitución de la República del Ecuador de 2008 dice: «La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos». Que la naturaleza tenga derechos puede entenderse (más o menos) en la gramática ambientalista. Pero, ¿qué es Pachamama y qué sucedió que permitió que tal entidad tuviera presencia en la constitución? (De la Cadena 2020, 277).

El Referéndum Constitucional del 28 de septiembre de 2008, permite graficar una serie de equívocos controlados, fue aprobado por el 63.93% de los votos válidos de los ecuatorianos. La nueva Constitución de la República del Ecuador, reconoce al Estado como plurinacional e intercultural. Aquí, el reconocimiento de la naturaleza o Pachamama como sujeto de derechos es un ejemplo claro de la implementación del *equívoco controlado*, que recoge por un lado la cosmovisión de los pueblos indígenas, que sentimos, vivimos y entendemos que el territorio está vivo y constituido de todos los seres que lo cohabitan. Además del reconocimiento del derecho a un ambiente ecológicamente sano y libre de contaminación.

Este reconocimiento se ve complementado por el reconocimiento de la continuidad histórica de los pueblos que forman parte del Estado ecuatoriano, el art. 4, dice, “El territorio del Ecuador constituye una unidad geográfica e histórica de dimensiones naturales, sociales y culturales, legado de nuestros antepasados y pueblos ancestrales” (Constitución de la República del Ecuador 2008, 17). Se suma a esto, los conceptos *sumak kawsay* o buen vivir y el reconocimiento jurídico como sujeto de derechos a la *pachamama* o madre naturaleza. Además, se amplía el reconocimiento de los articulados y características de los derechos colectivos para comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades, así como para el pueblo negro y montubio.

Mas aun, la cuestión traspasa los límites de la política pues no solamente remiten a la mera inclusión de cosmogonías indígenas en la Constitución. Es necesario precisar que, lo que aparece como un acto inclusivo desde del poder, tiene su antecedente en las décadas de lucha social llevadas a cabo por el Movimiento Indígena del Ecuador. Entonces ya desde aquella irrupción de seres-tierra en la protesta social se “puede evidenciar un momento de ruptura de la política moderna y una indigenidad emergente” (De la Cadena 2020, 278).

La irrupción de organizaciones indígenas en América Latina ha sido un factor determinante para empujar esto que la autora llama *indigenidad como campo de vida*. En ese sentido, en términos de conflicto, esto hace de los pueblos originarios un enemigo atípico porque no son “los extraños totales que Schmitt consideró que son los enemigos” (De la Cadena 2020, 290).

Una larga y constante fricción colaborativa hizo posible que los pueblos originarios se colaran en las entrañas institucionales, estableciéndose algo así como una inclusión excluyente. Estas instituciones niegan la diferencia ontológica de la indigeneidad, aunque a través de prácticas de inclusión generalmente establecen una conexión parcial con la diferencia ontológica que están obligadas a negar (De la Cadena 2020, 290).

Si bien la Constitución de 2008 acogió ciertos elementos (naturaleza, montañas, términos Kichwas como *Pachamama*) como sujetos de derecho, estaba claro que la cotidianeidad de la organización política de los territorios indígenas sobrepasaba el propio límite político convencional. “Que la naturaleza tenga derechos puede entenderse (más o menos) en la gramática ambientalista. Pero, ¿qué es Pachamama y qué sucedió que permitió que tal entidad tuviera presencia en la constitución?” (De la Cadena 2020, 277). Interrogante que la autora plantea como guía de su estudio, sin embargo y pese al reconocimiento de los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas y la Pacha Mama o Naturaleza como sujeto de derechos, se produce una ruptura de concepciones en el intento de construir un nuevo tipo de Estado desde la plurinacionalidad.

El reconocimiento de estos derechos es mermado por las mismas herramientas y separaciones ontológicas de occidente. Así, por ejemplo, mientras para las comunidades indígenas el territorio no puede separarse del *hanan, kay* y *ukupacha*, porque son partes constitutivas de su cosmovisión (política, economía, cultura), para la lógica occidental incluida en la misma Constitución ecuatoriana, el territorio indígena se reduce a la superficie terrenal en donde viven las comunidades.

La Carta Magna en su artículo 57 literal 4 dice, “Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos” (Constitución 2008, 41) y el literal 5 señala el derecho a “Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita” (Constitución 2008, 41). Estos derechos cuando son invocados por las comunidades en defensa

de sus territorios ante la posible afectación ocasionado por proyectos extractivos mineros, no son tomadas en cuenta y es el mismo Estado que prioriza la actividad minera sobre esos territorios.

Art. 408.- Son de propiedad inalienable, imprescriptible e inembargable del Estado los recursos naturales no renovables y, en general, los productos del subsuelo, yacimientos minerales y de hidrocarburos, sustancias cuya naturaleza sea distinta de la del suelo, incluso los que se encuentren en las áreas cubiertas por las aguas del mar territorial y las zonas marítimas; así como la biodiversidad y su patrimonio genético y el espectro radioeléctrico. Estos bienes sólo podrán ser explotados en estricto cumplimiento de los principios ambientales establecidos en la Constitución (Constitución 2008, 181).

Pero la reacción del Gobierno de turno (presidido por el ex presidente Rafael Correa) no se hizo esperar: el romance y el discurso reivindicativo de las luchas sociales no duró mucho. El entonces presidente Correa cuestionó como osad e infantil al activismo ambientalista y la presión de las comunidades indígenas que promovieron la incorporación de estos conceptos y derechos en la norma constitucional; pasaje de la historia que hace a De la Cadena plantear la pregunta de si “¿puede esa estrategia tener una explicación ontológica propia?” (De la Cadena 2020, 278).

La paradoja que plantea la autora es si se puede apelar a la subjetividad indígena sobre los ríos, bosques y montañas como actores políticos o estas propuestas merecen tratarse como excesivos, residuales e infantiles; visión planteada por la máxima autoridad del Ecuador, misma que a los ojos de De la Cadena (2020) no es inusual. Por el contrario, es una constante en políticos autoidentificados blancos o mestizos, modernos y urbanos.

Claramente, la postura del expresidente evidencia una falta de consciencia y sentir en torno al ser de la montaña; por tanto, no puede entender la conexión que los pueblos indígenas tienen con los cerros, selva, ríos o lagunas. En este sentido, es imposible una conexión a nivel político con la ontología que mueve la defensa que realizan las comunidades indígenas de sus lugares sagrados.

aquel que concibe la naturaleza universal. Una vez explicado (aunque no controlado), cada peligro potencial –arrasar montañas para extraer metales ignorando el otro mundo socionatural en el que las montañas no son sólo montañas–, ya no sería un conflicto ontopolítico, sino el problema cultural que la modernidad «siempre» ha tolerado con complacencia hegemónica y suspiro resignado. Para pensarlo de manera diferente, el problema debe ser desplazado a otro plano: al momento político que creó la división ontológica entre los humanos y la naturaleza, extendió la

división para jerarquizar otros mundos socionaturales y creó la política como un asunto humano diferente de la naturaleza, asignándola a la representación científica (De la Cadena 2020, 295).

Evidenciamos aquí una clara contradicción ontológica, equivoco descontrolado, por un lado, los derechos colectivos y la Pachamama como sujeto de derechos, reconociendo la existencia, conexión material y espiritual de los humanos y no humanos con sus territorios los seres que lo habitan; y por otro, el mismo Estado viendo en esos territorios la posibilidad mercantil de extraer y vender o simplemente concesionar a empresas mineras.

En las esferas académicas y en el propio campo de la ciencia social estas son discusiones que a decir de la autora “interrumpen las zonas de confort conceptual. Surge el desafío conceptual planteado por las presencias igualmente inusuales, no de los políticos indígenas, sino de las entidades (a las que llamo “seres-tierra”) que convocan a la esfera política” (De la Cadena 2020, 278).

2.1.2. Cosmopolítica: entre humanos y no humanos

El territorio desde la ontología indígena no puede sentirse, vivirse y pensarse separando el mundo subterráneo del mundo terrenal y del mundo de arriba. Para el pueblo Cofán por ejemplo, en el mundo subterráneo habita el Coan Coan, quien tiene una casa en ese lugar como las personas. Este ser que guarda el espíritu de los animales de la selva; los shamanes (hombres sabios) cofanes buscan en él consejo, pero también quienes piden consejo y ayuda para cazar, pescar o cultivar. El pueblo Cofán denuncia¹² que cuando llegan las petroleras y perforan la tierra, y del subsuelo brota un líquido espeso y negro, es la sangre del Coan Coan quien está siendo asesinado.

Cuando la petrolera llega y perfora el suelo, están matando al mismo tiempo al Coan Coan. Esto ocasiona que los animales cercanos desaparezcan, porque muerto este ser, que es el guardián de esos espíritus, no hay nada que los guarde. Este sentir del pueblo Cofán se relaciona con otros pueblos, por ejemplo, “los efectos de ciertas entidades no-humanas (fenómenos atmosféricos, muertos, dueños de animales, pájaros) en la vida cotidiana, en la historia y en el cuerpo de los indígenas tobas (qom) del Chaco argentino” (Tola 2019, 419).

Pero también los pueblos indígenas se constituyen desde la relación entre tierra y sociedad, el territorio puede enmarcarse en la representación y en la metáfora anatómica del ser humano o de un animal en la montaña o en el territorio. Bastien (2010) dice,

¹² Denuncia disponible en: <https://bit.ly/39xeu4j> Artículo de Diario El Univero, 20 de octubre, 2003.

Los antiguos andinos planificaban el espacio en sus antiguas ciudades según las metáforas de aves y animales (Schaedel 1978). Esbozaron los contornos de grandes animales en la superficie del valle de Nazca entre los años 200 y 600 d. de C. (Mason 1968:88). Durante los siglos XIV y XV, los incas diseñaron Cuzco según la metáfora de un puma (Rowe 1967:60). La organización espacial del Cuzco simbolizaba también su estructura social (Zuidema 1964a, 1964b, 1968). Las leyendas de Huarochirí, tradiciones orales de los Andes centrales anteriores a la conquista, representan a la montaña como un cuerpo humano la cima de la montaña como cabeza, las laderas centrales como el pecho y hombros, y los lugares en que dos ríos se separan debajo de las laderas centrales como las piernas y el pubis (Bastien 2010, 141).

El territorio desde la ontología amerindia tiene al mismo tiempo subjetividad y acción política, incide y forma parte de las decisiones de los colectivos que comparten la vida en determinado lugar. El equívoco controlado, desde el perspectivismo permite ver otras alianzas estratégicas. Las comunidades, cuando se refieren al territorio como su lugar de vida y muerte, se refieren, dice Salas (2019), a que sin control del territorio no se puede compartir con la montaña. Según plantea este autor, “En quechua esas prácticas tienen un nombre: *uyway*” (Salas 2019, 297), que puede ser traducida al español como criar hijos, plantas o animales. En kichwa el término *uyway* se traduce como *wiñachishka*, del verbo *wiñana*-crecer. En sentido contextual, significa hacer crecer a un hijo que no es propio, pero que llega a serlo.

La posibilidad de recuperar *uyway* motivó la lucha de Mariano contra la hacienda. «Al alimentar al espíritu de la montaña los productores campesinos también se aseguran de que el espíritu de la montaña los alimente», escribió Michael Taussig (1980, p.144) después de leer muchas obras etnográficas sobre los Andes. Conuerdo con él, aunque sin pensar a Ausangate como espíritu. Sin embargo, los aliados de Mariano en la década de 1960 eran políticos de izquierda modernos; para ellos era impensable considerar seriamente estas ideas. El lugar de *uyway* era la etnografía, no la política. Mariano era consciente de los sentimientos de sus socios izquierdistas, pero colaboró con ellos y sus prácticas políticas; esto hizo que el esfuerzo combinado clasista e indígena para «recuperar la tierra» fuera un éxito. Pero «tierra» era una equivocación, el término homónimo que permitió a dos mundos parcialmente conectados luchar juntos. La hazaña se conoció públicamente como el fin del sistema de hacienda y el comienzo de la reforma agraria. Que el mundo de Mariano había recuperado *ayllu* –en su significado relacional– siguió siendo desconocido, en las sombras desde donde ese mundo había hecho posible el evento histórico (Salas 2019, 298).

En el mismo contexto del equívoco, se puede evidenciar el descontrol al momento de abordar los conceptos de tierra y territorio, tal y como se reflejó con el ejemplo de las prioridades y las contradicciones ontológicas presentes en la Constitución ecuatoriana.

Las comunidades se inscriben en una jurisdicción que no está marcada por límites de líneas imaginarias que demarcan a los países, sino que se constituyen desde el parentesco y las alianzas. Bastien señala que, aunque las comunidades indígenas pueden estar alejadas en términos geográficos, existen dos factores que las vincula y une: la verticalidad y el *ayllu*. “La verticalidad es un principio subyacente de la organización social, política y económica de los andinos (Murra 1972: 429-468) y significa la estrategia de un grupo controlando a la mayor cantidad de pisos ecológicos posibles” (Bastien 2010, 10). Y es sobre la tesis de la verticalidad de control de pisos ecológicos de la que parte Salomon para entender las dinámicas sociales preincas e incas.

La combinación de elementos culturales que sirvieron para enfrentar estas circunstancias, es denominado "aparato de 'control vertical'". Aunque este aparato varía en su escala y en su organización política, el estudio de las fuentes etnohistóricas y los resultados de los estudios de campo durante los años 60 ofrecieron fuertes evidencias de una constelación característica' de controles verticales observados en muchas sociedades del centro y sur de los Andes, desde las pequeñas aldeas, hasta el mismo imperio inca (Salomon 1980, 33).

La verticalidad de control de los pisos ecológicos puede reflejarse en la dinámica de las comunidades indígenas de Quito. Hay presencia, por ejemplo, de materiales de origen distante, entre ellos la presencia de concha *spondylus*¹³ en los ajuares funerarios encontrados en el actual, Museo de Sitio La Florida, ubicado en las faldas del Volcán Pichincha, norte de Quito. Pero también se evidencia el intercambio del mismo molusco, rescata el sitio digital, Boletín Electrónico *Spondylus* de la Universidad Andina Simón Bolívar, en lugares diversos y distantes de las actuales costas ecuatorianas, que incluyen las zonas de control del Tahuantinsuyo, así como los centros ceremoniales mayas; Llullaillaco en Argentina y Chungará en el norte chileno.

¹³ “Es un molusco bivalvo, perteneciente a la familia Spondylidae, propio de las aguas cálidas del Océano Pacífico que bañan las costas del Ecuador”. Tiene coloración amarillo, naranja, rojo y morado. El interior de la concha es blanco. Boletín Electrónico *Spondylus*, disponible en: <https://bit.ly/3nX2RJ9>

Fotos 2. 4. y 2. 5. Ajuar funerario en concha spondylus, Museo de Sitio la Florida



Foto del autor

Vemos que una de las características de los pueblos indígenas es que no están, ni estaban aislados unos de otros, sino que mantenían relaciones cercanas a través de la familiaridad, el parentesco, comercio fijo o desplazado. Esto permite ejemplificar el control vertical de los pisos ecológicos, y en el caso quiteño dice Salomon, los alcances dependía en gran medida del poderío y habilidad de los curacas o caciques para garantizar el vínculo, uso, especialización e intercambio interzonales necesarios.

Las civilizaciones andinas emergieron a través de sus esfuerzos exitosos para controlar a la mayor cantidad de zonas de vegetación posible para que suministraran a estas civilizaciones una variedad de productos. Los mecanismos de control vertical incluyen la colonización, la migración estacional, intercambio de recursos y relaciones de parentesco. El imperio Inca, por ejemplo, controlaba la diversidad étnica y ecológica de los Andes por medio de “islas” colonizadas, lejos del Cuzco (Murra 1972:465). Las “islas” de incas controlaban verticalmente muchos pisos ecológicos distintos y grupos étnicos distantes para abastecer a su imperio de productos y recursos de las tierras altas y de las tierras bajas (Bastien 2010, 10).

2.2. Cosmología: Lugares/Ruwales. El Tayta-Mama Ilaló

Las montañas, ríos, quebradas y los lugares con los que habitan las comunidades indígenas son seres con agencia, con existencia propia. A este tipo de agencia de los seres no humanos Marisol de la Cadena (2015) los ha llamado como *seres tierra*. Pero, habría que preguntarse qué significa esta existencia y cómo se entiende la relación entre seres humanos y seres tierra. Esta discusión ubica a los seres tierra como parientes¹⁴. Se trata de una relación de correspondencia, los petitorios vienen acompañados de *pagos (ofrenda de comida)* hacia las montañas o valles y estos se entiende serán retribuidos con buenos cultivos, salud o cosecha abundante.

Estos sustentación, lugares con nombre propio a quienes se les atribuye agencia e intencionalidad, sobrepasa el significado de lugar. Para marcar una diferencia, el autor señala que usará el término *ruwales* (para referirse a los seres-lugares, con agencia). Es importante señalar que *ruwal* viene del castellano, lugar, pero ha sido usado por las comunidades quechuas para marcar diferencia en su idioma y dotarlo de la característica existencial.

Foto 2. 6. Kulunku-chakiñan¹⁵, Comunidad La Toglla



Foto del autor.

¹⁴ La relación de seres humanos con los lugares están mediadas por la circulación de alimentos y cohabitación del espacio, dando paso a la construcción y reproducción de relaciones sociales entre humanos y no humanos.

¹⁵ Camino cubierto. Fue utilizado para transitar con seguridad sin ser visto.

Salas, a partir de la información recopilada para su trabajo etnográfico en comunidades indígenas de los Andes en Perú, señala que las relaciones entre los lugares y los humanos están atravesadas por relaciones de parentesco, que no son entendidas únicamente en términos de consanguinidad, sino en el hecho de cohabitar un territorio y en la relación de ver en los seres tierra un pariente.

En el caso ecuatoriano es muy común escuchar hablar de Tayta Chimborazo, Mama Tungurahua y en nuestra experiencia cercana tayta o mama Ilaló. En el caso de las comunidades que cohabitan el volcán Ilaló, comunas: Tola Grande, Tola Chica, Leopoldo N. Chávez, Central en la parroquia de Tumbaco; las comunas San Francisco de Baños de La Merced en la parroquia La Merced; y comunas Alangasí centro poblado, San Juan Bautista de Angamarca, San Pedro del Tingo en la parroquia de Santo Tomás de Aquino, Alangasí; y finalmente en la parroquia de Guangopolo las comunas Rumiloma, Sorialoma y la Comunidad La Toglla; ven a la montaña como un ser sagrado, protector, incluso como padre o madre, al que se debe respeto o temor.

Peter Gose en *The semi-social mountain Metapersonhood and political ontology in the Andes* (2018), propone que, para entender las relaciones entre humanos y no humanos, se debe ver a las montañas y los seres tierra como metapersonas que son mediadores entre las fuerzas salvajes de la naturaleza y las personas. Para Gose (2018), esa suerte de mediación es traducida en la representación de los seres tierra como metapersonas de las montañas u otros lugares.

2.3. Contexto histórico. Bulu, Ayllu, Comuna y Comunidad

La transición del *bulu* al *ayllu* permitió mantener una forma de organización desde el parentesco y la autoorganización. Los parámetros organizativos a partir del reconocimiento jurídico de la comuna, significaron, al contrario, una imposición sobre la vida comunitaria, desconociendo que las poblaciones indígenas y sus territorios mantienen una continuidad histórica. La comunidad en sentido amerindio solo puede ser entendida desde el parentesco entre humanos y no humanos. En el caso de Guangopolo o Guangu Bulu, solo puede entenderse su origen desde el mismo significado del nombre que da lugar a la parroquia, lazo o nudo de familias, de parientes.

Anita Tasiguano, originaria de la comuna Llano Grande (*Hatunpampa*¹⁶) del pueblo Kitu Kara, en su tesis de maestría¹⁷ *Transformaciones y desafíos del gobierno comunitario Kitu Kara, estudio*

¹⁶ Del Kichwa: hatunpampa: gran llanura

¹⁷ Máster en Desarrollo con Identidad para el Buen Vivir Comunitario, Universidad de las Regiones Autónoma De La Costa Caribe Nicaraguense – Uraccan – Nicaragua; Universidad Autónoma Indígena Intercultural Uaiin – Colombia; Universidad Amawtay Wasi -Ecuador.

de casos: Comuna Cocotog, Lumbisí y la Tola¹⁸ Chica (2011), sostiene que el territorio para las comunidades del pueblo Kitu tiene una carga espiritual y es el espacio de la vida cultural y política como eje de la organización comunitaria. Un antecedente importante en la discusión sobre las transformaciones del gobierno comunitario Kitu Kara, propone Tasiguano (2011), es la superposición de un tipo de organización a otra, que, si bien están relacionadas, su matriz cultural es otra. En el caso de este pueblo, la unidad de familias y que hoy conocemos como comuna¹⁹ o comunidad se constituyó por relaciones de parentesco fundamentadas en el territorio y la “guía espiritual de los ancianos y ancianas, quienes dentro del *bulu*²⁰ tenían su espacio real y simbólico” (Tasiguano 2011, 31).

Antes de la llegada de los incas, los *bulus* significaban para los kitus autonomía y horizontalidad en la relación con la tierra (Tasiguano 2011), pero cuando llegan los incas, no hubo un encuentro cordial, sino un enfrentamiento entre los señoríos étnicos²¹ de Quito y las tropas incas por varias décadas dice Salomon (1980)²². “Los pueblos fueron asimilados y se instauró un sistema de gobernabilidad híbrido” (Tasiguano 2011, 38). El mismo Salomon (1980), señala que uno de los objetivos claros, “hasta el momento en que la invasión española puso fin a su trabajo, los administradores incas y los mitmajkuna estaban involucrados en varios proyectos a fin de hacer a la región de Quito a imagen y semejanza de provincias más establecidas” (Salomon 1980, 326).

Este hecho marca la transición entre un tipo de organización a otro, del *bulu* al *ayllu*, (Tasiguano 2011). El nuevo régimen transformó el uso de la tierra expone Tasiguano (2011), en ese momento el *ayllu* “tenía su espacio de cultivo, pero no la propiedad, porque esa la ejercía el Estado incásico” (2011, 38). La nueva forma dice Salomón (1980, 273) estuvo dirigida y administrada por un tipo de régimen cacical reconocido por el inca, pero que fue incompletamente internalizada. Este reparo, traducido a inconformidad fue aprovechado por los españoles quienes hicieron alianzas con comunidades contrarias a la presencia inca. Al mismo tiempo que,

¹⁸ Del idioma del kitu antiguo: Tola, edificación ceremonial o funeraria en forma de pirámide pequeña, que puede parecer la cima de una loma.

¹⁹ Es el reconocimiento jurídico que el Estado a partir de la Ley de Ordenamiento y Régimen de Comunas en 1937 otorga a los anejos o caseríos indígenas -y que no sean parroquia. Andrés Guerreiro (1990) diría que es la forma en la que el Estado ingresa a su constitución nacional a las poblaciones indígenas.

²⁰ Bulu: Del idioma Kitu (chibcha), cuerpo, lazo, familia.

²¹ Categoría desarrollada por Frank Salomon (1980) para referirse a las organizaciones, comunidades o *unidades políticas*, anteriores a la llegada de los incas. Los señoríos étnicos (jefaturas o curacazgos) compartían rasgos comunes entre sí. Una persona o una familia gobernaba y junto a sus súbditos podían constituir comunidades autónomas o formar parte de otro complejo de unidades políticas.

²² Salomon (1980) revisó documentos del cronista Miguel Cabello de Valboa (1586)

ratificaron títulos nobiliarios, porque “las autoridades del gobierno español creyeron conveniente seguir contando con los servicios antiguos dirigentes incas a nivel de pueblos y de ayllus, para que la dominación sobre los Andes fuese más rápida y efectiva” explica así Tasiguano (2011, 45), esto es reconocer a caciques o curacas como posibilidad para garantizar a la corona el control de las parcialidades indígenas y el cumplimiento de la tributación²³ esta vez hacia España.

El *ayllu* fue definido como caserío, anejo, parcialidad o comunidades que sustituyen cultural y políticamente las formas de organización anteriores. Salomon (1980) propone una reflexión muy importante, respecto a los límites interpretativos y de entendimiento que los españoles tienen respecto a las formas organizativas cuando llegan a estas tierras:

La multiplicación de tales términos respondió a la necesidad de simplificar la infinita variedad de las sociedades americanas, en categorías que podrían ser comparadas y manipuladas por burócratas carentes de experiencia de campo como de sensibilidad etnológica. Del estudio de pormenores funcionales, es a veces posible reconstruir parte de los detalles que se han perdido en este proceso de simplificación (Salomon 1980, 39).

Para Salas, el espíritu del *ayllu* no puede ser traducido a caserío o anejo, “no es pues una sociedad humana definida por coresidencia, sino una sociedad de humanos y ruwales construida a través de cohabitación y provisión de comida” (Salas 2019, 156). Esta suerte de adaptación que hizo el Estado a las formas organizativas comunitarias, solo vació del sentido nacional las características ontológicas de la vida comunitaria. De la Cadena (2020) rescata a Justo Oxa (2004) para referir el núcleo del *ayllu*:

La comunidad, el *ayllu*, no es sólo un territorio donde vive un grupo de personas; es más que eso. Es un espacio dinámico donde vive toda la comunidad de seres que existen en el mundo; esto incluye humanos, plantas, animales, las montañas, los ríos, la lluvia, etc. Todos están relacionados como una familia. Es importante recordar que este lugar [la comunidad] no es de donde somos, es lo que somos. Por ejemplo, no soy de Huantura, soy Huantura (Oxa 2004, citado en De la Cadena 2020, 297).

Pese a que las relaciones de humanos y no humanos claramente eran visibles, la misma ruptura de sentido y otra terminología fue usada posteriormente en la Gran Colombia y en la formación del Estado ecuatoriano. Es así que a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, en medio de la

²³ Pero claramente las relación de tributo hacia el inca se tradujo en intercambio y mejoras para las mismas comunidades, caminos, templos, riego, a diferencia del exigido por españoles que no significó una retribución.

disputa entre liberales y conservadores se definió que la comunidad indígena sea reconocida jurídicamente como Comuna a través de Ley de Ordenamiento y Régimen de Comunas de 1937²⁴, que dice en su artículo 1, para el establecimiento y nominación de comuna: “será todo centro poblado que no tenga categoría de parroquia, que exista o haya existido y se la conozca como caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad, entre otras” (Ley de Comunas 1937, 1).

2.3.1 Las comunidades indígenas y su campesinización en el panorama jurídico nacional: 1937 - Ley de Ordenamiento y Régimen de Comunas

Si bien, esta normativa permitió a las parcialidades indígenas integrar su territorio y sus comunidades como sujetos jurídicos a la vida pública de la sociedad civil, la intencionalidad de fondo del Estado, coinciden Guerrero (1989) y Cielo et al. (2015) fue la de anclar la territorialidad y organización de las comunidades indígenas al proyecto político del Estado-Nación liberal, y para esto dice Guerrero fue necesario la aparición de nuevas autoridades territoriales: alcaldes municipales y tenientes parroquiales o políticos.

Desde el inicio del estado republicano, la historia de la aparición e implantación de los tenientes aparece como parte indisociable de otro proceso más silencioso, encubierto: la progresiva pérdida de atribuciones y jerarquía de los caciques y gobernadores de indios. En este escenario de micropolítica, los tenientes políticos funcionan como un ariete que expande la soberanía del estado nacional frente a los indígenas a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX (Guerrero 1989, 328).

El Estado a través de la Ley de Comunas logró intervenir en la forma de organización comunal. Determinó al mismo tiempo un tipo de reglamento interno, que debía adaptarse a la realidad local y que posteriormente debía ser aprobado por el Ministerio de Provincias Social y Trabajo. Esa normativa reguló incluso que las elecciones de las autoridades comunales se realicen en el mes de diciembre de cada año. Como requisito para el reconocimiento del acto electoral, la norma estableció la necesaria presencia de un delegado del Ministerio más el Teniente Político de la parroquia.

Si bien esta ley marca un quiebre a la concepción tutelar sobre las comunidades indígenas descritas en la Constitución de 1830, que en su artículo 68 nombra a los sacerdotes de las parroquias como “padres y tutelares naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad

²⁴ Incluso en su actualización de 2004.

en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable” (Constitución 1830, 13). Con esta norma, solo reemplaza a la iglesia con la institucionalidad del Estado. La vida comunitaria sigue regulada, censada, revisada y aprobada por el Estado desde su Ministerio.

Pero tampoco se puede reducir la comunidad a un espacio vaciado de significaciones, otorgadas por el Estado. De hecho, el mismo reconocimiento socio-jurídico le dio la posibilidad a los cabildos y sus comunas como señala Cielo et al. (2015, 9), de iniciar procesos de fortalecimientos organizativos como “unidades administrativas más pequeñas a nivel territorial en el Ecuador”. Esto permitió que las diversas comunidades se articulen a través de la Federación de Indios del Ecuador, o posteriormente la Ecuarunari o Conaie. Las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades lograron que: sus reclamos, visiones del mundo: lecturas de la realidad nacional y propuestas se inserten en la discusión nacional sobre política, economía, identidad social, derechos humanos, cultura, seres no humanos, agua, minería, etcétera.

Esta integración, permitió que las comunas, comunidades pueblos y nacionalidades, articulados en la Conaie, convoquen y organicen el levantamiento indígena del Inti Raymi en 1990, convirtiéndose en el nuevo actor político de la vida nacional del Ecuador. Esta actoría provocó un replanteo al conservadurismo intelectual de la derecha y de la izquierda. Las voces indígenas desde las comunidades demandaron el reconocimiento de los derechos colectivos y el reconocimiento del mismo Estado ecuatoriano como un ente plurinacional.

Las demandas del levantamiento indígena de 1990²⁵, señaló entre sus puntos la lucha por el territorio y el reconocimiento de tierra para comunidades indígenas; el agua de riego y consumo humano; la no contaminación de fuentes de agua; presupuesto para las comunidades indígenas que permitan construir obras de infraestructura; protección de sitios arqueológicos; expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y finalmente la legalización y financiamiento desde el Estado a la investigación y ejercicio de la medicina indígena ancestral.

La constitución de 1998 realizada en la Asamblea Constituyente de Sangolquí, reconoció por primera vez en el Ecuador en el capítulo 5 los derechos colectivos, y en su artículo 83, estableció que estos están designados para “los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible” (Constitución 1998, 26). Sin embargo, no hay una

²⁵ Artículo, 1990: 30 años del primer gran levantamiento indígena. Disponible en: <https://bit.ly/3inHVtE>

categorización nueva para reconocer las posibilidades jurisdiccionales de las autoridades indígenas. La competencia jurídica se reduce a ser juez de paz, tal cual lo señala el artículo 191:

El ejercicio de la potestad judicial corresponderá a los órganos de la Función Judicial. Se establecerá la unidad jurisdiccional. De acuerdo con la ley habrá jueces de paz, encargados de resolver en equidad conflictos individuales, comunitarios o vecinales. Se reconocerán el arbitraje, la mediación y otros procedimientos alternativos para la resolución de conflictos, con sujeción a la ley. Las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para la solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y las leyes. La ley hará compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional (Constitución 1998, art. 191).

Pero, precisamente estos cambios normativos, que inicialmente se reconocieron a través de tratados, convenios, declaraciones y pactos internacionales; surgieron como resultado de las luchas de los pueblos indígenas de todos los continentes. Los objetivos de estas demandas nunca se limitaron al reconocimiento y acceso a la tierra, sino también a la construcción de autonomías comunitarias, a través de presupuestos económicos, la administración o jurisdicción territorial y también el reconocimiento de las diversidades culturales de pueblos y nacionalidades. Llegamos aquí, a uno de los elementos fundamentales en la discusión y tensión de la construcción del estado plurinacional en Ecuador: la colonialidad del poder²⁶, que, sin embargo, no aparece ahora, sino que permea toda la discusión planteada.

La lucha continua del movimiento indígena y de los sectores sociales fue necesaria para diferenciar la categoría civil asignada por el Estado al sujeto comuna e 1937. Como organización social en 1998 como jueces de paz, y finalmente en la Constitución de 2008 reconoció a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades como autoridades territoriales y jurisdiccionales, como lo señala el artículo 171:

Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean

²⁶ Enrique Dussel (1974) ubica al concepto colonialidad como categoría de análisis como una suerte de excavación, más no como una arqueología, porque el proceso de la conquista es implícito en la modernidad y no se puede analizar por fuera de ese contexto.

contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria (Constitución 2008, art. 171).

Para entender el contexto socio-cultural, cuando se reconoce la plurinacionalidad en el país, se debe aterrizar sobre la realidad política ecuatoriana y evidenciar que en el Ecuador se estableció, desde el discurso homogeneizante, “el mestizaje, como matriz cultural, económica y política de la nación bajo un ideal de blanqueamiento, que perpetúa la negación de la población indígena y afrodescendiente como actores políticos” (Cielo et al. 2015, 9). Es decir: desde la reproducción del discurso colonial.

Esto representa la necesidad -dice Mignolo- “de narrar la parte de la historia que no se contaba y que requiere una transformación en la geografía de la razón y conocimiento” (Mignolo 2007, 32). Por eso, este juego de términos jurídicos no da cuenta de la relación interna de las comunidades indígenas, tampoco del vínculo entre seres humanos y seres no humanos.

2.4. Autonomías comunitarias en el Estado plurinacional

Pese al reconocimiento internacional de los Derechos Colectivos de los Pueblos indígenas, aprobados y ratificados por la mayor parte de países en el sistema de Naciones Unidas, en el plano material la realidad es otra. En Ecuador por ejemplo pese a que se reconoce constitucionalmente como Estado Plurinacional e Intercultural en la misma norma se evidencian rupturas ontológicas.

Es en este escenario de encuentros y contradicciones que los sujetos indígenas de varios países construyen sus propuestas, no como un actor puramente tradicional de la modernidad, sino como un Sujeto Colectivo en el que confluyen diferentes elementos: memoria ancestral, asamblea comunitaria, espíritus tutelares del territorio (ríos, laguna, montaña, selva) y que al mismo tiempo participan de la toma de decisiones, confluyen como ejes articuladores, el posicionamiento de clase, étnico y de género.

La misma Constitución de Ecuador promueve un Estado de derecho que garantiza el acceso a los diferentes sectores sociales a los servicios de salud, educación y al agua como derecho humano universal en el país, y es en ese contexto, sumado a la producción y la tenencia del suelo y

propiedad de los territorios desde donde los sujetos colectivos van empujando desde abajo poco a poco la transformación del Estado Monista a un Estado Plurinacional; aquí, el relato de los pueblos indígenas, montubios y afroecuatorianos se convierte en un dialogador nacional no localizado específicamente en sus territorios, sino en todo el país. Estos diálogos y al mismo tiempo, alumbrarán política pública intercultural.

2.4.1 La lucha por el territorio

La Ley de Reforma Agraria y Colonización en Ecuador creada en 1964, mediante Decreto 1480, por la Junta Militar de Gobierno, repite un proceso común de ocupación de suelo desde la llegada de los europeos al Abya Yala. La colonización es posible en tierra baldía, pero ¿qué es tierra baldía? El Estado, desde la ontología occidental, justifica que es aquella tierra que no está siendo aprovechada en sentido productivo, ni siquiera en la cuarta parte de su demarcación de propiedad privada, como lo señala ya en 1936 la Ley de Tierras Baldías y Colonización. Mientras que, para las comunidades, el territorio es un ser que cohabita con las comunidades, para la ontología occidental es una cosa.

La Comunidad La Toglla está ubicada en el cráter abierto del volcán Ilaló, parroquia de Guangopolo, Distrito Metropolitano de Quito, provincia de Pichincha, Ecuador. Esta ubicación la sitúa a 45 minutos de la ciudad de Quito. Es una de las comunidades ancestrales del pueblo Kitu Kara de la nacionalidad Kichwa de la Sierra, Ecuarunari, y a su vez parte de la Confederación de Organizaciones Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Un rasgo característico de esta Comunidad, es la historia de resistencia por mantener bajo su administración el territorio. La memoria de los habitantes de la parroquia de Guangopolo es que su cultura y vida nunca fue sometida al régimen hacendatario. No hubo hacienda en nuestra tierra, a Guangopolo no llegaron las haciendas, dice, Abraham Paucar, dirigente de la Comunidad La Toglla, esto como contraste a lo que pasó en las localidades cercanas durante la expansión de las haciendas en las actuales parroquias de Cumbayá, Tumbaco, Conocoto, Alangasí y La Merced.

A esta resistencia se suma el relato de que ni siquiera los incas lograron ingresar al territorio. Y como una forma de reconocimiento a la lucha contra la presencia inca, los abuelos y abuelas de Guangopolo pusieron a una elevación montañosa del volcán Ilaló, Pintagloma, como recuerdo del

guerrero que resistió, dicen las crónicas, por aproximadamente 10 años la invasión encabezada por Wayna Kapak.

Otro dato que permite dar claridad al contexto histórico de la relación entre los habitantes de La Toglla, Guangopolo y el Ilaló, se puede ver en un proceso jurídico iniciado en 1839 en contra de José Hidalgo dueño de la hacienda de Cunuyaku (*kunukyaku*)²⁷, quien en esos años interrumpió la vida tranquila de los pobladores de La Toglla. José Hidalgo tal como dice el proceso jurídico de ese entonces, tumbó las zanjas, cementerías y chozas de la gente. El proceso duró poco tiempo y la comunidad ganó, pero el hacendado nuevamente tumbó la zanja.

Por ley, los juicios ante las autoridades parroquiales, como ante las demás instancias municipales, debían ser formulados por intermedio del protector de indígenas (un blancomestizo). Acto seguido, el teniente nombraba a un "curador", otro personaje también blancomestizo, cuya función era la de representar a los demandados (Guerrero 1989, 339).

El nuevo proceso terminó en el año 1852 y fue dictaminada a través de un Mandamiento Restitutorio por Francisco Javier Villacís, Consejero Municipal y Alcalde Primero Municipal de Quito en el que se dispuso la posesión y goce de los terrenos llamados La Toglla del anejo Guangopolo, parroquia de Conocoto, que habían sido perturbados por el señor José Hidalgo. La característica de esta sentencia de restitución se la realiza en común y no individualizada y recoge los testimonios de varias personas en las que se señala la ocupación de este lugar desde tiempos inmemoriales.

El 22 de septiembre de 1922, los caseríos de Guangopolo y el Barrio (La Toglla) realizaron un levantamiento topográfico realizado en pergamino a escala 1:1000 en el que se demarca la heredad territorial con la que posteriormente el 12 de enero de 1923 mediante sentencia el alcalde tercero cantonal, Antonio J. Quevedo, adjudicó en común acuerdo el territorio comprendido por el norte la cresta de las colinas, que principian desde:

Patojoto y continúan con la colina que comienza en Pucará y sigue por Ines loma, Alpagolla, YumboBailan y Wuaca, limitando la hacienda de Cununyacu y la comunidad de Tumbaco, en parte con zanja en parte con el filo de las colinas, por el sur, la hendidura de Singalfilo, en su Filo, y en el filo de la prominencia de Trigoloma, Pintagloma, la Portada, Sorialoma, continuando con una zanja de Manuel Tibanta y luego la del terreno de Marcelino Collaguazo que van a dar hasta el camino, atravesando el canal que continúa a la zanja de Andrés Tibanta y que termina en

²⁷ Del Kichwa: *kunuk*-caliente / *yaku*-agua

Chunchisloma y de aquí sigue otra zanja que termina al borde del río San Pedro; por el oriente, la cima o filo del Ilaló, Guanopamba y en parte de Clarinloma; y, por el Occidente el Río San Pedro” y que fue inscrito en el registro de la propiedad el 20 de enero de 1923 (Sentencia, 1923).

En el mismo 1937, el Estado ecuatoriano aprobó reconocer vida jurídica a las organizaciones indígenas y campesinas que se inscriban como comunas. Por ello en 1938 se inscribe como comuna jurídica con el nombre, Comuna El Barrio o La Toglla, y adjunta a la inscripción el territorio reconocido mediante sentencia del año 1923, en el que se reconoce la titularidad en común acuerdo en la escritura madre.

Pero la personería jurídica no le significó a La Toglla estar protegida de agentes externos que afecten la vida comunitaria. Ni el Ministerio de Previsión Social y Trabajo ni posteriormente el Ministerio de Agricultura, que fueron las entidades encargadas de comunas y suelo rural protegieron los intentos de invasión y las agresiones en contra de comuneros y comuneras. Desde finales de los años 60 los procesos jurídicos en contra de dirigentes y pobladores de La Toglla fue habitual, debido a la defensa del territorio comunitario.

2.4.2. El Derecho a la libre determinación y el Gobierno propio de la Comunidad La Toglla

Esta serie de conflictos ocasionados por la defensa del territorio y la vida comunitaria motivó a que de 2003 a 2005, la Comuna el Barrio o La Toglla después de varias asambleas y a partir del derecho de libre determinación de pueblos indígenas, reconocidos por los derechos colectivos de la Constitución de 1998, resuelva reconocerse como comunidad de raíces ancestrales, con un territorio de 551 hectáreas como propiedad comunitaria. Decidió también pasar su vida jurídica del Ministerio de Agricultura (MAG), al Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe), institución creada en 1998 precisamente para esa función.

Este acto de reivindicación de la autonomía comunitaria significó una serie de cambios positivos en la comunidad. Sin embargo, para el año 2017 el Ministerio de Agricultura no había cumplido la resolución que la Comuna La Toglla había tomado en reiteradas asambleas comunitarias y tampoco cumplió con la disposición donde el Codenpe exigía la transferencia de los archivos de la Comuna, el Barrio o La Toglla desde 1938-2004, hacia esa Institución.

Para el año 2017 Codenpe se convirtió en la Secretaría de la Gestión de la Política, posteriormente sus funciones pasaron a la Secretaría de Derechos Humanos y con el cambio de Gobierno en 2021, esas competencias pasaron a la recién creada Secretaría de Gestión y

Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades. Esta situación muestra claramente la falta de seguridad jurídica de las comunidades indígenas, traducida sin duda, en la débil política pública de aterrizaje del Estado Plurinacional e intercultural.

En ese camino y después de haber frenado las intervenciones del Ministerio de Agricultura y el acoso jurídico provocado por la persecución de personas externas a la Comunidad con intenciones inmobiliarias, el jueves 31 de julio del 2008 mediante resolución de Asamblea Constituyente Nacional publicada en el Registro Oficial No. 393, más de 30 comuneros y comuneras de la Comunidad La Toglla obtuvieron amnistía general de los procesos penales de los que fueron procesados en la defensa de su territorio comunitario.

Artículo 1.- Conceder amnistía general para los procesos penales enumerados en esta resolución, vinculados a las acciones de resistencia y de protesta que ciudadanos y ciudadanas han llevado adelante en defensa de sus comunidades y de la naturaleza, frente a proyectos de explotación de los recursos naturales, y que por ello han sido enjuiciados penalmente por delitos comunes tipificados en el Código Penal.

Artículo 2.- Esta amnistía beneficia a las personas procesadas por los hechos sucedidos en los siguientes casos: POR DEFENDER LA TERRITORIALIDAD, DERECHOS COLECTIVOS Y DE LOS PUEBLOS Caso 1. Comunidad “El barrio o La Toglla”/intereses Particulares Comuneros de “El barrio o La Toglla”, parroquia Guangopolo, cantón Quito-Pichincha, afectados por intereses particulares (Asamblea Constituyente 2008, 14).

La amnistía otorgada por la Asamblea Constituyente significó un respiro para la Comunidad La Toglla, para sus comuneros y dirigentes y es en esos años, antes de la intervención nuevamente del Ministerio de Agricultura en 2017, que la Toglla logró reformar sus Estatutos y fortalecer la administración y autoridad territorial. Consiguió de esta forma la declinación de competencia de procesos judiciales que se estaban llevando en la Unidad Penal de Rumiñahui²⁸ y en la Fiscalía de Pichincha²⁹, en el que se reconoce a la Comunidad como la autoridad competente para resolver los asuntos que se den dentro de su jurisdicción.

Pese al fortalecimiento organizativo, los intereses inmobiliarios aparecieron nuevamente en complicidad del Ministerio de Agricultura. Y es esta institución la que mediante Oficio Nro.

²⁸ Unidad de lo Penal del Cantón Rumiñahui, “Declinación de competencia”, en Causa No: 17293-2015.00501, 2 de septiembre de 2015.

²⁹ Fiscalía General del Estado, Fiscalía de Pichincha, “Declinación de competencia y inhibición” en Indagación Previa No. 170101813103731-FGE-FPP-F6-FESR, 20 de marzo de 2014.

MAG-DFC-2017-0233-OF de 4 de diciembre de 2017 requiere la participación del Teniente Político de la parroquia de Guangopolo para presidir la asamblea general de elecciones de la Comuna El Barrio o La Toglla el 9 de diciembre a partir de las 14:00. Esto provocó un enfrentamiento al interior de la Comunidad y dejó ver el incumplimiento y vulneración al derecho a la libre determinación que La Toglla ejerció desde 2004.

Foto 2. 7. Plantón. Comunidad La Toglla en el Ministerio de Agricultura, diciembre 2017



Foto del autor.

2.4.3. Acción Extraordinaria de Protección. La Toglla vs. Ministerio de Agricultura

La intervención del MAG afectó completamente el desarrollo normal de las actividades comunitarias. Provocó una confusión en una parte de la población de la Comunidad, mucho más cuando funcionarios de esa Institución asesoraban a personas de la comunidad con una clara tendencia de deslegitimar el proceso de autodeterminación. Así la participación de los comuneros

en minkas y asambleas comunitarias se redujo, pese a ello, quienes permanecieron firmes, sostuvieron el proceso organizativo y espiritual.

Unidad Judicial. Pese a las continuas reuniones entre dirigentes comunitarios y funcionarios del MAG, la presión continuaba, es así que el 13 de marzo de 2018 la Comunidad interpuso una Acción de Protección en contra del Ministerio de Agricultura y solicitó que se declare la vulneración de varios derechos colectivos de la Toglla, pero el 4 de abril la Unidad Judicial de Trabajo con sede en la parroquia Ñaquito del Distrito Metropolitano de Quito rechazó la demanda, lo cual fue apelo por la comunidad en la Corte Provincial. La apelación escaló a la Sala Civil y Mercantil de la Corte Provincial de Justicia de Pichincha, y el 24 de mayo de 2018, esta Corte ratificó la sentencia de primera instancia.

Ante estos fallos el solsticio del 21 de junio La Toglla presentó una Acción Extraordinaria de Protección en contra de la sentencia de primera y segunda instancia en la Corte Constitucional del Ecuador (CCE). Para llegar a esa instancia, la Comunidad continuó con la vida organizativa, celebrando sus festividades y ejerciendo la autoridad territorial, convocando a minkas, asambleas y ejecutando resoluciones o proyectos de recuperación de suelo y cosecha de agua. Casi un año después el 30 de mayo de 2019, la Corte admitió a trámite la demanda y el 28 de abril de 2021 aprobó el tratamiento de este caso como prioritario tras evidenciarse la vulneración de derechos. Esto permitía “resolver asuntos de trascendencia constitucional por los derechos demandados” (CEE 2021, 3)

El proceso continuó con una audiencia pública telemática el 18 de mayo de 2021 presidida por el juez Ramiro Ávila Santamaría, al que se sumaron amicus curiae de organización en favor de la Comunidad La Toglla, así como la intervención de los abogados defensores del Ministerio de Agricultura. Del lado de la institución, persiste el argumento de señalar que las Comunas surgieron con el Ministerio de Agricultura, en base a la codificación de la Ley de Comunas que en su artículo 4 señala que “administrativamente las comunas dependen del Ministerio de Agricultura y Ganadería”, y que los derechos reconocidos en esta ley “estarán supervisados y dirigidos por el indicado Ministerio”(CCE 2021, 10) .

Este señalamiento nos lleva nuevamente a evidenciar que, por más que esté vigente una Constitución en la que se reconozca el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y defina al mismo Estado como Plurinacional e intercultural, en el plano político, permanece la

ruptura entre naturaleza y cultura. Esa ruptura como dice De La Cadena (2020) saca del mundo de lo político a lo que no es occidente, y como muestra, en vez de reconocer a las comunidades el pleno ejercicio de la libre determinación, se pretende aplicar una ley de 1937 que apenas reemplaza a la Iglesia con la institucionalidad del Estado. El tutelaje consiste en mantener la vida comunitaria regulada, censada, revisada y aprobada.

El artículo 4 y la misma reflexión del delegado del Ministerio de Agricultura en aquella ocasión muestra claramente el sujeto jurídico colonial. Si bien La Toglla evidentemente adquirió su personería jurídica como Comuna, a través del acuerdo ministerial No. 194 de 8 de septiembre de 1938, esto no significa que existe a partir de ese momento. Aquí radica la diferencia del sujeto jurídico colonial.

La Toglla no existe desde 1938, su existencia es la continuidad de las formas de organización inca y pre inca: del bulu al Ayllu. La Toglla es una comunidad de raíces ancestrales del Pueblo Kitu Kara, su ser es colectivo. Las familias que la componen son las mismas que hace cientos de años. “En la Toglla somos hijos del tayta hilajalo y ese es el principio que construye nuestra identidad”, dice Rosita Cabrera (entrevista a Rosita Cabrera, dirigente de salud ancestral de la Comunidad La Toglla, La Toglla, 20 de enero de 2022).

El 28 de julio de 2021, la Corte Constitucional del Ecuador dictó sentencia en el Caso No. 1779-18-EP interpuesta por la Comunidad La Toglla en contra del Ministerio de Agricultura:

La Corte Constitucional, conforme lo dispuesto en el artículo 436 (6) de la Constitución, artículo 25 de la LOGJCC, resuelve:

1. Declarar que las sentencias emitidas por la Unidad Judicial de Trabajo con sede en la parroquia Iñaquito del Distrito Metropolitano de Quito, de fecha 4 de abril de 2018, y la sentencia de la Sala Civil y Mercantil de la Corte Provincial de Justicia de Pichincha, de fecha 24 de mayo de 2018, dentro de la acción de protección No. 17371- 2018- 00920, vulneraron el derecho a la motivación, y se las deja sin efecto.
2. Declarar que el Ministerio de Agricultura y Ganadería, al interferir en el proceso de elección de autoridades de La Toglla en el año 2018 y no remitir el expediente de La Toglla a la autoridad competente, vulneró el derecho a la autodeterminación de La Toglla.
3. Disponer, como reparación integral a favor de la comunidad ancestral La Toglla, que el MAG y el Consejo de la Judicatura cumplan con las medidas ordenadas en los párrafos 98 y 99.

4. Exhortar a la Asamblea Nacional para que adecúe la Ley de Organización y Régimen de las Comunas a las normas y principios constitucionales y a la jurisprudencia desarrollada por la Corte Constitucional (CEE 2021, 20-21).

Pero la Sentencia (2021, 15) no se limita al reconocimiento de la vulneración de derechos, sino que en su estructura recoge el sentir de la Comunidad, reconociendo por ejemplo que el territorio es fundamental para el ser de una comunidad, pueblo o nacionalidad indígena. En ese espacio se definen los lugares de vivienda, agrícolas, ganaderos, así como también los diversos lugares sagrados que permiten fortalecer la espiritualidad comunitaria.

La relación entre comunidades indígenas y la naturaleza que recoge la Corte, tiene “connotaciones espirituales” (CEE 2021, 16), y cita la intervención de la compañera Blanca Chancosa, ex presidenta de la ECUARUNARI, en la que señala que para los pueblos indígenas “la defensa de la naturaleza está unida a la defensa de las tierras y territorios, porque sin las tierras los indígenas no podríamos existir, somos parte de la pachamama” (CEE 2021, 16). Además de la cohabitación con los seres de la naturaleza.

Para nosotros, los muertos no descansan, ellos trabajan el doble para preparar la vida de las plantas y los animales. Para nosotros, honrar a la pachamama es vital porque ahí están los aires, los espíritus de nuestros abuelos y abuelas, de la gente que estuvo antes de nosotros y por eso los pueblos originarios celebramos todos los días... Nosotros oramos al taita Ilaló o Jilalo, como le conocen la comunidad La Toglla. Es como un templo sagrado para los pueblos y la comunidad, no pueden entrar extraños a la zona, pues sería una profanación a ese sitio sagrado. Los pueblos vivimos en la interdependencia con la naturaleza, pues son seres vivos, incluido la piedra es un ser vivo, el árbol es un ser vivo porque nos da energía y con ella convivimos. Entendemos que esta concepción no es compartida por las personas que no son indígenas y los funcionarios del MAG. No comprenden que nosotros estamos unidos con la pachamama, entonces sólo tiene una mirada de un recurso al cual hay que aprovecharlo, hay que explotar y con esa mirada quizá han hecho algunos fallos que van en contra de esta vida de la comunidad, van en contra de la vida de la misma naturaleza... Si destruyen el Ilaló, si destruye un árbol sagrado y las vertientes del agua que existen en esa zona realmente es profanar y nos dejarían sin los espacios de donde vamos a honrar a la Pachamama, que eso es vital para los Ayllus, los espíritus de nuestros abuelos y abuelas. El cerro Ilaló tiene sitios sagrados para los pueblos son confidentes para nosotros, porque allá lloramos, ahí reímos, ahí nos da fortaleza y nos sentimos respaldados, garantizados la vida misma de la Comunidad (CEE 2021, 16).

La victoria de la Comunidad La Toglla sobre el Ministerio de Agricultura se convirtió en referencia jurídica para el ejercicio pleno de los Derechos Colectivos de los pueblos indígenas, pero también la discusión ontológica entre Estado y los seres humanos y no humanos que cohabitan el territorio del Ilaló. Permitió introducir en el plano jurídico la presencia de los no humanos y cómo estos pueden incidir en las formas de organización, así como en la toma de decisiones de los humanos.

Capítulo 3. Tayta Ilaló

El Volcán Ilaló se localiza en el Distrito Metropolitano de Quito, provincia de Pichincha, Ecuador y está dentro de la Hoya de Guayllabamba que comprende un territorio de 6270 km² aproximadamente. Ha sido clasificado como un estratovolcán de cono imperfecto, en cuya base el diámetro alcanza los 8 km aproximadamente y un área de 7785,3 hectáreas y emerge del valle interandino al igual que los volcanes Pasochoa y Rumiñahui, tal como recoge en su tesis de grado, Santiago Curipoma en 2015, “Ecología forestal de dos remanentes de Bosque Andino Montano Alto en el Volcán Ilaló, Pichincha, Ecuador” (Curipoma 2015, 6).

Foto 3. 1. Cráter abierto del volcán Ilaló, Comunidad La Toglla, enero 2022



Foto del autor.

Fotos 3. 2. y 3. 3. Plantas nativas del Ilaló: musgo y árbol de puyán



Fotos del autor.

La principal característica ambiental es la diversidad de flora y fauna, esto hizo que, en 1988, se cree el Bosque y Vegetación de Protección del Flanco Oriental del Pichincha y Cinturón Verde de Quito, en donde entró el volcán Ilaló como parte constitutiva del Bloque 8, como recoge Pablo Montúfar en su tesis, “Reapropiación socioeconómica de los recursos naturales en los barrios Huangal y Guantugloma ubicados en el cerro Ilaló (parroquia La Merced, Distrito Metropolitano de Quito), en un contexto de cambio climático” (Montufar 2012, 9).

Curipoma (2015), precisa que a partir de estudios realizados a través de datación radiométrica por (Cornejo, 1983; Salazar, 1979; Sauer, 1965; Vuilleumier, 1971), la última erupción del Ilaló data aproximadamente de hace 1.62 millones de años. Este Volcán, está delimitado “al norte por el nudo Mojanda-Cajas (Cayambe-Pululahua), al oeste y al este las Cordilleras Occidental y Oriental, respectivamente, y al sur el nudo de Tiopullo (Cotopaxi-Ilinizas) (Marín de Terán y Martínez, 2005)” (Curipoma 2015, 19). El territorio demarcado por esos límites está compuesto

por varios volcanes entre los que destacan: Pululahua, Casitagua, Cotopaxi, Pichincha, Corazón, Ilinizas, Atacazo, Cayambe, Puntas, Sincholagua, Pasochoa y el Ilaló.

De ahí que no sea nada extraño que para las comunidades siempre haya existido una relación entre montañas, hay una memoria que nos trae al presente Virginia López, comunera y ex dirigente de la Comunidad La Toglla. Ella recuerda que su abuelita le decía que el Tayta Ilaló era pretendiente de la mama Cotopaxi y que cuando habían hecho la promesa de casarse y las otras montañas eran testigos, le entregaron una bufanda blanca para que la use, pero al día siguiente, todo había amanecido en este territorio cubierto de nieve y mucha gente enferma y muriendo de frío; al ver esto el Tayta Ilaló había devuelto el regalo diciendo que sus hijitos viven calientes entre sus piernas y él no quiere que mueran de frío, así que no se casó con la mama Cotopaxi.

“Por eso tampoco nosotros tenemos bocio o coto en el cuello como la gente mayor de Cotopaxi”, dice Baltazara (Entrevista a Baltazara Cumanicho, adulta mayor de la Comunidad La Toglla, La Toglla, 18 de julio de 2022). Este recuerdo, recoge lo que Taylor y Viveiros de Castro (2006), definen como el punto de vista de la mira en la construcción y representación de los cuerpos. “La apariencia manifestada por otro ser es una cuestión de perspectiva: la identidad del cuerpo percibido depende de la naturaleza del cuerpo de la ‘persona’ que está en el origen de la mirada” (Taylor y Viveiros de Castro 2006, 771).

La descripción de Baltazara indica la forma cómo se observa el cuerpo de un otro, desde una posición específica de alguien que habita en el cráter abierto de un volcán, es decir una descripción “hecha sobre la base de la propia inscripción específica corporal” del sujeto observador (Taylor y Viveiros de Castro 2006, 771), esta memoria no solo es recuerdo, es comparativa física de cuerpos, pero también de las montañas tutelares de las comunidades.

Gow enfatiza que el parentesco tiene carácter autopoietico del desenvolvimiento del sistema de vida Piro, “como este da origen a sí mismo, no existe un punto privilegiado por donde se pueda entrar en él, ni caminos predeterminados para ser recorridos” (Gow 2005, 9). Aplicado al contexto de la Comunidad La Toglla se podría explicar de la siguiente forma: Para ser reconocido como hijo de la comunidad no se puede reducir al nacimiento de una persona dentro del territorio, ni ser hijo o hija de una persona que haya nacido en la comunidad.

Para ser hijo de la comunidad lo que primero debe pasar es que la madre o padre del niño o niña deben ser comuneros y así ellos registrarlo en el libro de empadronamiento.

La segunda alternativa es que una persona externa se case con alguien de la Comunidad, pero incluso esto no significa que ya sea reconocido como parte de La Toglla, esto quiere decir que necesariamente para ser parte, la persona con la que se case debe ser comunero o comunera y finalmente la tercer posibilidad para ser reconocido como hijo o hija de la Comunidad, es que a partir de los deseos de una persona que haya colaborado por algún tiempo con La Toglla, presente su intención y petición en Asamblea General Comunitaria de ser aceptada.

El proceso, si bien no está escrito en el Estatuto Autonómico de la Comunidad La Toglla, es una forma consuetudinaria de tomar decisiones en las que se debe someter a consideración en tres Asambleas Generales. Cuando ha sido aprobada en tres Asambleas, significa que ha sido aceptada como hija de la comunidad y procede a registrar su nombre en el libro de empadronamiento. Es a partir de ese momento que tiene las mismas obligaciones y derechos que todos los comuneros y comuneras. Una personas se convierte en comunera o comunero a partir la norma comunitaria.

Las relaciones, incluso con montañas, de otros territorios son explicadas a partir de la cohabitación y el parentesco. Mama Virginia al igual que Guido Paucar, comunero y dirigente de la Comunidad La Toglla, coinciden en que la gente de este territorio no tenía en buen sentido al volcán Cotopaxi, de hecho, dicen ambos compañeros, que los abuelos y abuelas se referían al Cotopaxi como *KutuPaya*, algo así como solterona, porque no le querían. La gente la detestaba porque era una montaña que siempre tenía nieve y tierra dura donde no podían sembrar ni tener nada, a diferencia de los microclimas que en el Ilaló hay.

En Guangopolo, por ejemplo, el volcán Ilaló es representado como un hombre adulto que lleva un atuendo de color café. La personificación puede variar dice Peter Gose (2018), incluso pueden representar relaciones de poder. Así, la metapersona que recree a la montaña puede ser un cacique, una mujer o un hacendado. A veces la gente ha visto al Ilaló como una persona adulta o joven, como Sacha Runa o en forma de serpiente en sueños.

Alfonso Coral Cajas, comunero de la Comunidad La Toglla, recuerda que en una ocasión que salió en dirección a Tumbaco y Puembo a vender cedazo, llegó hasta un casa de adobes y un hombre sentado en la entrada le llamó y le dijo:

Qué hace un guangolence vendiendo cedazos, si ustedes son ricos. Yo pensé, pero si ni sembrando maíz tenemos para estar bien comidos. ¿No me cree? Me dijo y sacó una cajita con piedritas de

oro. Este oro es de tu cerro. Una vez yo cuando era capataz me fui a buscar al ganado más grande para las fiestas, pero se había escapado y me tocó irlo a buscar por el Ilaló. Solito fui siguiendo como rastros del toro, hasta que llegué como a una puerta en la montaña en donde estaba un señor. Por siacaso no vio a un torito le dije, y el me respondió tranquilo aquí adentro está, no te preocupes. Adentro está corriendo para los espectadores, si quieres como pago por lo que está haciendo entra, hay trigo, maíz. Pero como yo, si tenía producción, poquito cogí y metí en un costalito. El señor me dijo, pero por favor déjale hoy al toro, mañana tempranito ya estará en tu casa. Así que acordamos eso y empecé a bajar, cuando ya estaba llegando a mi casa, empezó a pesar más y más el costalito y cuando abrí el trigo y el maíz se había convertido en oro y yo me dije, que tontera porque no cogí más. Llegué a mi casa tarde, pero tempranito me alisté y dije a mi familia para subir a buscar más oro. Salimos y en verdad el toro ya estaba en mi casa. Subimos al Ilaló con mi familia, todos emocionados, con herramientas y costales, pero por más que caminamos y desmontamos el monte, no encontramos el camino. Parece que nunca nadie caminó por ahí. Lo que si me acuerdo es que la gente que estaba como espectadora adentro de la puerta estaba como *tishnada* (Entrevista a Alfonso Coral Cajas, adulto mayor de la Comunidad La Toglla, La Toglla, 18 de julio de 2022).

El cuerpo como centro de referencia remite también a la idea de desarrollo, cambio y desenvolvimiento. Los autores hacen énfasis en la forma indígena de conceptualizar el cuerpo, donde la noción de metamorfosis aparece como centro gravitante. “La metamorfosis es la transformación simultánea de forma, sustancia y experiencia corporal” (Taylor y Viveiros de Castro 2006, 811). Esto estaría en contraposición a la metamorfosis Kafkiana por ser un cambio de la envoltura corporal y no del alma y la conciencia. En la concepción indígena es la interioridad lo que muta: para el guerrero amazónico *convertirse en jaguar* no quiere decir disfrazarse de jaguar (Taylor y Viveiros de Castro 2006).

Sobre las formas en las que se presenta el Ilaló, Aurelio Iza recuerda que una señora llamada Espírita y cuñada de su tío Manuel, vivía en Cuenca Hucho, ahí ella siempre iba a coger agua y a bañarse en una vertiente de agua llamada *ubuldu*, que siempre en invierno o verano tenía agua. De ahí llevaba agua para cocinar:

En una ocasión esta persona ha soñado a los espíritus del Ilaló, le ha soñado al Ilaló y le ha preguntado a ella si quiere aprender a adivinar, y ella ha contestado que sí y entonces le ha dado un anillo de oro, y con este anillo la señora Espírita empezó a adivinar las cosas. El Ilaló le dió

ese poder para adivinar, tal es así que tío Manuel venía por otro lado y con el anillo ella escuchaba que el Ilaló le decía ahí viene su hermana sambita, ahí viene Manuel y está borracho.

Ella seguía yendo a recoger el agua y en uno de esos momentos el Ilaló le ha dicho que quiere presentarse y quiero que me presentes a tu papá. Bueno le ha dicho, pero llegando a su casa ve a una culebra grande y asustada ha llamado a su papá: “una culebra papá”, y el padre al ver a la culebra ha salido con un machete y la cortó. Ya en la noche, cuando la señora Espírta ha estado dormida, nuevamente el Ilaló se la presentado, vestido con terno y sombrero y le ha dicho mira lo que me hizo tu papá, y le muestra las heridas que le produjo con el machete y desde ahí ya perdió el poder la Espírta. (Entrevista a Aurelio Iza Cumanicho, comunero de la Comunidad Rumiloma, Guangopolo 20 de julio de 2022)

Uzendosky (2010) se refiere al sueño en las comunidades kichwa como la posibilidad de experimentar el tiempo-espacio mítico (wiñay), “el wiñay es una fuente tanto de conocimiento (yachay) como de poder (ushay). Los kichwas experimentan el wiñay por medio de sueños, relatos, música, rituales, enfermedades, curaciones y muchos contextos más” (2010, 89). El wiñay nos habita, en diferentes testimonios de esta etnografía, se habla de sueños o ensoñaciones, pero también se refieren a la conciencia que se tiene sobre esos sueños.

Los relatos que Daniel Iza, tío de Aurelio, le confió coinciden con esto. El le decía que una vez subiendo al Ilaló había aparecido una puerta, pero que estaba siendo cuidada por unos perros enormes, así mismo le confiaba que soñaba que papito Esteban y mamita Rosa están vivos y están habitando en el interior mismo del Ilaló.

Existe en el presente y continuará en el futuro. Es la fuente de la mitología, la realidad visionaria, algunos sueños y una tradición perdurable” (1988:30). El wiñay es un medio por el cual se percibe el mundo, especialmente la selva; no es un simple “concepto.” Es en efecto una cualidad somática, milenaria, pragmática y estética de la condición humana [...] Estas experiencias me proporcionaron datos frescos de la estética y los principios cosmológicos del mito Napo runa ya que la mayoría de los mitos incluyen los temas de metamorfosis. Al compartir mitos, las personas se convierten en seres milenarios definidos por caminos comunes de transmisión de sustancia que se extienden hasta el mundo wiñay y más allá (Uzendoski 2010, 89-90).

El Tayta Ilaló es un Apu, es un volcán, no es una montaña cualquiera, aunque desde nuestro sentir, ninguna montaña es cualquiera, todas tienen un nombre y todas tienen unas cualidades particulares. En ellas nos asentamos las comunidades, somos sujetos colectivos de resistencia y

construcción, en esa dicotomía naturaleza-cultura. La comunidad es un no humano, así como las plantas sagradas, las vertientes, las piedras, las wakas, los animales. Los lugares tienen sus guardianes, puede ser una culebra, un ave, una *waksa*³⁰.

Foto 3. 4. Lagartija conocida como Waksa, La Toglla



Foto del autor.

En la Toglla, por ejemplo, las chakras tienen nombre propio. Son existencia en sí misma. La parcela que nos dejó mi abuela se llama *Pintagloma*, mi tío Alcides Iza, nombró a su herencia como *Pintagloma Mamajuana*, y nosotros por mi finado padre, a nuestro pedazo de terreno, como *Pintagloma Yayajavi*. Ellos siguen con nosotros en la memoria, en la siembra y en la cosecha, sostienen nuestros pasos y nuestra fuerza vital.

Este nombrar, en sentido de Salas (2020), constituye a los *ruwales*, es decir lo que se ha denominado como lugar “emergen como seres sociales que, en tanto tales, tienen pensamientos, capacidades de acción, emociones e intenciones” (Salas 2019, 17). El término lugar alcanza entonces para designar eso que tiene *agencia*, de allí que el autor propone utilizar la palabra

³⁰ *Waksa*, tipo de lagartija

ruwales, significante que refiere a un lugar pero que en el imaginario quechua adquiere una característica existencial. Por supuesto esta ruptura de la oposición naturaleza/cultural no es asimilable para el relato del orden social y político imperante, por ejemplo -dice Salas- la razón de Estado instituida no mira estas formas de socialidad en su totalidad y significancia universal sino que repara tan solo en su particularidad cultural, por ejemplo al reducir el papel de las montañas a una singular creencia o religiosidad andina, sin ninguna agencia sobre la realidad fuera de ese contingente creencial (Salas 2020).

3.1. Cohabitando, existiendo/re-existiendo

Abrahan Paucar dice, que los seres con los que compartimos la vida comunitaria son los mismos con los que compartieron nuestros abuelos y abuelas, las piedras de lavar, siguen en su mismo lugar. La quebrada Togllawayku, sigue siendo un lugar de respeto y de cuidado. Mariana Pilaquinga, mi madre, también me ha dicho que las quebradas y lugares no concurridos se vuelven pesados y puede enfermar a las personas dando mal aire. Y ese malestar generado hay limpiarlo, se requiere de tabaco, licor, ruda, chilca. Sin darnos cuenta, es un entregar un paguito al lugar que se está devorando nuestro samay como recoge Guillermo Salas (2019, 138-139):

Una tarde, mi madre y yo caminamos a la casa de Juan de Dios, donde atendía a sus pacientes. Lo visitamos en parte por mis intereses de investigación, pero también mi madre aprovechó para consultar sobre algo que le preocupaba sobre uno de sus nietos. De acuerdo a ella, este no estaba comiendo adecuadamente, parecía no tener suficiente hambre. Juan de Dios, viendo en las hojas de coca, se dio cuenta de la causa de sus problemas: el niño se había asustado en un lugar —uno que estaba hambriento— y este le estaba consumiendo su vitalidad. Juan de Dios nos dijo que no era grave y que para resolver este problema solo era necesario hacer un «despacho», una ofrenda de comida para este lugar hambriento. De acuerdo a Juan de Dios, la falta de apetito de mi sobrino se debía al hambre que tenía el lugar que estaba consumiendo la vitalidad de aquel y el remedio consistía en saciar el hambre del lugar dándole de comer apropiadamente.

Virginia López recuerda, “antes contaban que en esos lugares asomaban sombras; grandes bultos con forma de personas, cada vez que alguien se acerba le daba mal aire *wayrishka* o sabían decir *wampra kumitahun wayrishka urku wayrinka*, y lo que hacíamos entonces era limpiar con ruda u ortiga” (Entrevista a Virginia López Chalco, comunera de la Comunidad La Toglla, La Toglla, 15 de abril de 2022). De la Cadena (2015), permite diferenciar la relación que se puede tener con lugares comunes, pero en el caso de las comunidades, “la gente interactúa con los ruwales no en

tanto objetos, sino como sujetos en sí mismos que tienen personalidad, agencia e intencionalidad” (De la Cadena 2015, citado en Salas 2019, 142).

Cómo limpiar el wayrishka, la enfermedad causada por el malaire. Salas, a partir de su experiencia en Japu, permite conectar las prácticas con la Comunidad La Toggla “los ruwales mencionados son seres capaces de consumir algo contenido en las hojas de coca y tienen la capacidad de escuchar los pedidos y deseos de los seres humanos” (Salas 2020, 147). Cuando soplamos las hojas de coca, cigarro o trago, significa que se le entrega parte de nuestro Samay que nutre el propio *animu*, la propia energía de la hoja de coca. Proyectamos con este acto una relación de cariño y reciprocidad asimétrica entre montañas y seres humanos.

Vemos que la ritualidad de limpiar el malviento, tiene consigo una actitud que se mueve desde el cariño y el desprendimiento. Soltar el ánimo propio para sanar el de otra persona. Uzendoski (2010, 172), recuerda que “en la cultura kichwa el amor también es un tipo de alimento”, que permite que la sustancia de la energía vital tenga una suerte de circulación social:

puede ser transferida por medio de curación y prácticas chamanísticas, sueño o cuando el “aliento” se pasa encima de la cabeza de un niño utilizando tabaco o aguardiente. Entre las asociaciones simbólicas de la sustancia compartida, los niños adoptivos y otros tipos de familiares filiales comparten la sustancia así como comparten la vida con los demás en el contexto del ayllu (Uzendoski 2010, 172).

La acción del tabaco en el ritual de poner la palabra o limpiar el malviento, lo ubican como sujeto parte de la tradición amerindia, su uso es recurrente en la cotidianidad territorial y ritualidad sagrada “por su humo, un ‘aire sensible’ diferente al que envuelve el cuerpo” (Taylor y Viveiros de Castro 2006, 813). También las hojas son utilizadas para limpiar, esto junto con instrumentos sonajeros crean un ambiente táctil y sonoro, lo cual crea un *otro* entorno propio de una no especie (Taylor y Viveiros de Castro 2006).

Rosa Cabrera, una de las mujeres sabias de la parroquia de Guangopolo, recuerda que:

al cerro que conocemos como Ilaló pero su propio nombre por más de siglos y que nuestros antiguos han mantenido es Hilajalo. La palabra Hilajalo no viene del idioma Kichwa, si no del idioma Kitu, y que es en este espacio sagrado donde, con sus bondades, se encuentra plantas medicinales para diferentes enfermedades o afecciones, pero también nos cuida, nos protege del frío, de las malas energías (Entrevista a Rosa Cabrera, 20 de enero de 2022).

De la misma forma, esta confianza que el volcán provee, permitía que Rosa Cachago, mi bisabuela, mientras labraba la tierra con Antonio Alquina, mi bisabuelo, dejaban a su wawa durmiendo en medio del wacho porque entendían que el tayta Ilaló los estaba acompañando y él estaba cuidando a su hija, Carmen Alquina, mi abuela. Esa compañía no puede reducirse al tiempo de la infancia, sino que el mismo Ilaló cuando Carmen creció, cuenta Mariana, su hija y mi madre, que una voz finita de hombre, le avisaba -Carmen vas a tener visitas, “y eso pasaba porque mi madre curaba a las personas que estaban enfermas o con mal viento, el Ilaló le acompañaba” (Entrevista a Mariana Pilaquina Alquina, comunera de la Comunidad La Toglla, La Toglla, 10 de febrero, 2022). Mariana, recuerda que su padrastro entraba muy enojado a casa creyendo que era un supuesto amante de mi madre quien le decía eso, pero cuando entraba a la casa, no encontraba a nadie.

Esta cohabitación continua es importante para que pueda entablarse la relación entre seres de la tierra. En este sentido, dice Salas (2020, 155) “las familias de Japu no viven en lugares, sino con lugares o, como mencionaré más adelante, son consustanciales a estos”.

Basso (1996) denomina «sentidos de lugar»: «Los lugares familiares se experimentan como inherentemente significativos, encontrándose que su importancia y valor radican en (y pareciera que emanan de) la forma y disposición de sus características observables» (Basso, 1996, p. 108; traducción mía). Esto, en los mundos andinos como los de Japu, se traduce en una continua cohabitación entre ruwales y seres humanos en tanto seres con agencia e intencionalidad (Salas 2019, 155).

Las memorias en torno a la cohabitación espacial entre las comunidades y el volcán Ilaló, se representan a menudo en las relaciones cotidianas entre humanos y su entorno. Así por ejemplo, los ritos en agradecimiento por los frutos tiernos, maduros, por la siembra, por el día de muertos, pero también en las expresiones festivas, que encuentran en el sincretismo representaciones de una nueva forma de ver y sentir el mundo, tal como describe Salas, “las personas por lo general transitan entre diferentes mundos copresentes” (Salas 2019, 48), así por ejemplo el *Sacha Runa*, los *Rucos*, La *Pallamama*, las fiestas de San Juan en la Comuna San Juan Bautista de Angamarca, que justamente fue declarada en junio de 2019 como Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador.

Las personas por lo general transitan entre diferentes mundos copresentes dependiendo de las actividades, los lugares, los tiempos y las prácticas en las que se ocupan. Esto es, muchas personas

transitan y están profundamente familiarizados con distintos mundos no-modernos y modernos dependiendo de las trayectorias de sus vidas. Además, estos diferentes mundos se articulan entre ellos, en interacciones con otras personas, a través de múltiples formas de equívocos. Dada la regimentación que los marcos de interacción mismos implican —por ejemplo, cuáles son los guiones sociales aceptables en el municipio provincial, en la oficina de la dirección agraria, en la iglesia evangélica, o cuando uno está de visita en la casa de los compadres hispanohablantes monolingües (...), el tránsito entre distintos mundos está inscrito en el habitus y de esta forma es fluido y por lo general vivido como normal (Salas 2019, 48).

La dicotomía humanos-no humanos nos remite a la discusión sobre la coexistencia de mundos copresentes, lo cual, al mismo tiempo, guarda relación con lo no moderno-moderno. Salas (2019) sostiene que la subjetividad de quienes transitan en aquel espacio-tiempo se interrelacionan a partir de múltiples formas de equívocos. Situación que no solo se remite al tiempo de lo sagrado sino también a las prácticas cotidianas.

Estas prácticas establecen implícita y explícitamente un régimen de interacción, una especie de *guiones sociales aceptables* tanto en interlocuciones con instancias cotidianas como iglesia, ministerios públicos, municipios, pero también en los vínculos de la familia ampliada y en la vida comunitaria en general. Así, “el tránsito entre distintos mundos está inscrito en el habitus y de esta forma es fluido y por lo general vivido como normal” (Salas 2019, 48). Por ejemplo, el juego del conejo o la celebración del corpus o inti raymi en donde están presentes elementos de mundos diferentes que configuran un nuevo.

Pero la razón del Estado colonial suele prevalecer y con ello minar la posibilidad de romper la separación naturaleza/cultura. Salas menciona que eso ha sido palpable cuando desde instancias de gobierno se ataca y cuestiona bajo concepciones supuestamente modernas, como cuando Alan García en funciones de presidente del Perú llamó *animismo primitivo* al argumento de que las montañas son apus, expuesto ante el despojo de territorios para extracciones mineras. Sobre esto, dice Salas: “Esta narrativa teleológica de la modernidad está inscrita en el mismo término «premoderno», que implica la necesaria articulación temporal entre quienes son modernos y quienes aún no lo son” (Salas 2019, 23). Además como agrega Salas (2019):

En mayo de 2011, las protestas contra la extracción minera, en el departamento de Puno, fueron cuestionadas por García, puesto que no concebía que la población defendiera el volcán Khapia por considerarlo un Apu: [Tenemos que] derrotar las ideologías absurdas panteístas [...] Volver a esas

formas primitivas de religiosidad donde se dice no toques ese cerro porque es un apu, está lleno del espíritu milenario no se qué cosa, ¿no? Bueno, si llegamos a eso, entonces no hagamos nada, ni minería. [...] Volvemos a, digamos, a este animismo primitivo ¿no? Yo pienso que necesitamos más educación, pero eso es un trabajo de largo plazo (García 2011, citado en Salas 2019, 237).

Aún más García (2011, citado en Salas 2019) arguye falta de educación entre población que defiende su montaña dejando al descubierto con ello su adscripción colonial, bajo la cual la dicotomía naturaleza/cultura es necesaria porque así lo han hecho los países supuestamente modernos, desarrollados y educados.

Para los gobiernos neoliberales, las reivindicaciones alrededor de los seres-tierra solo son aceptados mientras no se impugne los relatos ecológicos y económicos, es decir mientras no cuestionen “onto-epistémicamente los paradigmas científicos [...] y las políticas afines que trabajan hacia la producción del bien común (eficiencia productiva, crecimiento económico, incluso desarrollo sostenible) diseñado para satisfacer a una humanidad homogénea que se beneficia de una naturaleza también homogénea” (De la Cadena 2020, 293).

De allí que, en el caso peruano Alan García haya desestimado el argumento de las montañas sagradas desde el plano ideológico y la respuesta de la izquierda peruana también se haya movido en ese mismo tono, ambas posiciones lejos de comprender el sentimiento en la indigenidad andina hacia los seres-tierra como parte integrante del accionar político cosmogónico:

Antes de la cultura, y antes de que la política emerja como campo exclusivamente humano. La naturaleza (lo que es, lo que hace) no es una entidad «apolítica» como hemos aprendido a pensar. Más bien, su constitución como ontológicamente distinta está en el corazón del antagonismo que continúa excluyendo las «creencias indígenas» de la política convencional –la idea de «creencias» trabaja para ocluir la exclusión y establecer (o practicar) los límites desde donde la política puede ser–. La idea de que las prácticas indígenas con la tierra «son creencias» es, a su vez, una práctica que señala los límites ontológicos de la política «como de costumbre». Lo que yo llamo «indígena-mestizo» no es sólo una identidad étnica. Es una formación socionatural vital parcialmente conectada con los Estados nacionales andinos que incluye tanto a personas no humanas como su definición como naturaleza ontológicamente distinta de los humanos. Por lo tanto, cuando los movimientos indígenas invocan la «cultura», esta noción tiene la capacidad de incluir tanto a la naturaleza (lo que nosotros llamamos naturaleza), como a los seres-tierra (que no sólo son lo que llamamos montañas, sino además ríos, rocas, lagunas, arena...) que no tienen voz en el lenguaje político establecido” (De la Cadena 2020, 293).

Este panorama de disputa por asentar el Estado Plurinacional y en el camino superar la dicotomía, hace que la Comunidad La Toglla, desde su sentir comunitario haga el mayor esfuerzo por construir armonía o lo que constitucionalmente se define como Buen Vivir, pero en ocasiones se ve afectada por intereses individuales escoltados con la intromisión de instituciones del Estado, como en el capítulo anterior se mostró: Ministerio de Agricultura, Fiscalía, Unidades Penales, entre otras.

La expansión del sistema educativo de ese Estado Moderno provocó que en diferentes comunidades de raíces ancestrales, una parte de la gente, que logró ingresar a los diferentes niveles de educación pública o privada, pero también cambiar sus formas y relaciones de producción, se presenten ante la comunidad con un discurso de ciudadano moderno. Así por ejemplo rechazar chaquiñanes y preferir calles anchas y encementadas, usar diferentes tipos de vestimenta y preferir modas foráneas por las locales.

También provocó lo que De la Cadena (2020) señala como una guerra silenciosa que ha gobernado y que supuso un proceso de homogeneización ciudadana total, que implicó el exterminio, la alfabetización, urbanización y demás procesos impulsados en nombre del progreso. Es ante esta imposición hegemónica que la autora rescata esta suerte de *cosmopolítica*, esta posibilidad “en la que cosmos se refiere a lo desconocido constituido por estos mundos múltiples y divergentes y a la articulación que pueden alcanzar” (Stenger 2005, citado en De la Cadena 2020, 290).

Estas formas de encuentro y desencuentro de la subjetividad colectiva no solo se remiten a la convivencia humana. Existen momentos de tensión, pues hay quienes se alejan de su espiritualidad ancestral para adoptar otras no propias de la ontología local, y sin embargo no es que abandonen del todo el sentido *animado* de su cohabitación en determinado territorio, pero sí aparecen acciones de ruptura en la construcción de vida comunitaria. Además de la expresión cultural, danza, vestimenta, idioma, se suma la llegada de otras religiones (evangélicos, testigos de Jehová), que terminan rechazando a los sabios y sabias; tratando de reeucir la espiritualidad a simples supersticiones. Salas rescata los siguiente de Japu, comunidad indígena del departamento de Cusco, Perú:

En 2007, la mitad de las familias de Japu se habían convertido a una iglesia evangélica y condenaban las prácticas que median las relaciones con los ruwales que continuaban realizando

quienes se consideraban católicos. Cabe subrayar que esta condena no cuestionaba el carácter animado de los ruwales, sino más bien se fundaba en él (Salas 2019, 52).

Los discursos y prácticas identitarias empiezan a manifestarse desde esas subjetividades, “nosotros ya no somos indígenas, somos mestizos. Usamos ropa de mestizo, no hablamos kichwa, hablamos español. La comunidad no ha traído ningún adelanto, por eso queremos ser barrio” (notas de campo, La Toglla, 08 de mayo de 2022). Este autor sostiene que esa modernidad se refiere a las actividades de las personas que establecen una separación entre naturaleza-sociedad, y que en sus discursos reducen a “simples creencias, supersticiones, expresiones de religiosidad primitiva” (Salas 2019, 24), las que son narrativas ontológicas de la Comunidad.

Para profundizar un poco más en torno a la ruptura subjetiva y de identidad, de quienes se dicen llamar herederos de la sentencia de 1923, y que la Comunidad los ha nominado como anti comuneros, podemos recurrir a los estudios sobre la comunidad Piro en la amazonía peruana de Peter Gow (2005), donde se refiere el parentesco como un sistema autopoietico, es decir que se ha clausurado en un desenvolvimiento propio de la vida.

Uzendoski (2010) dice que si bien la relación consanguínea puede atar a las personas en una relación por el resto de sus vidas, para que esta consolide un parentesco significativo debe pasar por procesos de intercambio, cuidado, provisión de alimentos. “Mientras que las relaciones de intercambio son de un orden más alto, tanto el intercambio como la sustancia están dinámicamente relacionados formando un sistema circulatorio” (Uzendoski 2010, 179). Aquí la intersubjetividad se sustrae a la dinámica espiritual-material del territorio. En este sentido el parentesco brota de la experiencia misma pensada y compartida, es decir hecha conciencia.

Tal situación hace de la conciencia humana algo inteligible a los demás, de suerte que “el parentesco no es otra que un sistema de subjetividad articulado en sus propias formas” (Gow 2005, 3). Bajo esta premisa y referenciando en Morgan, Gow se pregunta por qué algunos humanos, criados en aquellas formas ancestrales, disienten de ese lazo que acompañó su existencia (Morgan, 2005). Esta pregunta se aplica muy bien en el contexto de la Comunidad La Toglla: ¿Si somos descendientes de los mismos abuelos y abuelas, somos una familia extendida, qué provocó entonces que un grupo minúsculo de familias de la Comunidad busque proteger únicamente sus intereses particulares, adueñarse y vender la tierra?

Gow (2005) recoge los planteamientos de Levi-Strauss acerca del parentesco para enfatiza no en su carácter consanguíneo o de filiación sino en aquel “sistema arbitrario de representaciones” (Levi-Strauss 1958, citado en Gow 2005, 4), que ha calado en la conciencia humana de un territorio determinado.

Así, la supuesta diferencia humana sobre la consciencia de uno mismo y la consciencia de los otros, no puede reducirse al lenguaje. Gow señala que “la consciencia y el lenguaje Piro se constituyen a partir de esa experiencia cotidiana de los atributos únicos de las otras especies vivas” (Gow 2005, 7). Es decir, que las relaciones de parentesco están mediadas, en el sentido Piro, por la consciencia humana de uno mismo y de la consciencia de los otros. Volvemos a Viveiros de Castro, De la Cadena y Salas: la subjetividad, la pertenencia y el parentesco están mediadas por la cohabitación, provisión de comida, compartir minka, cuidados, entre otras.

Pero también la relación con el territorio fue cambiando por la transformación de las relaciones sociales de producción. Históricamente nuestros abuelos y abuelas se dedicaron a actividades agrícolas, artesanales, medicina ancestral y en menor medida ganaderas, pero a finales de los años 30 se creó mediante Ordenanza Municipal No. 479, la Empresa Eléctrica Municipal de Quito, que posteriormente instaló una planta eléctrica en Guangopolo iniciando sus operaciones, según consta en la referencia histórica de la página de la Empresa Eléctrica Quito³¹, el 21 de noviembre de 1937. Adicionalmente entre las décadas de los años 60 y 70 entró en funcionamiento la Central Termoeléctrica Guangopolo.

La presencia de este nuevo tipo de tecnología e infraestructura, no solo fue una afectación entre comillas, paisajística, sino que rompió la fuerza y caudal del río San Pedro, pero también la cohabitación y las dinámicas en el territorio, como señala Aurelio Iza, comunero de la Comunidad Rumiloma, Guangopolo,

la gente de Guangopolo nunca habían sido dominada por los españoles, porque entre otras cosas el Río San Pedro era bien caudaloso hasta la construcción de la planta hidroeléctrica de Guangopolo. Antes el río venía con su caudal completo, ahora solo una parte, porque el resto va por un canal de aducción desde la parte de Conocoto hasta al reservorio de agua de la planta eléctrica. Llegar a Guangopolo era bastante complicado no había camino ni por la parte del Tingo, ni por Tumbaco, era muy peligroso animarse a cruzar tantas quebradas y entre ellas el río San Pedro. Eso significó que nuestros ancestros vivían como en una suerte de Isla, pero claro sobre todo para gente de

³¹ Disponible en: <http://www.eeq.com.ec:8080/nosotros/historia>

afuera, porque nuestros abuelos y abuelas sabían cómo salir (entrevista a Aurelio Iza Cumanicho, comunero de la Comunidad Rumiloma, Guangopolo 5 de febrero de 2022).

La pertinencia e identidad con el territorio también se expresa en el nombre de la escuela de Guangopolo, misma que en un primer momento se llamó Ilaló, pero con la visita a la Central Térmica e Hidroeléctrica de Guangopolo por parte del entonces presidente de la República del Ecuador, José María Velasco Ibarra, el nombre de la misma institución educativa cambió por Escuela Fiscal Mixta José María Velasco Ibarra. Así mismo fue el cambio en las dinámicas productivas sobre todo de los hombres, que ingresaron a trabajar como peones, operadores u otras actividades dentro de la Empresa Eléctrica Quito.

Pasaron de ser agricultores, artesanos y comerciantes a ser obreros, lo que se tradujo con el paso del tiempo, en una merma de las actividades agrícolas, y con ello las ritualidades, la cooperación en actividades comunitarias como mingas, asambleas, etc. Vemos entonces que también las relaciones de producción marcan un distanciamiento, una ruptura de identificación económica colectiva, porque surge un estatus social y económico al ser un empleado privado.

Estas dinámicas muestran las formas en las que llegan las desconexiones del espacio de vida comunitaria, incluso por más que existan parentescos consanguíneos y cohabitación en el mismo territorio, la relación de reciprocidad ha perdido la posibilidad de articular una reciprocidad generalizada más intensa, como dice Salas (2020), pero además marca distancias parentales, incluso territoriales.

La reciprocidad generalizada se da de forma más plena en contextos de cohabitación permanente. Cuando una hija, al casarse, se va a vivir a un lugar lejano, la intensidad de los intercambios de reciprocidad generalizada disminuye, restringida solamente a las visitas que constituyen contextos intermitentes en los que se intercambian bienes y servicios (Salas 2019, 72).

Una forma de ejemplificar la disminución de la reciprocidad generalizada, es decir, del debilitamiento del parentesco, es la historia de nuestros familiares que migraron a otras ciudades o países. En el caso de mi comunidad o de todo Guangopolo, cuando nuestros abuelos, abuelas o tíos, por comercio en la venta del cedazo, o buscar otras oportunidades económicas, viajaron y con el tiempo se asentaron en ciudades como Machala, provincia de El Oro (región Costa), el Coca, provincia de Orellana o Lago Agrio, provincia de Sucumbios (ambas provincias de la

región Amazónica), significó inicialmente un aporte importante en el intercambio entre cedazos y otras mercancías.

De regreso o por encomienda llegaba a la parroquia, productos de esa zona como por ejemplo pescado seco, no sólo limitando su disponibilidad para Semana Santa, en donde preparamos una sopa llamada Fanesca y que entre sus ingredientes tiene pescado seco, sino la mayor parte del año. Es así que uno de los platos típicos de Guangopolo contiene pescado seco y se llama Habas *Kalpu/calvo*. Recuerdo que mi finado padre, Javier Iza Cumanicho me detalló con práctica cómo preparar este plato:

la preparación consiste en que las habas estén bien secas para tostarlas en tiesto o sartén, después las cocinamos. En otra olla cocinamos papas bien lavadas con su cáscara, mientras hacemos esto, preparamos tostadito con maíz y finalmente cocinamos el pescado seco que hemos dejado desaguar la noche anterior (notas de campo, Quito, 5 de febrero de 2022).

Pero incluso este plato típico, ya no es común, porque las mismas personas que antes viajaban por comercio se asentaron indefinidamente en esas localidades de la región Costa o Amazonía, además de su avanzada edad y la desconexión de sus descendientes con este territorio. Y este hecho también marcó un antes y un después en la celebración de festividades de Guangopolo. Nanci Simba, comunera y vicepresidenta de la Comunidad La Toglla, recuerda que “los guangopoleños que vivían en Machala aportaban incluso económicamente para las fiestas del Cedazo, hoy ya no pasa eso” (entrevista a Nanci Simba Chalco, vicepresidenta de la Comunidad La Toglla, La Toglla, 25 de enero de 2022).

Desde esa relación, incluso a la distancia, vemos que la festividad representa el tiempo de retorno al territorio de quienes por distintos motivos lo han abandonado. Se trata de un momento en el que sucede una especie de re-identificación con el lugar de origen. “Las celebraciones comunales [...] son contextos en los que los miembros de la comunidad que viven fuera retornan a ella y participan de dicha comensalidad comunal reproduciendo su pertenencia a ella” (Salas 2019, 82).

Sin embargo la cohabitación permanente permite el desenvolvimiento de relaciones de parentesco sostenidas en el tiempo que posibilita el brote de la reciprocidad generalizada. El alejamiento y la distancia rompen estos lazos. Si estiramos esta reflexión al ámbito comunitario vemos como, habitar un territorio, da paso a relaciones de parentesco asentadas en la historia, la costumbre, en

fin prácticas sociales, culturales y económicas, actividades materiales y espirituales que dan sustancia a esta noción de reciprocidad generalizada.

Quienes habitamos el Ilaló, en algún momento de la vida hemos escuchado que el Tayta así como es bueno, también se pone bravo. Los abuelos dicen que el Ilaló es muy celoso, no le gusta dejarse ver de gente extraña que llegue y no tenga buenas intenciones, antes cuando llegaban personas ajenas, se nublaba y caía granizo, dice Guido Paucar, compañero comunero de La Toglla.

Coincide con esta memoria, el recuerdo que la compañera Virginia López Chalco, comunera también de la Comunidad, “mi tía Juanita sabía decir *Ilaló Yaya* bravo es no se puede nomás llegar, igual que en las quebradas son pesadas nos sabía contar” (Entrevista a Virginia López Chalco, comunera de la Comunidad La Toglla, La Toglla, 15 de abril de 2022). Virginia recuerda que su padre, Santos López, le confió que en alguna ocasión trajo a unos amigos de Conocoto, y que subieron al cerro, sin embargo, como eran gente ajena a este territorio, les había caído lluvia con granizada y relámpagos. Además, “mi papá siempre nos recordaba que debíamos pedir permiso al tayta Ilaló para subir al cerro” (entrevista a Virginia López Chalco, comunera de la Comunidad La Toglla, La Toglla, 15 de abril de 2022), rememora.

3.2. Parentesco: minka y fiesta comunitaria

El mandato biológico está en entredicho en las dinámicas estructurantes de la colectividad (comuna, comunidad) puesto que la idea de familia ampliada permea el *habitus* de crianza de niñas y niños. Hay una construcción del parentesco, no necesariamente de la paternidad y maternidad biológica, culturalmente los niños llegan a ser parte de nuevos hogares y con ello queda en segundo plano su familia convencional (natural-biológica). Sobre esta base -dice Salas- incluso el ordenamiento jurídico queda alterado, no sólo las formas de parentesco.

Salas llama la atención sobre cómo, al inobservar lo que él denomina circulación de niños se adscribe, a priori, al parentesco biológico cuyo sustrato es la reproducción sexual, lo cual, al mismo tiempo, obstaculiza un reparo etnográfico a las dinámicas andinas en cuanto al parentesco (Salas 2019). Los estudios etnográficos lucían entonces estancados en el traslado mecanicista del mandato biologicista a la vida social comunal colectiva.

Pero también se construyen relaciones de parentesco desde el cuidado, aquí por ejemplo cuando las comadronas, comadres o suegras, cuidan a una mujer embarazada o que recién dio a luz.

Uzendoski dice que el parentesco “nunca es un proceso terminado, sin embargo, y la afinidad es el medio por el cual la consanguinidad es producida y reproducida” (Uzendoski 2010, 181). Estas relaciones están en constante construcción, puede aumentar o disminuir su intensidad, conforme se den los lazos de intercambio entre personas y el territorio.

Con el nacimiento del bebé, también hay una ritualidad en torno a proveer comida, y cuidado y tratamiento del cuerpo de la mujer y su bebé. Esto incluye consejos y transmisión de la memoria de los abuelos y abuelas: ¿qué debe comer? ¿cómo encaderar a la mujer? ¿cómo fajar al wawa para que sea firme y fuerte? ¿cómo cargarlo? ¿cómo bañarlo? ¿qué se debe dar de comer? ¿qué se debe evitar? Entre los consejos por ejemplo está el no llevar a los niños pequeños a lugares *pesados*.

Desde la sabiduría ancestral de las madres y abuelas, comadronas y tayas, seguramente en el proceso de cuidado y autocuidado a una mujer en su estado de gestación, se le confió, que ella en ese momento tiene una energía especial, que puede incidir sobre la fertilidad de un terreno o cultivo cuando ella camine sobre este, tal cual recuerda la tía Baltazara Cumanicho Farinango, comunera de 83 años, quien vive en el sector Jakpi de la Comunidad La Toglla, recuerda los consejos que sus mayores le dieron sobre su embarazo:

Quando estuve embarazada mi abuelita y otros mayores sabían decir que, es bueno que una mujer embarazada camine changando (piernas abiertas) sobre la planta de *zambu* o *zapallu*³², cuando estén en flor. Y ahí que le digamos a la plantita, ve sin vergüenza crecerás así como mi barriga, no andarás de vago, no te pasmarás.

Así mismo, siempre fue una costumbre importante que durante el tiempo de gestación la Mama comadrona acompañe y esté pendiente de la mujer embarazada, sobre todo cuando una es primeriza, porque después una misma ya aprende y sabe distinguir síntomas. En mi caso tuve 12 hijos, pero con dolor por recordar solo 6 crecieron. En unos partos me atendió Tía Dolores Oyacato, Doña Pancha Coral, la enfermera Inés Coronel y mi último hijo, Milton, él ya nació en el hospital -esque una ya se cansa también pues del dolor, y me sabían decir que pariendo en el hospital no duele tanto. Pero igual duele, solo que es diferente el espacio, y en verdad el trato no es igual. Una comadrona a una le trata bonito, en cambio en el hospital, a una le tratan como ajeno. Cuando ya nacía el wawa, la comadrona cortaba el cordón umbilical, y mandaba a que entierren cerca de la *tullpa*³³ la mama placenta, porque decía que si no se hacía así, la madre (la

³² El zambo y el zapallo son dos tipos de calabazas con el que se preparan platos ancestrales

³³ *Tullpa*, lugar para cocinar con leña, fogón.

matriz, el útero), se iba a hinchar y causar mucho dolor (entrevista a Baltazara Cumanicho, La Toglla, 18 de julio de 2022).

Y es precisamente en ese desarrollo del *habitus*, que una persona desde su infancia asume y aprende las relaciones de parentesco, y sabe cuándo alguien puede ser llamado papá, mamá, abuelo, abuela, primo, prima, tío o tía, pero también padrino o madrina. Salas habla de la circulación de niños en los andes como construcción de relaciones de parentesco, un ejemplo de lo que se llama *wiñachishka*, “la niña o el niño se acostumbra a su nuevo hogar y a sus nuevos padres y hermanos, que en muchos casos terminan siendo sus «verdaderos» padres y hermanos, mientras que su familia «biológica» ya no lo es tanto” (Salas 2019, 65).

Narcisa Coral, comunera y dirigente comunitaria en La Toglla, recuerda que su papá le contó, que a muy corta edad perdió a su papá y mamá, más o menos a los cuatro o cinco años, pero que gracias al cariño de la señora María Asunciona Paganquiza, que no podía tener hijos y a su esposo el señor Manuel Lino Chalco, lo hicieron crecer y le proveyeron comida, vestimenta (Entrevista Narcisa Coral, dirigente de productividad de la Comunidad La Toglla, La Toglla, 18 de julio de 2022). Sobre este punto, es pertinente la reflexión planteada por Uzendoski (2010):

La manera más común de referirse a un niño adoptado es empleando el adjetivo *iñachiska* (criado) como en la frase “*iñachiska churi*” (hijo de crianza). Esta manera de describir la relación enfatiza lo que la adopción es en lugar de lo que no es. La falta de conexión biológica no es un problema en la manera como se maneja en las sociedades occidentales. Los *kichwas* se enfocan en la actividad, es decir, en la acción y el proceso de criar a un niño, el cual según la teoría *kichwa* de parentesco crea sustancia. Los familiares adoptivos se convierten entonces en familiares de sustancia tanto en un sentido simbólico como en uno material y durante el proceso, los familiares adoptivos se hacen consanguíneos (Uzendoski 2010, 171).

Así la paternidad o el mismo parentesco desde el ordenamiento jurídico occidental no podría pensarse sin pasar por la relación consanguínea y la reproducción sexual. Un tío, abuelo, padrino no podrían ser padre o madre de un niño o niña. Volvemos entonces a que el parentesco está mediado por el cuidado, la cohabitación y la comida.

Del *habitus* de las comunidades andinas también ha brotado una noción de parientes por afinidad. Es el caso de los matrimonios, es en la convivencia y cohabitación que la familia del novio suele aceptar a la novia. Sobre todo, es en los momentos de compartir generalizado que se va afincando esa aceptación. Cuando las familias adquieren responsabilidades en celebraciones comunales

(festividades, ritos de pasaje familiar) es cuando los parientes afines son puestos a prueba para su recepción (Salas 2019). Los parientes por afinidades apoyan en tareas duras como la preparación de la comida y repartir comida o licor, incluso en la *minka* (Salas 2019, 72). Llevar a la casa y presentar a la familia, posteriormente casarse, significa fortalecer las relaciones filiales, Uzendoski (2010), se refiere:

la incorporación de los *masha/kachun*, el *compadrazgo*, la alianza y la adopción.¹ Todos estos tipos de parentesco exhiben un punto en común, la transformación de la afinidad en consanguinidad. En otras palabras, se basan en la idea de las relaciones consanguíneas y el compartir de sustancia. De igual modo discutiré los circuitos de intercambio (Bohannon 1955, 1959; Piot 1991; Damon 1980, 1983, 1990; Mayer 1977, 2002) que le dan estructura a la metamorfosis del valor y muestran que la vida diaria se orienta a lo largo de la continuidad de relaciones recíprocas en las que el intercambio relaciona pero la sustancia define (Uzendoski 2010, 151).

Una expresión de reciprocidad generalizada: se da también en el intercambio de la fuerza de trabajo donde emerge la comensalidad, donde la familia dueña de la chacra donde se trabaja provee comida, coca y bebida (Salas 2019, 72). Es decir, son estas relaciones de cooperación alrededor del sustento de la vida las que constituyen “el trabajo conjunto de miembros de diferentes hogares a través de arreglos de reciprocidad equilibrada de trabajo por trabajo, tales como el *ayni*, el *waje-waje*, o el *tumay*” (Mayer 1977, citado en Salas 2019, 72).

La *minka* significa como indicamos anteriormente, el espacio de encuentro, de compartir memorias, pero también es la posibilidad de construir comunidad, contrario a lo que dice la Real Academia Española (RAE) que, en su página web, señala que *minga* es el “trabajo agrícola colectivo y gratuito con fines de utilidad social³⁴”. Hemos aprendido desde la experiencia y el consejo, que esta actividad no puede ser reducida ni entenderse únicamente a labores agrícolas y mucho menos, definirse como una actividad gratuita, porque lo único que hace esta definición es pretender mercantilizar, la voluntad, cariño, desprendimiento y/o solidaridad con la que las personas nos entregamos a la realización de actividades particulares o colectivas.

³⁴ Disponible en: <https://dle.rae.es/minga>

Foto 3. 5. Minka y reunión en Jakpi, Comunidad La Toglla, 2018



Foto del autor.

Fotos 3. 6. y 3. 7. Minka en Jakpi, Comunidad La Toglla, 2018



Foto del autor.

Foto 3. 8. Recorridos linderos de la Comunidad La Toglla, 2016



Foto del autor.

Usamos comillas como una suerte de sarcasmo, para referir que las mingas que no se realizan como actividad comunitaria general, sino para una familia específica, es decir *partícula*”, porque incluso en esa *minka*, que no cumplirá una utilidad social como dice la RAE, estamos construyendo comunidad. Se está permitiendo la vida digna de un compañero o familiar del territorio. Un claro ejemplo que tenemos en Guangopolo, es el *tashi*, que consiste apoyar en las actividades que un compañero o familiar requiera, sean para labores agrícolas, de construcción u otras, pero que queda el compromiso implícito que cuando la persona que apoyó requiera ayuda, sin dudar lo quienes recibieron el contingente sabrán ser recíprocos.

El factor cultural-festivo también es un elemento cohesionador fundamental. En el caso de celebraciones multifamiliares (santo patrono o virgen, carnaval) cae sobre la responsabilidad de mayordomos (quien está a cargo), mismo que se apoyan en su familia extensa y demás relaciones cercanas para sostener dicho festejo, lo cual implica aseguramiento de música y artistas así como abundancia de comida y bebida. Sobre esto, plantea Salas (2019, 78): “Estas festividades están organizadas por un extenso grupo de familias relacionadas no solo por parentesco [...] si bien por

lo general son caracterizadas como «comunales», no necesariamente suponen la participación de todas las familias que viven en la comunidad”.

Las celebraciones en comunidades rurales (raymis o patrono o virgen), sostiene este autor, son responsabilidad de los mayordomos, en el caso de la Toggla, hemos visto que responde a los sacerdotes y la familia extendida quienes ayudarán a garantizar, bebida, comida y baile. Súmese el aporte que todas las familias de la comunidad realizan, sea a través de quintales de papa, mote, choncho hornado, chocolate, pollos, etc. Claramente esto está vinculado a la vida comunitaria, al apoyo a los sacerdotes y la relación que puede existir con los mayordomos y estos a su vez con la comunidad, todo está relacionado. Los sacerdotes, mayordomos y dirigencia comunitaria, están encargados de organizar la fiesta por mandato de la comunidad a través de la asamblea comunitaria.

Páginas atrás recogimos un poco sobre la celebración que la Comunidad organiza los días 24 y 25 de diciembre de cada año, y está relacionada a la celebración cristiana del nacimiento de Jesús, pero claramente esta festividad, no tiene una expresión meramente occidental, sino que está conectada con la celebración del Kapak Raymi y en ella conviven, incluso con tensión, la espiritualidad cristiana y la andina, surge pues una forma propia de representación mística del cohabitar el mundo, o como dice Salas (2019), prácticas que se performan y que no transitan exclusivamente en un solo mundo:

los mundos emergen de manera constante de los marcos de interacción previos y de las prácticas que se performan en ellos. De esto se sigue que, dependiendo de los marcos de interacción en los cuales las personas viven sus vidas y de las presuposiciones que estos suponen, estas no necesariamente viven de forma exclusiva en un mundo (Salas 2019, 47).

Así, como las familias se mueven y participan en la minka, de la misma forma participan y presentan su apoyo para las festividades, incluso los dirigentes comunitarios definen cuáles serán sus ocupaciones para que se desarrolle de la mejor forma. Habrá quienes estarán encargados del tema de seguridad: animación, coordinación para recibir las donaciones que traigan, comunicación directa con los sacerdotes, pelar papas, recoger leña, encender la tulla, clasificar de ser necesario el mote, cortar el pollo, preparar la comida, preparar el chocolate del 24 de diciembre.

En la festividad los dueños de casa ofrecen comida a quienes llegan a cantar o festejar. Este trajín de quienes van de casa en casa hace que reciban comida en abundancia que no la pueden consumir en lo inmediato. Ahí es cuando, menciona Salas, “los niños jugaban un papel clave, pues discretamente recolectaban de sus padres parte de la comida y se la llevaban a su casa para comerla después” (Salas 2019, 80). En el caso de La Toglla y en otras comunidades, podemos ver con total normalidad que cuando una persona no puede comer más, *Wanlla*³⁵ esa comida.

En las fiestas comunitarias o populares es normal también que los integrantes de las comparsas, grupos de música o danza, lleven a sus familiares y sean estos quienes guarden la comida o mediano que ha sido entregado como forma de agradecimiento. En la Fiesta de diciembre de la Comunidad La Toglla significa que todos debemos recorrer caminando las calles de la Comunidad, pasando por la casa de cada uno de los guiadores o mayordomos, quienes nos reciben siempre con chichita de jora y un plato de comida, preparada exclusivamente para ese día. la descripción de Salas nos permite conectarla con una práctica que se repite en las comunidades indígenas del Perú:

Los dueños de casa invitan un plato de t'impu a todos los que llegan a la casa. Dado que se recorrieron siete casas, esto significó comer siete platos de t'impu en el transcurso de unas cuatro horas, algo realmente imposible de lograr. Pronto me di cuenta, con un cierto alivio, que yo no era el único que estaba frente a la imposibilidad de comer tanta comida (Salas 2019, 81).

³⁵ del kichwa *Wanllana*, que significa guardar comida para llevar.

Foto 3. 9. Preparación comida comunitaria, Izq. Clarita Guallichico, Der. Narciza Coral, dirigentes comunitarias



Foto del autor.

Fotos 3. 10. y 3. 11. Personajes de payasitos y Banda de Pueblo recorriendo las calles de la Comunidad La Toglla en fiestas del pase del Niño Jesús



Fotos del autor.

Estas memorias dejan ver que el Tayta Ilaló tiene diversidad de características: estar personificado, incidir en las representaciones y en juegos de poder socio natural. En la celebración del Corpus Cristi en el mes de junio entre las parroquias de Guangopolo, Alangasí y La Merced, con los personajes que danzan al ritmo del pingullo, la *pallamama*, los pingulleros, payasos y los *rucos*. Este último, que también danza al ritmo del pingullo y bombo, lleva en una mano una o tres mazorcas de maíz o también una recreación de la cabeza de una vaca.

Estos personajes tienen una corporeidad compartida también, tienen un simbolismo. Siguiendo a Taylor y Viveiros de Castro (2006), habíamos mencionado que el personal, su atuendo, pintura, máscara van más allá de una representación festiva y lo que tratan. Por eso debemos descifrarlo, y es que: “Pintándose, adornándose o vistiendo máscaras según un determinado modelo de apariencia, el grupo que realiza el ritual esencialmente dice a los espíritus: ‘Miren, no somos extranjeros para ustedes, otros; usamos su ropa, entonces somos sus parientes’” (Taylor y Viveiros de Castro 2006, 793).

El *ruco* usa una máscara sobre su rostro. La máscara, dicen sus danzantes, es la representación del dueño de la hacienda. De hecho, la tez de la máscara es blanca, con bigote y ojos azules. Este personaje dice que es el guardián de la Pachamama, el trabajador. Es una suerte de representación del hacendado en el trabajador, claramente una relación de poder en la personificación diría Gose (2018).

Respecto a las máscaras, Taylor & Viveiros de Castro (2006) señalan que su uso cumple la función de representar seres no humanos. Sea entidades sobrenaturales, enemigos o animales estos son siempre espíritus, “estos últimos son necesariamente depredadores de los humanos, incluso aquellos que tienen un valor positivo. Los espíritus son aquellos no humanos que ocupan, en la mayoría de los casos, una posición más alta que las personas” (Taylor y Viveiros de Castro 2006, 804).

Por su parte, la reciprocidad está presente en todo momento. Hacia el final de la celebración los sacerdotes comparten con los mayordomos o guaidores un mediano, que no es otra cosa que comida preparada para expresar el cariño y agradecimiento a quienes ayudaron a sostener la responsabilidad y cumplir con la ritualidad.

Foto 3. 12. Fiesta de pase del niño; compañeros invitados de la Comunidad Rumiloma, Franklin Columba mayordomo de castillo, 2017



Foto del autor.

Y así como un ritual de comida puede transformar las relaciones de parentesco de tipo familiar, en el ámbito comunitario estas pueden establecer vínculos sociales, no necesariamente consanguíneos, en el que también el alimento se convierte la sustancia común. Aquí por ejemplo se puede explicar como la Toglla en su fiesta prepara del aporte de todas las familias de la comunidad la comida para las fiestas. Unas colaboran con papas, mote, hornado. Vemos como la comida “es la sustancia que constituye y relaciona los cuerpos en estas comunidades andinas: «Quienes comen juntos en la misma casa comparten la misma carne de un sentido literal; esta está hecha de la misma sustancia»” (Weismantel 1995, citado en Salas 2019, 64).

Foto 3. 13. Mediano en agradecimiento a los priostes de la fiesta de pase del niño, 2017



Foto del autor.

Fotos 3. 14. y 3. 15. Personaje de alumbrantas y castillo de fuegos pirotécnicos, pase del niño, Comunidad La Toglla



Fotos del autor.

3.3. Los hijos e hijas del tayta Ilaló en su defensa

La unidad frente a la amenaza a la autonomía comunitaria sobre el territorio de 12 comunas: San Francisco de Baños (La Merced); Comunas de San Juan Bautista de Angamarca, San Pedro de El Tingo, Centro del Pueblo Alangasí (Alangasí); Sorialoma, Rumiloma, La Toglla (Guangopolo); Leopoldo N. Chávez, Tola Chica, Tola Grande, Comuna Central (Tumbaco); Lumbisí (Cumbayá), por parte del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito a través de una propuesta de Ordenanza AIER Ilaló-Lumbisí, que el 21 de mayo de 2015 fue aprobada en primer debate por el Consejo Metropolitano de Quito.

Esto motivó a que el 8 de diciembre de 2016, las comunidades asentadas ancestralmente en el territorio que compartimos con el volcán Ilaló se constituya la UCCIL, pero también se nomina y designe a la primera coordinación, que estuvo representada por la Comuna Lumbisí con el compañero Edison Cusig, coordinador; Johana Meneses de la comuna Leopoldo N. Chávez como subcoordinadora y Nicanor Lechón de la Comunidad La Toglla como secretario.

Foto 3. 16. Asamblea de conformación de la Unión de Comunas y Comunidades Ilaló-Lumbisí, 2018



Foto del autor.

Esto muestra lo que De la Cadena (2020) llama antagonismo silencioso, en donde permanece la confrontación y afloramiento de ruptura naturaleza/cultura. En el plano de los derechos colectivos de las comunidades del Ilaló se evidencia la homogeneización civilizatoria del derecho monista sobre los derechos colectivos, es decir crear política pública para organizar el territorio sin la participación de las comunidades que lo cohabitan.

Fotos 3. 17. y 3. 18. Posesión equipo de la Coordinación de la UCCIL, 2018



Foto del autor.

Foto 3. 19. Rito de limpieza anergética, 2018



Foto del autor.

La autora sostiene que se dió una especie de antagonismo silencioso con occidente definiendo con y para la historia. Entonces la expansión supuso una política hegemónica y “la política como una relación de desacuerdos entre mundos –como la «reunión de los heterogéneos», en palabras de Rancière– desapareció o rara vez ocurrió” (De la Cadena 2020, 288). De allí que la emergencia de *indigeneidades* es para esta autora la oportunidad de inaugurar políticas diferentes y plurales puesto que reconocen y sostienen a estos seres-tierra como parte de su todo político (De la Cadena 2020).

Como resultado de los procesos asamblearios de las comunas y comunidades del Ilaló más Lumbisí, el Pueblo Kitu Kara junto con sus comunidades base, emitieron una resolución señalando que la propuesta de Ordenanza Aier Ilaló-Lumbisí no fue construida con las Comunas y Comunidades, vulnerando así el derecho a ser consultadas y participar activamente en la construcción de política pública.

Esta normativa pretendía regular las actividades que se pueden o no realizar en el Ilaló y la zona de Lumbisí, esto sin tomar en cuenta que al menos el 40% de superficie del Ilaló es de propiedad comunitaria, en donde las comunas han definido sus planes de vida y organización territorial. En

el fondo se evidenció que ese proyecto regulatorio llevaba más un discurso de preservación ambiental, pero separado de la realidad comunitaria, por tanto, no entiende que las comunas y comunidades son autoridades territoriales con funciones jurisdiccionales. Como propuestas las Comunas y Comunidades del Pueblo Kitu Kara presentaron 21 puntos entre aportes y observaciones recogidos en 3 ejes temáticos: tierras y territorios, gobiernos comunitarios y autodeterminación.

La organización comunitaria en torno al Ilaló permitió afianzar una relación de parentesco, somos hijos, hijas del Ilaló y nos agrupamos en la UCCIL. Y como característica de los procesos organizativos comunitarios, antes de dar inicio a las asambleas se empieza por una ceremonia de apertura en el que los tayas y mamas levantan los abuelos, abuelas y las direcciones. Por medio de la palabra se agradece y pide permiso a los seres tutelares y claridad en la toma de decisiones. En la ceremonia y asamblea siempre se cuida al abuelo fueguito tras las resoluciones se podrá compartir comida en la *pampamikuna*³⁶ entre compañeros y compañeras de las diferentes organizaciones y comunidades presentes.

Foto 3. 20. Ceremonia de celebración del Mushuk Nina o Pawkar Raymi, 2020



Foto del autor.

³⁶ La Pampamikuna no tiene una traducción literal, se aproxima a un espacio de compartir comida de manera colectiva, en donde los participantes depositan los alimentos preparados que han traído desde sus localidades.

Como De la Cadena (2020) mismo lo señala, esta insurgencia de las fuerzas y prácticas indígenas, perturbadoras de la política como de costumbre, tiene un desenvolvimiento constituyente. Esto, por la capacidad de reorganizar los antagonismos hegemónicos vía protesta social, cuando desnaturaliza la exclusión de aquellas prácticas con su irrupción en el relato institucional que plasma el orden jurídico del país. Esta posibilidad irruptiva está presente en la misma región andina del Abya Yala:

en Bolivia las «ofrendas a la Pachamama» (conocidas como pagos, despachos o misas) se hicieron públicas durante las movilizaciones políticas conocidas como Guerra del Agua y Guerra del Gas que ocurrieron en 2000 y 2003” que posteriormente precipitaron la caída del gobierno neoliberal de Hugo Bánzer Suárez (2001) y Sánchez Lozada (2003) respectivamente, y que precipitaron la caída de dos regímenes neoliberales consecutivos (De la Cadena 2020, 279).

Con estos contextos podemos decir que la fuerza que mueve las voluntades al interior de las comunidades sobrepasa el universo discursivo occidental de la organización social. Una de las frases que más luces pueden ofrecernos y que más vigencia puede tener es, *shuk yuyaylla, shuk makilla, shuk shunkulla*, textualmente significaría un solo pensamiento, una sola mano o fuerza, un solo corazón. ¿Qué significa? Uzendoski (2010), nos da una pista

En el ámbito kichwa la voluntad y el deseo se diferencian por su asociación con diferentes partes del cuerpo. La voluntad está asociada con el órgano más importante de la fisiología, el corazón. Las personas describen el tener consideración usando el término *alli shunku* (buen corazón). En este sentido se piensa que la voluntad emana del corazón, el cual también es considerado el órgano central de las emociones corporales y la percepción. Dicho órgano es un tipo de ojo social pero el pensamiento o *iyay* está localizado en la cabeza; el corazón como órgano social es el centro de la energía vital. La importancia del corazón se nota claramente, por ejemplo las personas se refieren a aquellos que actúan de forma estúpida como “*iyay illac*” (sin pensamiento) pero no hay nadie que diga que una persona no tiene corazón. Inclusive, las personas que se encuentran tristes o enfermas definen su malestar usando la expresión “corazón herido” (*shungu nanana* o *shungu nanchina*). Estas son formas comunes de describir cómo se siente la gente refiriéndose a sus corazones (Uzendoski 2010, 75).

Esta fuerza ha permitido que, en las diferentes movilizaciones indígenas en el Ecuador, como lo fue el paro nacional de junio de 2022, las comunidades sostuvieran el levantamiento durante 18

días desde un solo pensamiento, una sola fuerza y un solo corazón. La comunidad ancestral La Toglla desde el primer día de paro se levantó con la fuerza de los apus. A pesar de estar en velorio de un comunero, en la madrugada con el permiso del tayta Hilahalo se movieron las piedras gigantes para bloquear el paso.

Foto 3. 21. Marcha de Comunas, Comunidades, Barrios y Organizaciones en el Paro Nacional de junio de 2022



Foto del autor.

En los momentos de represión policial se recurrió al uso de remedios preparados por una mayor de la coimunidad, para ahuyentar a los agentes policiales. Así mismo el primer sábado se reunió la comunidad en el punto de bloqueo para celebrar el Inty Raymi y pedir la fortaleza y protección de los Apus en la movilización que permitiera reorganizar las fuerzas políticas y prácticas en favor de los pueblos del Ecuador. La olla comunitaria, fundamental para sostener la movilización

y el intercambio comunitario se sostuvo hasta el último día de paro. Tras el anuncio de finalización del paro se hace una comida comunitaria y se comparte la palabra.

3.3.1. Recuperación de suelo y cosecha de agua

Una de las formas en cómo las comunidades, entre ellas La Toglla, ha demostrado su compromiso con la conservación y recuperación de zonas ambientales degradadas por diversos factores (entre ellos los incendios provocados por la mano humana) y que no han surgido en este territorio, sino que han venido de la zona de Tumbaco o Alangasí, ha sido la de definir zonas para proyectos de reforestación, pero también de recuperación natural.

En ese contexto, en septiembre del año 2016, La Comunidad La Toglla junto al Fondo Ambiental y la Secretaría de Ambiente del Distrito Metropolitano de Quito firmaron el Convenio de Cooperación Interinstitucional para la ejecución del proyecto, *Diseño y Puesta en Marcha de una Nueva Estrategia de Agradación (Restauración) de Suelos, Cosecha de Agua, Revegetación, Reforestación y Prevención de Incendios en Comunidades (Comunas) Rurales del Volcán Ilaló, QUITO D.M., Pichincha, ECUADOR*, en la que se definió un área de 2.4 has. del sector hatunloma, territorio comunitario de La Toglla para ejecutarlo.

Dentro de ese espacio, a partir de la construcción de 2500 metros lineales de curvas de nivel en zona de ladera, y posteriormente sobre estas curvas la aplicación de madera rameal fragmentada, se demostró que esta técnica es bastante eficiente para un proceso de agradación de suelos; a esto se sumó la construcción de cárcavas en las pequeñas quebradas o hendiduras de la ladera, que permitan el control y monitoreo hidrológico, lo que significó que junto a la madera fragmentada, mantengan en verano la humedad del suelo.

A esto se sumó más de cinco mil árboles plantados, logrando, con técnicas de agradación de suelo, la supervivencia de más del 60% de plantas. Este proyecto permitió articular los esfuerzos comunitarios de conservación, pero también ratificar la autoridad comunitaria sobre el territorio. Es así que entre 2017 y 2019 la Comunidad a través de talleres y con apoyo del estudiante de la Universidad ESPE, Jhon Jairo Peña, quien había solicitado la autorización y apoyo de la comunidad para realizar su trabajo de grado, *Modelo de gestión de tierras comunitarias para el pueblo ancestral La Toglla, Guangopolo, con criterios de sostenibilidad*, se logró definir un Plan de Ordenamiento Territorial.

La aprobación de este Plan de Ordenamiento Territorial, pasó por varias asambleas para su construcción, espacios en los que se definió los criterios y zonificación del territorio: vivienda, zona agrícola, silvopastoril, conservación, productivo, zona de crecimiento urbano, etcétera. Este proyecto, permitió articular las diferentes abordajes: la parte ambiental de Municipio de Quito; el sentir ambiental y espiritual de la comunidad; del técnico John Jairo y Paul Dehousse, amigo de la comunidad, quien dirigió el proyecto junto con Nanci Simba.

Foto 3. 22. Minka en el Proyecto de Recuperación de Suelo y Cosecha de Agua, compañera Susana Cabrera, Comunidad La Toglla, 2019



Foto del autor.

Fotos 3. 23. y 3. 24. Siembra de plántulas y almuerzo comunitario, 2019



Fotos del autor.

Lo que movió este proyecto fue precisamente la articulación de los mundos, pero la forma para lograrlo fue el trabajo en *minka*, a la que se sumaron incluso otras organizaciones aportando con plantas, abono o comida para los días de *minka*, pero también se sumaron estudiantes de secundaria y los mismos compañero y compañeras de la comunidad. Sin importar la edad, jóvenes o adultos mayores llevaban a las labores, machete, palas, costales, barras, entre otras herramientas.

Fotos 3. 25.; 3. 26. y 3. 27. Complementariedad generacional en la minka comunitaria





Fotos del autor.

3.3.2. Encuentros y desencuentros. Declaratoria de emergencia al volcán Ilaló

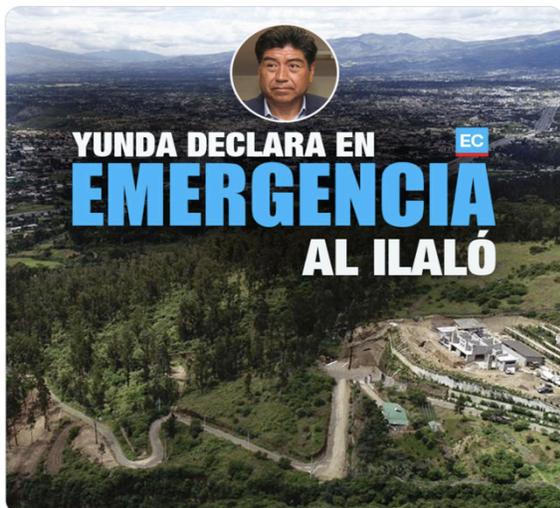
El 23 de mayo de 2019 el entonces alcalde de Quito, Jorge Yunda, tras varias denuncias ciudadanas en las que se evidenciaba el crecimiento descontrolado de proyectos inmobiliarios, pero también de extensas zonas de deforestación de bosques de eucalipto, motivó a que el alcalde declare en situación de Emergencia al volcán Ilaló. Vale decir que además, entre los motivos de esta declaratoria, están los incendios constantes y el mal uso que motociclistas hacen de los senderos y chakiñanes, quienes, al atravesarlos, los dejan completamente destruidos.

Este tipo de relaciones también atraviesan momentos de tensión, negociación o conflicto con las formas dominantes inscritas en la ley y las instituciones estatales. “Estas formas de socialidad son en gran medida impensables desde las instituciones dominantes” (Salas 2019, 18), para el Estado el papel de las montañas es reducido a un vínculo con la religiosidad andina, creencias o particularidades culturales, más no una efectiva agencia sobre el mundo real. Por más ofertas y compromisos que la alcaldía hizo, hasta el día de hoy, no hay ni una Ordenanza con participación comunitaria, ni acción en favor de la protección del volcán.

Figuras 3. 1. y 3. 2. Informativos sobre declaratoria de emergencia volcán Ilaló



#ATENCIÓN | Alcalde Yunda declara en emergencia al Ilaló, pulmón ubicado al oriente de Quito. Ninguna ordenanza protege a la elevación, donde se registra tala de árboles y obras » bit.ly/EmergIlalo



8:00 p. m. · 23 may. 2019 · Twitter Web App



#QuitoQuerido @AMCQuito suspendió todas las obras que se realizaban en el cerro Ilaló sin contar con la Licencia Metropolitana Urbanística, luego de la Declaratoria de Emergencia realizada por el Alcalde Jorge Yunda, @LoroHomero. #QuitoVerdeOtraVez



quitoinforma.gob.ec
La AMC suspendió obras efectuadas sin permiso municipal en el cerro Ilaló. El cerro Ilaló uno de los principales pulmones de la ciudad, el aprovechamiento forestal y el inicio de obras constructivas se ha convertido en una gran ...

1:33 p. m. · 27 may. 2019 · TweetDeck

Fuentes: <https://twitter.com/elcomercio.com/status/1131726738571055105?lang=es> y <https://twitter.com/MunicipioQuito/status/1133078833278726145>

Un claro ejemplo de estas contradicciones, momentos de tensión y ruptura, se evidenciaron en diciembre de 2020, cuando el Municipio de Quito decidió ubicar un pesebre iluminado en la cima del Ilaló faltando a la autoridad de las Comunas y Comunidades del Ilaló, pues no fueron consultadas; irrespetando un lugar sagrado y afectando a los seres que lo habitan. Justificándose, el Municipio adujo contar con el respaldo de la Comuna San Francisco de Baños, de la parroquia de La Merced, en cuyo territorio ubicaron esta infraestructura.

Además del escándalo público por un gasto aproximado de 100 mil dólares, el tiempo que estuvo armada la infraestructura y la luminaria, la cumbre del volcán pasó la mayor cantidad del tiempo nublado, no se dejó ver ni él, ni las luces en la noche. Pese a la justificación territorial de la Comuna, pretendieron darle un sentido de “reflexión, unión y fraternidad” (notas de campo, La Toggla, 27 de diciembre de 2021), en momentos de navidad, como estrategia para poder sobrellevar el distanciamiento y dolor causado por el confinamiento provocado por la pandemia del Covid-19.

Este episodio nuevamente muestra la desconexión entre las instituciones públicas y las ontologías indígenas. No se trata solo de la tierra reconocida como propiedad a una comunidad, se trata del territorio que cohabitan las comunidades y los espíritus con los que compartieron los abuelos de sus abuelos. Los animales: lobos, buhos, mariposas, zarigüeyas, son también *Apus*, son guardianes del territorio, y la afectación que puede realizar el ser humano al territorio es una afectación a los mismo seres humanos y no humanos.

Foto 3. 28. Contaminación lumínica del pesebre instalado en la cima del volcán Ilaló



Foto del autor.

Fotos 3. 29. y 3. 30. Ensamblaje y prueba de funcionamiento pesebre iluminado en el volcán Ilaló



Fotos del autor.

Bien dicen nuestros abuelos, el Ilaló es celoso, no le gusta que lleguen personas ajenas, con mala voluntad y más que suban sin permiso. Ya decía Viriginia, mi padre dice que una vez el cerro hizo que llueva muy fuerte cuando llevó a gente extraña a la montaña. Siempre hay que pedir permiso le decía. Cuando no hay buena voluntad las montañas se tapan, no se dejan ver, incluso pueden hacer llover muy fuerte y hacer caer granizo, o como diría Gose (2018), las montañas en sus relaciones de poder socio-natural tienen características meteorológicas.

Foto 3. 31. Vista a la distancia de la instalación del pesebre en la cima del Ilaló



Fotos del autor.

Gose (2005) propone otra caracterización para entender la relación entre personas y metapersonas de la montaña, aquella que se da por una relación de poder socio-natural y que puede ser representada en tres niveles: *geológico* (montaña, volcán, deslizamientos); *meteorológico*: (lluvia, nubes, rayos, viento); y de *redes bióticas*: la posibilidad de existencia y relación de seres animados e inanimados.

Otra práctica vinculada a la característica meteorológica de una metapersona de la montaña es la imagen de los santos. Hasta no hace muchos años, cinco aproximadamente, en época de sequía y porque se había demorado en llegar las lluvias del invierno, la gente de las comunidades de Guangopolo se dirigían hasta Rumiwayku en Tumbaco para ir a traer al Señor de los Milagros a la comunidad por varios días. Aquí hacían oraciones para pedir que mande las lluvias. La gente dice, que apenas lo traían empezaba a llover.

Pero también hay una diferenciación en la personificación del mismo volcán, se considere a este como pariente o como metapersona mediadora con la montaña. Del lado norte del Ilaló (Guangopolo y Tumbaco) se lo representa como un santo masculino. Es la imagen de un Cristo llamado el Señor de los Milagros, pero del lado Sur de la montaña (Alangasí y La Merced) se lo representa como femenino; en el caso de las comunidades a través de la Mama Palla; pero también con la Virgen de la Candelaria y la virgen de la Merced.

La relación del curar o alimentar a un pariente puede evidenciarse cuando una persona, que cohabita el Ilaló, encuentre *rumi shunku*³⁷ al cortar una piedra del sector. En una ocasión que preparábamos el terreno para cultivar y una parte para construir, pedimos a don Cumbal (maestro picapedrero) que, a partir de dos piedras enormes que estaban en el terreno, haga molones, para usarlos en los cimientos de la casa. Seguramente esas piedras son vestigio de alguna erupción del Ilaló. Cuando picó la piedra el señor entregó a mi madre el rumi shunku que encontró en la piedra; recuerdo que ambos coincidieron en que era remedio para las personas nerviosas, para que se hagan fuertes.

3.4. Ritualidad entre la vida y la muerte

En este apartado pondremos en evidencia que las relaciones de cohabitación no solo son entre personas vivas, sino que trasciende los contextos de vida y muerte, y que las mismas características que significan la continuidad de parentesco, a través de la provisión de comida y cuidado se mantienen con las personas muertas, que no necesariamente son familiares biológicos.

Es así que alrededor del mundo, diferentes culturas mantienen ritos funerarios de preparación de los cuerpos, pero también aquellos que garantizan una desconexión entre quienes parten del mundo de los vivos y quienes permanecen en el aquí, Uzendoski (2010) recuerda que las relaciones de circulación permanecen en las comunidades indígenas,

el pensamiento histórico kichwa está dominado por el parentesco y la circulación de sustancia entre las generaciones. La circulación del aliento -una de las sustancias esenciales de relaciones consanguíneas y filiales- es en sí mismo un microcosmo para esquemas temporales mayores. La historia nunca se separa del poder interno o del pensamiento afectivo (Uzendoski 2010, 252).

Aún las relaciones con los muertos no se adscriben exclusivamente al parentesco de raigambre biologicista (procreación sexual), también media la provisión de comida y cohabitación (Salas, 2019). Esto da cuenta cómo estas prácticas permean un parentesco implícito que aflora con la muerte precisamente por estar “presentes en las relaciones con seres humanos muertos, antiguos y recientes” (Salas 2019, 87).

³⁷ Del Kichwa: *Rumi shunku*: Corazón de la piedra

Así también las ritualidades funerarias guardan el propósito de asegurar una buena partida de quien ha dejado de existir materialmente. La cuestión de fondo es cortar la cohabitación con los vivos, es decir asegurar que el animu (ánimo en castellano, fuerza vital) y alma del muerto quede separada del mundo de los vivos (Salas 2019).

Interrupción de la cohabitación: implica el barrido completo de la casa del difunto así como el ofrecimiento y entrega de alimentos al muerto. Describe también la cremación de parte de las ofrendas recibidas por las personas que asistieron al funeral, así como el traslado y el entierro del ataúd que está seguido de arrojar manojos de tierra a la tumba pidiendo disculpas por algún error u ofensa cometida al difunto.

De allí que el ritual funerario implique una despedida progresiva del cadáver, mediada también por la materialidad. Es importante preparar el espacio en donde vivió el difunto, Mariana Pilaquina y Baltazara Cumanicho coinciden en que es importante que personas ajenas a la familia de la persona muerta barran la casa con hierbas amargas, se limpie muy bien para que a nadie le de malviento, pero también esas mismas personas deben preparar el cuerpo, lavarlo y vestirlo con su mejor ropa, “si un familiar directo limpia o prepara el cuerpo, contaban los abuelos y abuelas, que podría ser que él también vaya siguiendo al muertito”, recuerda Mariana (entrevista a Mariana Pilaquina, La Toglla, 10 de febrero, 2022).

La preparación consiste también en proveer de la comida preferida que acompañará su partida, que generalmente es depositada en el ataúd o en la tumba, pero también de las herramientas que en vida usó. Recuerdo que en febrero de 2017 cuando mi padre falleció, sus amigos prepararon su cuerpo y lo vistieron. Cuando llegó mi familia, colocamos dentro de su ataúd, traguito que a él le gustaba y como fue técnico electrónico, junto a él fueron sus herramientas que usaba para reparar televisiones, radios, etc.

Siguiendo esta ritualidad, en la noche del funeral los familiares de la persona fallecida preparan su casa para recibir a decenas de personas que llegarán a acompañarlos, pero también a despedirse. Nadie llega con las manos vacías se dice, habrá quién traiga dinero, galletas, caramelos, canela, traguito, flores, etcétera. Vamos a un funeral desde un sentido comunitario, desprendido. La presencia de todos y todas permite sobrellevar el dolor de la muerte. El sentido

comunitario del parentesco, la solidaridad, de ser necesario se presenta en los aportes para los gastos funerarios, organización de sillas, preparación de comida o carpas.

En el funeral la presencia y las conversaciones no pueden ser reducidas al sentimiento de la pérdida, de hecho, se recuerdan las anécdotas, tal vez la picardía y cualidades de quien ya no está en el mundo de los vivos. Si bien la tristeza es algo que acompaña desde la muerte a los deudos y a sus allegados, la compañía de todos en esa noche y al día siguiente que se traslada el cuerpo hasta el cementerio ayuda a contenerla. Siempre ha sido costumbre que en esa noche y mientras el cuerpo permanece en casa, se comparta con los presentes, alcohol, cigarrillos, para evitar, dice el compañero Abraham Paucar, comunero y dirigente de la Comunidad La Toglla, “que nos malventemos y llevemos energía a la casa y enfermen los wawas” (Entrevista a Abraham Paucar, dirigente de Justicia Indígena, Comunidad La Toglla, La Toglla, 21 de enero de 2022).

Pero habría que preguntarse el por qué precisamente esto puede afectar sobre todo a los niños y niñas. Michael Uzendoski (2010) en *Los Napo Runa...*, permite conectar con la explicación que nos han compartido nuestros mayores. Para los kichwa del Napo, al igual que para los andinos, dentro de nuestro cuerpo tenemos una energía vital. Y en el caso de los infantes, ellos tienen aún un cuerpo más débil, la expresión de su fuerza externa es relativa a su energía vital. Pero también esto puede estar relacionado a factores externos como una enfermedad.

la energía interna puede ser influenciada por factores externos y acontecimientos. Un ejemplo de esto son las enfermedades que pueden debilitar o destruir la energía vital de un niño; así como la blandura hace que el niño sea susceptible a los espíritus de la selva, la falta de alimentación también puede hacer que caiga enfermo. La energía vital asimismo puede restablecerse a través de rituales de curación; los dos niveles, interno y externo, están conceptualizados como elementos de una relación dinámica y se espera que uno de los niveles influya al otro, el cual no es necesariamente ni el más dominante ni el principal (Uzendoski 2010, 73).

La memoria que somos, ha permitido que los abuelos y abuelas nos confíen diferentes ritos funerarios, además de los ya mencionados: la preparación del cuerpo, el espacio en donde se realizará la ceremonia del funeral y también el juego del conejo. Este último es un rito mortuario practicado hace generaciones en las comunidades de lo que hoy es la parroquia de Guangopolo,

una de las 33 parroquias rurales del Distrito Metropolitano de Quito, provincia de Pichincha, Ecuador.

¿Cuántas generaciones? No sabemos. Este rito siempre estuvo entre nosotros. Son los abuelos y abuelas quienes recrean los relatos por lo tanto quienes le dan forma. Gow registra que, entre los Piro, este tipo de diálogos entre viejos y nietos se convierte en un acto donde tanto el que cuenta como el que escucha demuestra su interés, los unos atentos a lo que sucede en la historia y los otros al narrar (Gow 2005). Los viejos más precisamente por “estar vivos para contarlas, y, de tener nietos vivos a quien contárselas” (Gow 2005, 13). Así mismo, “oyendo atentamente dichas historias, los niños dan muestra de estar desarrollando el *nshinikanchi* [“interés”], durante ese proceso continuo de transformación de la conciencia que es el parentesco Piro” (Gow 2005, 31).

A esto súmese la ancestralidad de las comunidades de este territorio. Robert Bell (1965) realizó una investigación en la zona del Ilaló, la cual evidencia que, a partir de análisis de radiocarbono 14, data una antigüedad de más de 10 mil años. De esta zona, se extrajeron más de 80 mil piezas líticas, compuestas por proyectiles elaborados con basalto y obsidiana, que fueron destinados para la caza de animales de la megafauna, al final del pleistoceno.

Sobre el tiempo y la transmisión de esas memorias que están cargadas de sabiduría en los relatos de las abuelas y abuelos, tratados la mayor cantidad de veces por la antropología como mitos, contiene, según Gow, en el caso de los Tari, la memoria de años sin saber hasta dónde llega en el pasado. Indica, que estas son narrativas que “nos llegan rigurosamente desde ningún lugar” (Levi-Strasuss 1958, citado en Gow 2005, 12). Además, plantea que “Las ‘historias de la gente de antes’ son una forma muy especializada de discurso, puesto que ellas son la corporalización plena de la temporalidad humana en el habla” (Gow 2005, 11).

En este sentido el autor caracteriza la práctica social Piro y con ello el parentesco como la “transformación de Otros en Humanos y de Humanos en Otros a lo largo del tiempo” (Gow 2005, 11). Se refiere Gow a la mítica Piro donde seres precisamente míticos se entrelazan en el andamiaje social en una interrelación que propone a lo humano y no humano como parte de un mismo cosmos.

Cuando uno va a contar una historia complicada, es mejor comenzar por el principio. Para los Piro ese principio está contenido en las *trsunni ginkakle*, “aquellas historias de los antiguos” que de vez en cuando los viejos les cuentan a sus nietecitos al caer la noche. Los antropólogos no han tenido ninguna dificultad en identificar estas historias como mitos. Existen muchas de ellas y ningún Piro podría afirmar que las conoce todas. Los viejos apenas las conocen porque sus propios abuelos se las recitaban cuando eran niños. No tenemos manera de saber, y los piro tampoco, sobre cuál es el comienzo o el verdadero inicio (Gow 2005, 9).

En el caso de la memoria, en torno al rito funerario del conejo, denota la transmisión de símbolos sagrados, y siguiendo a Clifford Geertz (2003), en *La Interpretación de las Culturas*, su función es la de “sintetizar el ethos de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión” (Geertz 2003, 89). Según argumenta este autor:

la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Geertz 2003, 88).

Regresando a la comunidad, el conejo solo es jugado en funerales, lo que lo define como una ritualidad mortuoria. Únicamente pueden organizarse y participar del ritual, allegados y personas que no compartan vínculos de sangre directo con el fallecido. Nanci Simba, menciona que si un familiar participa activamente del juego del conejo los abuelos y abuelas, decían que la energía de la persona fallecida, pronto vendrá a buscarlo. Nanci, en estos días, en el mes de julio de 2022 siente preocupación, no está segura si una de las personas que participó en este rito, es familiar directo del compañero Rosalino Simba, quien falleció en junio de 2022. El temor se debe a que en sus sueños se le presentaron imágenes de sangre y muerte, y ella los asocia al funeral de su primo y al juego del conejo.

Foto 3. 32. Conversación con Rosalino Simba y Guido Paucar, funeral Claudio Cabrera



Foto del autor.

Foto 3. 33. Rosalindo Simba explicando la preparación del conejo



Foto del autor.

En mayo de 2019, en el funeral del compañero Claudio Cabrera Tibanta, logré capturar en video una explicación y sentir que Rosalino Simba nos compartió sobre este rito funerario. Rosalino es el que insistía en practicarlo y se ponía al frente de la organización de este rito. Se sumaron también los testimonios de Jaime Paucar, Marcelo Legña y Carlos Oyacato, quienes con anterioridad habían participado en más de una ocasión jugando conejo, en otros funerales. Mi padre solía decir, que en vida debemos acompañar a las personas que han perdido un familiar y cuando hayan partido de este mundo hay que ir a despedirlos. Así también será cuando uno parta de este mundo. Para realizar este juego se requieren algunos elementos:

- Estera (una suerte de alfombra de totora, planta de humedales o lagunas);
- *Chumpi* (faja, debe pertenecer a la familia);
- Dirigente o conejo mayor (persona que organizará el juego ritual);
- Autorización de la familia de la persona fallecida;
- El conejo mayor elaborará a partir de *chumpi* la representación de un conejo;

- Búsqueda y selección de 12 personas o más para jugar;
- Las personas que participarán en el juego juntos formarán un círculo, sentados sobre la estera;

Foto 3. 34. Grupo de personas preparándose para jugar el juego del conejo



Foto del autor.

¿Qué representa el círculo, qué representa el chumpi con el que se simula el conejo? Marcelo Legña habitante de Guangopolo dice que a través de este ritual se persigue cumplir ciertos objetivos:

Acercarse entre familia, vecinos de las comunidades; se aconseja y se burla de la persona que pasa a ser el cazador; se llama la atención por el comportamiento; personas que no han jugado antes aprenden a hacerlo; y sobretodo se tiene como objetivo aliviar el dolor de los familiares del difunto. Al finalizar el juego como reciprocidad recibimos la gallina (Legña, 2019).

Foto 3. 35. Rosalindo Simba explicando a los presentes el significado de este Rito Funerario



Foto del autor.

Así pues, la dinámica del juego tiene la siguiente estructura: en primer lugar, el dirigente se dirigirá a todas las personas presentes y pedirá públicamente permiso para jugar el conejo, resaltando el sentido de respeto con el que se lo realiza y resaltando la memoria de la persona fallecida y de la tradición. A continuación, todos sentados y formando el círculo se decide en sentido anti horario contar hasta determinado número y quien quede con el último número será el primer cazador y pasará al centro. Ya en el centro, la persona que representará al cazador llamado lobo, deberá permanecer, mientras caza, hincado en el centro pudiendo lanzarse a uno de los participantes para tratar de cazar al conejo. El conejo solo podrá pasarse de un jugador a otro por detrás de cada uno, es decir por la espalda. No deberá lanzarse.

La persona que pase al centro y representa al lobo inicialmente tendrá que escuchar y soportar una ronda de consejos, burla o llamado de atención, más un golpe en la espalda, con el conejo, de cada una de las personas que forman el círculo. Finalizada esta ronda el conejo rápidamente se desplazará escondido. Las personas sentadas representan una suerte de madriguera desde donde

el conejo puede interactuar con el cazador. A veces aconseja, a veces se burla o es cazado. El chumpi representado como conejo cuando llega a la mano de uno de los participantes lo convierte automáticamente en el conejo que decidirá que hacer frente al lobo. Puede huir pasando a otro participante el chumpi o podrá dejarse ver y esconderse nuevamente, pero también podrá golpear, aconsejar o burlarse sin dejarse capturar.

Foto 3. 36. Rito Funerario del conejo, momento de aconsejar.



Foto del autor.

En la fotografía, vemos el momento en el que empieza la primera ronda, que es el momento en el que los participantes aconsejan al compañero que está en el centro. Aquí cada uno de los participantes tendrá su turno para llamar la atención o aconsejarle y que una vez termine el último consejo, se convertirá en el lobo cazador. Él no debe decir nada, solo escuchará lo que las personas sentadas en el círculo le digan, incluso mensajes satíricos y llenos de picardía. En la imagen, Rosalino Simba se queja de Guido Paucar, le dice, “fui a un lugar de la comunidad a ver un penco para tomar Tsawarmishki y resulta que has dejado hecho hueco y lo único que encuentro son lagartijas”, como recordamos con el compañero Guido Paucar (notas de campo, La

Toglla, 08 de mayo de 2022). ¿Qué significa este llamado de atención? Guido es productor y artesano de Tsawarmishki y objetos a partir del penco. Rosalino, molesta en confianza a Guido diciendo que él se ha terminado todos los pencos, es algo que no es verdad, pero desde la picardía, Rosalino exagera la realidad para provocar la risa en familiares y allegados que participan en el funeral.

En el transcurso del juego el conejo siempre estará girando alrededor del círculo de personas. Siempre será por su espalda y pasando de mano en mano. La persona que pase por enfrente, suelte el chumpi o sea capturado por el lobo, pasará a ser el nuevo cazador. Hay frases que siempre se repiten: Kachariy-Kachariy (suelta-suelta!); Apamy-Apamy (trae, trae -dame, dame). Se está diciendo que hagan circular el conejo, que compartan; que no se quede en un solo lugar. El conejo está vivo, se mueve.

Fotos 3. 37. y 3. 38. Rito Funerario del Conejo 1



Fuente: Marcelo Legña (2019). Archivo personal.

Fotos 3. 39. y 3. 40. Rito Funerario del Conejo 2



Fuente: Marcelo Legña (2019). Archivo personal.

La misión de las personas abrazadas en el círculo también es protegerse una a otras, engañar o ayudar al conejo cuando está a punto de ser capturado. En el juego todas las personas pasarán a convertirse en lobo tarde o temprano, o serán cazadas o porque el resto lo fueron les tocará pasar al centro. Cuando finaliza el juego la familia de la persona fallecida se acerca con hortalizas, chicha, papas, sal, dos botellas de licor y una gallina. Con este regalo, quienes jugaron deben preparar la comida para los asistentes al funeral que permanecieron en el lugar hasta ese momento. Se deben pelar las papas, cortar cebolla, recoger agua, poner sal y sacrificar la gallina para el caldo.

El rito mortuorio, si bien se ha mantenido, no necesariamente se lo practica con exclusividad en Guangopolo. De hecho, ya Felipe Guamán Poma de Ayala (2005[1615]) en el texto *Nueva crónica y buen gobierno* del año 1615, o el mismo Frank Salomon, quienes claramente escriben en épocas diferentes, se refieren a las costumbres funerarias de las comunidades provincianas del territorio Inca. Poma de Ayala (2005[1615]) se refiere a las comunidades del norte (Chinchaysuyo: “Chachapoya, Cañari, Cayanpi, Quito, Angarays, Tanquiua, Sora, Lucana, Andamarca, Parinacocha, Quichiua” (Poma de Ayala 2005[1615], 263), quienes al parecer “sacrificaban con criaturas de cinco años, y con colores y algodones, tupa, coca; y fruta y chicha. (...) sacrificaban con chicha y mollo [concha] y uaccri zanco [pan remojado en sangre] y comidas y conejos” (Poma de Ayala 2005[1615], 263).

Foto 3. 41. Entrega de alimentos a quienes jugaron el juego del conejo



Fuente: Marcelo Legña (2019). Archivo personal.

Fotos 3. 42. y 3. 43. Entrega de alimentos a quienes jugaron el juego del conejo



Fuente: Marcelo Legña (2019). Archivo personal.

Estas fotografías muestran el fin del juego y cómo la familia agradece, entrega licor, papas, hortalizas y un gallo vivo para que sea sacrificado y preparado para todos los asistentes. En este momento se recuerda a la persona fallecida y se habla de lo que deja, los familiares y amigos lo

recuerdan y coinciden en la necesidad de este rito y señalan que el muertito ahora estará feliz viendo a sus familiares y amigos sonreír.

Fotos 3. 44. y 3. 45. Familias y amigos de Claudio Cabrera Tibanta



Fotos del autor.

Es el momento en el que los dirigentes de la comunidad expresan el sentido de solidaridad de toda la comunidad con la familia de la persona fallecida. A través de este juego se muestra la aceptación que la comunidad hace de la muerte, “no se la oculta, sino que se la enfrenta como parte de la vida misma; más aún, es fuente de vida, otra vida, otro estatus” dice, Argimiro Aláez García (2001, 1).

En este rito ¿qué simboliza el chumpi? La faja debe venir de la familia para realizar el conejo. En el mundo andino este elemento sobrepasa el sentido del vestuario y es un elemento de protección del vientre contra las malas energías, como señala Tamara Landívar en un artículo de la revista etnográfica Yachac.

Es un elemento femenino, o al menos tiene más vínculo con lo femenino, aunque su uso es complementario para mujeres, wawas y hombres. De hecho, en las comunidades andinas cuando alguien nace es envuelto en una faja con el objetivo que esté protegido y crezca recto y sano. Es un elemento desde el inicio de protección. En las personas adultas protege el vientre y si se hace una extensión al juego del conejo vinculando la tradición de sepultar a los muertos de las comunidades andinas. La faja representa el vientre (la tierra) a dónde irá a descansar el cuerpo del difunto.

En el juego se dijo que las personas sentadas representan las madrigueras en las que se esconde el conejo, pero también pueden representar los caminos que se pueden hacer bajo la tierra. En el mundo andino lo que está sobre la allpamama, es decir el kaypacha, en el mundo del aquí, de los vivos (tierra superficial o kaypacha) también se representa en el ukupacha o mundo de los espíritus.

Si bien podemos encontrar un contraste claro, por el contexto de época, la transferencia del rito, los simbolismos y el diálogo mismo entre vida y muerte, se mantienen, tienen la misma intencionalidad. El sacrificio desde la ritualidad, dice Gabriela Ramos (2010) se encarga de volver más llevable la tristeza por la pérdida y “se mitigaba con el sacrificio de al menos un animal y la celebración de comidas en grupo, respondiendo tal vez así a la inmediata necesidad de renovar o reforzar los lazos que unían al grupo, amenazados por la muerte” (Ramos 2010, 48).

En este rito no sólo se puede ver como sacrificio a la gallina, cuyes o un borrego, sino también a los cuerpos y el dolor generado y soportado por los golpes dados con el conejo, así también al silencio y la revelación de los secretos ante todo los presentes, lo mismo cuando se señalan los posibles errores que los participantes en el juego hayan cometido.

En el mundo andino (al que se incluyen las comunidades de Guangopolo), no desaparece con la muerte la ritualidad y la relación de parentesco, provisión de comida y cuidado. Por el contrario, esta continúa y podemos verlo en el día de muertos o difuntos que celebra cada 2 de noviembre en Ecuador. Ese es el tiempo, han dicho los abuelos, cuando el animu, el almita del que ha muerto vuelve para estar entre los vivos.

Mientras los familiares acuden al cementerio en este tiempo ritual, el parentesco permanece. “Cuando los parientes ya no limpian y arreglan la tumba del fallecido, ya no le ofrecen comida en la noche del Día de los Muertos y ya no sueñan con este, la relación de parentesco con el fallecido se ha desvanecido” (Salas 2019, 100). Las relaciones de parentesco desaparecen sólo si todas las formas de cohabitar el territorio también desaparecen. Esto significa que hasta las relaciones más cercanas de parentesco se disuelven conforme se va distanciando la cohabitación, las visitas, el compartir comida y el territorio.

Por ello la ritualidad en el día de muertos consiste en recordar a los seres queridos que han partido de este mundo, se organizan ceremonias o misas. Días antes del 2 de noviembre la familia se reúne y se dirigen al cementerio a limpiar, poner plantas, pintar la tumba de su familia, abuelos, padre o madre, hijos. La misma comunidad convoca a *minka* para adecuar el cementerio, para recibir las visitas, se entiende de los vivos, pero también de los espíritus.

Fotos 3. 46. y 3. 47. Fotografía de ceremonia por día de muertos



Fotos del autor.

Es muy difícil que las sociedades, incluida la andina, recuerde el nombre de familiares que han fallecido hace varias generaciones, y si bien en el mundo andino no se mencionan directamente el nombre de todos los muertos hace varias generaciones, el parentesco y su presencia retornan al ahora cuando las personas se refieren en sus discursos, por ejemplo, los dirigentes haciendo referencia a los *taytas* y *mamas*, que ubica a los abuelos y abuelas como un *cobijo* colectivo, que no son limitados a la consanguinidad, sino que ellos y ellas se han convertido en el espíritu que sostiene la palabra y la luchas organizativa.

En la *minka* de limpieza, como *hormiguitas*, todos están haciendo algo, mientras unas personas están en el cementerio arrancando las hierbas, pintando, los otros familiares se quedan en casa mezclando ingredientes para preparar la masa de harina con la que se amasa el pan de día de muertos. Mientras unos repasan con un pincel y pintura el nombre de sus seres queridos en la tumba, los otros están preparando el horno de leña o de gas para hornear. Pasa lo mismo, mientras unos están armando corona de flores o buscando dónde comprarla para llevar al cementerio, hay quien está alistando los ingredientes para preparar la *colada morada*. Ya en la tarde noche, todos

se vuelven a encontrar y amasan las roscas y las *wawas* de pan, dejan con aliño los cuyes para llevarlos preparados al día siguiente, 2 de noviembre a comer junto a sus seres queridos.

Foto 3. 48. Limpieza de tumba, compartir *wawas* de pan y colada morada en día de muertos



Foto del autor.

Fotos 3. 49. y 3. 50. Visita de tumba y preparación de colada morada por día de muertos



Fotos del autor.

En estas fotografías podemos ver a mi familia en ceremonia por día de muertos, recordándoles y poniendo un rezo por ellos; pero también con alegría limpiando el nicho y visitando a mi papá, Javier Iza Cumanicho, a mi abuelito, José Darío Iza Iñacasha; abuelita, María Juana Cumanicho Farinango; abuelita, Carmen Alquina Cachago; bisabuelito, Esteban Cumanicho; bisabuelita, Rosa Farinango; bisabuelito, Antonio Alquina Vega; tío abuelo, Daniel Iza Iñacasha; tío Du-bellay Legña Zambrano.

En la tumba, quienes fuimos a visitar a nuestros familiares llevamos, compartimos y comemos los alimentos que más les gustaba, cuy, papas, colada morada o cerveza, pero también poniendo en recipientes también para ellos. En todos los seres se alberga un animu, incluso en los alimentos: “es el animu de la comida lo que da energía y alimenta a los seres humanos” (Allen en Salas 2019, 87).

Foto 3. 51. Compartir el alimento preferido del difunto en día de muertos



Fotos del autor.

Taylor y Viveiros de Castro (2006) hacen referencia a que si bien el cuerpo es un ente concreto, desde el perspectivismo se muestra que para las comunidades indígenas el alma aparece como núcleo propulsor, “relación parecida a la que existe entre fondo y forma [...] lo único que las distingue es el punto de vista sobre ellas” (Taylor y Viveiros de Castro 2006, 783). Esto tiene que ver con la noción de animismo ya anotada. Los abuelos siempre nos han dicho que cuando dejamos la comida puesta a los muertitos, ellos se levantan y las almitas agradecen y comen los alimentos ¿cómo comen? Ya lo señaló Salas, las almitas se comen el ánimo de los alimentos, Mariana Pilaquinga, dice la comida que dejamos para nuestros muertitos, si bien al día siguiente materialmente está, pero ya no tiene sabor, queda desabrida.

Conclusiones

En un pequeño valle del cráter abierto del volcán Ilaló está asentada la Comunidad La Toglla, que todos los días deja percibir por los sentidos el color y el sonido de la vida, pajaritos cantando o picoteando el vidrio de las ventanas, el verde sobre la pared que quedó del cráter del volcán, poblada por cientos de plantas nativas, wilas, pumamakís, arrayanes, etcétera. En este territorio han compartido los mismos paisajes, generaciones tras generaciones, y son quienes han guardado las memorias que hoy marcan los procesos de resistencia, por la autonomía del gobierno comunitario y al mismo tiempo la protección del volcán.

La discusión y relatos aquí recogidos tratan de mostrar las formas en las que se establecen relaciones entre seres humanos y seres no humanos en la Comunidad La Toglla. La presencia de estos seres, cada uno con cualidades propias, están presente en la constitución de la identidad de sus comuneros y comuneras. Es muy difícil describir, por ejemplo, a la Toglla sin la relación connatural que tiene con el volcán Ilaló, de hecho, el común denominador entre todos los comuneros y comuneras que habitan en las 11 comunas asentadas en este volcán es nombrar al volcán como tayta Ilaló y sentirlo como un protector.

¿Pero proteger de qué o a quién? ¿Qué guarda? Estas preguntas permiten al mismo tiempo identificar a un sujeto y una acción. Y precisamente esto muestra que para los comuneros de La Toglla el volcán Ilaló es una existencia que supera su condición física de elevación montañosa. Él es responsable de la memoria y experiencia mística y concreta de la identidad de cientos y miles de personas que cohabitan en sus valles o laderas.

Compartir este territorio significa cohabitarlo entre seres humanos, pero también con seres que no tienen la misma corporalidad y que sin embargo están. Pueden ser vistos o sentidos, provocar malestar físico y para que esto no pase, los abuelos y abuelas han enseñado a su descendencia qué *ruwales* deben evitar ser visitados o transitados; pero si no se puede evitar, entonces, qué plantas y ritos necesarios deben usarse o realizarse para que el malestar o wayrishka pueda ser aliviado.

La memoria compartida en estas páginas presenta al Ilaló como un pariente. Ilalóyaya le decía mi abuelita, recuerda Virginia López, comunera de la Comunidad La Toglla. Este volcán, es nuestro padre. Tayta Ilaló le decimos, y de esa forma se nos ha enseñado y le hemos aprendido a querer y a sentirnos agradecidos de las bondades que tenemos compartiendo este territorio. Calientitos

vivimos entre sus piernas dice su memoria y, por supuesto, no podemos decir otra cosa si vivimos en medio de sus dos cordilleras: Pukará y Pintagloma.

Esta relación permite abrir la posibilidad de mostrar el principio ontológico que mueve en la cotidianidad a las comunidades indígenas. Si bien hay factores externos que se han permeado en las comunidades y que es imposible evitarlos, como carreteras, productos alimenticios, música, la escuela, etcétera. La relación y la concepción de los entes no humanos como existentes y con agencia propia, permacen. Incluso forman parte de la vida organizativa y son enunciados en los discursos y toma de decisión política, cultural o económica en el territorio.

Así por ejemplo, las posibilidades de mediación que los seres no humanos tienen con las personas, quedan expresadas en los relatos recogidos aquí: de cómo la montaña se presenta así misma frente a los ojos de las personas o en los sueños de los niños o abuelos, unas veces en la forma corpórea de un señor de adulto o como una culebra; una puerta, perros grandes, un joven de aproximadamente 18 años tocando la puerta de la casa, etcétera; pero que siempre tiene algo que decir y mostrar. El concepto de metapersona, da la posibilidad de entender la variedad de representaciones que puede tener un ser no humano (Gose 2018), y como finalmente aparecen para incidir en la toma de decisiones de las personas.

Cuando Aurelio Iza Cumanicho recuerda el relato de la señora Espírita, podemos identificar una perspectiva corporal del tayta Ilaló. Él logra identificar un lugar en este territorio: la quebrada y vertiente de Ubuldu en Cuencahucho, Guangopolo. Permite identificar un relacionamiento cotidiano entre la montaña y personas, así por ejemplo saciar la sed con el agua de sus vertientes o limpiar el cuerpo con la misma agua que emerge de sus entrañas.

En la experiencia de Espírita, cuando la voz le pregunta si quería aceptar un regalo, vemos que el relacionamiento con el Tayta Ilaló no significó una imposición. Si bien la imagen que se tiene de la montaña es la de un ser poderoso, la relación con Espírita partió de un diálogo, es decir, de una relación entre iguales. El anillo y el poder que le trajo, le significó a la mujer la posibilidad de obrar para su familia extendida. Sin embargo, por la acción que su padre realizó en contra de una culebra se tradujo en la desaparición del don de adivinar.

“¿Quiero consultarte algo sambita, puedo ir a tu casa a conocer a tu padre?” (Entrevista a A. Iza 5 de febrero de 2022, 8). Le dijo en sueños el Ilaló, -claro respondió Espírita, pero cuando llegó, el susto hizo que grite y, alertado, su padre,} corrió y mató a machetazos a la culebra. En el sueño el

Ilaló, convertido en un hombre de terno, pero lastimado, vuelve a hablarle y le dijo, mira lo que tu padre me hizo. Vemos nuevamente que el Ser de la montaña, es decir los seres no humanos, tienen la capacidad de transformarse, de ser hacer metamorfosis, incidir y probar la toma de decisiones de la gente.

La acción de la mujer y su padre, le significaron perder el don dado por la montaña, pero también perder la posibilidad de diálogo con el Ilaló a través del sueño. Recordando a Uzendoski (2010), en el mundo onírico es donde las comunidades indígenas experimentan el tiempo-espacio mítico, es decir el mundo de los espíritus. El relato contado por Aurelio, deja ver que el volcán no solo es una montaña, sino que habita en toda la vida que comparte el territorio. Nosotros mismos somos parte del volcán y nos habita el cuerpo, porque de él hemos bebido su agua, comido sus papas, maíz, frejol, arveja; somos parte del Ilaló porque desde recién nacidos sus vertientes de agua han limpiado nuestros cuerpos.

Él es nuestro pariente, recordemos que Bastien (1985), Uzendoski (2010), Salas (2019), se referían a que el compartir comida de la misma preparación, bebida del mismo vaso, permite compartir la misma sustancia y construir parentesco. Seguramente la intensidad con la que nuestros abuelos y abuelas sentían la presencia y las diferentes formas de ver e interactuar con los seres no humanos del Tayta Ilaló se debe a su relación más directa y cotidiana con las energías que cohabitan el territorio.

Hace 22 años no había agua potable en la mayor parte de la parroquia de Guangopolo, y si nos referimos a la época de nuestros padres, hace unos 60 años, y de la época de nuestros abuelos, hace más de 80 años. Significa que a diario tenían que ir a buscar leña en los bosques o a recoger agua de las vertientes; bebían de sus pukllos, y comían más seguido de su tierra, eso significa una relación más intensa con los seres no humanos que cohabitan con nosotros el territorio del volcán Ilaló.

Ese pasado-presente, permite entender que las ritualidades que acompañan a las comunidades que se asientan en el volcán, es imposible ser pensadas sin una relación entre su cultura y la montaña; entre la cotidianidad y la memoria de sus wakas, quebradas, seres míticos, personajes y las celebraciones sincréticas entre la cosmovisión andina y la católica.

El recuerdo y la transmisión de esas memorias y relatos convierte a nuevas personas en sus guardianes, permite construir lazos de cercanía entre quien transmiten y la persona que escucha y

recupera los tejidos familiares. El simple hecho que la palabra encuentre un lugar donde aterrizar, es como sentir que serán semillas que germinan, crecerán y darán frutos en favor de la comunidad. Esto significa la posibilidad de fortalecer los mismos procesos de parentesco, que la memoria teja alianzas y junte guardianes.

Pero la memoria aquí no solo es de los humanos. Son los lugares los que provocan también esos recuerdos, experiencias y relatos. Salas (2019) se refiere a que cuando los lugares poseen una característica de agencia y tienen en sí mismos la capacidad de incidir en las personas, vale decir entonces que, para las comunidades indígenas, cuando se refieren a que habitan en determinado lugar, no se refiere únicamente a un sentido domiciliario, los ruwales y las personas son consustanciales unos de otros, “las familias de Japu no viven en lugares, sino con lugares” (2019, 155).

En la comunidad los consejos que han dejado los abuelos y abuelas a la familia extendida, permiten interactuar con estos ruwales, y que según sea la personalidad de ese espacio, será la acción que se tome. Así, por ejemplo, poner en una fundita pequeña de tela: ajo y ruda, y colocarla dentro de la ropita de los wawas, si es que vamos a ir a la quebrada o a lugares poco transitados; de la misma forma, llevar colonia o palo santo para hacer un pago y pedir permiso para entrar.

Sin embargo, esta forma de relacionamiento se ve afectado en la misma cotidianidad por la división que occidente marcó entre naturaleza – cultura, que si bien, como Latour (2016) señaló, no es algo que ha terminado imponiéndose en su totalidad, incluso no se podría hablar de una modernidad acabada, si es que opera de diversas formas y provoca unas claras rupturas. Un ejemplo es cómo, esa misma cotidianidad del sentido común y lo académico, marcan que la memoria y las ritualidades andinas quedan según esa división en lo incivilizado, en el plano de la naturaleza y de la superstición.

Todo lo que tiene que ver con las formas en las que los tayta y mamas limpian las dolencias, enfermedades y malas energías, resultan desde esa dicotomía como relaciones no científicas que pueden ser reducidas a creencia, “muy lejos de un método para determinar la verdad”, dice De la Cadena (2020, 288). En el mundo se fue erigiendo un antagonismo silencioso entre las ciencias y disciplinas del mundo occidental y las formas de vida no occidentales. La ciencia continuó con su papel homogeneizador y hegemónico de organización de la vida social.

Como queda expresado en las relaciones de encuentro pero también de desencuentro en la misma comunidad. El papel homogeneizador que pretende el Estado moderno y que actúa como factor externo, lo dijimos, se permeó en los diferentes espacios de presencia estatal, la educación entre ellos, pero también cómo éstos influyeron en la construcción de subjetividades modernas. Quienes constituyen el estado moderno, son ciudadanos que tratan de desprenderse de la superstición y ser sujetos de razón, cultura e identidad nacional.

En el caso ecuatoriano y en otros rumbos, la identidad pretende que salga de los relatos nacionales, que si bien reconocen la interculturalidad, se limitan a verla como la forma en la que viven los Otros en zonas periféricas ajenas a los territorios de las ciudades. Un claro ejemplo fue la contestación de Jaime Nebot, ex alcalde de Guayaquil en el levantamiento indígena y popular de octubre de 2019, quien ante la pregunta de un periodista del canal televisivo Ecuavisa, de si todo el contingente de la Policía Nacional, Fuerzas Armadas y personal municipal, presente en Guayaquil sería suficiente, si los manifestantes indígenas pretendían entrar a esa ciudad, respondió: “recomiéndeles que se queden en el páramo” (Ecuavisa, 9 de octubre de 2019).

Esta contestación refleja la negación política del Otro, y que trasladado al campo de la política pública Estatal, vemos que a julio de 2022, 14 años después de la aprobación de la Constitución, en la que se reconoce al Ecuador como un Estado Plurinacional e Intercultural, no existe mayor participación³⁸ de los pueblos: indígena, montubio y afroecuatoriano en la construcción de política pública nacional y mucho menos, en las ordenanzas y normativa de los gobiernos seccionales: provincias, cantones y parroquias (con extraordinarias excepciones en Cayambe o Cañar).

Y como recogimos también en este documento, entre las razones para que las Comunas y Comunidades del Ilaló se levanten, organicen y convoquen a procesos asamblearios permanentes desde el año 2015 fue precisamente la construcción de una Ordenanza Municipal, que pretendía entre otras cosas la organización, manejo y protección del Ilaló, incluidos los territorios de las comunidades, sin tomarlas en cuenta en la toma de decisiones.

³⁸ Un claro ejemplo es la acción pública de inconstitucionalidad presentada por Conaie, en junio de 2015 y que finalmente el 28 de enero de 2022, mediante Sentencia la Corte Constitucional del Ecuador resolvió declarar inconstitucional a la Ley de Recursos Hídricos y su Reglamento por la forma al contrariar el Art. 57, numeral 17 de la Constitución de la República del Ecuador. Documento completo disponible en: <https://bit.ly/3oxUbfv>

Y en esta dinámica de encuentros y desencuentros, que por un lado la normativa reconoce a los titulares de derechos colectivos, además de la Naturaleza como sujeto de derechos, es en el funcionamiento del Estado donde las comunidades evidencian las rupturas. Hay funcionarios administrativos, incluso operadores de la justicia ordinaria, que no logran aterrizar los principios ontológicos de la pluralidad jurídica.

Y presentamos también, el caso concreto de la lucha por la defensa de la tierra y territorio de la Comunidad La Toglla, que además atraviesa su capacidad y forma organizativa. En este caso, evidenciamos un claro equívoco descontrolado, porque el factor común en las resoluciones de los operadores de justicia cantonal, provincial y nacional sobre la acción de protección presentada por La Toglla, si bien reconocían la existencia de los Derechos Colectivos, señalaron que a nivel administrativo, las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades están bajo la tutela de una institución que el Estado creó para el reconocimiento y el otorgamiento de vida jurídica de ellas, en el caso concreto, el Ministerio de agricultura, por disposición de la codificación de la Ley de Comunas del año 2004.

La postura de la Comunidad siguió siendo, que una institución del Estado no puede normar las formas ancestrales en las que los titulares de derechos colectivos han ido construyendo sus procesos internos, entre ellos la autodeterminación y cohabitación singular que las comunidades tienen con sus territorios. Finalmente, la Corte Constitucional, falló en favor de La Toglla y se reconoció la vulneración que el Ministerio de Agricultura cometió en contra de la Comunidad. En el cuerpo de esta Sentencia el juez proponente, Ramiro Ávila, cita varios argumentos testimoniales de dirigentes del territorio.

Se refiere por ejemplo a la convivencia con el volcán Ilaló como un sustativo, como un ser con personalidad propia y que está presente en la cotidianidad de los comuneros. Así también de la memoria que marca la identidad y la ancestralidad del territorio comunitario de la Toglla; las relaciones que su gente tiene con el entorno, pero también el parentesco con la montaña y los seres no humanos que cohabitan con ellos. El tayta Ilaló es un confidente; él es testigo de mis dolores y de mi alegría, a él le pido fuerza, cita Blanca Chancosa, en el peritaje antropológico y testimonial que recogió de la compañera Rosa Cabrera, para la Acción Extraordinaria de Protección de la Comunidad.

Sin embargo, pese a tener la mayoría de votos de jueces de Corte Constitucional, que coinciden con la Sentencia y la argumentación que la respalda, la jueza Carmen Corral Ponce en la exposición de su voto salvado, indica que discrepa de la decisión de mayoría respecto a la Sentencia No. 1779-18-EP/21 porque a su criterio hay toda una normativa que señala y ratifica al Ministerio de Agricultura como la entidad competente para el otorgamiento y reconocimiento de vida jurídica de las comunas.

Si bien en el plano formal, el criterio de la jueza está en lo cierto, la acción constitucional accionada por La Toglla implicaba un análisis de fondo, en donde claramente la normativa ordinaria no entiende la posibilidad que las Otras ontologías demanden el reconocimiento y la garantía en el ejercicio de sus Derechos Colectivos. Este tipo de tensión, encuentro y rupturas son evidentes en los diferentes momentos por los que transitan las comunidades indígenas.

Pasa lo mismo al interior de la comunidad, vemos que los relatos de la modernidad, muchas veces están cargados de peyorativos y discriminación, permea en quienes la comunidad ha identificado como personas contrarias a la vida comunitaria y la administración colectiva de la tierra. Estas personas, si bien, como la mayor parte de la población de la parroquia de Guangopolo, guardan un pasado genealógico común, consanguíneo o de familia ampliada, no significa que el parentesco se mantenga estable.

Viveiros de Castro, De la Cadena, Gow, Uzendoski, Salas y otros, a partir de los diferentes lugares de reflexión desde donde escribieron, señalan que la pertenencia y la misma subjetividad que constituye el parentesco están mediadas por la consciencia de uno mismo y la conciencia de los otros en la relación de cohabitación, provisión de comida y el intercambio que puede expresarse en el compadrazgo, *minka* y procesos de cuidado (partera, *yachak*, *mama*, tíos o tías); pero también en la consciencia de la defensa territorial de la Comunidad y las formas en las que se relacionan con los seres no humanos que comparten el territorio.

Ahora bien, los espacios de prácticas no-modernas no pueden desentenderse de la modernidad envolvente, precisamente porque la condición primaria del desenvolvimiento de la modernidad capitalista tiene que ver con su carácter cosmopolita, es decir su universalidad. Este orden social sólo logra afirmarse en tanto despliegue todas sus fuerzas a nivel mundial, y fue solo por la vía de los estados nacionales que aquellas prácticas permearon. Sin embargo, pese a la amalgama, aún hoy no podemos hablar de un solo mundo, pues aún con-fundidos existe una diferenciación.

Vemos así que la influencia y formación de las subjetividades modernas, identidades y formas de concebir el mundo, no han logrado establecer una ruptura total. En estas identidades individuales o colectivas es en donde convergen formas de relacionamiento que superan los discursos homogenizantes, así por ejemplo un comunero o comunera, no solo es una persona individual, sino que es un sujeto colectivo y consigo va todo un entramado de relaciones y experiencias que le han sido confiadas por su familia nuclear o extendida.

Una persona no representa un individuo solamente, es la forma en la que el ayllu o la comunidad se está representando en el mundo. Es la posibilidad cosmogónica que las comunidades tienen para constituir su presencia desde una apuesta cosmopolítica, en donde confluyen los seres que cohabitan sus territorios, quienes además tienen intencionalidad y se manifiestan en una diversidad de representaciones corporales a través del espacio-tiempo mítico, que puede ser el relato, el sueño, la ensoñación o incluso la experiencia propia.

Estas páginas han permitido mostrar que el sujeto comunitario, es un sujeto colectivo que articula el espacio espiritual, organizativo y de pertenencia de las comunidades. Así por ejemplo, los comuneros ven a la comunidad como la forma de estar en familia y rememorando continuamente a sus ancestros, pero también la posibilidad de ser gobierno propio y desde ahí defender sus derechos. Volver visibles los seres no humanos con los que cohabitan el territorio sagrado del Tayta Ilaló y que desde esa espiritualidad permite una articulación con los hijos e hijas de otros seres, Cotopaxi, Imbabura, Chimborazo o los hijos de la selva y los ríos amazónicos, todos juntos articulados en el Pueblo Kitu Kara, Ecuarunari o Conaie, que son los espacios propios de representación que hemos constituido.

Referencias

- Aláez, Argimiro. 2001. *Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios*. Chungará Vol 33, no. 2 (2001)
- Asamblea, Constituyente. 1830. Constitución del Estado del Ecuador. Riobamba
_____ 2008. Registro Oficial (RO) 393 de 31 de julio de 2008
- Bastien, Joseph. 1985. *La montaña del cóndor: Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: Hisbol.
- Bell, Robert. 1965. Investigaciones Arqueológicas en el sitio de El Inga. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Cielo, Cristina, David Cortez, Cristina Vega, Daniela Celleri, Carlos Haynes, Jorge Daniel Vásquez, Jesus Sanz y Habtu Hailu. 2015. *Trayectorias del Sur: desplazamientos transnacionales y conformaciones estatales de las naciones diversas de Ecuador y Etiopía*. Buenos Aires: CLACSO.
- Chukwudi Eze, Emmanuel. 2007. El color de la raza: la idea de “raza” en la antropología de Kant. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*: compilado por Walter Mignolo, 201-251. Buenos Aires: Del Signo.
- Curipoma, Santiago. 2015. *Ecología forestal de dos remanentes de Bosque Andino Montano Alto en el Volcán Ilaló, Pichincha, Ecuador*. Trabajo fin de grado, Universidad Católica del Ecuador, 2015. <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/9743>
- De la Cadena, Marisol. 2020. *Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»*
_____ 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. USA: Duke University Press
- Gose, Peter. 2018. «The semi-social mountain Metapersonhood and political ontology in the Andes». *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (3): 488-505.
<http://dx.doi.org/10.1086/701067> .
- Geertz, Clifford. 1973. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Gow, Peter. 2005. *El parentesco como conciencia humana: el caso de Los Piro*. Brasil. Revista de Estudios Sociales MANA Vol 3, N°2, Pp. 29-65.
- Guerrero, Andrés. 1989. *Curagas y Tenientes Políticos: La ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875)*. Quito
- Iranzo Amatriain, Juan. 2014. *Reseña de What Kinship Is — and Is Not de Marshall Sahlins*. REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas, ISSN 0210-5233, N° 146, 2014, págs. 250-254. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7275818>
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca Fuimos Modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina s.a.
_____ 2016. “Si nunca fuimos modernos, ¿qué nos pasó?”. Cuadernos de Antropología Social, núm. 43 (2016):17-20. Redalyc,
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180948645003>
- Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del Espacio*. Título original: *La production de l'espace* (1974). Madrid: Gracel Asociados, Alcobendas
- Ley de Organización y Régimen de las Comunas. 1937. Registro Oficial No. 558, Quito 6 de agosto de 1937. Quito.
- Poma de Ayala, Felipe. 2005[1615]. *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica, FCE.

- Quintín Quilez, Pedro. 2014. "What Kinship Is – And Is Not". *Revista Colombiana De Antropología* 50 (1):158-62. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/266>.
- Ramos, Gabriela. 2010. *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco 1532-1670*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP): Cooperación Regional para los países andinos: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); pp. 13 – 85
- Rivera Cusicanguí, Silvia. 2015. "Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post-52: el miserabilismo en el Album de la Revolución (1954)". En *Sociología de la imagen. Miradas Ch'ixi desde la historia andina*, 145-175. Buenos Aires: Tinta Limón
- Salas, Guillermo. 2019. *Lugares parientes: Comida, cohabitación y mundo andinos*.
- Salomon, Frank. 1980. *Los Señores Étnicos de Quito, en la época de los Incas*, Instituto Otavaleño de Antropología, No.10. Otavalo: editorial Callo Capin.
- Scheper-Hughes, Nancy. 2014. "The Primacy of the Ethical" En *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*, eds. H. Moore y T. Sanders, 412-418. West Sussex, UK: John Wiley and Sons.
- Tasiguano, Anita. 2011. *Transformaciones y desafíos del gobierno comunitario Kitu Kara, estudio de casos: Comuna Cocotog, Lumbisí y la Tola Chica*. Popayán: Universidad de las Regiones Autonomas de la Costa Caribe
- Taylor, Anne y Viveiros de Castro Eduardo. (2006). "A corps fait de wants (Amazonie)". En BRETON, S. et al. (orgs.). *Qu'est-ce qu'un corps?* (págs. 148-199). Musée du quai Branly / Flammarion, París, págs. 148-199.
- Uzendoski, Michael. 2010. *Los napo runa de la amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala
- Oxa, Justo. 2004. *Vigencia de la cultura andina en la escuela*. En: C.M. Pinilla (Ed.). *Arguedas y el Perú de Hoy*, 235-242. Lima: SUR.
- Ingold, Tim. 2012. "Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía". Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de General San Martín el 25 de octubre de 2012.