

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos

Naturaleza
Concepciones, seres, saberes y sentidos en Íntag

Sylvia Margaret Seger

Tutora: Catherine Elizabeth Walsh Mc Donald

Quito, 2020



Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis

Yo, Sylvia M. Seger, autora de la tesis intitulada “Naturaleza: Concepciones, seres, saberes y sentidos en Íntag”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

22 de junio de 2020



Firma: _____

Resumen

Esta tesis indaga sobre las lógicas, concepciones, sentidos, prácticas y saberes de la Naturaleza evidenciados en la zona de Íntag, Ecuador, en el marco de la relación ser humano-Naturaleza. A lo largo de esta tesis se dibujan las posturas y planteamientos en palabras de las y los inteños, entretejiendo las nociones del ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza, el ‘cuidado’ de ella, la interrelación y coexistencia de seres, y las tensiones entre diferentes actores/poderes (internos, externos, históricos y actuales).

Íntag, ubicada en el área rural y montañosa en el noroeste de los Andes, es una de las zonas de bosques nublados más importantes que tiene Ecuador en términos de riqueza biológica, es el eje de un conflicto socioambiental de extractivismo, y está marcada por una heterogeneidad de voces-actores en la zona. El encuentro entre diferentes concepciones de la Naturaleza, en particular, las del sistema-mundo moderno frente a las nociones o lógicas distintas locales es la base de muchos cuestionamientos y tensiones socioambientales en Íntag. Este trabajo emana de y se funda en las narraciones y reflexiones inteñas; a partir de ellas, se aborda la necesidad de decolonizar las lógicas epistemológicas de nociones, saberes y prácticas respecto a la Naturaleza desde las experiencias y pensamientos locales.

La problematización subyacente, que se referencia mediante el desarrollo de esta tesis, se basa en la concepción de la Naturaleza propia del patrón moderno-capitalista-colonial hegemónico, donde hay una separación entre seres humanos y Naturaleza junto a la afirmación de superioridad de los humanos respecto a la Naturaleza. Esta división binaria jerárquica es el origen de las tensiones socioambientales evidenciadas.

Los hallazgos, asentados en las narraciones de las y los inteños, evidencian que la Naturaleza se concibe relacionamente, es sentipensada y propia del lugar, que se valora el cuidado de ella, el ser-saber-hacer con y desde la Naturaleza, y que la Naturaleza ‘es vida’. Se revela además que las y los inteños vienen formulando relaciones, cuestionamientos y posturas particulares o nuevas frente a los discursos y prácticas hegemónicos en torno a la Naturaleza y vida, lo que permite una teorización que aporta al diálogo epistémico sobre la crisis ambiental en el marco de la crisis civilizatoria.

Palabras clave: Naturaleza, concepciones, saberes y prácticas, seres, sentipensar, relación ser humano-Naturaleza

A mis grandes amores, Tiana y Mateo

A mi madre, como un regalo desde la sensibilidad que ella me heredó

A todxs lxs inteñxs, vecinxs y amigxs

A mis hermanas del alma

Al alboroto de verde, al trino en vuelo, al olor a llovizna, al susurro de las abejas,
a las botas embarradas, a los granos rojos y a los árboles sosegados

Agradecimientos

Este camino largo y desafiante ha sido posible gracias al apoyo, colaboración, confianza y amor de todas y cada una de las personas que andaban a mi lado, motivándome, apoyándome y cuidándome.

Un agradecimiento especial para Catherine Walsh, la mejor directora de tesis y Maestra que una puede tener: sus sugerencias benevolentes que reorientaron mi trabajo, sus potentes conocimientos compartidos y su paciencia extraordinaria con mis múltiples retos fueron muy apreciados y esenciales para mi proceso de auto-decolonización.

Quiero hacer un reconocimiento grande a mis vecinxs, amigxs y compañerxs de la comunidad de Santa Rosa por compartir, apoyarme y enseñarme, y por darme la bienvenida de ser otra compañera andando junto en sus caminos. Agradezco profundamente las sabidurías y los sentipensamientos compartidos. En especial, gracias por la amistad y el apoyo primordial del extraordinario Pepe Rivera y de Silvia Vetancourt, sus familiares, y Elenita y Mati, quienes alegraron mis días. A lxs inteñxs de otros sectores de Íntag, como Isabel Anangonó, Marcia Ramírez y muchxs otrxs: ¡Mil gracias y mi eterno reconocimiento para ustedes!

Sin el cariño generoso y el apoyo emocional, intelectual, conceptual y logística de Katty Hernández (ahora hermana del alma), sé que me habría descarrilado, gracias por ser mi amiga, eje, confidente y aliada, y gracias por nuestros cafés futuros también.

Un reconocimiento muy especial merece mi gran amiga, Mary Ellen Fieweger, quien me acogió en su tierra y en sus casas. Su generosidad, honestidad, sentido del humor, charlas estimulantes, paciencia y postres son solo partes de lo que valoro de nuestra amistad. ¡Mil gracias!

A mis amigxs que soportaban mi ausencia y retiro, discúlpeme y gracias por entenderme y apoyarme. Les quiero mucho. Y de manera especial, con mucho amor, agradezco a mi hermana Mare; sé que siempre puedo contar contigo.

Finalmente, agradezco a Elena Francés, experta editora de mi tesis, responsable de que ya sea legible; aprecio mucho tu profesionalidad y eficacia.

A Tiana, mi hija favorita, siempre valoraré los meses de coexistencia iluminándome por tu compañía, amor, mimos y comida -te amo. A Mateo, mi hijo favorito, tu paz interior y tu confianza en mí me fortalecen -te amo. Mis amores, mis vidas, mis r-p-s.

Tabla de contenidos

Introducción	15
Parte uno <i>Conceptualizando Naturaleza</i>	33
Capítulo primero Conceptualizaciones de la Naturaleza: Conceptos, contextos, nociones fundamentales y exploraciones	35
1. Concepciones de la Naturaleza: La problematización.....	36
1.1. La complejidad ontológica de la Naturaleza	36
1.2. Esencialismo y el buen salvaje ecológico.....	40
2. Concepciones de la Naturaleza: Doctrinas, matrices y acercamientos.....	45
2.1. Aproximaciones a la reducción del dualismo Naturaleza/cultura	49
2.2. Aproximaciones relacionales: Relacionalidad, redes, sentipensar y ontología relacional	53
3. Concepciones de la Naturaleza: Tejidos fundamentales	58
3.1. Colonialidad de la Naturaleza y hacia la decolonialización de la ‘lógica’ de la Naturaleza.....	58
3.2. Territorio y Naturaleza: Nexo fundamental.....	61
3.3. Antropocentrismo, antropomorfismo y seres-de-la-Naturaleza	65
Capítulo segundo Concepciones de la Naturaleza: Articulaciones inteñas.....	71
1. Contextualizando Íntag.....	72
1.1. El entorno natural geográfico de Íntag	72
1.2. La socio-historia de la zona de Íntag	77
1.3. La población inteña: Demografía y organización sociopolítica	81
1.4. La minería.....	84
2. Las concepciones de la Naturaleza: Narraciones inteñas	88
2.1. La Naturaleza “es vida” y otras formulaciones inteñas de la Naturaleza	88
2.2. Las concepciones de ‘territorio’ y Naturaleza	94
3. Naturaleza y minería: Defensas, amenazas, despojos y luchas	101
3.1. Defensa: ‘Tocaría luchar hasta el último’	103
3.2. Conflicto socioambiental: Análisis e implicaciones.....	105
Parte dos <i>Seres-de-la-Naturaleza y ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza</i>	109
Capítulo tercero Seres-de-la-Naturaleza: La relación ser humano-ave.....	111
1. La gallina	114

1.1. Domesticación y dicotomía doméstico/salvaje.....	114
1.2. Gallinas en Íntag: Las prácticas y relación ser humano inteño-gallina	118
1.3. Soberanía alimenticia y la gallina.....	124
2. La pava de monte.....	128
2.1. La pava de monte en Íntag.....	129
2.2. Cacería y la pava de monte: Pensamientos y prácticas inteñas	132
2.3. Cuestiones de cacería: Prohibición, propiedad privada y el Estado	135
3. El gallo de la peña	140
3.1. El gallo de la peña en Íntag	141
3.2. Gallo de la peña - emblema turístico	144
3.3. Ecoturismo y turismo comunitario en Íntag	146
3.4. Exploraciones y patrones de la relación ave-humano	155
Capítulo cuarto Las plantas: Los usos y las prácticas de sembrar y cosechar	159
1. Plantas: Aprecio del ‘ser’	162
2. Plantas medicinales: Saber-hacer	164
3. El huerto: Espacio de prácticas.....	173
4. Agricultura en transformación: Narraciones inteñas	176
5. La caña de azúcar: Prácticas de sembrar, cosechar y producir.....	184
6. La planta de café y AACRI	194
7. La cabuya.....	201
Parte tres Naturaleza: el sentipensar y tensiones	211
Capítulo quinto Sentipensar con la Naturaleza: Seres-personajes del bosque, el sentido de los sentidos y poesía	213
1. Seres-otros y personajes del bosque	215
1.1. Relatos de los seres-otros y personajes del bosque	217
1.2. Seres-otros y personajes: Relación con espacio, tiempo y Naturaleza.....	227
1.3. Sentipensar y seres-otros del bosque	230
2. El sentido de los sentidos.....	233
2.1. Hablando de los sentidos: Sentir la coexistencia con la Naturaleza.....	236
2.2. Percepción, intuición y el campo.....	239
3. Poesía inteña: Reflexión del sentipensar con la Naturaleza	245
3.1. Las y los poetas inteños	247
3.2. Temas en la poesía inteña.....	250
3.3. Cantos (gritos y cánticos) poéticos de las manifestaciones	264

Capítulo sexto Tensiones en torno a las concepciones y el ‘cuidado’ de la Naturaleza	271
1. La ‘crisis ambiental’ y problemáticas inteñas	272
2. Tensiones arraigadas en el cuidado de la Naturaleza: Narraciones inteñas	277
2.1. Prácticas vividas y saberes ofrecidos de ‘cuidar’ la Naturaleza.....	278
2.2. Franjas y perímetros de tensiones en el ‘cuidado’ de la Naturaleza.....	281
3. La polémica del uso de la palma de cera el Domingo de Ramos	292
4. Abejas de miel: Un proyecto de producción apícola en Íntag	304
5. ¿Transición o transformación? Esferas sociales y políticas	317
Conclusión	335
Obras citadas.....	347
Lista de entrevistas y conversaciones personales.....	367

Introducción

Este trabajo investigativo examina diferentes lógicas de la concepción de la Naturaleza en el marco de la relación humano-Naturaleza y de los saberes y prácticas evidenciados en la zona de Íntag, cantón Cotacachi, Imbabura, Ecuador. La zona es considerada significativa debido a la riqueza natural por su única biodiversidad y por ser eje de un conflicto socioambiental debido a la confluencia de diferentes intereses. El estudio pretende contribuir a un entendimiento alternativo de los saberes y prácticas respecto a la Naturaleza desde las experiencias y voces locales. El problema fundamental que se referencia mediante el desarrollo de esta tesis tiene que ver con la polémica entre las diferentes concepciones de la Naturaleza y el encuentro entre ellas, por un lado, la del patrón moderno-capitalista-colonial hegemónico, por otro lado, lógicas distintas, que constituyen la base de muchas tensiones socioambientales en Íntag.

Las diferentes concepciones de la Naturaleza en juego son múltiples en áreas heterogéneas. Íntag, ubicada en el área rural y montañosa del noroeste de los Andes, es una de las zonas más importantes en Ecuador en términos de riqueza biológica y cobertura de bosques nublados. La calidad de tierra/suelo, junto con abundante agua, hacen que gran parte de Íntag sea apta para actividades humanas como la producción agrícola. Por eso, la superficie terrestre de la zona está compuesta también de terrenos/áreas antropogénicos. Aunque fue ocupada y desocupada por los Yumbos, la mayoría de colonos llegó en el siglo XX. Actualmente hay 76 comunidades distribuidas en las siete parroquias de la zona. Existe un decrecimiento poblacional por la migración de jóvenes y otros buscando educación y trabajo. Los habitantes (unos 17.000) viven dispersos en la zona y se dedican, sobre todo, a actividades agrícolas a pequeña o mediana escala. Pero la zona está marcada por una importante heterogeneidad social como, por ejemplo, en la identidad territorial, las prácticas agrícolas y en las concepciones de y relaciones con la Naturaleza.

Del mismo modo, es una zona caracterizada por una conflictiva historia reciente (los últimos 25 años) a causa de la presencia de empresas mineras impulsadas por el afán estatal de promover la actividad extractivista. La exploración en busca de minerales metálicos en el área de Junín, una comunidad de Íntag, se inició en la década de 1990. Aunque el área de la concesión Llurimagua ha sido el eje de la actividad minera en la zona por casi dos décadas, desde hace dos o tres años el escenario está cambiando: hoy

existen múltiples ejes debido a las nuevas concesiones otorgadas, dando como resultado que el 80% del territorio de la zona se encuentre concesionado y en trámite de concesión a empresas mineras (Zorrilla, comunicación personal). Por la resistencia y movilización local frente a la política extractivista y las concesiones mineras, la zona de Íntag se considera un caso emblemático de este tipo de conflicto socioambiental. Las formas de movilización eran y son muy variadas, incluyendo la formación de grupos sociales, el desarrollo de nuevas actividades económicas como alternativas a la minería, la (re)construcción de la organización local, la creación de reservas, campañas de educación ambiental, etc. El conflicto sobre la minería ha causado más divisiones sociales en la zona y amenaza el tejido socio-territorial.

Esta región, de alta diversidad biológica y heterogeneidad social, se está transformando por fenómenos y entidades internos y externos. En adición a la presión de las políticas estatales y empresas extractivas, otros fenómenos, como la migración, la tala y quema del bosque, prácticas agrícolas y actividades perjudiciales que contaminan o abusan de la tierra/Naturaleza, son problemas que diferentes actores buscan contrarrestar mediante la educación, proyectos comunitarios, acciones colectivas y una gama de actividades a fin de lograr formas de vida-existencia y de ser-saber-hacer con la Naturaleza. Puesto que la zona de Íntag vive un estado de cambio permanente, es importante el tema de re-existencia, ya que no solo se reacciona/resiste a la acción ajena, sino que se reafirma la pre-existencia propia, y en ese proceso, se re-existe (Albán 2013; Porto-Gonçalves 2009).

Otra justificación para esta investigación es que las concepciones de la Naturaleza son un tema de reconocida importancia en la academia y en todos los campos de estudio. Sin embargo, los estudios sobre las concepciones de la Naturaleza se han concentrado principalmente en investigaciones ‘sobre’ grupos indígenas y grupos ancestrales con fuertes lógicas distintas, y no toman en cuenta la importancia de hallazgos posibles al estudiar otros grupos socioculturales, como los campesinos mestizos en zonas rurales, que ofrecen miradas nuevas. Íntag es heterogénea y por eso vale la pena emprender esta aproximación más holística a varios temas de interés en términos académicos y sociales. En particular, una aproximación al tema desde la perspectiva local y decolonial de la concepción de la Naturaleza, proporcionaría un punto de partida para un análisis de la incorporación de lo local en los cánones de varios campos de estudio, por ejemplo, la ecología social y la ecología política. Del mismo modo, algunos campos de estudio se han vuelto más interdisciplinarios y, como tales, han incorporado elementos de las

‘ciencias’ naturales, el pensamiento ecológico o ambiental. Además, en áreas con conflictos socioambientales como Íntag, los estudios, por lo general, se enfocan más en el conflicto mismo por el acceso a los recursos naturales, y no tanto en la búsqueda de una explicación bajo el concepto de la modernidad y su proyecto civilizatorio.

La importancia tiene que ver con la posibilidad de identificar el punto de partida para entender y abogar por la justicia ambiental. La justicia ambiental y la justicia social son sumamente importantes en lo local de Íntag y en el contexto global; la ausencia de estas dos clases de justicia, dos clases que son realmente una sola, es la fuente de la mayoría de las tensiones en el mundo. Además, por destacar las perspectivas y saberes de las y los inteños, dar reconocimiento a su voz, sería una manera de empoderar a la comunidad en su búsqueda por la justicia.

Enquadre teórico y la problemática:

Este trabajo se encuadra en una perspectiva interdisciplinaria y en ser indisciplinada. Sin embargo, intelectuales como Gudynas, Walsh, Escobar, Mignolo, Lander y Martínez –múltiples otrxs- han guiado el ‘desarrollo’ del marco teórico; lo decolonial, acercamientos distintos, y desde y con las grietas. Los puntos de partida son variados, pero se arraigan en la problematización del discurso sobre la Naturaleza y de la vida-existencia.

Para explicar en qué consiste la hybris del punto cero, quisiera empezar con una genealogía del modo como las ciencias comenzaron a pensarse a sí mismas entre 1492 y 1700, pues es en esa época cuando emerge el paradigma epistémico que todavía es hegemónico en nuestras universidades. En efecto, durante esa época se produce una ruptura con el modo como la naturaleza era entendida, no sólo en el interior de Europa sino en todas las culturas del planeta. Si hasta antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado, con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa esta visión orgánica empieza a quedar subalternizada. Se impuso poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo. Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las “conexiones ocultas” entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla. (Castro-Gómez 2007, 82-83)

Este sistema de pensamiento y conocimiento moderno/capitalista/occidental, que se ha impuesto como patrón hegemónico a nivel mundial, sigue buscando el control y la dominación, no solo olvidándose, sino negando y pretendiendo erradicar todo conocimiento que no responda a algún método analítico y experimental. El patrón moderno-cartesiano afirma una clara separación de los seres-humanos afuera y aparte de

la Naturaleza, donde los seres-humanos son superiores a una Naturaleza; la Naturaleza se entiende como una canasta de recursos y “únicamente como objeto de valoración por los seres humanos” (Gudynas 2010, 46). Es importantísimo indagar sobre cómo el patrón colonial-capitalista está siendo “interrumpido” por lógicas distintas de conceptualizar, coexistir e interrelacionarse con la Naturaleza; por ejemplo, las de Pachamama, Madre Montaña y Madre Tierra. Lógicas distintas donde:

La Naturaleza es un ser vivo con inteligencia, sentimientos y espiritualidad de la cual los humanos son parte. Es un compuesto de intersubjetividad, de seres en relación. Tal visión, por supuesto, interrumpe el humano-definido sujeto de ley y con ello la lógica occidental, colonial y cartesiana que separa los humanos y la Naturaleza. Aquí la Naturaleza no es un objeto ni un uso-basado bien de explotación controlado y dominado por los humanos; es una parte integral de la vida y la sociedad que no puede estar divorciada de las mujeres y los hombres, de la humanidad y la sociedad. (Mignolo y Walsh 2018, loc. 1687-1691; traducción mía)

De hecho, desde distintos movimientos y acciones sociales, particularmente provenientes del mundo indígena, ya se han originado importantes debates críticos en torno a estos postulados (y formas de vida) hegemónicos que separan la Naturaleza y los seres humanos (Lander 2014, 283), al igual que se han planteado sus alternativas. Además, como resultado de más de cuatro décadas de discusiones, avances y retrocesos en los temas de ambiente y desarrollo, en los últimos años se han concretado en novedades sustantivas que encierran enormes potencialidades para un cambio de rumbo en el patrón de conceptualizaciones, como en los conceptos del desarrollo, los derechos de la Naturaleza y el buen vivir (Gudynas 2011b). La Naturaleza, el territorio, el lugar, el ambiente y los derechos son temas de suprema importancia, recientes por la crisis civilizatoria causante de la crisis ambiental cuya importancia seguirá creciendo en el futuro cercano. En efecto, se cree que estas cuestiones se van a volver más críticas en el futuro debido a patrones destructivos del medioambiente como resultado de las políticas y las prácticas de la humanidad. En la búsqueda de soluciones a menudo el mundo moderno asume que la ciencia proporcionará biotecnologías de soluciones precisas a la Naturaleza. Este punto de vista excluye la importancia de distintas formas de conocimiento. Más preocupante aun, conlleva a la conclusión de que la comprensión de lo que significa existir en el mundo se basa en gran parte o exclusivamente en conocimientos científico-tecnológicos.

El cambio climático, la deforestación, la contaminación de aguas, las industrias extractivas, el sobreconsumo, el uso de pesticidas, los monocultivos, etc. son problemas globales urgentes. Igual que en muchas partes de mundo, la zona de Íntag está siendo

afectada en términos culturales, sociales, económicos y políticos por la crisis civilizatoria. En los últimos años han surgido debates que apuntan a construir otros paradigmas, con epistemologías distintas, con organización social y construcciones y/o movimientos para enfrentar la globalización y la marginalización.

Por el encuadre teórico actual, en base de las problemáticas de la crisis ambiental y civilizatoria, el interés de este trabajo se funda en la importancia de “procesos y prácticas de otro modo [...] que parten de lógicas, pensamientos y vivencias otras enraizadas en la experiencia colonial [...] cuya meta es la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, de conocimiento y también de poder” (Walsh 2007a, 15). Por eso, la pregunta central que planteo tiene tres partes: ¿Cuáles son las distintas concepciones de la Naturaleza presentes entre las y los inteños, y cuáles han sido y son construidas desde sus propias prácticas y saberes producidos en el lugar? ¿Cómo es el ser-saber-hacer con la Naturaleza, la relación Naturaleza-persona inteña y con el ‘cuidado’ de la Naturaleza? ¿Cuáles son las tensiones resultantes entre diferentes actores/poderes (internos, externos, históricos y actuales) y sus epistemologías? Esas preguntas son pertinentes a las miradas, generales y enfocadas, en los objetivos específicos¹.

Las temáticas tratadas mediante este trabajo investigativo no responden únicamente a un interés académico, sino que son más bien el resultado de años de trabajo, de luchas y de diálogos con y junto a las y los inteños. En este sentido, son intereses/enfoques que han nacido desde mis conversaciones y convivencia, así como desde las propias dinámicas de la zona.

Un tema que abordo es el cuidado de la Naturaleza. Mi uso del término ‘cuidar’ cumple con el propósito de alejarme de las palabras cargadas con arraigos de la

¹ Mis objetivos específicos son:

- Indagar en torno a los principales saberes construidos por las y los inteños respecto de la Naturaleza, sus prácticas y formas de relacionamiento con ella.
- Explorar el ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza en base de estudios de caso centrados en otros seres (especies) que son parte de la Naturaleza inteña; explorar respecto de las principales prácticas y relaciones que establece la población inteña con los seres-de-la-Naturaleza.
- Destacar nociones de ‘cuidar’ la Naturaleza en términos de los planteamientos, saberes y prácticas, y sus resultantes tensiones.
- Analizar cómo estas distintas concepciones, actores y redes están afectados, girando, transformándose o en transición por las dinámicas actuales en la zona y las relaciones de poder en términos socioambientales (del territorio, la agricultura, el ‘cuidar’ la Naturaleza, la minería, el manejo de ‘conservación’ y las políticas del Estado, etc.).
- Proporcionar nuevas miradas evidenciando el sentipensar con la Naturaleza.
- Investigar cuáles son las tensiones expresadas con relación a la Naturaleza, y en qué están arraigadas.

modernidad, por ejemplo ‘conservar’; pero también ‘cuidar’, en un sentido amplio, es el término que abriga y comprende otras palabras como ‘conservar’, ‘defender’ y ‘proteger’. Una completa exploración lingüística de estos términos no es el propósito aquí, pero en sí merece la consideración de los arraigos de términos usados en las narraciones inteñas. El cuidado de la Naturaleza tiene diferentes consideraciones: puede ser visto como una práctica, pero también, como una disposición, postura o un saber; es decir, como actividad de cuidar que incluye quién lo hace, cómo y por qué. De modo tal, que ‘cuidar’ tendría, además de su inherente dimensión práctica, una dimensión ética y comprende todo lo que contribuye a mantener y preservar la vida. El cuidado de la Naturaleza en esta investigación no pertenece exclusivamente al ámbito individual, sino que supone una organización social que involucra al Mercado, al Estado y a la Sociedad.

Para indagar tales tensiones citadas en mis preguntas y objetivos, originalmente desarrollé un abordaje teórico a partir de la ecología política y la ecología social, aunque engloba otros campos también, y por eso al final no están limitadas a ciertos campos. Además de la lucha contra la minería en la zona de Íntag, hay un complejo escenario de relaciones de poder involucradas con temas como la agricultura, la migración, el género, organizaciones sociales, entre otros. Partiendo de los contextos global, regional y nacional, he explorado temas en las prácticas, discursos y saberes locales (e históricos en ciertos casos) relacionados con y desde la Naturaleza. Aunque no pretendo explicar todas las razones y consecuencias del conflicto socioambiental, ni tampoco hacer de la minería un tema central de la tesis, este conflicto forma parte de mi trabajo. Más bien, pretendo ampliar la mirada a los múltiples componentes existentes en la zona que iluminarían la reflexión y el análisis en términos de las concepciones en torno de la Naturaleza.

Del mismo modo, la epistemología de la ciencia se divide generalmente en la epistemología de las ciencias naturales y la epistemología de las ciencias sociales. Sin embargo, existen pensadores que buscan conexiones entre las dos clases de ciencias a fin de encontrar y trabajar alternativas. Propongo ir más allá de la relación entre las ciencias sociales y las ciencias naturales en cuanto a las concepciones de la Naturaleza a fin de llegar a un acercamiento ‘indisciplinado’ (Walsh 2005), o sea, tratando de interdisciplinar e indisciplinar las concepciones de la Naturaleza desde una perspectiva decolonial, ecofeminista, etc., y perspectivas otras. Por haber planteado un diálogo entre diversas epistemologías, los temas en el texto aportan y apuntan al proceso de un desprendimiento epistemológico de la matriz colonizadora.

Nociones y posicionamientos metodológicos

Propongo, en esta investigación, explorar e indagar las percepciones y perspectivas de la gente inteña mediante sus propias palabras, de sus saberes y prácticas, con énfasis en las concepciones de la Naturaleza. La centralidad de las voces inteñas en el trabajo es parte del posicionamiento con y desde los planteamientos decoloniales. De acuerdo con Catherine Walsh y Walter D. Mignolo, “la decolonialidad significa pensar, hacer, compartir y colaborar con personas en diferentes partes del mundo comprometidas en caminos similares, personas que luchan, como lo estamos los dos, en sus propias historias locales que enfrentan diseños globales” (2018, loc. 5889; traducción mía). La decolonización es un proceso sin fin y sin límites que también se refiere a decolonizar metodologías de investigación y auto-decolonización.

Aunque de corazón estoy involucrada en este trabajo investigativo, por quien soy, tenía y tengo varios desafíos. Intentando la superación de mi desventaja por tener arraigos en la lógica cartesiana y eurocéntrica, me he ubicado en dejarme ser guiada por las personas vecinas y amigas inteñas. Aunque a veces conscientemente tenía que recordarme a mí misma hacer esta entrega, siempre que fuera posible, dejé de lado cualquier propósito o dirección que tuviera en mente y seguí el flujo, el ritmo y el liderazgo de otros. Esta meta se aplica también a las actividades y conversaciones-diálogos.

Intenté construir un diálogo interno y externo entre, desde y con mis concepciones, y las encontradas en Íntag. Siendo consciente de mis necesidades de aprender, desaprender y re-aprender epistemologías distintas y realmente vivirlas -el ser-saber-hacer cotidiano-, desde el 2015 he vivido en una casa rústica generosamente prestada por una amiga en la finca La Distinguida en la parroquia de Plaza Gutiérrez, a 60 minutos de caminata de la comunidad Santa Rosa. La finca tiene cafetales, bosques, gallineros, apiarios, huertos, y agricultura de policultivos, etc., manejados por la familia Rivera-Vetancourt que vive en la finca también. Ser parte de la comunidad, socia del proyecto apícola y poder asistir a reuniones, fiestas, conferencias y talleres en la zona me hizo sentir que había podido aproximarme a un estudio ‘desde y con’ y no un estudio ‘sobre’; conversando y dialogando, y no solo ‘entrevistando’.

Pese a esta proximidad que he tenido y tengo con mis amigos y vecinos de Íntag, y con la zona misma, mi posicionamiento, o mi *lugar de enunciación*,² es complicado debido a quien soy y quien quisiera ser. Entonces vale la pena explicar la dicotomía que

² Por el acercamiento metodológico y ético, a lo largo de este trabajo, he incorporado mi lugar de enunciación - un acto subjetivo desde y con el intersubjetivo situado.

me enfrenta. Por ser obviamente una extranjera físicamente, y por no tener fluidez en términos de comunicarme (no domino el idioma español) verbalmente, soy vista claramente como una persona de afuera por las personas que no han tenido contacto conmigo previamente. Por los conocidos antes de 2015 podría ser vista como de adentro-afuera por mi largo trabajo con las madres de familia de la cooperativa Mujer y Medio Ambiente y la Fundación Casa Palabra y Pueblo, y, en parte, por las personas de la DECOIN (Defensa y Conservación Ecológica de Íntag). Con algunos individuos, amigos y vecinos con quienes hemos trabajado y dialogado, conversando juntos en el transcurso de más de 20 años, hemos establecido una relación de confianza y respeto mutuo. Pero por lo general, creo que soy identificada como gringa, ambientalista o docente de estudiantes de ecología y conservación universitarios. Durante los últimos cuatro años he podido fortalecer mi integración en la comunidad y las relaciones interpersonales.

Ojalá algunas personas además me entiendan por estar en solidaridad con la defensa y el cuidado recíproco con/de la Naturaleza, la resistencia socioambiental y la lucha antiminera; pero por mi timidez y tendencia a ser introvertida y por obligaciones académicas o laborales que me llevaban afuera de la zona, mi fantasía de poder involucrarme y enredarme mucho en el ‘activismo’ parecía ilusorio e intangible en los últimos cuatro años viviendo en Íntag. Mis otros motivos subjetivos que me impulsaron a indagar sobre este tema en Íntag son, sobre todo, mi amor por la Naturaleza, junto con mi amor por la justicia, la zona y mis amistades inteñas. Sin caer en las trampas del romanticismo o esencialismo, me emociona haber vivido algunos años en el campo inteño, por el poder de ser-hacer-saber desde y con la Naturaleza y la vida inteña, por interrelacionarme, convivir y coexistir con ellas.

Métodos, técnicas y fuentes

La memoria no es un depósito pasivo de hechos,
sino un proceso activo de creación de significados.
-Alessandro Portelli (1991, 51; traducción mía)

Para mí, era importante que la investigación propuesta fuera guiada por principios éticos (Becker 1998). No es un estudio ‘sobre’ ello, sino desde y con las y los inteños, y con y desde Íntag. Lo mejor que pude, traté de respetar la tradición oral entendiendo que: “Cuando se trabaja con las tradiciones orales de una comunidad o de un colectivo, uno tiene que ser obediente a los mandatos de la tradición oral. Se tiene que admitir que uno no sabe, que uno quiere aprender” (García Salazar y Walsh, 2017b, 133). Este punto de

vista está basado en el respeto para las personas que han colaborado conmigo. Reconocer y destacar las narraciones de la gente era mi intención principal. Espero haber logrado que las voces de las y los inteños sean escuchadas, percibidas y atendidas como primordiales en las páginas de esta tesis.

La recolección, revisión y (re)análisis permanentes de la literatura pertinente a la zona de Íntag o al marco conceptual de la tesis se han hecho esporádicamente durante el tiempo pasado en el campo, pero, por lo general, esta información no guiaba la trayectoria del estudio, sino que era complementaria. Lo que guiaba mi estudio era determinado por los saberes y prácticas compartidos conmigo en las conversaciones, co-experiencias e interacciones. En menor grado, pero complementaria, era la observación participativa en una variedad de circunstancias (caminatas, trabajos en huertos, mingas, reuniones, fiestas, etc.).

Uno de los aspectos de la investigación era mantener consciencia de una representación equilibrada de género. El género es sumamente importante en una investigación socio-ambiental por razones ya bien documentadas.³ Algunas de las investigaciones llevadas a cabo en Íntag estaban concentradas en opiniones y perspectivas masculinas. Por eso, aunque no he hecho un análisis en base de género, he incluido temas en el texto que son representados principalmente por mujeres y en otros temas, prestando mi atención a un equilibrio de narraciones por género.

Los sesgos y las debilidades metodológicas, en mi opinión, deben ser presentados y transparentes. Primero, al enfocar esta investigación que trataba de ser guiada según las y los inteños y por lo que destacaban en las conversaciones, por eso, faltaba claridad en los objetivos al inicio de la investigación. Segundo, por no ser fluente y no dominar el idioma castellano, mi transcripción de las conversaciones puede ser incorrecta con la redacción errónea o inexacta en las narraciones, así pues, a lo largo del texto. Tercero, las conversaciones no son una representación exacta de Íntag, las conversaciones no representan ni a toda la zona de Íntag, ni a las distintas posiciones de sus habitantes; sino que dichas conversaciones son casi todas pro-Naturaleza y antimineras, y se llevaron a cabo la mayoría en la parroquia Plaza Gutiérrez.

³ Por mi apuesta política, -feminista, ecologista, progresista y activista-, me siento insatisfecha con mi aplicación de un lenguaje más inclusivo de género en este texto, con fórmulas y términos de género neutro, no normativo y no androcéntricos. Escribir en español es un desafío para mí, así que reconozco la falta de fidelidad es mía. (La misma dificultad tenía con reformular el léxico antropocéntrico a uno neutral y/o inclusivo a todos los seres-de-la-Naturaleza y que no implique una dicotomía entre los seres no-humanos y seres humanos.)

Métodos de conversaciones-entrevistas informales

Entre octubre de 2015 y febrero de 2019 documenté más de 80 conversaciones-entrevistas informales.⁴ Las conversaciones realizadas fueron registradas en audio con previo acuerdo del individuo. Explicaba mi propósito y ‘uso’/aplicación de sus narraciones (dónde iba a citarlas) antes de pedir su ‘permiso’ verbal para citarlas con su nombre. Solo en dos casos prefirieron ser anónimos. Algunas de estas conversaciones empezaban sobre la base de preguntas preparadas. Las preguntas eran cuidadosamente formuladas para ser abiertas y permitir una variedad de maneras de reflejar y ofrecer perspectivas según sus propios criterios. Por lo general, las conversaciones no eran lineales sino fluidas, según la naturaleza de cada conversación y según las temáticas de interés de la persona.

La gran mayoría de las conversaciones grabadas fueron transcritas a texto; traté de ser lo más fiel posible a la expresión exacta en estas transcripciones, notando también mis posibles malentendidos o dudas. Por no manejar el idioma español sin fallas, debo reconocer que las citas en este texto pueden contener errores míos. De todas las conversaciones transcritas he copiado extractos de ciertas narraciones según su temática, agrupando varias voces y perspectivas de un tema específico. Las clasificaciones temáticas fueron numerosas (40) y detalladas inicialmente, lo que facilitó hallar unas tendencias más relevantes (y/o no obvias). Algunos ejes eran evidentes para categorías compuestas por temáticas específicas. Tales categorías se reflejan en los capítulos del texto. Este ejercicio de clasificación dispone conceptualizaciones homogéneas y heterogéneas, pero puede ocultar las visiones y posturas de los individuos. Por eso, algunos temas en esta tesis son explorados según las narraciones de un individuo (o varios individuos) ofreciendo un “relato” contextualizado.

Tomé en cuenta algunos factores al aplicar la técnica de historias de vida y conversaciones-entrevistas. Por ejemplo, reconocer la importancia de la relación compleja y culturalmente específica entre las personas conversando.

Métodos de las historias de vida

Desde 2014 colaboro con la ONG Fundación Casa Palabra y Pueblo – FCPP en su proyecto Historias de Vida. FCPP ofrece servicios de educación, comunicación y acceso a la información a las comunidades y organizaciones locales en la zona de Íntag.

⁴ Las ‘conversaciones’ no eran estructuradas como una entrevista formal (preguntas-respuestas) sino que ambas partes explorábamos los temas tocados sin metas específicas. La mayoría era muy informal.

El proyecto estaba en proceso de documentar las historias de 24 moradores y publicar estas historias para hacerlas disponibles a la población sin acceso a Internet, y en la página de FCPP para que fueran accesibles a investigadores y personas interesadas. La primera historia de vida salió el 2014, *Tengo que escribir: La vida de César Pavón Batallas*.

Desde 2015 al 2017 estaba encargada del proyecto de “historias de vida” en la Fundación Casa Palabra y Pueblo (FCPP).⁵ Trabajé reorganizando y actualizando los archivos ya en progreso, capacité y delegué tareas a las personas jóvenes voluntarios alemanes y me encargué de trabajar la historia de vida de Isabel Anangonó. Con el permiso y apoyo de FCPP, las historias de vida, las ya transcritas y otras que elaboré yo, son la fuente de narraciones de tres personas: Carlos Borja, Iralda Cousín y Julio Espinosa. Sin embargo, la lectura de las demás transcripciones de historias de vida proporcionó antecedentes para contextualizar Íntag y a la gente mayor inteña. Mis conversaciones-entrevistas con Isabel Anangonó son extensas porque se trataban de exploraciones para su historia de vida y para mi tesis, hecho que se refleja en la frecuente inclusión de las narraciones hechas por ella en el texto.

El valor del método de historias de vida es enorme y tiene aplicaciones en múltiples disciplinas. El término ‘historia de vida’ frecuentemente se refiere a testimonios personales y narrativas o historias orales. En el contexto de mi tesis, me referí a la frase en los términos más amplios posibles, utilizando escalas variables, según la fuente y el caso. El método de ‘historias de vida’ de personas ‘tradicionalmente marginadas’ reconoce y valora las inteligencias múltiples de dichas personas. En particular, los campesinos y las personas de sectores rurales son notables por su alto nivel de inteligencia ‘ecológica’, entre otras, y el método ofrece varios puntos de partida para un análisis de localidad. Aunque se dice que las historias de vida son una herramienta para el empoderamiento de las/os informantes (Wills y Day 2008), suena paternalista para mí, por lo que mi acercamiento consistió en comunicar mi sincero reconocimiento del valor intrínseco de sus opiniones y sus perspectivas. Los métodos tradicionales tienden a homogenizar las experiencias individuales y presentar versiones generalizadas (Perks y Thomson 2006); esta limitación se evita mediante historias de vida.

⁵ “El objetivo de la Fundación Casa Palabra y Pueblo es ofrecer a las personas que viven en la zona de Íntag acceso a la palabra en todas sus manifestaciones: escrita, digital y auditiva. Esto implica el impulso de actividades, programas y proyectos educativos, comunicacionales e informativos a fin de crear y/o fortalecer destrezas relacionadas con el uso de la palabra. Mediante los servicios ofrecidos por la Fundación Palabra y Pueblo, esperamos contribuir a mejorar la calidad de educación, impulsar el pensamiento crítico, en fin, contribuir al desarrollo participativo de la Zona.” (<https://intagnewspaper.org/>)

La estructura del texto:

El texto, a más de esta introducción, está organizado en tres partes, cada una compuesta por dos capítulos correlacionados y en estrecha armonía entre sí.⁶

-La primera parte se arraiga en lo conceptual - las concepciones de la Naturaleza (Naturaleza desde el sentido holístico, integrando todo en la vida) y las problemáticas asociadas.

-La segunda parte se trata de seres-de-la-Naturaleza y el ser-saber-hacer - las prácticas y relacionamientos del ser-humano-inteño con esos seres-de-la-Naturaleza, específicamente pájaros y plantas.

-La tercera parte se trata de sentipensar y tensiones - los sentipensamientos formulados y las tensiones en relación a la Naturaleza.

Parte uno “Conceptualizando Naturaleza”

La primera parte se arraiga en lo conceptual explorando primero desde y con los planteamientos o ‘teorías’ de las propuestas y/o pensamientos globales (destacados por y desde la academia). Con estas bases generales, allí se exploran las conceptualizaciones arraigadas en el contexto Íntag. La parte uno forma la base desde donde se puede partir, apoyar y retroalimentar exploraciones con/de la Naturaleza por temas seleccionados, concretos y relevantes para la vida inteña.

El *capítulo primero* está enfocado en la relación actual entre la sociedad y la Naturaleza, se basa en gran parte en las diversas concepciones de la Naturaleza; sobre ellas han indagado varios autores, quienes han desarrollado matrices, que concuerdan con sus puntos de vista. En este primer capítulo se exploran las raíces y legados de la problematización con más detalle. Otras implicaciones son destacadas en los demás capítulos también.

Por su parte, el *capítulo segundo* analiza lo conceptual en la zona de Íntag. Con las bases generales estabilizadas en el capítulo anterior se exploran las conceptualizaciones arraigadas y ubicadas en el contexto Íntag.

⁶ Hice todo posible por mantener un enfoque de pensamiento holístico en mi trabajo de campo, siendo que los temas de relacionalidad, sentipensar, tensiones y concepciones de la Naturaleza en sí requieren ser comprendidos de manera integral y holística, en cambio, en la redacción se necesita una lógica diferente para un texto académico con la apropiada organización. Por lo tanto, los siguientes capítulos se han agrupado en tres partes.

Las temáticas destacadas en los capítulos en la parte dos y la parte tres germinaron en la parte uno; esto con el fin de proporcionar una reseña más íntegra del texto en el segundo capítulo, sobre las concepciones de la Naturaleza de las y los inteños, y, por ser temáticas anexadas o asentadas en la problemática o las matrices destacadas en el primer capítulo. No es mi intención documentar exhaustivamente toda la zona de Íntag, sino valorar Íntag (como estudio de caso, en algunos sentidos) vía temáticas⁷ seleccionadas (en base de las conversaciones) para comprender, por ejemplo, cómo y qué relaciones de/con la Naturaleza se construyen, cómo y qué ‘Naturaleza’ construye a la vida-inteña, y cómo se refleja la tensión y/o relación entre todos los seres-de-la-Naturaleza. Son temáticas que se caracterizan por ser pletóricas. Por eso, cada uno de los capítulos contiene y entreteje varias temáticas.

Parte dos “Seres-de-la-Naturaleza y ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza”

En esta segunda parte de mi tesis, mi objetivo es colocar más la atención en el ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza, aplicando un enfoque en ciertos seres-de-la-Naturaleza específicos del contexto de Íntag. Dadas las concepciones que las narraciones inteñas destacan en el segundo capítulo, a fin de proporcionar una reseña más completa y a la vez más arraigada en el ser-saber-hacer, incumbe explorar cómo se manifiestan en el ser-saber-hacer con los seres-de-la-Naturaleza.

¿Cuáles son los seres-de-la-Naturaleza con quienes hay interacciones cotidianas o frecuentes? A través de estos dos capítulos en el análisis de la cotidianidad, o sea, el ser-saber-hacer donde se ve la coexistencia de las y los inteños y otros seres-de-la-Naturaleza, sean domesticados o no-domesticados, puedo mirar y entender estas prácticas, o sea, ‘anidar’ en las prácticas. Me permite anidarme en las prácticas porque este nido está construido con las concepciones de la Naturaleza (segundo capítulo), que junto y entretejo con las prácticas/saberes.

Aquí restrinjo el enfoque a unos seres-de-la-Naturaleza específicos, las aves y plantas tratadas. Mi razón para entrar en detalles en relación a plantas y aves específicas es proporcionar una conducta para comprender, más profundamente, las concepciones de la Naturaleza por el ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza a través de unos seres

⁷ Tener que limitarse a unos pocos temas seleccionados es como describir solo las hojas, la corteza y una sola rama de un árbol, por lo que, si bien da algunas ideas sobre partes del árbol, todavía no puede conceptualizar todo el árbol. Ver parábola en 1.1.

particulares que abarcan conexiones múltiples y significativas vinculadas con la vida en Íntag. Esta segunda parte está conformada por los capítulos tercero y cuarto.

En el *capítulo tercero* se trata del ser-saber-hacer del humano-animal con el pájaro-animal. ¿Por qué pájaros? Los pájaros se encuentran en todo el mundo. Los pájaros nos hablan del mundo y de nosotros mismos. Ningún otro animal convive tanto con seres humanos como los pájaros; los pájaros desempeñan una amplia variedad de roles en la experiencia humana. En Íntag las posibilidades son más aún. Este capítulo básicamente parte del ser-saber-hacer que tiene que ver con la relación ser humano-inteño/pájaro-inteño, y de allí exploro las implicaciones de ello en los asuntos tejidos y directamente asociados como la soberanía alimenticia, cacería en visiones conservacionistas y alternativas de ecoturismo en la zona, etc.

El *capítulo cuarto* trata de los seres-de-la-Naturaleza llamados ‘plantas’. Este capítulo se concentra en la práctica y en la producción. Más específicamente, en parte se trata del ‘uso’ y ‘abuso’ en la producción agrícola pero también indaga sobre plantas como espacios de prácticas, en lugar de plantas como ‘objetos’. ¿Por qué son las plantas tan importantes en Íntag? Las plantas son los seres-de-la-Naturaleza con quienes la práctica inteña más se interrelaciona e interactúa hoy en día. Resalto el ‘hacer’ en los espacios de prácticas y en unas plantas bien distintas por las prácticas asociadas con ellas. Incluyo transformaciones que han impulsado prácticas nuevas o relaciones más potentes. Por tratarse de una zona agrícola son importantes las perspectivas inteñas sobre la siembra, la cosecha, la agricultura y el huerto.

Parte tres “Naturaleza: el sentipensar y tensiones”

La tercera y última parte se arraiga en los sentipensamientos y las tensiones, y está compuesta por los capítulos quinto y sexto, gira su mirada hacia el territorio, pero concebido:

[...] como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, el atender a las diferencias ontológicas es crucial. Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir de animales a montañas pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). (Escobar 2014, 104)

Partiendo de la idea de que “atender a las diferencias ontológicas es crucial”, la parte tres abarca dos temas ‘paraguas’, el de ‘sentipensar’ y el de ‘tensiones’, cuestiones y nociones inteñas que comprenden parte de y/o problematizan el tema. Los vínculos, relaciones y concepciones de la Naturaleza son influenciados por el choque entre las diferentes epistemologías y maneras de ser-saber-hacer.⁸ “La hybris es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista” (Castro-Gómez 2007, 83).

Tensionando este único punto de vista que se ha erigido como universal, en los dos capítulos que conforman esta tercera y última parte pretendo proporcionar más bien el punto de vista inteño. De esta manera, en el *capítulo quinto*, querría crear espacios para la reflexión y la discusión sobre la germinación (creación) y fruto (fin) de léxicos y de narrativas, que conllevan sentidos y perspectivas de sentipensar de la Naturaleza. Sentipensar es el proceso del pensamiento holístico que va más allá del cuerpo individual para incluir los ritmos y los sentimientos del cuerpo de la tierra. Mi acercamiento al tema es destacar la voz inteña en narraciones, relatos y expresiones que ofrecen la representación sentipensante y también las expresiones escritas desde/con el corazón. Las relaciones ontológicas en el tema son múltiples, por lo tanto, es imposible armar una cosmovisión completa, por lo que destaco tres elementos. Primero comienzo con historias y cuentos de algunas personas inteñas sobre otros seres, seres no-humanos, personajes del bosque y sitios encantados encontrados en el bosque. En la siguiente sección resalto algunos de sus pensamientos/perspectivas sobre sus sentidos de percepción y sus sentidos sobre lo que percibe, o sea ‘el sentido de los sentidos’. La tercera sección pasa de las expresiones orales a las escritas en la poesía inteña de la existencia y sentipensares acerca de la Naturaleza, el orgullo, la producción, la resistencia y lucha por la Naturaleza en sus vidas. Estas son formas de evidenciar el ‘sentipensar con la tierra/Naturaleza’ en sus múltiples manifestaciones, mientras que además nos dan unas pistas sobre sus concepciones múltiples de la Naturaleza.

Por su parte, el *capítulo sexto*, aunque es multidimensional, se arraiga en las tensiones causadas por *La hybris del punto cero* (Castro-Gómez 2005). El punto cero es

⁸ Muestra la forma en que todo está tan relacionado; tiene conexiones con todos los aspectos de la vida allí, no solo las vidas de los seres-otros sino la vida del pueblo también. Aunque incompleto y parcial, el texto se enfoca mucho más en los seres humanos. Sentipensar es dejar influir el corazón y lo sentimental y ser gran parte de la vida. Este enfoque me lleva a estos otros seres.

el punto de partida epistemológico absoluto, pero también el control económico y social del mundo. El capítulo explora la problemática ambiental y trata de tensiones, incertidumbres, expectativas en torno a las relaciones con, sentipensares de y las perspectivas/concepciones de la Naturaleza, territorialidad, la vida en Íntag y más allá: implicaciones, resistencias, subversiones, oportunidades y alternativas. La complejidad inherente a los temas se ilustra con dos ejemplos de cuestiones multidimensionales, primero el uso ‘prohibido’ de hojas de la palma en el Domingo de Ramos, y segundo, una mirada a un proyecto estatal de abejas de miel. El sexto capítulo también tiene que ver con las luchas por la Naturaleza, por lo que este es un capítulo de las cuestiones y las problemáticas respecto a la Naturaleza.

El vínculo entre sentipensar y tensiones en estos dos últimos capítulos está respaldado por el libro de Mario Blaser, *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond* (2010), donde se trata del encuentro entre las visiones modernizadoras del desarrollo y los proyectos de vida basados en el lugar. En base de sus años trabajando con las comunidades Yshiro-Ebitoso en Paraguay, Blaser presenta la narración (*storytelling*) como una práctica y sabiduría de ontología relacional y destaca la importancia de su lucha para hacer que la era global sea hospitalaria a un pluriverso que contenga múltiples mundos o realidades. Una conclusión importante en el libro de Blaser es que los ‘imaginarios’ de diferentes actores se modificaron a través de procesos complejos que incluyeron la introducción de políticas neoliberales, conflictos de intereses dentro del Estado-nación, disminuciones en los recursos destinados a proyectos de desarrollo internacional y una multitud de voces exigiendo democratización. Aunque Blaser utiliza este nuevo contexto para justificar la importancia de los movimientos indígenas latinoamericanos, propongo que también justifica la importancia de casos como el de Íntag. Además, los procesos complejos que han cambiado los imaginarios de diferentes actores, como lo muestra Blaser, también son procesos, aunque distintos en Íntag, que están cambiando la imaginación, la relación y quizás incluso la epistemología en Íntag. Estos procesos influyen, como mínimo, y hasta tienen un profundo impacto en la transformación, incluso una sustitución, de la manifestación de sentipensar con la tierra.

Lo científico tiene en la sociedad occidental un alto prestigio. Las categorías y esquemas científicos cultivan en la sociedad posiciones de fe ciega, la mayoría de veces acrítica, niega otras formas de acercarse al conocimiento, invalidando por ejemplo, los saberes de las comunidades que nacen de la experiencia. Los saberes de las comunidades que viven en, con, por y para la naturaleza mantienen un grado de sensibilidad, observación y experimentación activa. Estos deberían ser fuente de conocimiento indispensable al

momento de entender qué es la Pachamama, cuáles son sus estructuras y sus formas de funcionamiento. (Martínez Yáñez 2014, 24)

El texto “cierra” con una serie de conclusiones y reflexiones finales que dan cuenta del entretrejimiento de los temas e ideas presentados en las tres partes. Finalmente se consignan las referencias de obras citadas y la lista de entrevistas y conversaciones personales.

Parte uno

Conceptualizando Naturaleza

La parte uno se compone de dos capítulos correlacionados:

- Capítulo primero: “Conceptualizaciones de la Naturaleza: Conceptos, contextos, nociones fundamentales y exploraciones”
- Capítulo segundo: “Concepciones de la Naturaleza: Articulaciones inteñas”

Esta parte se arraiga en lo conceptual, lo contextual y las concepciones de la Naturaleza, explorando primero los planteamientos, propuestas y pensamientos teóricos, y segundo, ilustrando las conceptualizaciones inteñas vividas y situadas. También establece el trabajo de base conceptual y contextual, tanto teórica como vivida-experimentada, que es la base de la que dependen las siguientes partes donde se afinan, retroalimentan, (re)piensan y/o elaboran temáticas en torno de la Naturaleza.

El *capítulo primero* teje y desteje teorías diversas, antecedentes y consiguientes de matrices, propuestas y doctrinas teóricas, sobre todo relativas al ámbito académico. Comienzo con las raíces y los legados de la problematización subyacente respecto a la concepción de la Naturaleza en la epistemología hegemónica del patrón moderno-cartesiano-colonial. Desde esta base contrasto planteamientos que cuestionan o se desprenden de la problematización, lógicas distintas y formas otras que son opciones civilizatorias decoloniales y/o que interrumpen el patrón moderno. Las matrices conceptuales de la Naturaleza, aproximaciones relacionales y decoloniales son bases esenciales desde las cuales entretejo conceptos teóricos como dualismo, esencialismo, sentipensar, ontologías relacionales, territorio y antropocentrismo. Con la base teórica ya establecida en este primer capítulo, en el siguiente exploro las concepciones arraigadas y ubicadas en el contexto de Íntag.

En el *capítulo segundo*, por tratarse de ‘conocimientos situados’ (Haraway), inicio contextualizando Íntag con antecedentes ambientales, históricos y sociales; todo ello seguido por las conceptualizaciones, reflexiones y perspectivas en torno de la Naturaleza desde y con la gente inteña, mediante sus propias palabras. Las narraciones inteñas tratan fundamentos generales e iniciales, es decir, de qué se constituye la Naturaleza, cómo y cuál es la relación persona inteña-Naturaleza y cómo se manifiestan los saberes-prácticas erigidos -nociones también interrelacionadas con ‘territorio’ y minería-. Se proporciona el sustrato fundamental y en construcción, así como ejes temáticos donde germinan los siguientes capítulos.

Capítulo primero

Conceptualizaciones de la Naturaleza:

Conceptos, contextos, nociones fundamentales y exploraciones

Lo que me interesa en este capítulo es mirar ampliamente las concepciones de la Naturaleza⁹ y explorar ‘lógicas distintas’ implícitas en ellas. Puesto que este primer capítulo tiene carácter conceptual, intento revisar las matrices o teorías, modelos, acercamientos y nociones que se relacionan con el tema de concepciones de la Naturaleza y contextualizarlas explorando algunos de mis puntos de partida o conceptos claves en ese tema. Estos marcos y entramados proporcionan orientación, ya que sigo construyendo sobre ellos en torno al concepto de Naturaleza en los siguientes capítulos.

Como un prelude importante a este capítulo, comienzo con la problematización subyacente, es decir, el cambio filosófico y biológico en la epistemología, que en parte comenzó y fue promovido por Bacon y Descartes, quienes sentaron el principio de la separación entre seres humanos y la Naturaleza, como consecuencia de la afirmación de superioridad de los seres humanos (solo algunos) respecto a la Naturaleza. Este paradigma de división binaria jerárquica ha persistido hasta el presente y es la fuente de muchos debates y conflictos. Con este punto de partida, presento algunas exploraciones sobre el esencialismo y el “buen salvaje”, ya que estas creencias son factores que informan y sustentan los siguientes temas. Posteriormente, incluyo una sección clave donde exploro y discuto algunas de las doctrinas, matrices, visiones de la Naturaleza; se tratan también temas ontológicos y epistemológicos sobre concepciones de la Naturaleza. Luego me concentro en varias aproximaciones a la reducción del dualismo de cultura/Naturaleza, también planteo un enfoque en relacionalidad y relaciones en lo que se refiere a la Naturaleza, tejidos, redes, sentipensar, etc. Por último, proveo perspectivas sobre algunos tejidos importantes de la colonialidad de la Naturaleza y la decolonización de la ‘lógica’ de la Naturaleza, el concepto de territorio, el antropocentrismo y ‘seres-de-la-Naturaleza’.

⁹ Escribir con mayúscula o minúscula la palabra ‘Naturaleza’ es una cuestión que se debate. En las citas de referencias he tratado de seguir el uso de cada autor en particular, pero en mi texto y en las citas inteñas, trato Naturaleza con mayúscula. Además de seguir la práctica de Catherine Walsh, mi preferencia en el uso de la Naturaleza con mayúscula es por estar de acuerdo con "La única razón por la que no capitalizamos Naturaleza es que los clérigos cristianos han mantenido durante mucho tiempo una proscrición de hacerlo en el interés de acabar con el culto pagano de la Naturaleza. No hay lugar para tal fanatismo anticuada en la literatura científica [...]. La Naturaleza es un nombre propio, y como tal debe ser con mayúscula" (Laing 2010, párr.1; traducción mía).

Todos ellos son conceptos fundamentales tejidos entre sí en la conceptualización de la Naturaleza.

1. Concepciones de la Naturaleza: La problematización

La parábola de los ciegos y el elefante se originó en el subcontinente indio desde donde se ha difundido ampliamente como parte de las tradiciones jaínista, budista, sufí e hindú. La historia es la siguiente: Unos seis hombres ciegos se topan con un elefante, un ser desconocido para ellos. Para descubrir de qué se trata, comienzan a explorarlo con las manos. Cada uno toca una parte diferente, pero solo una parte, como el flanco, el tronco o el colmillo. Luego, comparan notas y se enteran de que están en completo desacuerdo.

Esta parábola se utiliza de diversas maneras, por ejemplo, para ilustrar o dar una idea del relativismo; la opacidad o la inefabilidad de la verdad; para demostrar el comportamiento de los expertos en los campos donde hay un déficit de información; para enseñar la importancia de la comunicación y del respeto para perspectivas distintas de la nuestra.¹⁰

¿Sería posible que nuestra concepción de la Naturaleza y nuestro ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza dependan de nuestra historia e interacción (sea personal, comunal o ancestral) con ella, y sea relativa a la parte de la Naturaleza que nos toque y toquemos directamente, como en la parábola? Claramente es una simplificación, aunque importante, de las varias manifestaciones de la Naturaleza, externas e internas, que contribuyen a formar perspectivas. Las perspectivas y concepciones de la Naturaleza son complejas, diversas y conflictivas porque están en constante cambio, están influenciadas por una red compleja de actores humanos y no-humanos, relaciones de poderes a múltiples escalas y tipos, y conllevan valores y cargas individuales o comunales internalizadas inconscientemente.

1.1. La complejidad ontológica de la Naturaleza

Definir lo que quiere decir ‘concepciones de la Naturaleza’ es sumamente complicado, pero merece la pena indagar en ello, en vista de la crisis civilizatoria (Lander

¹⁰ ¿Y si cambiáramos los papeles en esta parábola? Seis elefantes ciegos se topan con un humano, un ser completamente desconocido por ellos. Para descubrir de qué se trata se ponen a explorarlo con sus patas. El primero declara, "los humanos son bien planos". Los otros, después de una maniobra parecida, se declaran de acuerdo.

2011a y 2011b) en la que nos encontramos porque es fundamental encontrar otros mundos posibles. Existen en la academia algunas ideas problemáticas sobre la Naturaleza, por ser perversamente difíciles de comprender, e incluso, de poner en palabras. Es imposible un consenso sobre las ontologías y epistemologías de la Naturaleza, o trazar exhaustivamente dichas concepciones, sin cometer una falacia grave de reducción injustificada. Sin embargo, esta complejidad ontológica no necesita depender de reduccionismos y esencialismos, por eso, a lo largo de este capítulo, indago algunos aportes de lógicas distintas, relacionales, decoloniales y/o indisciplinadas, etc., porque para mí estos aportes, ‘teorías’ y acercamientos otros/alternativos son críticos, ya que me proporcionan hilos de reflexión y elementos que aportarían posibilidades para un mundo mejor.

La problematización subyacente en la conceptualización de la Naturaleza nació con los profundos cambios de la filosofía occidental del siglo XVII que marcaron el inicio de la modernidad. “El deseo, el derecho y la necesidad concebida de dominar, controlar y apropiarse de la Naturaleza son constitutivos de la racionalidad, la ciencia y el orden moderno/colonial occidentales [...] del mundo como tierra” (Walsh 2015b, 104; traducción mía). A veces se la denomina ‘revolución científica’ porque produjo visiones nuevas sobre la ciencia, la filosofía y la Naturaleza, principalmente a través de que el aristotelismo fue reemplazado por la filosofía natural cartesiana.

El inicio de la "modernidad" de la ciencia y la Naturaleza fue moldeado en gran medida por René Descartes (1596-1650) y Francis Bacon (1561-1626). La visión del universo por parte de Descartes como una máquina gigantesca respaldaba la ‘matematicación’ de la Naturaleza, pero lo más notable fue la separación de los seres humanos de la Naturaleza, ya que los ‘hombres’ son "los maestros y poseedores de la naturaleza" (*Discours de la méthode* 1636). De esta manera, Descartes allanó el camino para la creencia persistente y generalizada de la modernidad en el dualismo ser-humano/Naturaleza. No obstante, Bacon es ampliamente reconocido como el arquitecto intelectual de la era moderna de la ciencia, la tecnología y el espíritu industrial de la modernidad.

Para satisfacer las ambiciones imperiales de la humanidad sobre el mundo natural, el nuevo método de investigación de Bacon permitiría el conocimiento universal y objetivado; desde esta perspectiva, la humanidad obtendría un conocimiento infalible y un dominio total sobre la Naturaleza. La clave para la dominación de la Naturaleza por parte de Bacon está en el método experimental; una línea divisoria entre la experimentación y la dominación no existe. La única razón para la experimentación, en

primer lugar, es ganar poder sobre el mundo. Bacon afirma que "la naturaleza se muestra a sí misma más claramente en las pruebas y aflicciones del arte que cuando se la deja sola". Además, Bacon asevera que las artes mecánicas no "simplemente ejercen una guía suave sobre el curso de la naturaleza; tienen el poder de conquistarla y someterla, de sacudirla hasta sus cimientos" (1620 y 1623 *passim*).

Según Bacon, el marco de la tecnología moderna depende de la unión del conocimiento humano y el poder en uno (*scientia et potentia in idem coincidunt*). Para adquirir conocimiento sobre la Naturaleza, que Bacon llama "la inquisición de la naturaleza", también se debe tener poder sobre la Naturaleza. El poder y el conocimiento sobre la Naturaleza pueden lograrse mediante el uso del experimentalismo, que Bacon dice que también es la mejor manera de descubrir o revelar los secretos 'femeninos' de la Naturaleza. El objetivo utilitario de su método y filosofía es esencial, ya que uno encuentra "en el vientre de la naturaleza muchos secretos de excelente uso" (Bacon 1620 y 1623 *passim*).

La cosmovisión moderna se desarrolló a partir de la combinación de la creencia en un universo ordenado y mecanicista y la certeza de la filosofía cartesiana. La modernidad percibe que el mundo posee una realidad objetiva que puede descubrirse con seguridad a través de la observación y la razón. Debido a que la modernidad define a la humanidad en términos del pensamiento racional, no logra comprender una "ilógica" distinta de la naturaleza humana, incluyendo la relacional y la espiritual. Tampoco comprende los límites de la razón y el objetivismo. Al exaltar el individualismo y el análisis, subyuga la vida relacional, holística y la praxis de la naturaleza intrínseca. En la modernidad, la Naturaleza llegó a modelarse como máquina en un gran universo mecanicista. No se consideraba que la Naturaleza tuviera un valor intrínseco, sino solo un valor como objeto de uso humano y como objeto de control tecnológico.

El patrón moderno hegemónico de la Naturaleza en muchos aspectos es diametralmente opuesto a la relacionalidad y sentipensar con la Naturaleza (véase discusión más adelante). En el marco moderno, la Naturaleza no solo es un montón de recursos inertes sin mente ni alma, que a través del cultivo del conocimiento las personas tienen derecho a dominar y poseer, sino que, además, cada ser-humano se visualiza como el ser más grandioso, y claramente desconectado y superior a la Naturaleza. Obviamente, en el mundo moderno y occidental hay campos en los cuales se disputa lo hegemónico. Por ejemplo, desde la perspectiva del movimiento de la ecología profunda (de origen occidental), reclaman que la modernidad es antropocéntrica, mientras que la

posmodernidad es ecocéntrica. Además, reclaman que lo que ‘dominación’ y ‘utilidad’ son para la era antropocéntrica de la modernidad, ‘armonía’ y ‘reciprocidad’ son para la era ecocéntrica de la posmodernidad. Aunque hay que cuestionar su uso de términos como ‘posmodernidad’ y también los arraigos en la modernidad del movimiento, el tema del antropocentrismo es importante y por eso lo exploro más adelante.

Esta bifurcación cartesiana de la Naturaleza coloca a las personas claramente separadas y jerárquicamente superiores a la Naturaleza, y, por lo tanto, sanciona las conductas y políticas humanas que dominan la Naturaleza y explotan sus ‘recursos’ naturales. Esta visión del patrón moderno y del marco cartesiano continúa contribuyendo a las interacciones distorsionadas con la Naturaleza por parte de individuos e instituciones. Esta visión se mantiene vigente hoy día en la práctica, y además es la base del surgimiento de muchos debates, por ejemplo, debates sobre epistemologías ‘distintas’ o relacionales, cómo entender Naturaleza y territorio, etc. Muchos de estos debates nacen del marco cartesiano y podrían mantener un grado de conexión con la división-binaria jerárquica en el fondo (Walsh, comunicación personal).

Por lo tanto, es clave para mi acercamiento al tema un entendimiento distinto desde/con la Naturaleza, es decir, sondear cómo puedo encontrar otros caminos para (re)concebir la Naturaleza de una manera, en las palabras de Donna Haraway, que “se quede con el problema” (2010) de la complejidad ontológica de la Naturaleza en vez de sucumbir a las reducciones. Una conceptualización que “se quede con el problema” podría ayudar a ponerla de relieve y/o enfrentarla con otras epistemologías. Esta conceptualización distinta tendrá que revelar hasta qué punto nuestros conceptos de la Naturaleza están atravesados por la brecha muy artificial sujeto/objeto latente en gran parte del pensamiento moderno/occidental. Por eso, espero mostrar algunas de las herramientas ‘intelectuales’ que pueden contribuir a la localización del entrelazamiento, o incluso constitución mutua, de lo ‘subjetivo’ y ‘objetivo’, así como lo ‘material’ y lo ‘social’¹¹. Lo que me interesa aquí es proponer una mirada amplia a las concepciones de la Naturaleza y en qué manera lógicas distintas aparecerían en esas conceptualizaciones.

La forma más común de la investigación académica en el patrón moderno (baconiano y cartesiano) ha sido hacer que los conceptos se vuelvan ‘operacionales’ y ‘operativos’ como una entidad ‘objeto’ y por eso, como parte de los muebles del

¹¹ Más adelante examino ‘dualismo’, y luego exploro perspectivas decoloniales para poder encontrar algunas maneras de ir más allá de una falsa elección entre Naturaleza y cultura, y apuntar a la esperanza.

Universo, o, por otro lado, como un 'sentimiento humano individual subjetivo', o sea, como una experiencia privada. En el primer caso, el del reduccionismo objetivista, la Naturaleza se vuelve manejable a través de la eliminación de todos los aspectos del medioambiente que son definidos como 'suaves' o subjetivos. En el segundo caso, el reduccionismo subjetivista, la Naturaleza está lejos del mundo concreto y existe únicamente en el ámbito interno de la psique humana. Son dos perspectivas en tensión, y ambas tienen sesgos y limitaciones que en mi opinión son incompatibles con el rumbo y anhelo de que "se quede con el problema" (Haraway 2010). Sin embargo, puesto que estos dos reduccionismos hegemónicamente comunes se basan en ideas esencialistas, en las siguientes páginas voy a discutir la polémica y legado del esencialismo.

1.2. Esencialismo y el buen salvaje ecológico

"No hay una única versión de esencialismo universalmente reconocida como la verdadera" (Payne y Barbera 2013, 239; traducción mía). Aunque existen varias versiones de esencialismo, creo que la importancia de los esencialismos no puede ser exagerada al examinar las concepciones de la Naturaleza, y de igual modo, por el dualismo inherente a los múltiples debates y paradigmas de la Naturaleza. El esencialismo de la vida ha sido firmemente asociado con el legado moderno-europeo, la colonialidad del ser, la colonialidad del saber, la colonialidad del poder y el paraguas de la colonialidad de la Naturaleza, y, de ahí, la crisis civilizatoria. Por lo tanto, después de una breve exploración de la historia y definición del esencialismo, destaco los legados del esencialismo en las ciencias naturales occidentales. Para ilustrar el esencialismo socioambiental, exploro la polémica del buen salvaje ecológico, y las implicaciones y consecuencias de los arraigos esencialistas.

Según el esencialismo, para cualquier entidad específica, como un ser, un objeto o un concepto, existe un conjunto de atributos que son necesarios para su identidad y función¹². El esencialismo es polémico, ya que no toma en cuenta ni la temporalidad de las entidades ni el relativismo tan necesario para nuestra búsqueda de versiones otras del mundo. Una crítica clave del esencialismo es presentada por Edward Said en *Orientalismo* (1994). Aunque esta obra en sí está abierta a la acusación del esencialismo a través de la ignorancia de la variación interna (Salzman 2009), la premisa básica de la obra de Said es que los orientales son vistos como una masa de seres homogéneos, a

¹² Esta visión contrasta con la no-esencialista, que establece que, para cualquier tipo determinado de entidad, no hay rasgos específicos que las entidades de ese tipo deben poseer (Escobar 1999).

diferencia de los occidentales, que se caracterizan por su individualidad. En un sentido amplio, se trata de una representación esencialista, lo que tiene que ver con lo que analizo más adelante también.

Sin embargo, el origen occidental de la documentación del esencialismo se remonta por lo general a las obras de Platón y Aristóteles. El idealismo platónico es la teoría más antigua según la cual las cosas y los conceptos tienen una realidad esencial. En las “Categorías” de Aristóteles, todos los objetos son lo que son en virtud de la sustancia natural que contienen, y esta sustancia le da a la entidad sus cualidades esenciales sin las cuales no sería ese tipo de entidad.

En su libro *Imperial Eyes* (1992), Mary Louis Pratt proporciona una exploración de cómo los relatos de viajeros europeos de inicios del siglo XIX contribuyeron a la formulación y posicionamiento de ‘sujetos’ (para diversos individuos y seres dentro del imperialismo) y por eso, cómo fueron decisivos en la configuración de la nueva identidad de las naciones sudamericanas. Desvelando la relación entre el desarrollo de la escritura de historia natural y la sistematización de la Naturaleza, demuestra cómo, mediante la postura objetiva, esencialista e incorpórea, estos escritores facilitaron la expansión imperial.

En la biología y las otras ciencias naturales, el esencialismo sirvió de base y razón de ser de la taxonomía en particular, al menos hasta que Charles Darwin lanzara la teoría de la evolución. Actualmente, el papel exacto y la importancia del esencialismo en la biología siguen siendo un tema de debate, pero el esencialismo fue particularmente importante para el desarrollo de las teorías científicas que condujeron a la ciencia racial y la construcción de diferentes categorías para diferentes razas. Fue el esencialismo científico el que condujo al desarrollo de las nociones modernas. La investigación occidental privilegia las formas empíricas y positivistas de conocimiento, reduciendo la comprensión a unidades medibles (Tuhiwai Smith 2012). El esencialismo en la biología (y las otras ciencias naturales) ha sido tratado por varios autores en múltiples maneras haciendo así de "la esencia" un término ambiguo. Se sostiene a menudo que antes de que Darwin y Wallace desarrollaran la evolución como una teoría científica, existía una visión esencialista de la biología que postulaba que todos los seres vivientes eran inalterables en el tiempo. Hay dos aspectos que se tienen que examinar aquí: primero, el debate sobre el esencialismo predarwiniano y, en segundo lugar, la premisa tácita más importante de que con Darwin la biología se alejó del esencialismo.

La creencia de que antes de Darwin la biología era esencialista aún se debate en la actualidad. Entre 1953 y 1968, Ernst Mayr exploró la historia del esencialismo en la clasificación biológica. Retrató a taxonomistas predarwinianos como atrapados en las garras de una antigua filosofía llamada esencialismo, de la que no fueron liberados hasta que Charles Darwin publicó en 1859 *El origen de las especies*. El motivo de Mayr fue promover la síntesis moderna en oposición a la tipología de morfólogos idealistas (Winsor 2006). Sin embargo, María Winsor argumenta en contra de la opinión de que la taxonomía predarwiniana se caracterizara principalmente por el esencialismo. Ella sostiene, en cambio, que los métodos de taxonomistas predarwinianos, sean lo que fueran sus creencias, eran ‘*clusterists*’ que agrupaban entidades. Por lo que la concepción heredada, propagada principalmente por ciertos biólogos modernos y filósofos de la biología, debería por fin ser descartada como un mito (Winsor 2003). Otros afirman que Winsor tiene razón al tratarse de taxones superiores, pero no al tratarse de la categoría más importante de todas, la de la especie (Stamos 2005).

En la biología de hoy, y en otras ciencias naturales, el esencialismo ha sido sustituido por dos filosofías basadas en la teoría de la evolución: la taxonomía evolutiva y el cladismo¹³. Sugiero que a veces el esencialismo es todavía un fundamento básico, expresado o tácito, sobre el que funcionan las ciencias de la vida, aunque envuelto en otra retórica. Un ejemplo son los centros de debate actual sobre las esencias biológicas relacionales, donde las esencias se clasifican en términos de relaciones: las relaciones genealógicas, las relaciones históricas, las relaciones de ascendencia compartida de similitud. Considerando que una esencia generalmente se conoce como la invariancia de las propiedades de muestras de un tipo, los puntos de vista actuales sobre el esencialismo en las ciencias quieren claramente distinguirse del punto de vista *default* anterior a Darwin. Sin embargo, quisiera enfatizar que análisis notables han tenido lugar en este tema, inicialmente a través de la especialización inherente a muchas de las ciencias y posteriormente, a través del trabajo que se centró en las perspectivas interdisciplinarias en campos como la ecología evolutiva, la ecología social, la biología cultural, la ecología política, la filosofía de la biología, etc.

Según Arturo Escobar, el mejor enfoque es antiesencialista, tejiendo juntos lo cultural y lo biológico por motivos constructivistas (Escobar 1999, 1). “La fragmentación

¹³ “El objetivo de una clasificación cladística es reflejar las relaciones filogenéticas entre los diferentes organismos y no su grado de divergencia adaptativa o semejanza general” (Tiwanacu 2011, párr. 1).

actual del conocimiento nos puede dar solamente una imagen dispersa de la realidad biocultural, y esto hace que sea una solución a la crisis ambiental inviable e impensable” (14; traducción mía).

El esencialismo en la biología, el estudio de la vida, es evidente en el uso común de los términos "ciencias puras" y "ciencias duras". El esencialismo en la biología, combinado con el esencialismo en otros campos, por ejemplo: “las ciencias sociales han sido reacias al concepto de civilización, por considerarlo homogeneizante, esencialista y ahistórico” (Escobar 2014, 47), contribuye a formular el debate del siguiente tema, un buen ejemplo del esencialismo aplicado.

El buen salvaje ecológico

El número de concepciones diferentes de la Naturaleza es igual o mayor al número de comunidades de que se componen los pueblos existentes. Sin embargo, cuando se trata de los pueblos indígenas rurales, las personas ajenas y de la modernidad tienden a atribuirles una profundidad extraordinaria de comprensión y manejo del mundo natural en armonía con la humanidad dentro de él. Tales conclusiones arrolladoras nacen del esencialismo. Es un esencialismo que, a menudo, sirve a actores ajenos en búsqueda de premisas esencialistas para acreditar fines propios. Esto puede ser útil para refutar el dominio sobre la Naturaleza impuesto por el mundo hegemónico moderno. Así, desde este enfoque, aunque no es una tendencia enteramente negativa (véase la sección siguiente), existe la probabilidad, sin duda, de errar hacia el extremo, provocando consecuencias negativas multifacéticas. Al definir en términos esencialistas las premisas de la relación “mundo natural” y pueblo indígena, ancestral y/o campesino, se hace caso omiso de la Naturaleza soberana de estos pueblos que desean definir y vivir sus propias cosmovisiones, realidades y proyectos alternativos. Sin embargo, siguen vigentes:

Las representaciones asociadas al nativo ecológico se han convertido en referentes importantes tanto para los movimientos indígenas como para los movimientos ambientalistas, lo que ha permitido la coalición de estos dos movimientos. Los ambientalistas invocan al nativo ecológico como un actor esencial en sus discursos, y los pueblos indígenas plantean que su contribución a los discursos ambientales es que culturalmente tienen el respeto por y relación con la naturaleza. (Ulloa 2005, 89)

Así tenemos la creación del buen salvaje ecológico, un ser esencializado e inherentemente superior. Este ser se esencializa para la comodidad de los demás¹⁴, a

¹⁴ Es cómodo porque está de acuerdo con su epistemología.

menudo aislado conceptualmente de su comunidad, cosmovisión, territorio, lugar y entorno. Teorías desarrolladas en varios campos han apoyado la idea del buen salvaje y a menudo miran hacia los pueblos indígenas a fin de encontrar perspectivas únicas en cuanto a la Naturaleza/cultura. De hecho, todavía se cree ampliamente que este dualismo Naturaleza/cultura nunca ha existido en el caso de los pueblos indígenas.

Uno de los que cuestiona el concepto del buen salvaje ecológico y el esencialismo es Kent Redford:

La evidencia acumulada recientemente, sin embargo, refuta este concepto de nobleza ecológica. Los indios precontacto no eran ‘hombres de los ecosistemas’; no eran más que otra especie de animal, en gran medida incapaz de alterar el medio ambiente, y que, por tanto, vivió dentro de las ‘limitaciones ecológicas de su lugar de origen.’ Paleobiólogos, arqueólogos y botánicos están llegando a creer que la mayoría de los bosques tropicales se ha visto gravemente alterada por las actividades humanas antes de contacto europeo. (1991, párr. 6; traducción mía)

El debate desde ese campo sobre este tema se centra en la idea de la diferencia entre ‘sustentabilidad’ y ‘conservación’, conceptos por sí modernos; o, más profundamente, entre esencialismo y relaciones con ‘el exterior’, o sea, intervenciones en sistemas autónomos.

En el campo de la conservación, el esencialismo es un elemento crítico tanto a favor de los derechos inherentes a la naturaleza y los pueblos indígenas, como en contra de la intervención en los espacios naturales supuestamente necesitadas de protección o conservación. En otras palabras, las personas y los grupos que se ocupan de las múltiples formas en que estamos destruyendo nuestro medio ambiente y la espiral descendente y la degradación a menudo irreversible de los bosques, ríos, glaciares, océanos, praderas, ecosistemas, así como el deterioro de la salud de los ambientes alterados por el hombre tales como ciudades y zonas de cultivo, están buscando visiones alternativas de abordar los problemas y/o evitar problemas futuros. Una consecuencia lógica es que se buscan alternativas en los pueblos indígenas y tradicionales que han vivido mucho tiempo en la naturaleza y han existido en armonía con su entorno. Los movimientos indígenas organizados (en modelos ideales de organizaciones de base) reciben más financiación en la medida que se proyectan como “tradicionales” y “ecológicos”. Estos ideales reafirman y esencializan las representaciones sobre los indígenas como buenos salvajes o “primitivos” en armonía con su entorno. (Ulloa 2005, 100)

Entonces el esencialismo funciona tanto a ‘favor’, en ciertos sentidos, como en contra de los grupos indígenas. Pero ¿qué hay de otros individuos o colectivos, ya sean mestizos, asociaciones rurales o urbanas, activistas, capitalistas o entes no-humanos? Ampliemos la discusión y miremos más allá del esencialismo y el debate sobre los buenos salvajes. Porque muchos de los que tienen poder de decisión en las áreas del ambientalismo, la política, la globalización, etc. sostienen otras visiones de nuestro mundo. Por más que la simplificación y el estereotipo por “reducir a unos pocos rasgos esenciales y fijos en la naturaleza” (Hall 2013b, 429) o, en otras palabras, el esencialismo,

es un expediente muy común entre los miembros de nuestra especie, una forma de hacer manejable y por ende entendible el mundo, no es para nada productivo si el propósito es una verdadera comprensión de la vida/mundo en toda su complejidad.

Volviendo a la fundación del esencialismo en la modernidad, hago referencia a Descartes, quien creía que el conocimiento de la esencia o la naturaleza de una cosa es anterior al conocimiento de su existencia. El esencialismo de Descartes también cerraba la posibilidad de diálogo y apertura intercultural entre diversos seres-humanos:

Se cree que René Descartes es el fundador de la filosofía moderna que exalta el cierre, la singularidad y el monólogo en la creación de significados filosóficos. Ve los diversos horizontes de la humanidad como mónadas prácticamente cerradas; socava la posibilidad de apertura, mutualidad y diálogo. En consecuencia, para Descartes, la humanidad no tiene un mundo común al que referirse, ni una visión común para la cual vivir; el mundo es esencialmente no comunicativo y sin ventanas. (Molla 2012, 1; traducción mía)

2. Concepciones de la Naturaleza: Doctrinas, matrices y acercamientos

La(s) problematización(es) del tema que he presentado arriba son solo algunas pocas de muchas posibles, y por eso durante todo el texto voy elaborando distintos aspectos adicionales que son imperativos por la complejidad del tópico. A continuación, como componente principal en la base del tema expuesto, he indagado sobre los argumentos o acercamientos de varios autores que han desarrollado matrices o han aportado visiones panorámicas de las ‘concepciones’ de la Naturaleza.

Una pista importante la aporta el trabajo de Stuart Hall sobre ‘representaciones’, que para mí son claves para entender dichas concepciones. La representación trabaja en dos niveles, el nivel consciente y abierto, y el nivel inconsciente y suprimido. Los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina como a lo que se percibe como ‘real’. Lo que se produce visualmente en las prácticas de representación es la mitad de la historia, y la otra mitad reside en lo que no se dice, sino que se fantasea (Hall 2013b, 431-458). Leonardo Garavito González (2009, 209-211) ha resumido e interpretado las tres doctrinas relacionadas con maneras de conceptualizar la Naturaleza y el ambiente según Macnagthen y Urry en *Contested Natures* (1998). Estas doctrinas, aunque no son consideradas especialmente eurocéntricas, son útiles para explicar los puntos de vista occidentales, en mi opinión una visión ampliamente generalizada en el mundo. En particular, son útiles para entender el papel de las fuerzas de la globalización en la alteración de las concepciones de la Naturaleza. Las tres doctrinas son:

- a. La visión realista: el ambiente visto como una entidad real e independiente de las prácticas humanas. Esta concepción está relacionada con las ciencias, como conjunto de reglas y técnicas, donde los vínculos con las percepciones sociales son pocos; esta visión tiene la separación clásica entre la sociedad y la naturaleza, siendo objetos de investigación independientes, al menos cuando no afecte a los humanos. (Garavito González 2009, 209)
- b. La visión idealista: el ambiente poseído con valores propios e innatos y visto como un ideal desde la sociedad; los valores pueden ser positivos (amor, bondad, sabiduría) o negativos (peligro, castigo) y son “proyecciones de mentalidades sociales específicas de un momento” (210).
- c. La visión instrumental o como mecanismo: el ambiente como conjunto de elementos, recursos y mercancías para satisfacer necesidades humanas de propiedad o consumo; es la visión del patrón capitalista de producción en la modernidad (211).

Para evitar el problema del reduccionismo, añado que los autores consideran que estas doctrinas “no son suficientes para definir la complejidad de la naturaleza en un sentido más profundo y crítico” y que “no hay una naturaleza, sino *naturalezas*” (210), por poseer un carácter multidimensional. Estoy de acuerdo en que estas doctrinas no reflejan una profundidad crítica, sino que son sencillas divisiones tal vez útiles para explicar lo más básico de los puntos de vista occidentales o las fuerzas de la globalización ampliamente generalizadas. La visión idealista (b) en particular es bastante limitada y para mí la menos útil ya que carece de matices esenciales para las visiones holísticas o multifacéticas y complejas de la Naturaleza en el Ecuador rural.

En otra matriz, basada en el marco de la identificación, la relación y la interioridad, Phillippe Descola (2013a) desarrolla cuatro ontologías básicas sobre las que se ilustran los fundamentos de la variación en las visiones o concepciones de la Naturaleza. Es sobre la base de estas ontologías, a su vez, que se embarca en un proyecto comparativo basado en una matriz originaria de la vida colectiva, la subjetividad y las relaciones sociales. Las cuatro ontologías son: (1) el animismo, donde hay una suposición de que muchos seres-humanos y seres-no-humanos tienen interioridades similares entre sí, pero están hechos de un material diferente; (2) el naturalismo, donde todos los seres están separados radicalmente por interioridades distintas, aunque están hechos, básicamente, de la misma sustancia; (3) el totemismo, en el que existe una continuidad entre la interioridad y lo físico, a través de una amplia variedad de seres; (4) el analogismo, una especie de sistema radical de la diferencia en el que cada ser tiene una existencia interior y física única (Descola 2013a, 122). Además, Descola detalla seis formas de relación que median estos cuatro modos principales de la identificación: el intercambio, la depredación y el regalo,

por un lado, y por otro, la producción, la protección y la transmisión (333). Aunque la inclusión de seis modos de relación en las cuatro ontologías es iluminadora, su punto de partida es el naturalismo eurocéntrico. Su matriz refleja pueblos indígenas amazónicos por estar basada en la vida colectiva de esta región. Entonces, hay vacíos en su matriz si se aplica en comunidades rurales agrícolas de campesinos, algunos de los cuales conllevan múltiples y a veces contradictorias visiones de la Naturaleza. Sin embargo, las ontologías y modos de Descola, en mi opinión, podrían ser complementarias en la siguiente matriz de Gudynas, detallada abajo, en particular en las categorías de la concepción de ‘la Naturaleza como Madre Tierra’ y la de ‘Biocentrismo’. La matriz de Descola podría distinguir detalles de las diferencias y fundamentos de variación dentro de una sola categoría de concepciones de Gudynas. Es esta posibilidad de enriquecer unos hallazgos con otros en forma complementaria lo que más valoro de la matriz de Descola.

Finalmente, para este tema con quien más me posiciono es con el ecologista-social uruguayo, Eduardo Gudynas, y autor de muchas publicaciones y temas. Me refiero al texto clave y comprensivo, titulado “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina” (2011a, 267-292), donde dice que la idea de Naturaleza “ha estado presente con gran intensidad en América Latina” y “aparece asociada a muy distintos conceptos y disímiles propósitos” (267). Interpreta una aproximación a la Naturaleza como una construcción social donde “las tensiones actuales más importantes se deben a los intentos de romper con las perspectivas antropocéntricas que defienden un dualismo que separa sociedad y ambiente” (268). Su análisis incorpora lo histórico, lo social, lo económico, lo político, etc., y es justo por esta aproximación bien amplia e interdisciplinaria que me parece que tiene alto valor para una matriz que incorpore muchas de las tensiones experimentadas en Abya Yala/América Latina hoy en día. A continuación, presento un esbozo del texto para ilustrar unas perspectivas de Gudynas sobre la historia y/o contexto de las categorías de las distintas ‘imágenes, ideas y conceptos’ sobre la Naturaleza.

América Latina tiene una fuerte herencia europea en cuanto a las concepciones de la Naturaleza, y la gran variedad de colonializadores (militares, religiosos, políticos, empresarios, etc.) que impulsaron sus concepciones propias. Según Gudynas, por lo general en las primeras etapas de la ‘conquista’ de Abya Yala/América Latina¹⁵ la concepción de la Naturaleza y del entorno fue ‘*la frontera salvaje*’: peligrosa, temible y

¹⁵ El término ‘Abya Yala’ incluye América del Norte y del Sur oficialmente, por eso, aclaro mi uso añadiendo ‘América Latina’.

llena de monstruos. Por eso, había que dominarla y tratar de controlarla y “el ser humano es el único que puede convertirla en <grata> y <habitable>” (270). Por supuesto, ‘la frontera salvaje’ incluía a los pueblos indígenas, vistos como no-humanos muchas veces, y necesitados de ser ‘civilizados’. De allí, poco a poco se cambió hacia la concepción de ‘*la Naturaleza como canasta de recursos*’ de utilidad humana (272), con recursos que se consideraban abundantes y paisajes que tenían que simplificar. Paralelamente, por la influencia de la visión cartesiana de la máquina, desde mediados del siglo XIX, la Naturaleza fue vista o interpretada como dotada de procesos, mecanismos y leyes propias, según la concepción de ‘*la Naturaleza como sistema*’ (274). Es un legado que influyó en las ciencias y en la vida, hasta que “se resquebrajó a lo largo de la década de 1980” y cambió hacia una Naturaleza más “desordenada” donde “no existen comunidades ni ecosistemas como entidades distintas” (276). Las concepciones de la Naturaleza actuales son legados de las anteriores en muchos casos, por ejemplo, la concepción de ‘*la Naturaleza como Capital*,’ una visión economicista y utilitarista. También, tenemos el redescubrimiento de ‘la Naturaleza silvestre’, una concepción idílica conservacionista donde el silvestre dejó de tener sentido negativo, pero frecuentemente el valor dependía de la ausencia de seres humanos en ella (277-282).

Gudynas destaca dos concepciones de la Naturaleza adicionales: la de ‘*la Naturaleza como Madre Tierra*’¹⁶ o Pacha Mama, y la concepción del ‘*Biocentrismo y derechos de la Naturaleza*’. La primera, ‘Naturaleza como Madre Tierra o Pacha Mama’, en pocas palabras, es el conocimiento tradicional de una relación simbiótica con el entorno, pero es complejo e importante por varias razones. El segundo, ‘Biocentrismo y derechos’, defiende la legitimidad de los valores intrínsecos de la Naturaleza (285-287), pero no en el sentido antropocéntrico de valor para la utilidad humana, y actualmente rechaza la idea del ser-humano como algo aparte de la Naturaleza. Además, por tener valores propios, la Naturaleza se ha convertido en sujeto de derechos, reconocidos –por lo menos en teoría– en Ecuador y algunos otros países. Gudynas dice que esas dos “posturas son importantes al intentar romper con la hegemonía de un cuerpo de conocimientos y valoraciones” (283) y “conceptos como Pacha Mama u otros similares, poseen importantes valores para ayudar a la búsqueda de alternativas” (285). Por estas

¹⁶ Debido a su gran valor en la prestación de las nuevas visiones necesarias para superar el dualismo Naturaleza/cultura, me referiré a la concepción de ‘la Naturaleza como Madre Tierra’ abajo también.

razones, y debido a que el enfoque de Gudynas es tanto desde y sobre Abya Yala/América Latina, sus categorías son, en mi opinión, las más aplicables para mi trabajo.

En la base de todas estas matrices/doctrinas de las concepciones destacadas arriba está el elemento fundamental de que sí o no, la cultura y la Naturaleza se consideran en forma dualista. Por eso, la siguiente sección trata de este dualismo.

2.1. Aproximaciones a la reducción del dualismo Naturaleza/cultura

El abandono de los hábitos y visiones del patrón moderno-capitalista-colonial abre un emocionante paisaje conceptual en el que el mundo ya no se fija en una Naturaleza externa y esencial, sino que se entiende como el resultado permanente de relaciones entre una infinidad de ‘elementos’ y ‘procesos’ que abarcan ambos lados de la supuesta brecha entre Naturaleza y cultura. Esta no es una tarea sencilla porque el paradigma a menudo se encuentra firmemente arraigado en la matriz colonizadora-modernidad y los legados cartesianos de Descartes y Bacon.

Para muchas personas el dualismo ha sido enraizado en su cosmovisión y constantemente reforzada en sus (inter)acciones cotidianas. La cultura es frecuentemente vista como esencialmente diferente de la Naturaleza que, por su parte, se trata como un espacio-concepto-realidad compuesto de plantas, animales (no humanos), geología, fuerzas naturales, divorciada del mundo del ser-humano. Para enfrentar este dualismo hay que aprovechar de numerosos autores y campos, partiendo de un giro decolonial (Maldonado-Torres 2011) con una comprensión fundamentada en la colonialidad del saber (por ejemplo, Lander 2000), la colonialidad del poder (por ejemplo, Quijano 2014), la colonialidad del ser (por ejemplo, Mignolo 2010)¹⁷ y la colonialidad de la Naturaleza (véanse obras de Walsh, Coronil, Lander, Escobar, Alimonda, etc.).

¿Qué es un dualismo? Un dualismo indica el estado de dos partes. El término 'dualismo' fue originalmente acuñado para referirse a una oposición binaria, un significado que se conserva en el discurso de dualidad metafísica y filosófica. No obstante, actualmente, el término lo ha generalizado a otros usos y contextos, por ejemplo, para indicar un dualismo bien distinto, que consta de dos partes no en oposición sino con una relacionalidad inherente y complementaria; en estas cosmovisiones los dos elementos

¹⁷ Otras fuentes y autorías incluyen: Adolfo Albán (2013), Fernando Coronil (2000), Santiago Castro-Gómez (2005), Stuart Hall (2013a) Esperanza Martínez (Acosta y Martínez 2011), Catherine Walsh (2005), Sylvia Wynter (1992), Raul Zibechi (2007), etc., si bien no intento mostrar una lista completa.

no son “mutuamente exclusivos, no son estáticos, no están organizados jerárquicamente (al menos no de forma piramidal moderna), todos los elementos y fenómenos naturales se interpretaron como un equilibrio de valencias duales” (Marcos 2006, 14; traducción mía). En respeto de esta comprensión de ‘dualismo fluido y complementario’ encontrado en los Andes, por ejemplo, aquí distingo de ella, y subrayo que mi uso del término ‘dualismo’ significa el dualismo cartesiano, jerárquico y binario, aplico a las dicotomías de la modernidad-occidental-colonial. Partir de este dualismo es fundamental porque está tan arraigado en la crisis civilizatoria.

Para mí, esta perspectiva encuentra raíces en los proyectos interrelacionados de civilización, exploración científica, cristianismo y evangelización, *gendering*, desarrollo (entendido como modernización y "progreso") y educación. Es un patrón de poder que funciona en la intersección de lo cultural, lo ontológico, lo existencial, lo epistémico, lo territorial, lo cosmológico y lo socio-espiritual, imponiendo una noción de un mundo singular gobernado por el binario dicotómico central de los humanos (léase: hombres blancos, europeos/euro-descendientes, letrados y heterosexuales) sobre la Naturaleza. Este binario interrumpió la histórica, ancestral, material y cosmológica interrelación de los pueblos, los animales, las plantas y la tierra, y entre los muertos y los vivos, y justificó la intervención del hombre en el control, la dominación y la apropiación de la Naturaleza desde la así llamada Conquista. (Walsh 2015a, 103; traducción mía)

En el mundo moderno-capitalista, se aplican dualismos para perpetuar la dominación y opresión. Las dicotomías percibidas entre hombre/mujer, civilizado/salvaje y caucásico/no-caucásico han perpetuado y legitimado las estructuras de poder de la modernidad-occidente a favor de ‘hombres blancos civilizados’. El primer término puesto en un dualismo occidental-moderno-cartesiano generalmente se carga positivamente y el segundo término se carga negativamente. Otros dualismos claves en el pensamiento moderno son: cultura/Naturaleza, bueno/malo, luz/oscuridad, racional/irracional, civilizado/incivilizados y blanco/negro¹⁸, entre otros. En cambio, los dualismos no-cartesianos no están generalmente cargados positiva y negativamente. Cada lado de un dualismo puede tener igual poder e importancia. Tal como el dualismo fluido descrito por Marcos arriba y encontrado en Mesoamérica y los Andes, se lo encuentra en otras partes del mundo como, por ejemplo, en algunas cosmologías en Asia.¹⁹

¹⁸ El dualismo blanco/negro generaliza su base racial a todas las esferas de la vida, por ejemplo: mano negra, lista negra, etc. (Catherine Walsh comunicación personal).

¹⁹ Aunque es un ejemplo reduccionista, el *yin yang* simboliza la dualidad en la Naturaleza y todas las cosas masculinas y femeninas, luz y oscuridad, activo y pasivo, el movimiento y la quietud, que en realidad tienen poco que ver con el dualismo occidental y moderno, en cambio, representa la filosofía dualista oriental de equilibrio, donde dos ‘contrarios’ coexisten en armonía y son capaces de transmutar el uno en el otro.

A continuación, voy a destacar algunos de los autores y 'teorías' relacionados con el intento de presentar enfoques innovadores para superar los dualismos cartesianos cultura/Naturaleza y humano/Naturaleza.

Un intento de romper con los límites rígidos que separan 'humano' de 'animal', y 'humano' de 'máquina' es el concepto del 'cyborg' de Donna Haraway (1991). Según Haraway, el cyborg es una criatura híbrida en un mundo post-género. Se puede resumirlo como un ser que se basa en la creencia de que no hay distinción entre la vida natural y las máquinas artificiales hechas por el ser humano. Su *Manifiesto* comienza explicando tres fronteras desde el siglo XX que han permitido la existencia de su híbrido, o sea, su cyborg: la ruptura de las fronteras entre el humano y el animal, el animal-humano y la máquina, y lo físico y lo no-físico. La premisa es que la evolución ha borrado los límites entre los humanos y los animales, y que las máquinas han borrado los límites entre lo natural y lo artificial. Por último, tanto la microelectrónica como la invisibilidad política de los cyborgs han confundido las líneas de lo físico (Haraway 1991). Como feminista, ella tiene clara la idea de que no hay separaciones entre cuerpos y objetos porque nuestra fuerza vital fluye a través de nosotros y hacia los objetos que hacemos (Haraway 1992). Por lo tanto, no debe haber distinción entre los llamados organismos reales o naturales que la Naturaleza produce y las máquinas artificiales que hacen los seres humanos. En especial, su trabajo con los primates y los perros parece haberla convencido de que los seres humanos son animales. "Cyborgs y especies compañeras reunirán lo no humano y lo humano, lo orgánico y lo tecnológico, el carbono y el silicio, la libertad y la estructura, la historia y el mito, los ricos y los pobres, el Estado y el sujeto, la diversidad y el agotamiento, la modernidad y la posmodernidad, y la naturaleza y la cultura de manera inesperada" (Haraway 2003, 3; traducción mía). Las capacidades de los cuerpos híbridos o ensamblajes son mayores que la suma de sus partes. Aunque como ecologista y ambientalista, me sorprendió inicialmente la inclusión de las máquinas en el binario Naturaleza/cultura que yo iba a abordar, sin embargo, sus contribuciones generales al campo son de hecho una aproximación al desmantelamiento de las dicotomías mencionadas.

Katherine Hayles continúa en el trabajo un poco en la línea de Haraway, pero utiliza 'humano' y 'posthumano' como construcciones que emergen de entendimientos históricamente específicos de la tecnología, la cultura y el modo de realización. El 'humano' incluye un énfasis en el 'ser natural' y la libertad del individuo. Por el contrario, el 'posthumano' elimina la noción de un ser natural y emerge cuando la inteligencia

humana se conceptualiza como coproducida con máquinas inteligentes. Según Hayles, el posthumano incluye la visualización sobre la materialidad, considera la conciencia como un epifenómeno e imagina el cuerpo como prótesis para la mente. Así, el posthumano surge como una deconstrucción de la noción humanista liberal de 'humano' (Hayles 2004). Aunque Hayles es mejor conocida por la teoría anterior (que me parece estar no muy alineada con algunos de los enfoques que prefiero seguir), mi área de interés reside en su trabajo y su explicación de la 'cúspide o umbral' y "nuestra dependencia completa en la cúspide de nuestra comprensión del mundo" (Hayles 1995, 50; traducción mía). Ella explica la dificultad y la importancia de montar la cúspide donde "a un lado de la cúspide está el flujo, inherentemente incognoscible e inalcanzable por ningún ser consciente. Por otro lado están los conceptos contruidos que para nosotros constituyen el mundo" (50). Es en la cúspide donde reconocemos la interconectividad de las dos partes del dualismo Naturaleza/cultura. Por lo tanto, "cambiar el enfoque de nuestra conexión con el mundo en lugar de nuestra separación de ello, de este modo, implica más que iniciar una epistemología diferente. Inevitablemente, así constituye un cambio de valores" (Hayles 1995, 56; traducción mía).

Con el fin de apuntar a una base desde la cual la vida humana y no-humana pueden ser repensadas lejos de dualismos de origen cartesianos, Tim Ingold y otras autorías como Thrift (2005), Whatmore (2006) y Harrison (2007) proponen "*dwelling*", que traduzco como "morada":

La inmersión del organismo-persona en un entorno o mundo de la vida como una condición ineludible de la existencia. [...] El mundo viene continuamente a existir alrededor del morador, y de sus componentes múltiples adquieren un significado a través de su incorporación a un patrón regular de actividad de la vida. (Ingold 2000, 153; traducción mía)

La premisa es centrarse en la vida y el centro siempre activo y cambiante en el medio ambiente del cuerpo-en-que, que siempre está sintiendo, participando, haciendo y recordando. Ingold establece que la morada es "la tesis de que la producción de la vida implica el desarrollo de un campo de relaciones que atraviesa la frontera entre el ser humano y el ser no humano" (Ingold 2005, 504; traducción mía). Ingold explica cómo la comprensión de la morada ha sido a veces erróneamente limitada a las nociones de casa, arraigo local o rural, por lo tanto, puede ser acusada de respaldar una política ingenua, premoderna y cuasi-romántica. Es un enfoque mucho más amplio. Sin embargo, mientras se centra en los organismos vivos, los defensores creen que la vivienda supera los conflictos entre la dualidad realista/idealista, se acerca a la Naturaleza y el medio

ambiente (Macnaghten y Urry 1998). A diferencia de otros enfoques del construccionismo social, el de la morada destaca la relacional y sensorial orquestación física, performativa del cuerpo y el espacio/entorno.²⁰ También hay más distinción entre el ser-humano y la vida orgánica no-humana.

2.2. Aproximaciones relacionales: Relacionalidad, redes, sentipensar y ontología relacional

La clave para la mayoría de las siguientes construcciones²¹ (y muchas de las citadas anteriormente) es el énfasis en el pensamiento relacional sobre y con la Naturaleza. El énfasis en lo relacional y/o la relacionalidad desmontaría el dualismo de una variedad de maneras y también rompería esa visión moderna que hace de la Naturaleza una exterioridad del ser-humano. En las palabras de Rolando Vázquez, se puede concebir la relacionalidad:

[...] como anterior a las separaciones dicotómicas y dialécticas de la metafísica moderna. Desde este pensar la modernidad aparece con toda claridad como la negación de la relacionalidad: la negación del escuchar al imponer la representación como afirmación de lo real; la negación de la relacionalidad del tiempo pasado@presente al imponer su cronología lineal y su afirmación del presente como la totalidad de lo real; la negación de la memoria viva donde la ancestralidad es constitución de comunidad, la negación de una política no de dominio sino de servicio donde no opera la dicotomía del mandar/obedecer sino, como dicen los zapatistas, del mandar obedeciendo (Vázquez 2014a, 193-4)

Relacionalidad abarca una interdependencia con todo lo que existe, natural, espiritual y social. Es un nudo y una visión de relaciones que integra las maneras de ser, pensar, sentir y actuar. Con la Naturaleza estas relacionalidades manifiestan principios para cuidar o atender a la coexistencia con la Naturaleza, o sea, un tipo de relación y reciprocidad que va más allá de la propuesta de la racionalidad.

Las geografías de responsabilidad que surgen de la relacionalidad están conectadas con la cultura, la subjetividad, la diferencia y la naturaleza. Esto quiere decir que las nuevas geometrías del poder deben afrontar directamente nuestro encerramiento cultural y ecológico. De este modo, la plurinacionalidad y la interculturalidad deben ser explícitamente analizadas como procesos espaciales que abarcan desde lo local hasta lo

²⁰ Se diferencia de la ‘Teoría Actor-Red’ (ANT) de Latour (explicada en la siguiente sección) en que conserva un interés topográfico, o basado en el lugar, y los organismos en su lugar, mientras que ANT tiene un enfoque más marcadamente topológico que se centra en las redes de nuevas medidas espacialmente extendido y está menos centrado en los organismos vivos.

²¹ Por el debate sobre ‘teorías’ y ‘paradigmas’, uso el término ‘construcciones’ aquí, siendo que la relacionalidad no es una teoría en sí, sino una manera de entender o construir interconexiones.

global, y desde lo humano hasta lo no humano. La sociedad liberal resuelve la cuestión de la responsabilidad de un modo que ya no funciona; extendidas en todas direcciones y por todo tipo de procesos, desde la migración a la destrucción ambiental, la espacialidad liberal y la política de responsabilidad de la modernidad podrían estar desplomándose. (Escobar 2010c, 74)

Existen importantes diferencias conceptuales y políticas entre los enfoques de la relacionalidad, por ejemplo, como los ofrecidos por los teóricos del actor-red y dialécticos marxistas, y el sentipensar.

Uno de los más destacados pensadores del antidualismo es Bruno Latour, quien desarrolló la 'Teoría del Actor-Red' (conocida como ANT por su sigla en inglés *Actor-Network Theory*) junto con Michel Callon y John Law. La teoría del actor-red (ANT) es un método semiótico-material, ya que los mapas de relaciones son al mismo tiempo el material, cosas como árboles y minerales en la Naturaleza, y semiótica, y conceptos sobre los recursos naturales. Al tratar de 'objetos' como parte de las redes sociales, supone que muchas relaciones son tanto materiales como semióticas, pero se aparta del principio de la capacidad de los no humanos para actuar o participar en sistemas o redes o ambos. La idea básica de la teoría del actor-red es que no existen fuerzas sociales y la sociedad, por lo menos, no en ningún tipo de sentido global abstracto. Las fuerzas sociales son el resultado de otras entidades/actores que nos influyen en una variedad de maneras. Latour cree que la 'sociedad', como concepto, es un conjunto de entidades prematuro. Él afirma que la sociología tradicional (que él llama la "sociología de lo social") elimina la iniciativa de sus agentes; en otras palabras, las personas son tratadas como meros intermediarios de las fuerzas sociales, incapaces de superar su programación social (Latour 2005).

Se monta un ataque de raíz y ramas del modelo de dos mundos, insistiendo en una visión 'simétrica' a través de las divisiones previamente inscritas de la naturaleza/sociedad, objeto/tema, estructura/agencia, hecho/valor, y más. De hecho, atacar estos dualismos, que sustentan la constitución moderna, es la razón de ser de la ANT [teoría actor-red]. Mientras que otros enfoques (por ejemplo, la nueva ecología) han llegado a cuestionar la brecha naturaleza/cultura en el transcurso de sus consultas en desarrollo, ANT comienza con un programa filosófico conjunto contra la constitución moderna. (Jones 2009, 300; traducción mía)

Bruno Latour comenzó su trabajo al estudiar la práctica científica que se asocia con el construccionismo social, se acerca a la filosofía de la ciencia, donde la actividad científica es vista como un sistema de creencias, tradiciones orales y prácticas, culturalmente específicas, en definitiva, y la ciencia no se reconstruye como procedimiento o como un conjunto de principios, sino como una cultura. Latour ha divergido significativamente de estos enfoques y en la actualidad es el más conocido por

la retirada de la división subjetiva/objetiva y por volver a desarrollar el enfoque de trabajar en la práctica. Latour es bien conocido por su libro *Nunca fuimos modernos*, donde se intenta demostrar, a través de estudios de caso, la falacia de los viejos pactos objeto/sujeto y Naturaleza/sociedad de la modernidad. Refuta las ideas de 'allá afuera' versus 'aquí' y argumenta que el objeto/sujeto es una distinción simplemente inutilizable (Latour 1993). Así se explica la necesidad de trazar un nuevo enfoque hacia el conocimiento, es decir, la creación de un territorio desconocido, mucho más amplio y mucho menos polémico. Latour sugiere que alrededor del 90% de la crítica social contemporánea muestra uno de los dos enfoques que él llama "la posición de hechos y la posición de hadas" (Latour 2004a, 237). La posición de hadas es anti-fetichista, argumentando que los objetos de la creencia, como la religión, no son más que conceptos creados por los deseos y deseos proyectados del 'creyente ingenuo'; en cuanto a la posición de hechos, argumenta que los individuos están dominados, a menudo de forma encubierta y sin su conocimiento, por fuerzas externas, como la economía o el género (Latour 2004b).

El libro de Phillip Descola, *Más allá de la naturaleza y cultura*, se centra en ir más allá de simplemente disolver el binario, para abordar una serie más fundamental de intuiciones, mientras mantiene cierto sentido de orden ontológico. Su enfoque tiene dos aspectos. En primer lugar, se enfoca en los 'esquemas' siendo "profundamente interiorizadas [...] plantillas cognitivas y corporales que regulan la expresión de un ethos" (Descola 2013a, 92). En segundo lugar, pone de relieve los elementos importantes de este tipo de esquema, que desempeñan un papel particular en la estructuración de la experiencia colectiva humana. Uno de los elementos es 'la identificación', por lo cual las diferencias y continuidades se establecen entre un yo y otro ser existente, a través de la deducción de analogías y contrastes. Otro elemento es 'la relación', o los conjuntos detectables de normas que rigen las relaciones entre dichos conjuntos de seres y de cosas (112-113). El establecimiento de los diferentes modos de identificación y relación, a su vez, proviene de variadas distribuciones de 'la interioridad'. La interioridad es el otro mundo interno de la subjetividad y la intención, que puede o no ser similar. Finalmente 'el físico' pregunta cómo es la sustancia que conforma la constitución física del otro, parecida o no a la mía (116).

Sentipensar y la ontología relacional

[...] el potrillo fue hecho de un árbol del bosque o del manglar gracias a los saberes aprendidos por el padre de sus antecesores; el manglar ha sido recorrido en todos sus vericuetos por los habitantes del lugar, aprovechando la red fractal de esteros que los cruza y comunica; hay una conexión con el mar y con la luna representada por el ritmo de las mareas, que los locales conocen a la perfección y que supone otra temporalidad; allí también está el manglar, que es una gran red de interrelaciones entre: minerales, microorganismos, micorriza, vida aérea (raíces, árboles, insectos, pájaros), vida acuática y anfibia (peces, cangrejos, camarones y otros moluscos y crustáceos) y hasta seres sobrenaturales que, a veces, establecen comunicación entre los diversos mundos y seres. Es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos “relacionalidad” u “ontología relacional”. (Escobar 2014, 99-100)

Sentipensar es un término recogido de la sabiduría popular de las comunidades pesqueras de la costa, ríos y pantanos del Caribe colombiano por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1984 y 2009). Es el arte de vivir y pensar basado en la mente y el corazón a la vez. Un humano “sentipensante”, según Fals Borda, es un humano que siente y piensa a la vez y que combina el corazón con la razón. Sentipensar es un proceso cognitivo emocional, intuitivo y racional totalmente incorporado y basado en el sitio de la tierra y territorio. El sentipensar tiene valor porque es una ‘epistemología de sur’ en el sentido de Boaventura de Sousa Santos (2014) que contrasta fuertemente con el desapego abstracto y desencarnado del racionalismo cartesiano. En mi opinión, este desapego cartesiano ha sido culpable en gran parte de nuestro camino hacia la destrucción de la vida a través del desprecio y la falta de respeto por el ‘pulso’ de la Naturaleza y la existencia de pluriverso aquí en Ecuador y en otras partes del mundo.

Me gusta la gente sentipensante, que no separa la razón del corazón.
Que siente y piensa a la vez. Sin divorciar la cabeza del cuerpo,
ni la emoción de la razón.
-Eduardo Galeano

El término sentipensante fue popularizado por el escritor uruguayo Eduardo Galeano en el *Libro de los abrazos*, rindiendo homenaje a los pescadores de la costa colombiana. “Nosotros actuamos con el corazón, pero también empleamos la cabeza, y cuando combinamos las dos cosas así, somos sentipensantes” (1989).

Aquí baso mi acercamiento al tema sentipensar por el libro *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (2014) y otros textos de

Arturo Escobar.²² En el libro Escobar sostiene que, en términos de transformación social y autoemancipación, el conocimiento originado por las luchas territoriales de las poblaciones que están en la línea del frente de la devastación ecológica es mucho más útil, apropiado y sofisticado que formas de conocimiento basado en otras lógicas.

Fundamentalmente, es el conocimiento producido por personas sentipensantes con la tierra; personas que, en su mayor parte, todavía toman decisiones basadas en un pensamiento holístico, decisiones que incluyen el bienestar de *toda* la comunidad (incluyendo seres-de-la-Naturaleza humanos y no-humanos) que habitan la tierra, así como los derechos de la Naturaleza (Escobar 2014). En mi opinión, el sentipensar que se hace ‘con la tierra’ es el mismo que se hace ‘con la Naturaleza’.

Escobar desarrolla, con otros investigadores como Marisol de la Cadena y Mario Blaser, las grandes líneas de su propuesta teórica sobre las ontologías relacionales. La premisa de las ontologías relacionales es que las relaciones entre las entidades son ontológicamente más fundamentales que las entidades mismas. “Las ontologías relacionales son aquellas que evitan las divisiones entre naturaleza y cultura, individuo y comunidad, nosotros y ellos” (Escobar 2010a, 39; traducción mía). Esto contrasta con la ontología moderna en que:

Con la ontología moderna, se han vuelto preponderantes ciertos constructos y prácticas, como la primacía de los humanos sobre los no humanos (separación de naturaleza y cultura) y de ciertos humanos sobre otros (la separación colonial entre «nosotros» y «ellos»); la idea del individuo separado de la comunidad; la creencia en el conocimiento objetivo, la razón y la ciencia como los únicos modos válidos de conocer; y la construcción cultural de «la economía» como un ámbito independiente de la práctica social, con «el mercado» como una entidad autorregulada fuera de las relaciones sociales. Los mundos y conocimientos construidos sobre la base de estos compromisos ontológicos se han tornado «un universo». (Escobar 2010c, 41-42)

Según Blaser, la ontología relacional consta de tres niveles: a) se refiere a las premisas que los distintos grupos sociales constituyen para establecer su relación con el mundo existente, b) las ontologías enactúan, es decir, se traducen en prácticas concretas, y c) las ontologías se narran y se manifiestan en historias (Blaser 2010). En la ontología relacional, las relaciones comúnmente transmiten, codifican o expresan valor.

Partiendo de que “una ontología relacional es aquella en la cual *nada preexiste a las relaciones que la constituyen*. En estas ontologías, la vida es interrelación e

²² Las propuestas de Fals Borda y de Escobar están íntimamente vinculadas. Opto por seguir a Escobar por su enfoque desde la tierra.

interdependencia de cabo a rabo, siempre y desde el comienzo” (Escobar 2013, 35), por eso en las luchas para la vida de grupos desde “dentro de los mundos relacionales, la defensa del territorio, la vida y los bienes comunes son lo mismo” (Escobar 2016, 20; traducción mía). Esas luchas nos ofrecerían esperanzas para soluciones distintas e importantes siendo que “la coyuntura contemporánea se caracteriza mejor por el hecho de que estamos enfrentando problemas modernos para los cuales ya no hay soluciones modernas” (15).

3. Concepciones de la Naturaleza: Tejidos fundamentales

La civilización que confunde a los relojes con el tiempo,
al crecimiento con el desarrollo y a lo grandote con la grandeza,
también confunde a la naturaleza con el paisaje,
mientras el mundo, laberinto sin centro,
se dedica a romper su propio cielo.
- Eduardo Galeano -
Cuatro frases que hacen crecer la nariz de Pinocho

Para entender y acercarse al tema de las conceptualizaciones de la Naturaleza, sean las hegemónicas o lógicas distintas, hay que ponerlo en perspectiva de ‘otros’ temas ligados y tejidos entre sí.

3.1. Colonialidad de la Naturaleza y hacia la decolonialización de la ‘lógica’ de la Naturaleza

Los temas previamente elaborados, como el esencialismo y los dualismos, son los frutos inherentes al origen de la modernidad-occidental, los cuales agudizan la colonialidad y la crisis civilizatoria en las que vivimos.

La Naturaleza, en los dominios de la matriz colonial del poder, se encuentra entre los dominios de la economía y la política; fue inventada por el Hombre/Humano en el proceso de establecerse en el lugar central de las enunciaciones (instituciones, actores e idiomas) que crearon, transformaron y gestionaron la retórica (narrativas) de la modernidad y la lógica necesaria y concomitante de colonialidad. (Mignolo y Walsh 2018, loc. 4006-4018; traducción mía)

Este pensamiento occidental-moderno ha naturalizado un antropocentrismo con el ser-humano separado de y soberano de la Naturaleza (Walsh, comunicación personal), y opino que por eso funda el principio de la superioridad humana y justifica así el dominio sobre una Naturaleza sumisa y servil. Este antropocentrismo es base de la colonialidad de

la Naturaleza, y la colonialidad atraviesa prácticamente todos los aspectos de la vida (Mignolo y Walsh 2018).

El proyecto moderno implicó siempre el ejercicio de un biopoder sobre la naturaleza, entendido como poder sobre los espacios fisicogeográficos, los suelos y los subsuelos, los recursos naturales, flora y fauna, el aprovechamiento de las condiciones climáticas, pero también poder sobre los cuerpos humanos subalternizados por la dominación. La biopolítica de los discursos moderno/coloniales no produce solamente subjetividades y territorialidades, produce también “naturalezas”, es decir, pone en evidencia la colonialidad de las naturalezas. (Alimonda 2011, 52)

La colonialidad de la Naturaleza es comprensiva, “en esencia es la colonialidad de la vida/existencia” (Walsh 2015a, 103; traducción mía), como un paraguas que contiene los fundamentos de la colonialidad del saber (por ejemplo Lander 2000), la colonialidad del poder (por ejemplo Quijano 2014) y la colonialidad del ser (por ejemplo Mignolo 2010). La colonización de la Naturaleza comprende a estas colonialidades así como a todas sus implicaciones, raíces y manifestaciones variadas y complejas. Por ejemplo:

En un sentido práctico, la colonialidad de la Naturaleza ha trabajado para reificar un paradigma singular de la Naturaleza y la vida como civilización que simultáneamente construye, justifica y sirve al orden global y sus fundamentos centrales: la modernidad occidental, la colonialidad, el patriarcado, la heterogeneidad y el capitalismo todo entretreído. (Walsh 2015a, 105; traducción mía)

La colonialidad de la Naturaleza²³ “[...] se refiere a la separación entre hombre y naturaleza, tanto bajo la noción esencialista de la naturaleza como ‘salvaje’, por fuera del dominio humano, como bajo la división binaria cartesiana naturaleza/sociedad” (Walsh 2007, 2008 y Escobar 2011; citado en Souza Silva 2013, 489). La colonialidad de la Naturaleza también tiene una relación espiritual y cosmológica en el sentido de que no solo une la colonialidad del poder, del ser y del saber, sino que también está vinculada con el territorio y la cosmovisión (Walsh, comunicación personal). Según Escobar:

Muy esquemáticamente, las principales características de la colonialidad de la naturaleza, según lo establecido por innumerables discursos y prácticas en la Europa post renacentista y más allá de ella, incluye: a) clasificación en jerarquías (“razón etnológica”), ubicando a los no-modernos, los primitivos y la naturaleza en el fondo de la escala; b) visiones esencializadas de la naturaleza como fuera del dominio humano; c) subordinación del cuerpo y la naturaleza a la mente (tradiciones judeo-cristianas, ciencia mecanicista, falogocentrismo moderno); d) ver a los productos de la tierra como si fueran productos del trabajo únicamente, es decir, subordinar la naturaleza a los mercados impulsados por los seres humanos; e) ubicación de ciertas naturalezas (coloniales/tercer mundo, cuerpos femeninos, colores de piel oscura) afuera del mundo masculino eurocéntrico; f) la subalternización de todas las demás articulaciones de biología e historia a los regímenes

²³ Walsh también usa “la colonialidad de la Madre Naturaleza o la Madre Tierra, o la colonialidad de la Naturaleza con una “N” mayúscula, que en esencia es la colonialidad de la vida/existencia” (Walsh 2015a, 103).

modernos, particularmente de aquellos que enactúan una continuidad entre lo natural, lo humano y lo supernatural —es decir, entre el ser, el conocer y el hacer. (2010d, 141)

La decolonialización de la 'lógica' de la Naturaleza

Según Catherine Walsh, “La decolonialidad es una perspectiva, postura y proposición de pensamiento, análisis, percibiendo, creando, haciendo, sintiendo y siendo que es accional (en el sentido fanoniano), praxeica, y continua. Además, es prospectivamente relacional en el sentido de que mira, piensa y actúa con el presente-futuro-pasado, incluyendo con los pueblos, los sujetos y los saberes situados y encarnados, los territorios y las luchas que impulsan, avanzan y abren posibilidades de una otredad” (Mignolo y Walsh 2018, loc. 2603-2609; traducción mía). Estos puntos se encuentran también en Vázquez:

El pensamiento decolonial no busca la inclusión de los excluidos de la modernidad en la modernidad. El pensamiento decolonial no tiene como horizonte la modernidad. No queremos ser modernos. Su horizonte es la esperanza y la dignidad de la pluralidad de voces que han sido silenciadas y olvidadas. Su horizonte es la relacionalidad en el tiempo de un mundo no-antropocéntrico. (2014a, 195)

Por lo tanto, las raíces, las lógicas y las visiones de las concepciones de la Naturaleza deben ser profundizadas, contrastándolas con las del pensamiento, la postura y la proposición decolonial(es). “El restablecimiento y reconstrucción de la comunión entre la naturaleza y las personas es por sí un acto vital de de(s)colonización y de liberación” (Walsh 2014b, 57). Existen cosmovisiones, concepciones y prácticas que se basan en la relación y coexistencia con la Naturaleza, y de allí es ‘el donde’ requerido para que partamos en un giro decolonial (Maldonado-Torres 2011).

Lo decolonial no viene de arriba sino de abajo, de los márgenes y fronteras, de las personas, comunidades, movimientos, colectivos que desafían, interrumpen y transgreden las matrices del poder colonial en sus prácticas de ser, acción, existencia, creación y pensamiento. El decolonial, en este sentido, no es un estado, estatus o condición fija; ni denota un punto de llegada. Es un proceso dinámico siempre en construcción y reconstrucción dada la permanencia y la capacidad de reconfiguración de la colonialidad del poder. (Walsh 2014c, 6; traducción mía)

Tomemos, por ejemplo, la explicación de Gudynas de la concepción de ‘la Naturaleza como Madre Tierra’ o Pacha Mama (Gudynas 2011a). Además de que “la recuperación del conocimiento tradicional alentó nuevas visiones sobre la Naturaleza, con la particularidad que algunas de ellas rompen con el antropocentrismo occidental que separa la sociedad de la Naturaleza” (282), también “por otro lado no impide un uso intensivo del ambiente” (284). Gudynas concluye:

Distintas corrientes de pensamiento intentan remontar ese dualismo. Unas ven a los demás elementos del entorno como parte de las mismas comunidades sociales, otras reconocen valores propios en el ambiente haciendo que sea sujeto de derechos, algunas defienden otras vivencias o sensibilidades, y así sucesivamente. En muchos casos, estas posturas son conocimientos tradicionales que han estado marginados y subordinados, y en otros casos, son nuevos saberes híbridos, mezclando recientes avances de la ecología con posturas que provienen, por ejemplo, de la antropología ecológica o la ética ambiental. Por estas y otras vías, los desafíos actuales obligan a abandonar los conceptos de Naturaleza como un mero contenedor y justificativo para la apropiación y dominación. (2011a, 289)

Muchas de estas distintas corrientes tienen su origen en los movimientos sociales de mestizos e indígenas de Abya Yala/América Latina.

Si se piensa lo indio como un futuro, debemos hablar de todos sus conocimientos agroecológicos, sobre la biodiversidad, de la herbolaria, toda esa relación milenaria con las plantas, con el paisaje, además esa filosofía de considerar el mundo como algo vivo, el mundo, la tierra como un ente vivo, que manda señales, que se comunica con los humanos. Eso sí, es una marca epistemológica distinta, de la que pueden emanar toda una serie de políticas públicas diferentes. (Rivera 2009, párr. 6)

Es con una exploración de los diversos debates en Abya Yala/América Latina hoy en día como podemos encontrar las mejores y más brillantes esperanzas para la decolonización de la lógica hacia la Naturaleza y nuevas visiones de ‘otro mundo es posible’. Así, según Catherine Walsh, nuestra preocupación debe ser "pensar *con* y reflexionar/provocar *desde* el ‘otro modo’ [*otherwise*]. Ese es el pensamiento vivo y la relación viva de la naturaleza y el género que desafían las binarias dicotómicas de la modernidad, fracturan sus afirmaciones universales, y posibilitan grietas decoloniales y un externo-otro modo [*outside-otherwise*]" (Walsh 2015a, 1; traducción mía).

3.2. Territorio y Naturaleza: Nexo fundamental

Partiendo de que “lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar ‘lugares’ de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas” (Walsh 2013, 25), el territorio es un tema fundamental en el contexto de esta tesis y por eso he indagado varios autores y sus aproximaciones a la territorialidad y el territorio. Sobre esta base conceptual, en el segundo capítulo se exploran las concepciones de territorio, la relación que tiene con la Naturaleza y la defensa de ellas, pero situados en el contexto.

Héctor Alimonda, en su libro *La Naturaleza Colonizada: Ecología política y minería en América Latina*, describe “la persistente colonialidad que afecta a la naturaleza

latinoamericana” (Alimonda 2011, 22). Las fuerzas del sistema mundo moderno hegemónico producen “lógicas territoriales propias del poder, vinculadas a las corporaciones y las élites económicas, las cuales se enmarcan en un paradigma economicista que enfatiza la importancia de transformar los espacios en territorios eficientes y productivos. Ciertamente es que la noción de territorio eficiente ha venido acompañando la evolución y la dinámica del capitalismo” (Svampa y Viale 2014, 30). También “hay que considerar históricamente que el capitalismo, sin abandonar la forma de sometimiento militar directo, ha introducido a lo largo de su existencia otras formas de dominio territorial” (Ortiz 2011, 19).

El término territorio se define, interpreta y utiliza de diferentes formas por distintos grupos de usuarios. No obstante, los conceptos fundamentales de espacio, poder y localidad son elementos comunes recurridos en muchas de las diversas formas de entender el territorio (López Sandoval, Robertsdotter y Paredes 2017). A menudo las interpretaciones múltiples y competitivas de los conceptos subyacentes se combinan en la construcción del territorio por distintos actores y grupos en contextos específicos, ya que “el concepto se ha convertido en un híbrido conceptual, tal como se aplica en América Latina” (56; traducción mía). Territorio implica un reclamo colectivo o preocupación; “territorio es un término específico de América Latina que puede ayudar a revelar las relaciones de poder en el espacio, desencadenadas por disputas o negociaciones entre fuerzas locales y globales, y expresadas a través de acciones de grupos ‘territorialmente anclados’”.

Según Rogerio Haesbaert (2011) hay tres perspectivas de territorio que han sido utilizadas: política (el territorio se concibe como un espacio delimitado sobre el cual se ejerce el poder), economía (el territorio es una fuente de recursos, ha sido incorporado en conflictos entre clases sociales), cultura (el territorio se ve como un producto de lo simbólico, apropiación por un grupo en relación con su espacio de vida). Según Mario Sosa Velásquez (2012, 7), hay que entender el territorio en su relación multidimensional geo-eco-antrópica; estas dimensiones incluyen lo social, lo económico, lo político, lo cultural y lo biofísico. Raúl Zibechi afirma que “el territorio es el espacio en el que se construye colectivamente una nueva organización social, donde los nuevos sujetos se instituyen, instituyendo su espacio, apropiándose material y simbólicamente” (2003, 187). Asimismo, Rita Segato habla de la relación entre identidad personal y colectiva con el territorio: “la identidad no es generada porque se comparte un territorio común, sino que es la identidad la que genera, instaura, el territorio” (2007, 87). El resultado es la

producción de una nueva territorialidad, entendida como la experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio, en donde los sujetos pasan a ser el eje del territorio (Segato 2007). Territorio, siendo un concepto multidimensional y cambiante, es complejo y móvil por ser “un espacio geográfico atravesado por relaciones sociales, políticas, culturales y económicas que es resignificado constantemente a través de relatos míticos por los actores que habitan y practican ese espacio geográfico, configurando un escenario territorial en conflicto por la apropiación y reterritorialización del espacio y los recursos naturales que allí se encuentran. Se configura en definitiva un territorio yuxtapuesto atravesado por relaciones de diálogo, dominación y conflicto entre diversos actores sociales, así como por sus diversos modos de utilizar y significar esos mismos territorios y recursos naturales” (Wahren 2011, 12-13).

El concepto de territorio para Haesbaert varía según el dominio político-económico y cómo se combina con la apropiación cultural-simbólica, pero en general, las sociedades producen y negocian sus territorialidades y resisten la imposición de territorialidades por los actores hegemónicos (2011).

El territorio está vinculado siempre con el poder y con el control de procesos sociales mediante el control del espacio. La desterritorialización nunca puede disociarse de la reterritorialización, y puede tener tanto un sentido positivo cuanto negativo. Entendida como fragilización o pérdida de control territorial, ella tiene un sentido negativo más estricto —como precarización social—; pero el término puede tener también un sentido potencialmente positivo, porque en su acepción más general, la desterritorialización significa que todo proceso y toda relación social implican siempre simultáneamente una destrucción y una reconstrucción territorial. (Haesbaert 2013, 13)

Haesbaert (2011) identifica las limitaciones del concepto de desterritorialización, y afirma que en la era de globalización la idea de la ‘multiterritorialización’ más que la de ‘desterritorialización’ daría cuenta de los desafíos planteados por el territorio.

Según los pensamientos y hallazgos de Arturo Escobar, quien ha trabajado el tema territorial en Abya Yala/América Latina, es importante la relación entre la Naturaleza, lugar, recursos y el territorio. Según él, el mejor enfoque es anti-esencialista, tejiendo juntos lo cultural y lo biológico por motivos constructivistas (Escobar 1999, 1). “La fragmentación actual del conocimiento nos puede dar solamente una imagen dispersa de la realidad biocultural, y esto hace que sea una solución a la crisis ambiental inviable e impensable” (14; traducción mía). En el capítulo “La cultura habita en lugares”, en el libro *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Escobar (2010b) destaca la importancia y tendencias de la renovación de las teorías y prácticas, basándose en el concepto de lugar.

Históricamente el lugar se conceptualiza como algo cerrado, limitado y local, creando una dicotomía con lo global, con su espacio absoluto, ilimitado y universal. Según Escobar, el territorio es “un espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades; él une pasado y presente. En el pasado, las comunidades mantuvieron la autonomía relativa, así como las formas de conocimiento y estilos de vida conducentes a ciertos usos de los recursos naturales; en el presente, existe la necesidad de su defensa. La concepción resultante de territorio resalta las articulaciones entre patrones de poblamiento, uso de espacios y prácticas de significado-uso de recursos, incluyendo los sistemas tradicionales de producción” (Escobar 2010d, 164). Además, la necesidad de un territorio netamente asociado a la comprensión de la Naturaleza es una parte fundamental de la narrativa de los movimientos sociales basados en el lugar (Escobar 2001).

El componente biofísico del territorio es cambiante, no solamente por su propio carácter sino por la relación que el ser humano entabla con éste. Es aquí donde adquiere importancia hablar de lo geográfico y lo ecológico, pues ambos aspectos se refieren a la biodiversidad, es decir, a la variedad de elementos y relaciones físicas, genéticas, de especies y ecosistemas que forman parte de un territorio determinado; biodiversidad no solamente pensada como diversidad de la naturaleza sino también como diversidad sociocultural con la cual interacciona, transformándose mutuamente. (Sosa Velásquez 2012, 8)

Enrique Leff, en su libro *Racionalidad Ambiental*, destaca que: “En el nuevo discurso sobre la biodiversidad y del desarrollo sustentable-sostenible, los conceptos de territorio, de autonomía y de cultura se han convertido en conceptos políticos que cuestionan los derechos del ser y las formas de apropiación productiva de la naturaleza” (2004, 115). También es importante porque “la dinámica de las luchas socioambientales en América Latina ha venido asentando la base de lo que podemos denominar el giro ecoterritorial, esto es, la emergencia de un lenguaje común que da cuenta del cruce innovador entre matriz indígena-comunitario, defensa del territorio y discurso ambientalista” (Svampa 2012, 7).

[...] asistimos a una nueva inflexión del capital que apunta a la apropiación de la tierra, el agua, los recursos naturales agotables y la biodiversidad. A partir de ello, la defensa del territorio, en un sentido amplio, esto es, concebido doblemente como hábitat y comunidad de vida, se constituye en el punto de partida de los reclamos de las movilizaciones y movimientos campesinos, indígenas, así como de los nuevos movimientos socio-territoriales. (Svampa 2011, 190)

La articulación e interpretación del concepto de Naturaleza y el concepto de territorio están íntimamente ligadas. Ambos conceptos reflejan una relacionalidad o posturas donde los mundos territorial y natural están íntimamente relacionados. Ambos

se construyen principalmente relacionadamente, incorporando elementos de fundamentos culturales, económicos, simbólicos, emocionales, históricos, geográficos y políticos.

La relación de reciprocidad y/o pertenencia con la naturaleza por parte de los movimientos sociales implica una relación que va más allá- incluso de manera contrapuesta de la forma de relacionamiento con la naturaleza que asume la lógica racional económica estatal/colonial/capitalista que mercantiliza y objetiviza a la naturaleza y al territorio resignificándolos como recursos naturales, a la vez que destruye sistemáticamente otras posibles formas de entender y relacionarse con la naturaleza, otros usos y sentidos acerca del territorio. (Wahren y Schwartz 2015, 155)

Ambos conceptos se construyen e interpretan de forma subjetiva, y en ambos se utilizan premisas, a veces distintas, que dan lugar a una variedad de ontologías. La faceta ambiental (es decir, la Naturaleza) del territorio se puede analizar/explorar de la misma manera que la faceta territorial de un ambiente natural.

El derecho también tuvo que dar respuesta a las demandas de territorios, que superan la dimensión individual de acceso a medios de producción. La dimensión territorial recoge de las diversas culturas formas de relacionamiento con la naturaleza y con la comunidad. Los temas del territorio se volvieron temas colectivos, ligados a formas culturales diversas. Los temas de territorio, ubicados entre las demandas por los derechos de los pueblos indígenas, campesinos y su cultura, han sido el hilo conductor para los procesos de reivindicación territorial, y el escenario de reproducción de sus vidas y sus culturas. (Martínez Yáñez 2014, 14)

La importancia de dialogar con personas y pueblos locales es evidente. Las narraciones-articulaciones no son todo, pero pueden dar una pista, porque en la práctica cada pueblo “sabe cuál es, o debería ser su territorio: el territorio de uso tradicional y control efectivo, aquellos a los que no están dispuestos a renunciar, estén o no bajo su control, pues constituyen parte de su supervivencia como cultura. La definición del ámbito territorial solamente la pueden hacer los propios pueblos” (Martínez Yáñez 2014, 51).

Pero más allá de las discusiones académicas, el territorio ha brindado la posibilidad de expresar sentimientos, comprensión, luchas por lo que los grupos reclaman como demandas colectivas y descubrir posibilidades endógenas de cambio. (López Sandoval, Robertsdotter y Paredes 2017, 57; traducción mía)

3.3. Antropocentrismo, antropomorfismo y seres-de-la-Naturaleza

En la batalla cuesta arriba contra el antropocentrismo, es necesario (1) acomodar la relatividad de experiencias, valores o normas de un rango de especies y reinos, y (2) producir un efecto distanciador, por el cual los humanos ya no serían capaces de reconocer versiones deficientes de sí mismos en otros tipos de criaturas. (Marder 2014, 10; traducción mía)

Partiendo de la base de que el pensamiento moderno-occidental ha hecho hegemónicas la división entre cultura/ser-humano y la Naturaleza, y la superioridad de los humanos sobre la Naturaleza, hay que preguntar hasta qué punto son las matrices, teorías y posicionamientos anteriormente presentados en sí representaciones ligadas y/o derivadas de esta hegemonía. ¿En qué grado/forma son antropocéntricos? Del mismo modo en que el dualismo ha naturalizado la división entre humanos y la Naturaleza, el pensamiento moderno-occidental ha naturalizado el antropocentrismo. Se basa el antropocentrismo en la creencia (errónea) de que el ser-humano es el centro de la existencia. El antropocentrismo intrínseco al dominio de la modernidad sobre la Naturaleza es esencialmente alarmante ya que los actores-humanos del poder son sancionados por completo en la destrucción de la Naturaleza y en la desaparición de vidas y seres-de-la-Naturaleza.

El antropocentrismo puede ser visto como el largo proceso de pérdida de nuestra relacionalidad con lo no-humano, del empobrecimiento de nuestra relación con el mundo, la pérdida de las cosmologías, movimientos que conllevan la pérdida de la relación con nuestra propia interioridad. El sujeto individual antropocéntrico es un sujeto superficial, es el sujeto que vive en la superficie de la presencia/ presente y la superficie de la identidad/ representación. Este sujeto superficial, amnésico, está sometido a las formas que toma el poder sobre la presencia, a través del control de su relación con el mundo, el control de sus deseos. Es un sujeto confinado al mundo de la presencia/ presente de la modernidad. (Vázquez 2014a, 191)

El antropocentrismo se manifiesta en un *continuum* en el rango de duro a más blando. Para el duro, la única entidad válida es el ser-humano, y la Naturaleza está a su servicio. Los seres-de-la-Naturaleza no tienen intereses propios, sino que son un *stock* de insumos para actividades humanas. Cualquier objetivo y método humano, como en la industria extractiva, estará por sobre el resto de la Naturaleza. El antropocentrismo débil reconoce que la Naturaleza tiene el poder de modificar la existencia humana. Funciona en base de valores centrados en el ser-humano donde la Naturaleza y los seres-de-la-Naturaleza tienen un valor utilitario económico, terapéutico, científico, recreativo o cultural. Aunque reconoce valor a ciertos seres-de-la-Naturaleza, se restringe a los que compartan ciertas características con los humanos.

Otros ‘centrismos’, como el biocentrismo y el ecocentrismo, considerados como apartándose de la clásica visión antropocéntrica basada en la centralidad del ser-humano, proponen nuevas maneras de percibir la ‘relación humano-Naturaleza’. En breve, el biocentrismo reivindica el valor primordial de la vida como valor en sí mismo, y el ecocentrismo supone una afirmación del valor intrínseco tanto de cada ‘ecosistema’ como

totalidad, como de cada uno de sus constituyentes. Tratan de valorar los nexos que tiene un ser-de-la Naturaleza con otros seres-de-la-Naturaleza; o sea, reconocer y valorar un ser-de-la-Naturaleza por sus propios nexos y/o interdependencias en sí. “Estas líneas de pensamiento, a diferencia de las actualmente en boga, propician el reconocimiento de derechos a la naturaleza y a todos los seres vivos y sintientes, no ya como cosas, objetos de apropiación humana, sino como poblaciones o ‘ciudades’ con características propias, haciendo extensivo a los bosques, pantanos, montañas y ríos que albergan todo tipo de seres humanos y no humanos” (Martínez y Porcelli 2018, 1).

Michael Marder (2014) formula una alternativa ‘fitocéntrica’ a las críticas biocéntricas y zoocéntricas del antropocentrismo. Situando las ‘comunidades que crecen’ en el centro de la teoría ambiental y de la praxis, explora el potencial del fitocentrismo para el "reverdecimiento" de la conciencia humana por ser devuelta a sus raíces vegetales. Propone que el fitocentrismo también podría abordar temas relacionados, entre otros, como el uso de biotecnologías y ética dietética.

Hasta qué punto el biocentrismo, ecocentrismo y fitocentrismo realmente son apartados del antropocentrismo es un tema de discusión importante, pero por ahora es necesario destacar que, en mi opinión, en varios grados todos ellos están arraigados y desarrollados desde el patrón moderno y las ciencias cartesianas. Por eso, uno debe indagar y reflexionar sobre los pensamientos y con las lógicas distintas (no desde la modernidad hegemónica), que se fundan en la relacionalidad y no parten de un antropocentrismo:

La espiritualidad del Abya Yala desarrolló en cambio, hasta donde llega nuestro entender, una conciencia relacional no-antropocéntrica. Y es precisamente esta relacionalidad no-antropocéntrica la que se presenta hoy como una alternativa radical y muy otra frente a las formas de vida, de subjetividad, de relación con el mundo y con nosotros mismos que la modernidad/colonialidad impone. (Vázquez 2014a, 190)

Antropomorfismo y el mundo moderno: una problemática

Antropomorfizar un ser-de-la-Naturaleza es asignar emociones y comportamientos humanos a este ser, sea planta, animal o lo que desde la hegemonía se configura como un ‘objeto inanimado’, como el agua, una montaña, etc.²⁴ El antropomorfismo en sí se compone de y se funda en el antropocentrismo. En base del antropocentrismo, donde creemos (erróneamente) que somos el centro de existencia,

²⁴ El antropomorfismo se hace también con ‘objetos inanimados’ que no son seres-de-la-Naturaleza, por ejemplo, un vehículo.

actuamos para transfigurar y desfigurar cada ser-de-la-Naturaleza en un imperfecto reflejo de nosotros mismos. En el mundo moderno/occidente (tendencia más urbana que rural) es común antropomorfizar animales y mascotas, especialmente perros y gatos. Aunque antropomorfizar los animales es común, es raro con las plantas. Por lo general, se piensa que casi todo el mundo-moderno manifiesta el fenómeno llamado ‘ceguera a las plantas’, donde no se anotan, visualizan ni perciben plantas en su medio. Antropomorfizar los seres-de-la-Naturaleza que no son animales o plantas es muy raro en el mundo moderno; se desprecian o romantizan como folclóricos y/o ignorantes tales humanos y/o grupos culturales que aplican esta norma. En el caso común de antropomorfizar mascotas, se considera que estos animales domesticados se comportan y piensan como humanos, y así, se los convierte en pseudohumanos o subhumanos por no ser un reflejo perfecto de un humano.

Antropomorfizar un ser-de-la-Naturaleza es normalizar el ser-de-la-Naturaleza. En el mundo moderno en consideración de sus ciudadanos, hay diferentes opiniones sobre si es bueno o no el antropomorfismo. Los que están en contra creen que puede desviar el pensamiento y sentimentalizar el ser-de-la-Naturaleza de una manera que menosprecia, y en cambio los que están a favor creen que antropomorfizar puede ayudar a las personas a empatizar con la Naturaleza y los seres-de-la-Naturaleza y/o querer actuar para protegerlos. En el mundo moderno, el antropomorfismo suele ser la manera considerada más eficaz de acercar la ‘ciencia’ hacia el público masivo. A pesar de su frecuencia, esta estrategia resulta ser polémica entre los científicos y comunicadores científicos (Salcedo 2009).

Uno podría pensar que es lógico que el antropomorfismo se extienda a las ciencias biológicas/naturales occidentales, pero no es así. En los trabajos de las ciencias modernas, asignar emociones a un animal siendo ‘sujeto y objeto’ de un estudio es típicamente considerado un fallo de ‘rigor’ científico. Por ejemplo, los comportamientos de las plantas han sido estudiados y documentados por científicos/biológicos, pero ellos siempre evitan cuidadosamente la palabra "comportamiento" y otras expresiones consideradas antropomórficas, porque en su campo lo peor es ser acusado de tener vínculos emocionales con sus sujetos de estudio.

El disciplinamiento científico es un problema que nace en Europa y que luego se extiende a otras partes del mundo, siendo impuesto y reconstruido durante el siglo XX como modelo de la universidad moderna latinoamericana. Nos referimos, por un lado, al establecimiento de la ciencia natural como marco central y normatizador del conocimiento entendido como objetivo y neutral y, por el otro, a la emergencia a finales del siglo XIX y principios de siglo XX de las ciencias sociales en el contexto europeo y

(luego Estados Unidos) bajo este molde anterior «científico» con un enfoque estado-céntrico. (Walsh 2010, 212)

Seres-de-la-Naturaleza

Los trabajos de Marisol de la Cadena son la fuente del término ‘seres de la tierra’, en inglés ‘*earth-beings*’ (de la Cadena 2015). *Earth-beings* es su traducción de la palabra *tirakuna*, compuesta de la palabra tierra y el sufijo plural quechua *kuna*. Los seres de la tierra son entidades sensibles que no habitan, sino que son montañas, ríos, lagunas y otras marcas visibles del paisaje, y que están en relaciones mutuas de cuidado con el Runakuna. De la Cadena plantea, en su libro *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, que “los Runakuna proponen una cosmo-política: las relaciones entre mundos divergentes como una práctica política decolonial que no tiene otra garantía que la ausencia de igualdad (*sameness*) ontológica” (2015, 281; traducción mía). Además, ella propone que los ‘seres de la tierra’ y la relación de los humanos con ellos se están haciendo más visibles en los ámbitos políticos actuales. Sin embargo, “los seres de la tierra como actores en las controversias son "creencias" honradas solo cuando no expresan una alternativa epistémica a los paradigmas científicos (ecológicos y económicos) y sus políticas afines” (de la Cadena 2010, 349; traducción mía).

Para reemplazar ‘ser no-humano’ y otras expresiones de entidades ‘afuera’ de los humanos, tomo prestado el término de Marisol de la Cadena ‘ser-de-la-tierra’ y lo adapto a ‘ser-de-la-Naturaleza’ porque en este contexto particular es más apropiado. Además, mi uso de seres-de-la-Naturaleza es más amplio e inclusivo, está comprendido por todo en la Naturaleza, los seres considerados sensibles o no, e incluyo el ser-humano en seres-de-la-Naturaleza también.

La Naturaleza, a través de un enfoque en seres-de-la-Naturaleza particulares, abarca conexiones múltiples y significativas con muchos aspectos vinculados con la vida, puesto que la Naturaleza no existe solo acerca de las percepciones humanas, sino también en la relación entre otros seres-de-la-Naturaleza. Como “a través de las prácticas, las ontologías crean verdaderos mundos” (Escobar 2014, 58), el término me permite exponer discusiones asociadas, en casos cuando las prácticas relacionales incumben y están atadas a otras prácticas que sacan a la luz cuestiones y asuntos importantes por el contexto tratado.

La problemática modernidad-colonialidad, respecto de lo relacional y la Naturaleza está resumido en la siguiente cita:

La civilización dominante, eurocentrada, impone un orden que niega la relación, la comunión de la persona con las otras personas, de la persona con lo más allá de lo humano, con la naturaleza, con el cosmos. La persona pierde la relación temporal con su interioridad; interioridad que es memoria, que es comunidad, que es cosmología. El sujeto moderno pierde la relación temporal con el agua, con la tierra, con los otros y consigo mismo. La modernidad aparece como la civilización amnésica que fractura la experiencia relacional con nosotros mismos, con la comunidad y con el cosmos e impone una lógica de superficie, de entidades discretas, de sistemas y mediaciones. (Vázquez 2014b, 4)

Pero hay que recordar que, en palabras de Erich Fromm, "el hecho de que millones de personas compartan los mismos vicios no convierte esos vicios en virtudes; el hecho de que compartan muchos errores no convierte a estos en verdades, y el hecho de que millones de personas padezcan las mismas formas de patología mental no hace de estas personas, gentes equilibradas". Por esa misma consideración, es fundamental reconocer la importancia de las lógicas distintas para 're-pensar' a partir "de luchas, caminares y siembras dentro de las fisuras o grietas del sistema capitalista-moderno-colonial-antropocéntrico-racista-heteropatriarcal" (Walsh 2017, 16). Como propone Catherine Walsh, habría que "desaprender a pensar desde el universo de la totalidad y aprender a pensar y actuar en sus afueras, fisuras y grietas, donde moran, brotan y crecen los modos-otros, las esperanzas pequeñas" (17).

Capítulo segundo

Concepciones de la Naturaleza: Articulaciones inteñas

AMOR A LA NATURALEZA²⁵

Que queremos expresar el mayor respeto porque es algo incomparable la naturaleza viene de natural, que somos las personas, los animales, las aves, las montañas, lagunas, ríos, mares y todo lo que nos rodea en el entorno. Los grandes paisajes, astros brillantes, el sol nos da su abrigo, luna llena nos vamos todos a jugar, miramos a las estrellas, respiramos el aire puro, noche clara de luna, manantiales de agua pura, brilla y brilla como aquel cristal de un espejo, así es la naturaleza. El quinde mayor con mayor experiencia, qué fruto da más miel, él le contesta la mejor flor está en los jardines de nuestra madre naturaleza.

Autora: Digna María Isabel Anangonó Arce - 2012

Este fragmento poético pertenece a una inteña, es uno de los múltiples escritos creados en su casa durante muchos años y contiene una riqueza significativa de concepciones de la Naturaleza. Aquí lo presento porque la intención de este capítulo es enfatizar y destacar las voces inteñas, lo más fielmente posible, respetando así la abundancia y complejidad de perspectivas y conceptualizaciones evidenciadas en ellas. En base de las narraciones de las y los inteños este capítulo explora las concepciones de la Naturaleza en Íntag e indaga cómo en ellas se manifiestan o reflejan (inter)relaciones, relacionales y/o lógicas distintas de conceptualizaciones de la Naturaleza. Como suplemento y derivación de estas exploraciones es preciso indagar las concepciones de territorio, pues es un subtema ligado y un componente inseparable de la concepción de la Naturaleza. Al tejer los dos conceptos (Naturaleza y territorio) es esencial señalar que a partir de la explotación minera en la zona del Íntag actual y la consecuente problemática por sus impactos en la comunidad, se han producido y seguirán produciéndose transformaciones y/o reafirmaciones de la conceptualización de la Naturaleza. Además, el presente capítulo pretende explorar aquellas expresiones de personas de la zona que hablan sobre la defensa, el cuidado, las amenazas y los despojos en torno al tema de la Naturaleza y profundizar en ellas. A fin de situar las narraciones inteñas de la concepción de la Naturaleza, proporciono información sobre los contextos del entorno natural/geográfico, la socio-historia, la población actual y la minería en Íntag.

²⁵ Escritura poética de Isabel Anangonó no publicada aún. Es una de muchas escrituras compartidas conmigo para digitalizar e incorporar al texto para un futuro libro de su historia de vida.

Como se ha mencionado en el capítulo anterior, la problematización del tema deriva del encuentro entre las distintas concepciones y perspectivas de las y los inteños con las de la hegemonía del patrón moderno-capitalista-colonial, presentándose o hasta ‘chocándose’ con la población de Íntag.

Bienes comunes, soberanía alimentaria, justicia ambiental y buen vivir son algunos de los tópicos que expresan este cruce productivo entre matrices diferentes. Ciertamente, en primer lugar, y a contrapelo de la visión dominante, en el marco del giro ecoterritorial, los bienes naturales no deben ser comprendidos como commodities, esto es, como pura mercancía, pero tampoco exclusivamente como recursos naturales estratégicos, como apunta a circunscribir el neodesarrollismo progresista. (Svampa 2012, 8)

Por este cruce entre la matriz de la visión hegemónica del patrón moderno-capitalista y la inteña, es importante revelar cómo las y los inteños por sí mismos construyen e interpretan estos conceptos.

1. Contextualizando Íntag

Las concepciones de la Naturaleza tienen sentido y/o significado solo cuando se colocan en contexto.

El significado entonces no se deriva a través del contenido o los datos, o incluso de la teoría en el contexto occidental, donde por naturaleza el conocimiento es descontextualizado, sino a través de una red compasiva de relaciones interdependientes que son diferentes y valiosas debido a esa diferencia. (Simpson 2014, 11; traducción mía)

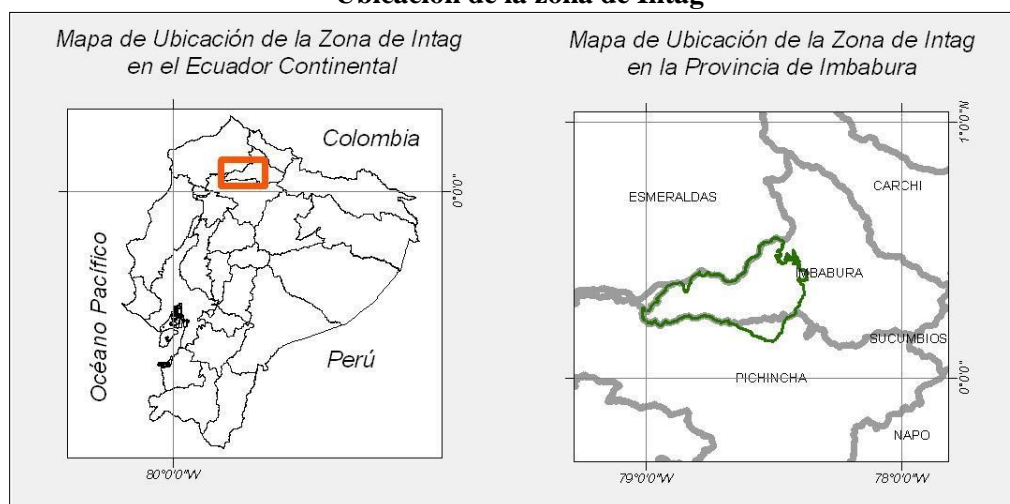
Abogando por la idea ‘tierra como pedagogía’, Simpson cita la íntima y fuerte relación con la tierra en la cultura Nishnaabeg y enfatiza que el contexto es el currículum y la tierra es el contexto (2014). En Íntag también hay una fuerte relación con la tierra en el sentido amplio de Simpson, y por eso ofrezco algunos contextos desde donde se puede empezar a tejer una concepción de las múltiples interrelaciones intrínsecas al tema. Con el fin de contextualizar las perspectivas y concepciones inteñas, a continuación, proporciono información útil para situar a las y los inteños en y con su ‘lugar’.

1.1. El entorno natural geográfico de Íntag

Las epistemologías de la concepción de la Naturaleza, y por lo tanto la forma en que uno piensa acerca de la crisis ambiental actual, son muy variadas y con frecuencia opuestas. El encuentro de estas epistemologías es de interés y relevancia en el caso de la zona de Íntag y en la colonialidad de la Naturaleza.

En el caso de Íntag, la posición del realismo epistemológico²⁶ (Escobar 2008, 122) y la ciencia positivista es la que generalmente mantienen el Estado, la industria extractiva y la academia biológica como la base de sus políticas y prácticas. Además, esta posición es mantenida o puede ser adoptada por activistas, ONG, movimientos y ambientalistas, tanto locales como externos en sus campañas y luchas por la defensa de la Naturaleza en Íntag. Como una estrategia, se asume esta posición para hablar en el ‘lenguaje’ de las fuerzas de poder dominantes de la modernidad en juego en la zona. Poder hablar el idioma del patrón del poder para lograr un propósito propio es práctica común en muchas esferas. A continuación, presento una descripción breve del entorno natural geográfico de Íntag con fuentes tanto internas como externas desde esta posición.

Mapa 1:
Ubicación de la zona de Íntag



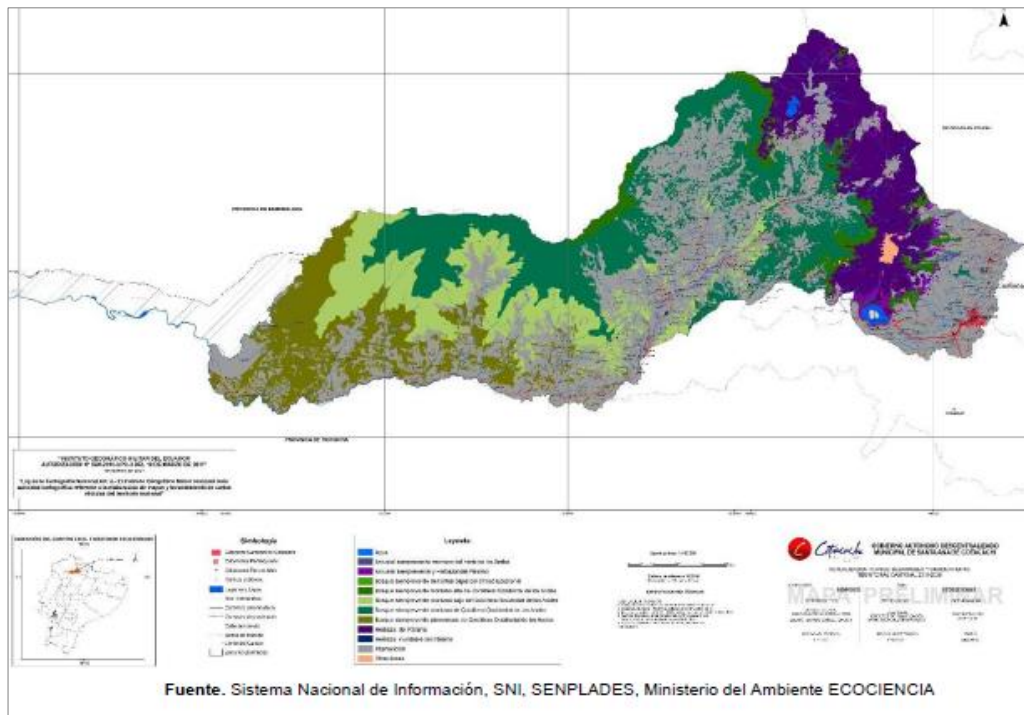
Fuente y elaboración: Corporación Toisón, 2019

Íntag es una zona rural y montañosa de los Andes en la provincia de Imbabura, cantón Cotacachi, al norte del Ecuador. La superficie de Íntag tiene una extensión de cerca 1.680 kilómetros cuadrados y en cuanto a la altura se ubica entre los 650 y 4.000 msnm (Kocian, Batker y Harrison-Cox 2011, 11). Íntag no es políticamente reconocida como nombre oficial por el Estado, sino es un área/territorio formada en base de los aspectos naturales (bosque nublado) y geográficos (la cuenca del río Íntag). La zona de Íntag está flanqueada por dos grandes cordilleras, los Andes hacia el oriente y el Toisán hacia el occidente, lo cual la constituye como límite natural de la Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas. Íntag es reconocida, y en gran parte distinguida, por la cobertura de bosques

²⁶ Según Escobar, incluye dos variedades, la perspectiva de la ciencia positivista y las perspectivas de la ciencia de sistemas. En el rango de posiciones epistemológicas a lo largo del eje esencialismo/constructivismo es el más establecido positivismo (Escobar 2008, 122).

nublados y por la riqueza de Naturaleza en la zona.²⁷ En el siguiente mapa, la zona de Íntag ocupa aproximadamente el 75% del lado izquierdo del mapa. Las áreas color verdosas son bosques siempreverdes, de tipos premontano y montano bajo o alto, mientras el color gris significa ‘intervencion’.

Mapa 2:
Ecosistemas y formaciones vegetales en cantón Cotacachi



Fuente: Municipio de Cotacachi. Actualización Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Santa Ana de Cotacachi 2015-2035, (2016, 63).

Íntag es una de las zonas en Ecuador más significativa en términos de riqueza biológica (Hidrintag 2008, 13). Los bosques nublados y otras zonas de vida del sector están en la confluencia de dos Eco-regiones Terrestres Prioritarias (ETP)²⁸ importantes, ‘Tumbes-Chocó-Magdalena’, por una parte, y ‘Andes Tropicales’ por otra parte. Esta última se considera la más rica del planeta en diversidad de especies y endemismo, con el 15-17% de las especies de plantas del mundo y cerca del 20% de su diversidad en aves (Hidrintag 2008, 13). En la zona, el endemismo es asombroso, siendo más del 40% de

²⁷ “Los bosques nublados representan un ecosistema raro y frágil que está amenazado en muchas partes del mundo. Estos ricos bosques de montaña representan no más del 2,5 por ciento de los bosques tropicales del mundo, pero contienen un número desproporcionadamente grande de las especies del mundo” (Bubb et al. 2004, 11; traducción mía).

²⁸ Las ETP (en inglés ‘hotspot’) son selectas regiones amenazadas que contienen al menos 1.500 especies de plantas vasculares endémicas y conservan por lo menos el 30% de su vegetación original (Kocian, Batker y Harrison-Cox 2011, 11).

las especies identificadas (Íntag Cloud Forest Reserve and Center 2017). Las zonas de vida existentes en el área de influencia son: bosque húmedo tropical, bosque húmedo subtropical, bosque muy húmedo subtropical, bosque pluvial subtropical, bosque húmedo y muy húmedo montano.

Esta Bioregión es un mosaico sin igual de especies animales y vegetales, terrestres y marinas, considerados por algunos científicos como la última selva húmeda de Sudamérica al occidente de la cordillera de los Andes: Se han inventariado 160 especies de mamíferos en la parte ecuatoriana de la región sobre un total de 290, 11.000 especies de plantas, de las cuales un 25% endémicas (es decir nativas de esta región natural), más de 900 especies de aves, de las cuales 77 son únicas en el mundo. Un gran número de estas especies endémicas son de las más amenazadas del planeta, o en vía de extinción, tales como el *Leopardus tigrinus*, *Coendu quichua*, “pacarana” *Dinomys branickii*, y las cuatro especies de primates que habitan esta parte del Chocó, especialmente el mono araña de la costa (*Ateles Fusciceps*) considerado como el primate más amenazado en Ecuador y uno de los más críticos en el mundo. (Hidrointag 2008, 13)

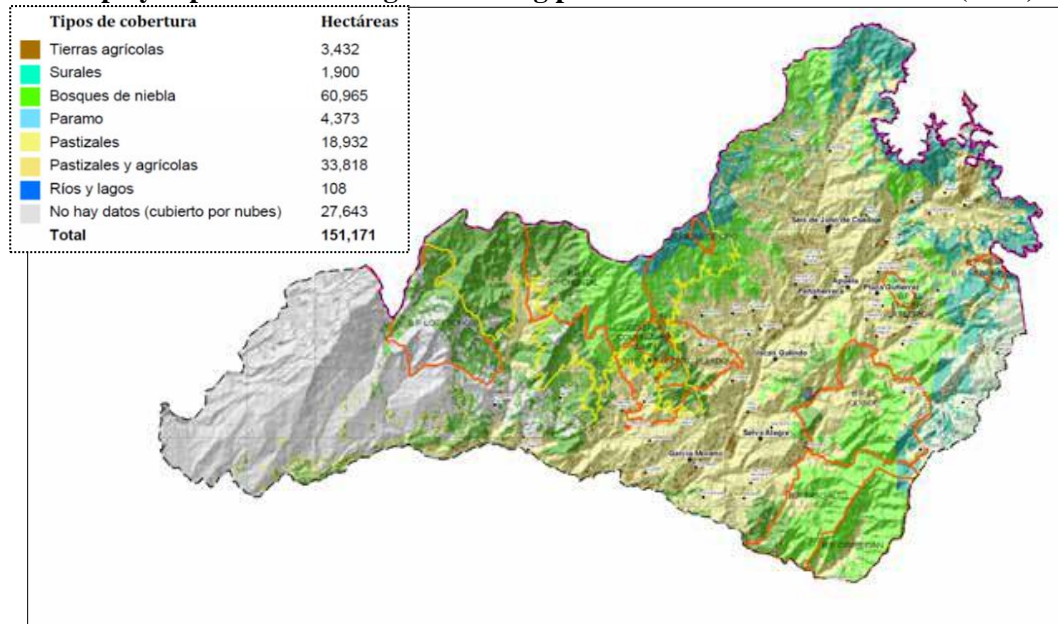
Para las personas inteñas y las no-inteñas una de las características más apreciadas que distinguen a la zona de Íntag es su humedad y abundante agua, lo que proviene de las nubes y la lluvia. La vegetación y los bosques de las cordilleras montañosas en Íntag contienen y suministran²⁹ cantidades sustanciales de agua durante todo el año. Como una esponja absorbiendo y guardando el agua de las nubes, las plantas y los bosques también sueltan el agua en una manera controlada, lenta y constante. Aunque es conocida por la neblina, Íntag tiene lluvia también. En promedio, la precipitación anual en Íntag varía entre 1.000 y 3.000 mm, dependiendo del año (Kocian, Batker y Harrison-Cox 2011, 42). El verano en Íntag es seco, pero la lluvia no falta, especialmente durante los meses pico de diciembre a abril. El agua que dan los bosques inteños, fuera del servicio al humano, juega un papel muy importante para otros seres-de-la-Naturaleza. El alto nivel de humedad durante gran parte del día, comúnmente 100%, es crítico para las comunidades de plantas y animales en estos bosques.

La zona de Íntag es también conocida por la riqueza del suelo/tierra que se puede encontrar en ciertas partes del área. La calidad de tierra/suelo, junto con abundante agua, hacen que gran parte de Íntag sea apta para actividades humanas como la producción agrícola. Por eso, la superficie terrestre de la zona está compuesta también de terrenos/áreas antropogénicos.

²⁹ “Los “bosques nubosos” desempeñan un papel muy importante en los servicios de suministro de agua de algunas cuencas hidrográficas de montaña y merecen una protección especial. Los bosques de “nubes” o “niebla” de gran elevación generalmente aumentan los suministros de agua locales al eliminar la humedad de la atmósfera cubierta de niebla que, de lo contrario, permanecería en forma de vapor” (Postel y Thompson 2005, 101; traducción mía).

Mapa 3:

Mapa y superficie de la región de Íntag por clase de cobertura terrestre (2008)



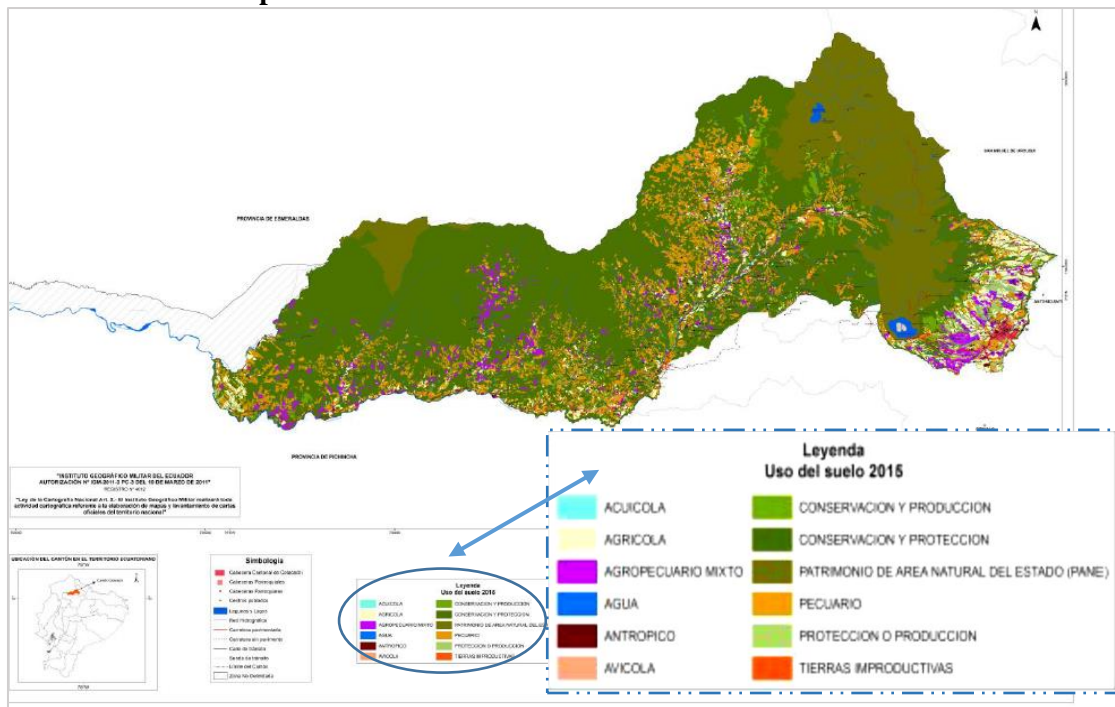
Fuente original: EcoPar, Fernando Espinosa

Fuente: *Estudio ecológico de la región de Intag, Ecuador: Impactos ambientales y recompensas potenciales de la minería* (Kocian, Batker y Harrison-Cox 2011, 63). Adaptación mía.

Otra imagen de la zona se encuentra en el siguiente mapa del cantón Cotacachi de 2015. Las partes verdes indican áreas con combinaciones de protección, conservación y/o producción.

Mapa 4:

Mapa de uso del suelo en el cantón Cotacachi en el 2015



Fuente: Municipio de Cotacachi. *Actualización Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Santa Ana de Cotacachi 2015-2035*, (2016, 41). Adaptación mía.

Una de las conclusiones y/o impresiones que se deriva de los dos mapas presentados es que no se puede, y no se debe separar a los humanos y lo antropogénico de una descripción del entorno natural geográfico inteño. La población humana en Íntag es una parte del entorno y parte de la dinámica de la zona. Por eso, a continuación, presento una reseña sobre la población humana en Íntag, primero desde el punto de vista socio-histórico y posteriormente, la situación actual de la población humana inteña.

1.2. La socio-historia de la zona de Íntag

Originalmente el valle de Íntag era el hogar de la nación-pueblo Yumbo, lo que hoy día se evidencia por las múltiples tolas, pirámides y restos que se encuentran en la zona. Los Yumbos ocupaban el centro norte incluyendo Íntag (Samaniego y Peñaherrera 2002, 25) pero el corazón de esta nación estaba en la ciudad actual de Tulipe, aunque grupos dispersos se encontraban ubicados en una amplia región. El área general de ocupación de Yumbo fue desde las ciudades del Quito actual al este, Esmeraldas al oeste, Sigchos al sur y Lita al norte. La nación Yumbo desde el año 800 hasta el 1660 “logró crear una de las sociedades precolombinas más sofisticadas en una de las zonas más agrestes del continente” (Fieweger 2008, 10). Los habitantes eran agricultores y comerciantes que producían y comercializaban cacahuets, sal, oro, miel, frutas, pimienta y plantas medicinales. Según Jara Chávez en su libro sobre los Yumbos, el pueblo prosperó durante más de ocho siglos porque “desarrolló un proceso de organización acorde con su medioambiente y realidad geográfica” (Jara Chávez 2007, 113).

Huellas del pueblo Yumbo empiezan a multiplicar en los años 1200, como los hallados en Tulipe e Íntag: los yumbos han dejado grabada en la roca su veneración por el Agua con simbología que alude al cosmos como fuente de vida, usando - entre otros petroglifos - el Espiral. (Hidrointag 2008, 3)

Los Yumbos intercambiaron bienes con otros pueblos y con otras naciones indígenas como los Carangues y los Quitu-Cara viajando a través de una red de *culuncos* o caminos. Los culuncos también fueron utilizados para defenderse de los Incas y más tarde las invasiones españolas. Aunque lucharon contra los grandes invasores y protegieron su cultura, a finales del siglo XVI las tierras ancestrales de los Yumbos quedaron casi abandonadas, en parte por presión de la conquista española y en parte por erupciones volcánicas (Fieweger 2008, 15). Durante el apogeo del pueblo Yumbo en la zona de Íntag, se supone que podrían haber existido unos 40 mil pobladores (Fieweger 2008, 17). Desde este periodo Yumbo, la zona de Íntag no tuvo una población tan significativa hasta que empezó la colonización del siglo XX.

Las familias que actualmente habitan esta microrregión llegaron hace 120 años huyendo de la explotación de las haciendas, y posteriormente en el marco de la reforma agraria, cuya Ley de Colonización obligaba a los colonos a talar el bosque primario del espacio que deseaban tener con título de propiedad. (Rivadeneira y Robalino citado en Colectivo de Investigación 2015, 12)

Debido al difícil acceso y duras condiciones, solo unos pocos colonos llegaron a Íntag antes del siglo XX. No obstante, se produjo un cambio en el acceso por dos eventos: un camino en la década de 1870 y una carretera en las décadas 1960 y 1970. La apertura de caminos y carreteras tiene muchas implicaciones, como más colonización y migración, cambios en el medio natural e impactos al tejido social. También “la construcción de carreteras aumenta el acceso a los bosques remotos, lo que lleva a la erosión, la tala y el desbroce de bosques para la agricultura por parte de personas sin tierra, independientemente de la legalidad de tales acciones” (Vandegrift et al. 2018, 6).

En enero de 1871 se produce un evento relevante: llegaron 96 machetes para un grupo grande de trabajadores que estaban esperando en Muenala, la cabecera de camino para entrar a Íntag desde Otavalo y los valles interandinos (Gómez Jurado 1967 citado en Kneas 2014, 226). Su trabajo, con el fin de abrir (resucitar) el camino de herradura para mulas hacia Íntag, era parte de un proyecto para construir una vía que conectara Esmeraldas con los valles andinos, iniciado por el presidente Gabriel García Moreno. Después de casi un año, el equipo avanzó hasta Apuela, el asentamiento principal en el siglo XIX. Por la llegada de los 96 machetes, los trabajadores lo llamaron el camino ‘Machetes’, nombre usado hasta hoy día. El mapa en la siguiente figura, aunque hecho en 1937, muestra el camino a Íntag que el equipo ayudó a reestablecer en 1871. Este camino probablemente era la ruta principal a la zona desde los tiempos precoloniales (227).

Mapa 5:

Mapa de Íntag 1937 mostrando el camino de herradura desde los Andes hacia Apuela



Fuente: *Croquis de la región de Íntag 1937*, Archivo Eclesiástico, Ibarra, 1937.

El mapa también muestra el progreso del camino durante los dos siguientes años a lo largo del curso del río Íntag y por los terrenos planos hacia la costa. Pero el proyecto enfrentaba varios desafíos como la escasez de trabajadores, quienes habían huido por la poca comida, problemas con la malaria y pagos injustos. Con el asesinato del presidente García Moreno en 1875, el proyecto fue abandonado (Kneas 2014, 227-228). Antes de su fallecimiento el presidente García Moreno había otorgado varios títulos de propiedad, lo que comenzó la concesión o apropiación de grandes extensiones de tierra por parte de la élite a finales del siglo XIX. La (re)apertura del camino de herradura entre Otavalo y Apuela facilitó la colonización; los primeros colonos en busca de una propiedad llegaron alrededor de 1870 (Latorre, Walter y Larrea 2015, 21). Inicialmente se poblaron y consolidaron las zonas más planas, y de allí se extendieron a partes más remotas y pendientes. Esta primera ola de colonización en el siglo XIX no fue tan numerosa como la de la primera mitad del siglo XX. A la zona llegaron personas provenientes de comunidades de la provincia de Pichincha, como San José de Minas, afrodescendientes del Valle del Chota, provincia de Imbabura, y personas del sur de Colombia (López Oropeza 2011, 2012a y 2012b). Además de la consolidación de los asentamientos individuales, en la primera mitad del siglo XX se produjeron cambios importantes en las haciendas ya otorgadas en Íntag (véase la sección sobre la caña de azúcar en el cuarto capítulo acerca de la historia de las haciendas en Íntag).

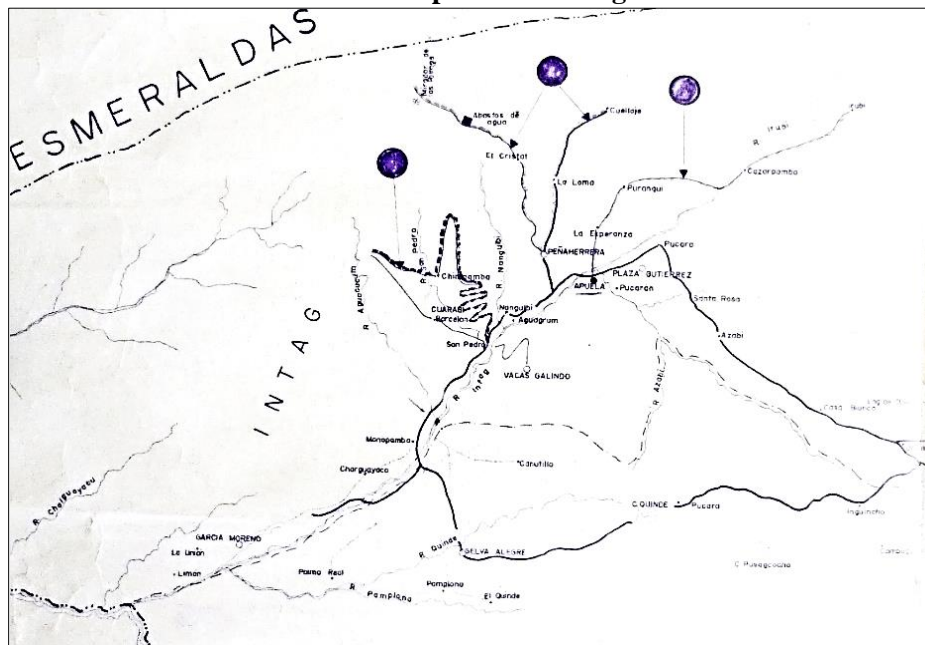
El rasgo común de la mayoría de estas personas era la necesidad de buscar mejores alternativas de vida para sí mismos y sus familias, un deseo ferviente de libertad alejado de las condiciones inhumanas que vivieron la mayoría de colonos mestizos y afrodescendientes dentro del modelo de haciendas, huasipungos, u otras instituciones donde las condiciones eran de cuasi-esclavitud, y en las que nunca tendrían posibilidades de romper con esa lógica de explotación. (López Oropeza 2011, 39)

En un estudio monográfico de 1962, Alfredo Albuja Galindo señala que en Íntag “la población es de 6.672 habitantes acariciados por las duras, pero gratas luchas agrícolas [...] en la lucha constante con la selva, al golpe del hacha y del machete, saborean el jugo saludable de sus labores” (Albuja 1962, 226). La misma obra indica que de los 6.672 habitantes solo 175 hablaban quichua. El autor limita la población indígena a la sección más antigua de Íntag y más cercana a la sierra, Azabí y Muenala, en la parroquia de Plaza Gutiérrez, mostrando una lógica racial histórica de la frontera y su colonización.

En la segunda mitad del siglo XX tuvo lugar un fortalecimiento comunitario, social y productivo, principalmente por haber desaparecido la dificultad de acceso y la escasa conectividad. Este proceso arrancó durante la década de los 1960 cuando se abrió

una nueva carretera, haciendo el ingreso a Apuela mucho más fácil, lo que resultó en importantes cambios en Íntag durante las 1960 y 1970. Entre ellos, se facilitó la migración y asentamiento de muchas más personas, cambiaron las características de la reproducción de la vida, el uso y manejo de la tierra, y se transformó la producción familiar y comercial de la zona. Otra influencia provino de las políticas del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) entre 1960 y 1970, las cuales fomentaron la colonización de tierras bajas subtropicales y tropicales. A partir de la segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización en Íntag durante la década de 1970 fueron llegando más y más familias. La colonización es una característica de la zona de Íntag en gran parte posible por estas rutas de acceso.

Mapa 6:
1975 mapa vial de Íntag



Fuente: Archivo Eclesiástico Ibarra, *Mapa vial de la provincia de Imbabura 1975*.

Según Mauricio López Oropeza, autor del libro *Entre la identidad y la ruptura territorial: la construcción socio-histórica y socio-económica en Íntag*, para la identidad territorial hay cuatro cortes sociohistóricos claves en Íntag:

- 1er. Periodo de fundación de las parroquias, consolidación de los procesos comunitarios, y las características iniciales de la reproducción de la vida: 1901 a 1965 aproximadamente.
- 2do. Periodo de construcción de la nueva ruta de ingreso, consolidación social y productiva comunitaria, y la antesala del conflicto minero: 1965 a 1990 aproximadamente.
- 3er. Periodo de la ruptura territorial por el conflicto minero y sus consecuencias en Íntag: 1990 a 2007 aproximadamente.

- 4to. Situación actual. La autonomía organizativa e identitaria del territorio de Íntag frente al modelo externo del gobierno nacional: 2007 a la fecha. (López Oropeza 2012a, 46)

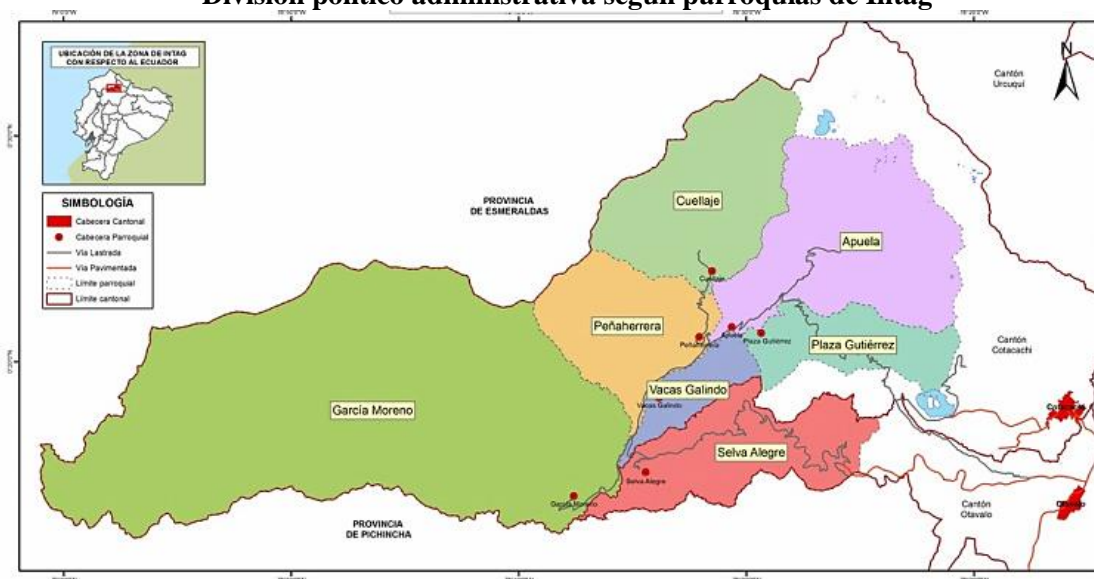
Aunque el autor ha establecido los cortes sociohistóricos para su propósito particular, el esquema de López Oropeza es útil como guía en esta presentación del contexto. Sobre los primeros dos periodos ya se ha tratado brevemente aquí, y sobre el tercero, la minería, se habla más adelante. Para entender el cuarto, la situación actual, se necesita una fundamentación sociodemográfica actual. Por eso, a continuación, presento un breve guion de la demografía y organización sociopolítica de la población inteña de hoy.

1.3. La población inteña: Demografía y organización sociopolítica

En la zona existen 76 comunidades, la población al realizarse el censo del 2010 fue de 13.102 habitantes (INEC 2010) y mientras la actual se calcula en unas 17.000 personas. Por la migración, entre otras cosas, es una población dinámica y cambiante, lo que hace imposible una cifra exacta. Aun así, como punto de referencia, cito la cifra de 15.243 habitantes (Knee y Encalada 2012). Las comunidades están distribuidas en siete parroquias de los cantones Cotacachi y Otavalo, seis de las cuales pertenecen a Cotacachi (Apuela, Cuellaje, García Moreno, Peñaherrera, Plaza Gutiérrez y Vacas Galindo) y una a Otavalo (Selva Alegre).

Mapa 7:

División político administrativa según parroquias de Íntag



Fuente: Radio Íntag/96.7 FM, 2019, *¿Dónde estamos?*

En términos de la tasa de cambio poblacional se considera la zona de Íntag como de bajo o negativo crecimiento. Algunas de las parroquias y las comunidades en la zona de Íntag actualmente tienen un decrecimiento poblacional.

[El cantón] Cotacachi presenta un bajo crecimiento poblacional. La tasa de crecimiento anual total a nivel cantonal es el 0,81%; entre el Censo 2001 y el Censo 2010, la población se ha incrementado en 2.821 habitantes pasando de 37.215 habitantes en el año 2001 a 40.036 habitantes en el 2010. Según las proyecciones poblacionales de SENPLADES para el periodo 2010-2020, al final del mismo, el cantón tendría una población de 44.203 habitantes. En las parroquias, *se mantiene la tendencia al decrecimiento poblacional principalmente en Apuela, Peñaherrera, Cuellaje, Plaza Gutiérrez y Vacas Galindo.* (Municipio de Cotacachi 2016, 96; cursivas mías)

Las razones para ello incluyen la migración hacia afuera de la zona (tema tratado más adelante) y la reducción del número promedio de niños nacidos. En la encuesta a 592 inteñas hecha por la Coordinadora de Mujeres de Íntag (CMI), las entrevistadas, con edad promedio de 41 años, han tenido dos partos menos que sus madres en promedio (CMI 2012, 12).

En términos de identidad étnica, según López, alrededor del 60% de la población es mestizo, el 30% indígena y el 10% afrodescendiente (López Oropeza 2012a, 85), pero según Latorre, Walter y Larrea (2015, 26), la población inteña es 82% mestiza, 7% afrodescendiente y 6% indígena. La distribución étnica dentro de la zona tiene que ver con la historia de colonización y las haciendas, acceso a la tierra y las políticas nacionales.

Las parroquias inteñas tienen características distintas entre sí y generalmente las comunidades y parroquias son bastante diversas en cuanto a su dinámica social, económica, política y ambiental. Aunque en esta sección se aporta una descripción general y unas características más comunes, no hay que perder de vista dicha heterogeneidad. Por ejemplo, las parroquias inteñas son distintas en términos de la estructura por ubicación, influencia y relación con asentamientos humanos:

Apuela:

La principal vía de conexión para las parroquias de la Zona de Intag constituye la vía Cuicocha Aguagrún García Moreno Cielo Verde por donde se realiza el transporte de productos, servicios y personas.

Apuela constituye para la Zona de Intag el centro de la comercialización, en donde los días domingos se concentra la población de las cinco parroquias aledañas a realizar actividades de comercio, prestación de servicios de comida, acceso a entidades financieras y otras actividades propias de la localidad.

García Moreno:

Es la parroquia más grande del cantón en cuanto a extensión; es la más distante de las seis parroquias; sin embargo, tiene su propia dinámica comercial y de conexión con sus centros poblados. Hacia el Nor-Oeste existen diferentes poblados los cuales se encuentran cercanos a las riberas de los ríos Intag y Guayllabamba, los centros poblados de mayor

importancia son Chontal, Bajo, Magdalena, Río Verde y Cielo Verde los mismos que se encuentran ubicados en la trayectoria de la vía principal de comunicación; cabe señalar que en los últimos tres años Cielo Verde ha tenido un crecimiento considerable en población como en infraestructura y vivienda esto debido a la influencia del proyecto nacional hidroeléctrico Manduriacus.

Los centros poblados que se encuentran en la zona baja constituyen y forman parte del denominado Valle de los Manduriacus, cuya conexión y relacionamiento lo tienen con la provincia de Pichincha hacia Pedro Vicente Maldonado y Saguangal.

Cabe mencionar que otro de los centros poblados dentro de la parroquia es Junín cuya importancia se genera por el proyecto Nacional de explotación Minera Llurimagua, este proyecto se encuentra en etapa de exploración.

Peñaherrera y Cuellaje:

Son las cabeceras parroquiales que se ubican hacia el norte del cantón, en el caso de Cuellaje se realiza la feria de productos los domingos en donde los pobladores de las comunidades realizan tanto la venta como la compra de productos.

En el caso de Peñaherrera no cuentan con una feria local sin embargo es la parroquia por donde se debe cruzar para llegar a Cuellaje.

En Peñaherrera cabe resaltar que uno de sus principales poblados es El Cristal en donde se encuentran los servicios del Seguro Campesino.

Plaza Gutiérrez y Vacas Galindo:

Son las dos parroquias y centros poblados más pequeños de la zona de Intag de donde sus pobladores salen hacia Apuela para comercializar sus productos o realizar gestiones. Sin embargo estas parroquias constituyen un elemento fundamental para la formación de los poblados de la Zona de Intag en décadas anteriores.

Vacas Galindo por otra parte al igual que Peñaherrera constituyen el referente turístico en las riberas del Río Intag debido a que en estas se encuentran ubicadas hosterías y complejos turísticos. (Municipio de Cotacachi 2016, 249-251)

El carácter rural de la zona de Íntag es un aspecto importante para la autoidentificación de las y los inteños. La caracterización como zona campesina y ‘rural’ se debe a varios factores. En primer lugar, las comunidades de Íntag están conformadas primordialmente por habitantes dispersos en ellas, aunque cada una tiene su centro de población amanzanada. Por ejemplo, en la parroquia de Plaza Gutiérrez, 92 personas viven en la zona concentrada, mientras la mayoría, 404 habitantes, vive dispersa en ella (INEC 2010). En segundo lugar, se trata de una zona alejada y con acceso ‘difícil’. La distancia que existe entre la capital provincial Ibarra y las comunidades de la parroquia García Moreno, por ejemplo, dependiendo del camino que se escoja, varía entre 115 y 124 kilómetros. El acceso a la zona es difícil debido a la carencia de carreteras en buen estado (dos principales), lo cual suele ser común en época de invierno que la población queda incomunicada debido a deslaves y taponamientos en la carretera de acceso (Por la tierra 2016). El tercer factor se debe a la actividad de la reproducción de la vida, puesto que los moradores se dedican sobre todo a actividades agrícolas y ganaderas, por lo general a pequeña o mediana escala.

La condición campesina es parte importante de la identidad del territorio, durante todos los años de resistencia la población ha argumentado que no quiere dejar de producir, el

trabajo en la tierra es lo que saben hacer, de ahí que el fortalecimiento de iniciativas económicas alternativas a la minería está centrado en mejorar y ampliar la producción agropecuaria. [...] La vida en este territorio se centra en la producción agropecuaria sustentable, producción campesina diversificada y amigable con la naturaleza; las familias dividen la producción, la cosecha de una parte de la chacra está destinada a la alimentación de la familia, canasta que se complementa con la compra de productos como la sal, aceite, arroz, entre otros; y la otra parte de la producción es para vender afuera, ya sea en la ciudades más cercanas Ibarra o Cotacachi, en la actualidad se exportan algunos productos agroecológicos. (Por la tierra 2016, 3)

La reproducción de vida radica en la tierra e incumbe a la producción de la tierra. Así también, las actividades económicas más importantes en la zona son la agricultura, con predominio del café, frutas y fríjol, y la ganadería.

Aunque históricamente ha habido poca diversificación económica, en los últimos años se han impulsado otras actividades como la producción de artesanías, el ecoturismo, la agricultura basada en la diversidad y el desarrollo de cadenas productivas, esto sumado a la construcción de redes de comercio justo para así superar el sobre costo del transporte y a los intermediarios ha permitido mayor dinamización y diversificación productiva. (Por la tierra 2017, 6)

Las fincas y las comunidades están dispersas en todo el territorio. A muchas fincas se accede a través de caminos no pavimentados. Los bosques delimitados por líneas rectas que marcan las fronteras entre los campos agrícolas atestiguan la transformación experimentada por Íntag como consecuencia de la colonización, agricultura y la deforestación. Según las cifras de las encuestas realizadas por López Oropeza (2011 y 2012a) en su estudio sobre Íntag (administradas a 250 hogares inteños entre noviembre de 2010 y enero de 2011), el 17% de los participantes no posee tierras, y para los demás participantes el tamaño promedio de las propiedades es de 10.3 hectáreas (2012a, 100).³⁰ La encuesta también indicó que las fincas pequeñas y medianas coexisten con grandes terrenos en la región: el 64,9% de los encuestados son propietarios de terrenos de menos de 10 hectáreas, mientras que el 35,1% restante tienen más de 10 hectáreas (102).

1.4. La minería

Íntag tiene una historia reciente (desde los años de 1990) del conflicto socio-ambiental por la presencia de empresas mineras en la zona debido al afán estatal de promover la actividad extractivista. La exploración de minerales metálicos en el área de Junín, una comunidad en Íntag, se inició a principios de la década de 1990. El área del yacimiento incluye la comunidad de Junín y tres comunidades más. Esta área ha sido el

³⁰ En el mismo estudio dice que los registros del Municipio de Cotacachi 2005 muestran algo distinto - que para propietarios de tierras con menos de 70 hectáreas de tierra, el tamaño promedio de la tenencia de tierras es 13,2 hectáreas (López Oropeza 2012a, 168).

eje de la actividad en la zona. Las empresas mineras en esta concesión que ahora se llama ‘Llurimagua’ eran Bishimetals (1991-1997), Ascendent Copper -después con nombre Copper Mesa- (2004-2007) y ahora es CODELCO & ENAMI EP (2012-presente). Actualmente, el proyecto minero Llurimagua se encuentra en la etapa de ‘exploración avanzada’. A continuación, se presenta un breve resumen de la historia minera en Íntag y la resistencia a ella:

Figura 1:
Breve cronología 1992-2015

AÑO	HITO
1992	Primera intervención de exploración la empresa japonesa Bishimetals
1995	Se funda la DECOIN – Defensa y Conservación de Íntag
1996	Se conoce el Informe de Impacto Ambiental presentado por Bishimetals
1997	Comuneros incendian el Campamento de la Empresa Minera Bishimetals
2002	Declaración de Cotacachi como Cantón Ecológico-propuesta por negar industria extractivista
2003	Gobierno Municipal de Cotacachi inicia un juicio al Ministerio de Energía y Minas
2004	Estado ecuatoriano otorga la concesión a Empresa Minera Canadiense Ascendent Cooper
2006	Intento de instalación del campamento, la seguridad de empresa es retenida por las comunidades
2008	Aprobación de la Ley de Minería que contradice varios de los postulados constitucionales
2012	Firma del acuerdo de explotación minera entre ENAMI – CODELCO
2013	Comunidades ejercen su derecho a la resistencia e impiden la entrada de la ENAMI
2014	Llega al Gobierno Cantonal el Movimiento Vivir Bien. Captura ³¹ de Javier Ramírez y orden para su hermano
2015	Libertad de Javier Ramírez luego de 10 meses en prisión.

Fuente y elaboración: Por la tierra, el movimiento regional por la tierra 2016, 15-16

Por la resistencia y movilización local frente a la política extractivista y las concesiones mineras, la zona de Íntag se considera un caso emblemático de lucha en este tipo de conflicto socioambiental. Además de la misma gente inteña, los grupos de movilización incluyen organizaciones locales y organizaciones comunitarias (por ejemplo, DECOIN, AACRI, Coordinadora de Mujeres de Íntag, etc.), gobierno local (excepto entre 2009-2014) y asamblea cantonal, organizaciones nacionales de la sociedad civil (por ejemplo, Acción Ecológica, CEDHU) y organizaciones y redes internacionales

³¹ El encarcelamiento del presidente de Junín, Javier Ramírez, es solo uno de los múltiples casos de criminalización de la protesta en la zona de Íntag desde el año 1995, puesto que la comunidad ha estado involucrada en una lucha fuerte en contra de la explotación a cielo abierto de una mina de cobre.

(por ejemplo, Mining Watch Canada, Rettet den Regenwald, Rainforest Action Network). Las formas de movilización eran y son muy variadas, incluyendo protestas y manifestaciones, bloqueos de acceso al sitio minero, desarrollo de actividades generadoras de ingresos como alternativas a la minería, (re)construcción de la organización local, proyectos de conservación, campañas de educación ambiental, asambleas locales y decisiones gubernamentales, demandas y casos judiciales (por ejemplo, impugnaciones legales a estudios de impacto ambiental), campañas internacionales, creación de alianzas con organizaciones nacionales e internacionales y activismo de medios (por ejemplo, blogs, videos, documentales). Por lo general, los impactos ambientales y sociales (observados y anticipados) incluyen pérdida de sustento y despojo de tierras, pérdida de forma de vida y apego al territorio, contaminación de agua y suelo, impactos negativos para la salud, deforestación, pérdida de biodiversidad, pérdida de paisaje y degradación estética, divisiones sociales, abusos de derechos humanos, y represión y criminalización de opositores a la minería, etc.

En la encuesta de la Coordinadora de Mujeres de Íntag (CMI 2012) a la pregunta “¿Qué piensa usted de la minería en Íntag?”, respondieron 555 mujeres inteñas.

Tabla 1:
Resultados numéricos de opiniones inteñas en cuanto a la minería en Íntag

Parroquia	De Acuerdo	En Contra	De Acuerdo y En Contra	No Sabe	No Nos Afecta	No Le Interesa	Total
Apuela	12	64	10	9	2		97
Cuellaje	11	103	8	5	1		128
García Moreno	43	81	20	4		6	154
Peñaherrera	2	62	4	7	1	1	77
Plaza Gutiérrez	6	37		3		1	47
Vacas Galindo	5	35	5	6		1	52
Total	79	382	47	34	4	9	555

Fuente: CMI 2012, 93

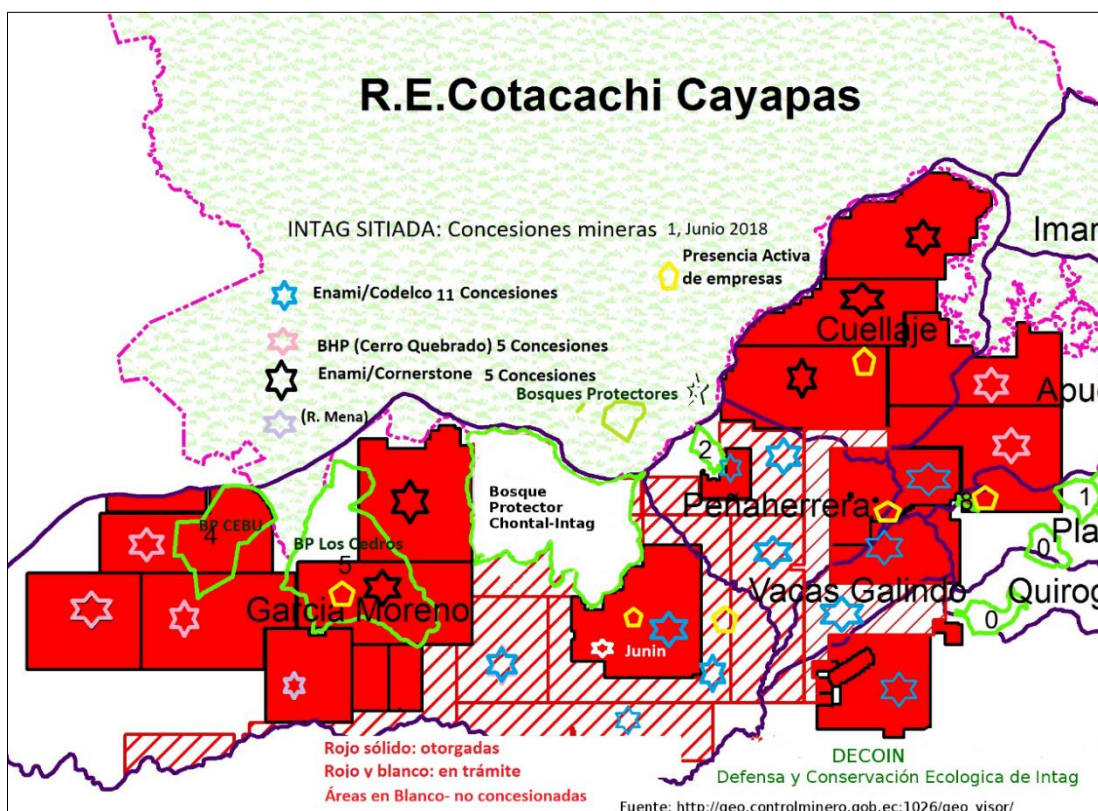
Basándonos en los datos del cuadro, los porcentajes son: 68,83% en contra; 14,23% de acuerdo; 8,5% de acuerdo y en contra; 6% no sabe; 0,7% no nos afecta; y 1,6% no le interesa. La publicación sobre la encuesta (CMI 2012) declara que “el 70,93% de las personas que respondían expresaron estar en contra del desarrollo basado en la extracción de minerales”. Algunas razones para estar en contra incluyeron “que la actividad divide las comunidades y destruiría su agua, sus fuentes de ingresos, su entorno natural, la tranquilidad y una forma de vivir”. Muchas de las personas a favor de la minería (14,23%)

“la consideran como una forma de acceder a un empleo”. Esta razón de posible trabajo forma parte de la posición del 8,5% tanto ‘de acuerdo y en contra’, aunque mantienen al mismo tiempo el rechazo a degradación ambiental, es decir, quieren el trabajo, pero no las consecuencias ambientales (CMI 2012, 94).

Aunque el área de la concesión Llurimagua ha sido el eje de la actividad minera en la zona por casi dos décadas, desde hace dos-tres años el escenario está cambiando a múltiples ejes en la zona por nuevas concesiones otorgadas. “A lo largo de 2016 y 2017, el gobierno ecuatoriano anunció concesiones para más de 2,9 millones de hectáreas (7,17 millones de acres) de tierra para exploración minera” (Vandegrift et al. 2018, 1). En la zona de Íntag, esta nueva ola de concesiones resulta en que el 80% del territorio de la zona se encuentra concesionado y en trámite de concesión a empresas mineras (Zorrilla, comunicación personal).

Figura 2:

Concesiones otorgadas y en trámite en la región de Íntag en junio 2018



Fuente y elaboración: Defensa y Conservación Ecológica de Íntag (DECOIN) 2018

Una vez que una concesión es otorgada, la empresa minera empieza la fase de la ‘exploración’. En la exploración se apropia/daña/impacta terrenos/tierra/vidas por la

necesidad de acceder a varios sitios donde se hacen perforaciones con el fin de extraer minerales del subsuelo para el análisis de prueba.

Muchas de estas concesiones exploratorias se encuentran en bosques previamente protegidos y en territorios indígenas, así como en ecosistemas de cabeceras de ríos y puntos críticos de biodiversidad de importancia mundial. Además, muchas de estas concesiones parecen haber violado la ley ecuatoriana y los tratados internacionales. (Vandegrift et al. 2018, 1)

Por esta nueva ola de concesiones, es posible que la zona de Íntag ahora esté enfrentando transformaciones críticas, como en la reproducción de la vida y en la identidad territorial. La relación con la Naturaleza y la concepción sobre ella también serían impactadas.

2. Las concepciones de la Naturaleza: Narraciones inteñas

El concepto de la Naturaleza se construye de varias maneras y desde distintas posturas en todo el mundo (véase primer capítulo), pero en síntesis unas posturas representan la visión dominante moderna y otras provienen de lógicas distintas. Los planteamientos de las y los inteños proporcionados aquí, sientan las bases de muchos de los temas explorados en los siguientes capítulos.

2.1. La Naturaleza “es vida” y otras formulaciones inteñas de la Naturaleza

A continuación, se presentan reflexiones y planteamientos en palabras de las y los inteños sobre sus conceptualizaciones de la Naturaleza, sus (inter)relaciones, y perspectivas de su cuidado. Algunos hilos conductores se pueden encontrar entre las siguientes narraciones/expresiones, así como en las formuladas en otros capítulos.

‘La Naturaleza es la vida y es todo lo que nos rodea’

La Naturaleza rodea a uno y abarca todo Íntag, porque la Naturaleza es “todo el medio en que vivimos” (Nelson Ruiz 27 de julio de 2016) y “el todo lo que nos rodea aquí en nuestro campo” (Fausto Vetancourt 20 de julio de 2016). Es “todo lo que está alrededor, como los árboles, las aves, las especies que hay en toda la zona” (Tarquino

Moreno 10 de agosto de 2016). La Naturaleza que rodea todo implica que ella es innata a la vida inteña, dicho de otro modo, la Naturaleza está implícita en Íntag.³²

‘La Naturaleza es la vida (nuestra madre) y da vida’ es la visión más dominante y frecuente en las expresiones inteñas en todas las narraciones. Intrínseco a ‘Naturaleza = vida’ son numerosos conceptos relacionados que forman parte integral de esta visión y/o se derivan de esta base.³³

“Para mí, es todo lo que nos rodea [...] todo lo que nos da la vida es la Naturaleza” (Silvia Vetancourt 28 de octubre de 2015). “Parte de nuestra vida es la Naturaleza [...] porque tenemos aire sano, el agua limpia, todas esas cosas” (Tránsito Lanchimba 18 de diciembre de 2016); la Naturaleza es “vida” (Anónima B 6 de junio 2018) porque “la Naturaleza nos da de comer, dónde vivir y todo, por eso creo que es la vida misma” (Gabriela Minda 6 de octubre de 2015). Asimismo, la Naturaleza “es nuestra madre, se puede decir, porque gracias a ella tenemos las plantas, tenemos la vida más que todo” (Julia Obando 28 de marzo de 2017) y “de esa Naturaleza vivimos, sobrevivimos, nos mantuvimos” (María Piñeiro 13 de marzo de 2017).

Para mí la Naturaleza es algo importante porque los seres humanos vivimos ligados a la Naturaleza. Porque la Naturaleza creo que es nuestra primera madre, nuestra primera madre porque ella nos brinda lo que es aire, lo que es oxígeno, es vida para nosotros, dentro de tener la Naturaleza como es el agua, como es la madre tierra, la flora, la fauna y los elementos para nutrirnos día a día. (Isabel Anangonó 6 de diciembre de 2015)

El concepto de la Naturaleza está construido también englobando la comunidad y/o los modelos de vida. “La Naturaleza no [es] solo el bosque, no solo el agua, personalmente, también [es] tener nuestros modelos de vida. De vivir bien, no ofender a nadie. Porque de todo eso parece que es un motivo de la Naturaleza de bien vivir. Bien entre vecinos, entre compañeros, trabajar en amistad” (Mariana Castro 6 de abril de 2016). Por la Naturaleza, “es una vida más sencilla, una vida más simple, una vida natural. Con más conexión con la Naturaleza. No vivir influenciada de tantas propuestas que hacen, fuera de capitalismo y todo” (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017). Además, la comunidad puede vivir bien por la Naturaleza “porque es sano, porque se anda tranquilamente, no hay peligros ni nada, no hay ni animales de tenerles miedo, ni tampoco

³² Asimismo, en comparación con los habitantes de las ciudades, que creo que describirían la Naturaleza como distante, y unas perspectivas de la modernidad, que creo que la describirían como lo que hay en áreas/reservas protegidas, las y los inteños viven con y en la Naturaleza.

³³ Podríamos así preguntarnos ¿qué es ‘vida’? ¿Qué elementos son los que resaltan en su noción de vida? ¿Son los mismos elementos que se resaltan, por ejemplo, desde la lógica occidental y de la modernidad?

gente ladrones, nada. Por aquí se anda con toda tranquilidad” (Emperatriz Barrera 13 de marzo de 2017).

Lo sociohistórico forma parte de la construcción de la Naturaleza, ello se evidencia aquí: “[La Naturaleza es] todo lo que yo fui conociendo, fui como a decir de conviviendo durante mi infancia, mi juventud, y ya ahora mi vejez. Este espacio para mí la Naturaleza tanto en plantas, estos recursos naturales, el aire, el agua, los ríos, y todo lo que hay aquí” (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017).

Obviamente, la Naturaleza en algunas de las declaraciones también abarcaba una variedad de características y escalas de lo físico, tales como seres no-humanos (plantas y animales), elementos (aire, tierra y agua) y/o configuraciones/sistemas (bosques, campos, tierra, ríos, espacio verde). Pero casi³⁴ siempre la construcción de la Naturaleza va más allá de estos componentes ‘físicos’³⁵. “Cuando pienso en la Naturaleza yo, lo que estoy pensando, esos lindos bosques que tenemos, los otros bosques primarios, todo lo que se encuentra dentro de ella, pero también el agua limpia que nosotros obtenemos por tener este bosque” (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017). Así, va más allá de lo físico (el bosque) hasta incluir lo relacional (bosque provee agua limpia).

Al describir la Naturaleza, la mayoría de las personas muestra una visión holística, relacional o/y vivida por la yuxtaposición de muchas ideas. También está presente una aproximación ‘sentipensante’, por envolver lo físico, abstracto, relacional, espacial, social, vivencial y espiritual en una visión. La siguiente declaración capta ambos aspectos: “La Naturaleza es la misma relación en donde vivimos, o sea, algo natural y con lo natural. Con todo lo que nos rodea, tanto de flora y fauna, o sea, toda la vegetación que tenemos acá. Eso incluye el medio ambiente, el aire, la paz, lo que eso es algo natural, igual vivir en paz” (Roberto Castro 8 de diciembre de 2015).

Es muy importante ya que tiene muchos factores para la vida del ser vivo. ¿No? Porque la Naturaleza se conforma de muchos factores, es que hay tanto, tanto por la vida humana, la vida animal, la vida vegetal. Entonces creo que es muy, muy importante y así como la Naturaleza, como es una madre para todos, todas, creo que se relaciona, con mi persona, al menos, yo siempre digo que yo soy una madre y la Naturaleza nos da vida. Nos da la comida, nos da todo, como así una madre hace todo para sus hijos, para la comida, para el vestido, para la salud, para que vivan también. (Silvia Vetancourt 28 de octubre de 2015)

Hablando de la Naturaleza, unos inteños mencionan los sentimientos que ella provoca personalmente. Es lo espiritual, sensorial o ‘el sentir’ que juega en el sentipensar

³⁴ Había una sola persona, un joven, que fue la única excepción.

³⁵ En la lógica del patrón moderno-cartesiano la Naturaleza está compuesta de lo físico y concreto.

de la Naturaleza. Estar rodeado de Naturaleza “me gusta porque es muy tranquilo, no es estresante. Se pasa de lo mejor en la Naturaleza [...] tranquilidad [...] Me da una felicidad. O sea, estar así medio del silencio, solo escuchar a las aves, así, me gusta” (Edith Michelena 17 de enero de 2017). Aunque no todos expresan tanta profundidad de sentimientos, como, por ejemplo, un joven de 14 años, “es muy bonito [...] se puede sentir y estar relajado. No hay que perder eso” (Roberto Arcos 19 de julio de 2016), en cambio hay gente que expresa que la Naturaleza le hace sentir mucho y que esta es una relación espiritual.

Según una abuela inteña, cuando está en el bosque “se siente el aire mismo es diferente y uno se encuentra contento. Se encuentra alegre, no se encuentra cansado, aburrido. Sí se pasa bien, así yéndose al bosque” (Mariana Castro 6 de abril de 2016). Desde su casa le toca caminar largo por la Naturaleza para visitar a su hija, pero dice que “en venirme para aquí, qué tranquila que me llevo para acá, digo qué contenta que vengo”. Una vez “en el camino así, de la cascada más para allá del agua, oía algo que sonó, regreso a ver y ha estado al paso una tremenda culebra. Digo de todo se pasa en el camino, a veces contentos, a veces un sustazo”, contaba riéndose (Mariana Castro 6 de abril de 2016).

Hay rangos de aprecio y admiración por y para la coexistencia inteña-Naturaleza: desde “para mí es algo hermosa” (María Piñeiro 13 de marzo de 2017), hasta sentir que es “lo más maravillosa que Dios nos dio. Porque si no hubiera Naturaleza no habría sentido en la vida. Porque ella es lo que nos brinda sus encantos, sus frutales, sus paisajes y todo. La Naturaleza es lo mejor que pudo haber habido” (Iralda Cousín 2 de octubre de 2015).

“La relación que tengo con la Naturaleza es que yo me siento muy bien aquí, estar en el campo es lo más hermoso que usted puede sentir, respirar un aire puro aquí en la Naturaleza es lo más bonito” (Henry Panamá 13 de marzo de 2017). Estar ‘aquí’ en el ‘campo’ le siente bien y contrasta este sentimiento frente a cómo uno se siente afuera: “me gusta más la Naturaleza que las ciudades [...] es más tranquilo, se siente más libre, menos presionada, y en este sentido creo que es bueno vivir así” (Gabriela Minda 6 de octubre de 2015). Vivir con y desde la Naturaleza invoca el sentir, sentidos vividos:

La Naturaleza tiene mucho de disfrutarle [...] así como es la Naturaleza llena de árboles, de vida, de biodiversidad, de tanta flora y fauna, que es lo más apreciado que le hace la Naturaleza. Entonces yo creo que por eso hay que mirarle y hay que apreciarle mucho. [La Naturaleza me hace sentirme] bien. Segura. Aquí en el campo yo estoy segura de vivir porque tengo una alimentación que si siembra, produce. Y no tengo que estar preocupada de tal vez de alguna cosa, que por cuestiones del hombre, por ejemplo, como en las ciudades. Hay grandes peligros que están puestos allí [...] El aire mismo para vivir ya

está contaminado. El agua viene de distintos lugares y tiene que ser tratada. En cambio, aquí ya tenemos todo. La seguridad misma de la Naturaleza [...] yo creo que en el lugar al menos donde estamos [...] aquí está bien y seguir aquí disfrutando de que nos da la oportunidad de seguir aquí en esta Naturaleza que vivimos. (Silvia Vetancourt 28 de octubre de 2015)

La relación ser humano-Naturaleza es clave (véase primer capítulo), pero también esta relación es compleja y cambiante. Es una parte del total de la relacionalidad y los vínculos que constituyen la vida; vincularidad es la consciencia de las relaciones íntegras e interdependientes entre todos los seres y aspectos de la vida (Mignolo y Walsh 2018, loc. 145). Por eso es necesario enfatizar que la relación ser humano inteño-Naturaleza se evidencia no solo aquí sino en todos los planteamientos inteños previamente mostrados y en los que se incluirán en los siguientes capítulos. Obviamente esta relación persona inteña-Naturaleza no se puede comprender solamente sobre la base de palabras dichas, porque se manifiesta también en gran parte de las prácticas-saberes de la vida cotidiana.³⁶ En efecto, al conversar con algunas personas inteñas sobre su relación ser humano-Naturaleza, es relevadora y evidente la importancia de la relación: “La relación con la Naturaleza es una relación muy estrecha porque de ella vivimos. En sí de ella vivimos porque si no estuviéramos rodeados de una Naturaleza que nos da todo, entonces no tendríamos nosotros vida. Quiere decir que sin la Naturaleza nosotros no vivimos. Entonces, mi relación creo que es más que estrecha” (José Rivera 7 de diciembre de 2015).

No solo la vida depende de la Naturaleza, sino también el bien vivir: “Para mí la Naturaleza significa algo importante porque si la Naturaleza tal vez no nos serviría, no se podría vivir correctamente. Porque usted sabe que la Naturaleza es parte del bien de la persona. Es una buena parte que nos significa mucho mejor para uno porque la Naturaleza, al menos una Naturaleza que no esté contaminada, es la vida para una persona” (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015). Para algunos, la relación es holística e integral por vivir en el campo de Íntag:

Mi relación [con la Naturaleza] es la vida que tengo, porque el paraíso en que vivo, el medio mismo en que vivo, *me considero una parte de la Naturaleza*. Un ser que estoy en medio en esta riqueza en esta Naturaleza que estoy creciendo y aprendiendo sobre ella. Porque eso es lo que tenemos en la Naturaleza, nos enseña todo y de allí tenemos todo. Nos enseña, nos muestra lo que queremos tener, lo que queremos hacer. Que la misma Naturaleza nos dice: ‘hagamos, hagamos juntos la cosa’. Eso creo que es la mejor relación la vida que lleva y la paz. La Naturaleza como he dicho, Naturaleza es sinónimo de paz y de vida, de tranquilidad, de felicidad. Porque si no tenemos esto, estamos cortados parte

³⁶ En otros capítulos describo las prácticas y saberes con más detalle, por ejemplo, los de la Parte dos.

de nuestra vida y de la cadena misma que necesitamos para sobrevivir. (Roberto Castro 8 de diciembre de 2015; énfasis mío)

Tal como se puede leer en la cita anterior, si la Naturaleza enseña y “dice hagamos juntos”, la relación intrínseca comprende una reciprocidad, un dar y recibir. Por tanto, no es una relación de un humano ‘con’ la Naturaleza, sino una relación ‘entre’ los dos. Es una relación mutua y de doble vía, sin jerarquías.

La Naturaleza para mí es la forma de vida entre una relación directa, entre el ser humano y lo que nos rodea. Hay una relación directa. Si yo vivo, vivo la Naturaleza, vivo yo, es una relación directa. Eso es lo que creo y que ambos, tanto la Naturaleza como el ser humano, como yo en este caso, tengo que dar parte de mí para ella y ella tendría que dar parte de ella para mí. (Ruth Almeida 8 de abril de 2017)

Algunas de las declaraciones apuntan a que la reciprocidad, la base de la relación, es obligación de los seres-humanos: “Creo que depende de nosotros para que una Naturaleza esté sana. Para que todo esté en armonía. Entonces, si tenemos una Naturaleza sana, tenemos un ambiente sano, tenemos una salud sana. Creo que está donde estamos viviendo, en sí, tenemos casi estas condiciones para poder vivir en paz” (José Rivera 7 de diciembre de 2015). También que “a la Naturaleza tenemos que respetarle, amarle” (Isabel Anangón 6 de diciembre de 2015).

‘Cuidar la Naturaleza bondadosa’

Muchos inteños incluyen y resaltan la importancia del cuidado y/o la ‘conservación’ de la Naturaleza en sus narraciones. Hay que tener en cuenta que esas señalizaciones de ‘cuidar/conservar/proteger’ son maneras de relacionarse con la Naturaleza. Unas personas describen la Naturaleza con el enfoque del “cuidar” o “conservar”³⁷, perspectiva dominante en su conceptualización de la Naturaleza. Por ejemplo, respondiendo a la pregunta “¿Qué es la Naturaleza?” una inteña dice: “La Naturaleza para mí es conservar, de conservar el bosque, conservar el agua, proteger el agua” (Mariana Castro 6 de abril de 2016). Otro ejemplo: “La Naturaleza es conservarla, conservar los bosques para tener el agua, lo principal” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016); “[Nuestra relación es] cuidarle, como no voltear los árboles, no contaminar el agua. Porque el agua viene del bosque, entonces eso sería lo más importante

³⁷ El planteamiento y significado del uso de la palabra “conservar” que hacen las y los inteños no es necesariamente la misma noción de la palabra en el planteamiento de la modernidad. El uso inteño de la palabra ‘conservar’ podría tener un sentido distinto e implicar prácticas propias.

en conservar el bosque, el agua mismo, por el aire” (Anónima A 19 de noviembre de 2016).

Sin embargo, en muchas más narraciones, la importancia de ‘conservar’ o cuidar la Naturaleza es solo un componente de su conceptualización: “Para mí la Naturaleza es el todo, lo que nos rodea aquí en nuestro campo, como la vegetación, la fauna, y conservar todo lo que se refiere al campo. Eso para mí es la Naturaleza” (Fausto Vetancourt 20 de julio de 2016). Pero en otras, la importancia y relación con la Naturaleza da contexto a ‘conservar/cuidar’:

Para mí la Naturaleza es importante porque hay muchas cosas que existen en la Naturaleza que nos han contado, y que seguimos nosotros también en poder conservar y dejar a nuestros hijos para que conozcan cómo es, ha sido y es la Naturaleza. La Naturaleza es tan bondadosa que nos alimenta de todo. Cómo nos da el agua, el aire, el espíritu de cada una de las personas que tenemos un espíritu de y conciencia de una conservación. (Javier Ramírez 26 de febrero de 2017)

Parte del cuidado de la Naturaleza son actitudes como el respeto y el agradecimiento: “Bueno, la Naturaleza está con nosotros, el 100%. Y lo que nosotros tenemos es que cuidarle, tenemos que respetar, porque también respeta, merece respeto la Naturaleza. Tenemos que ser muy agradecidas, primeramente, con Dios porque nos dio una gran casa y un gran regalo” (Isabel Anangonó 6 de diciembre de 2015). Esos tres elementos citados por Isabel, cuidar, respetar y agradecer son centrales en la relación.

[La Naturaleza] siempre está cambiando [...] eso me ha hecho decir ‘qué bestia, cómo es la Naturaleza’ [...] realmente es un ser vivo así bien, bien capacitado. Diríamos porque sabe cómo defenderse de cualquier época, temporadas, se defiende, no desaparece. Más bien se ayudan entre plantas y animales, se están ayudándose. Por eso digo ‘qué bestia, qué inteligencia de la Naturaleza’. (Roberto Castro 8 de diciembre de 2015)

2.2. Las concepciones de ‘territorio’ y Naturaleza

Las palabras inteñas a continuación presentan manifestaciones de la concepción de ‘territorio’. Aunque separar el concepto de ‘territorio’ de el de ‘Naturaleza’ podría ser ‘ilógico’ en algunas circunstancias, en este contexto específico merecen un tratamiento separado porque las narraciones podrían mostrar lógicas distintas. Las narraciones indican una distinción entre los dos conceptos y al mismo tiempo muestran que están ligados y relacionados de varias maneras. Puesto que la Naturaleza ‘es la vida’ y siendo que la reproducción de la vida se ubica en ese ‘lugar, espacio, sitio’ inteño, es necesario indagar acerca de las concepciones de ‘territorio’. Por lo tanto, debemos preguntarnos cuáles son las conceptualizaciones de ‘territorio’ y qué opinan de la importancia del territorio para

el propio bienestar y la vida. También es necesario preguntarse cómo están tejidos o ligados Naturaleza y territorio según las y los inteños. A continuación, destaco las varias interpretaciones y unos hilos conductores en las propias palabras inteñas.

Para la mayoría de las personas el concepto de territorio es amplio, multifacético y cambiante por incluir la vida y todo lo que la rodea en términos sociales, productivos y ambientales. Las expresiones de las y los inteños muestran aspectos relacionales en la construcción del territorio que son complejos y multidimensionales.

La primera de las formulaciones citadas, sobre producción agrícola y vivencial, es simple: “El territorio es donde nosotros vivimos con los hijos, con la familia, donde nosotros siempre hemos vivido, donde sembramos, cosechamos para nuestros alimentos” (Tránsito Lanchimba 27 de julio 2018). La segunda es notable por la variedad de escalas y componentes:

Nuestro territorio sería el lugar donde vivimos, mi territorio, donde está mi vivienda, donde mi comunidad, mi parroquia y todo lo que nos rodea: el ambiente, las plantas, los árboles, los ríos, la vía, los animales, los caballos, vacas, chanchos, lo que uno se puede tener en nuestro territorio. [...] lugar, territorio, mi territorio, mi lugar, donde hago mi vida. (María Vaca 26 de julio 2018)

Para muchos inteños, el territorio tiene un sentido muy personal y/o familiar, está basado en “donde vivo”, o sea, el sitio que la persona, su familia y comunidad ocupan para la vida. El territorio es vivido:

El territorio es donde yo nací y crecí, vivo, de cual yo me alimento a diario, y el resto también de la gente, o sea, es mi territorio (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017).

Bueno, depende del pensar de cada persona. Claro, el territorio es donde, donde habitamos, el lugar donde estamos, creo (Remigio Vetancourt 9 de abril de 2016).

Mi territorio, donde yo vivo, será así. Donde yo vivo es mi territorio. Entonces nadie puede destruir mi territorio o mi terreno. Territorio es todo Íntag (Anónima B 6 de junio de 2018).

La última cita destaca que “donde vivo” no es un tamaño espacialmente fijo. Cuando le toca nombrar el territorio, la gran mayoría identifica la extensión espacial de su territorio geográficamente como ‘toda la zona de Íntag’. Explicando detalles de este territorio, afirman que este incluye: “La zona de Íntag. [...] Cotacachi le sentimos nuestro porque es nuestro cantón, Cotacachi abarca toda nuestra zona, entonces Cotacachi es como nuestro, es nuestro más bien dicho. [...] sí, pertenece a Cotacachi, por supuesto, es nuestro territorio” (María Vaca 26 de julio 2018). “Es Íntag, es Santa Rosa, o sea, es Cotacachi, Íntag, Santa Rosa serían todo” (Tránsito Lanchimba 27 de julio de 2018).

Así, la última declaración nombra la zona Íntag y la comunidad de Santa Rosa, dos extensiones distintas, pero igual cada una es su territorio. Por eso, el territorio también, a la vez, es dinámico, cambiante y se entiende que tiene varios sentidos:

Territorio igual tiene varios sentidos, pensando desde el espacio en que vivo mismo, la cantidad de territorio, de que yo necesito para vivir. Y lo que tengo dentro de este territorio, que es lo que estoy haciendo en este espacio. Igual luego viene la comunidad o la familia, mismos que va ampliando este territorio. Va creciendo más y se va cambiando también este territorio. (Roberto Castro 8 de diciembre de 2015)

Mauricio López Oropeza, autor del libro *Entre la identidad y la ruptura territorial: El caso de Íntag*, dice que la zona de Íntag “es claramente un territorio heterogéneo, especialmente dadas las condiciones desiguales que existen en la estructura de la tenencia de la tierra” (López Oropeza 2011, 120), pero aun así “la construcción de la identidad territorial de Íntag para un fuerte número de sus pobladores, está sustentada en un modelo vital que construye un territorio como espacio para la reproducción ampliada de la vida prioritariamente, y donde la libertad, como en muchos espacios de colonización del país, es un factor de profunda valía para la población” (López Oropeza 2012b, 13).

Aunque la llegada y asentamiento de la mayoría de la población inteña es relativamente reciente, esto es, durante el siglo XX, la importancia de la historia familiar, colectiva y ancestral en la construcción del territorio es evidente en las y los inteños con tales historias. Las luchas y trabajos de los primeros colonos o de las y los abuelos están presentes entre los elementos sociohistóricos mencionados en las siguientes manifestaciones:

Para mí el territorio es que nosotros somos nacidos allí y nos pertenece ese hábitat que tenemos nosotros. Por decir, mi familia no ha salido de este territorio que entraron mis abuelitos que hicieron una población fuerte, la familia Ramírez-Piedra. Entonces, vivimos en esta área, entonces nos sentimos dueños de este territorio y nunca hemos pensado salir a otros lados. (Javier Ramírez 26 de febrero de 2017)

Territorio es algo que para mí es algo que marcaron nuestros antepasados, los que vinieron primerito acá a Íntag. Un territorio que marcaron ellos como su tierra donde van a vivir, donde van a hacer su familia y su futuro. Entonces para mí significa tierra que, por decir, es única, algo así es territorio, y... dentro de nuestro territorio se maneja hasta ahora los abuelitos, los bisabuelitos que ya han muerto, ellos cuentan historias que antes no ha habido ni carreteras, ha habido solo caminos que ha tocado caminar hasta cuatro horas de camino para llegar a la casa, que han sabido cargar las cosas para vender, igual las frutas o todo eso, en un chal o saco y bajar hasta donde sea, donde les compran los que tienen carros. Entonces todo eso dentro del territorio que han marcado los primeros, que ya han pasado por esas tierras y también después de tanto tiempo, creo que ya, a pesar de haber pasado cuántas cosas y dificultades. (David Guachagmira 18 de julio de 2018)

[Territorio] es donde yo pienso que, por ley, por derecho me corresponde este sitio. Porque allí nací, crecí y también todos los logros que hemos tenido. Porque al inicio nosotros no teníamos ni agua entubada, no teníamos, antes de yo nacer, por ejemplo, no hubo ni escuelas, no hubo vías. Eso ya cuando yo tenía como diez años me recuerdo que llegó la vía donde nosotros. Han sido logros y han sido una larga lucha, trabajos, esfuerzo que han puesto mis padres, y que hoy, pues, voy poniendo también mi granito de arena, para ir cada día mejorando, mejorando de acuerdo a lo que podemos y las necesidades que existen también. (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017)

Para las y los inteños no nacidos en la zona y migrantes no es solo un sitio, sino un lugar donde echaron raíces y reconstruyeron sus vidas. Además, el tiempo que uno pasó viviendo en Íntag es importante en la construcción del territorio. Una mujer, quien llegó a Íntag al cumplir apenas un año, dice:

Sí, sí me gusta, no sé, no me enseñó en ningún lado, no sé por qué será, porque en mi niñez estudié la escuela también ahí, viví todo mi tiempo ahí, yo pienso por eso, no hemos ido a ningún otro lado, siempre hemos vivido ahí. [...] Yo de mi territorio de Íntag me siento, por eso yo no [busco] cambiarme de lugar. Yo no sé dónde me fuera, por decir, o sea, no es que yo diga Íntag no es mi territorio, pero cambiarme de mi casa a otro lugar, eso no. No sé, no sé si me enseñó. (Anónima B 6 de junio de 2018)

Para un inteño migrante hace muchos años era una decisión activa quedarse viviendo en Íntag, creando territorio. Destacando que para él la familia es eje del territorio, dice:

[Nací] en Colombia. Yo vine de un año al Ecuador. Y desde allí yo me he quedado en el Ecuador. Entonces yo conocí a Magdalena cuando yo tenía siete años. Era bosque en su totalidad, era bosque. Teníamos una escuela de caña guadúa. Todo era bosque. El Magdalena de hoy en día no había. Los puentes de hoy en día no habían. No había nada de lo que ahora hay. O, había un monte antes y que ahora ya no hay. Porque esos bosques, esos árboles, eran increíbles, ahora ya no se ve nada. No se ve nada de eso. Entonces viendo eso, yo decidí quedarme en un lugar. Porque incluso para poder, digamos, formar una familia, porque, digamos, si yo me iba de aquí cuando mis papás y todos fueran, y yo también me iba, yo ni siquiera tuviera a [mi familia] ...creo que lo importante cuando ya se tiene una familia, ya se tiene una edad, creo que lo importante es ubicarse en un sitio. [...] Entonces creo que el hecho de quedarse es ya como una tradición de tener una familia, tener donde vivir, y después todas las cosas que tengo que hacer ya es secundario. Pero el interesante es tener un sitio en donde se siente bien y con familia. De allí, los otros lugares son, digamos, lugares de paso, o lugares de trabajo. (José Rivera 7 de diciembre de 2015)

Todas las narraciones, hasta aquí compartidas por las y los inteños, destacan la inseparable relación entre sentido de ‘territorio’ y producción-reproducción de ‘la vida’: la de la familia, la de la comunidad, la de otros seres (ríos, plantas, animales, etc.) y la propia vida de cada Sujeto y Sujeta. Y es bajo esta misma lógica, aunque desde una dimensión bastante distinta (que para muchos podría incluso parecer fuera de lugar), que Isabel Anangón, activista antiminera y ambientalista inteña, elabora su propia y particular definición de territorio:

Antes yo pensaba que territorio como siempre nos nombraron los territorios, [era] por decir la Amazonia, la Sierra, la Costa, entonces todo eso pensábamos que era territorio y muchas veces en nuestro cuerpo no nos dábamos importancia. Pero ya conociendo, viendo la realidad, digo primeramente el territorio más sagrado es el cuerpo de la mujer. Sí. [...] Digo que todas las mujeres allí empezamos a despertar, que todas las mujeres que empezamos de mirar, no es el territorio [solo] el lugar en donde vivimos, sino primeramente es nuestro cuerpo. (Isabel Anangonó 14 de febrero de 2016)

Sin duda la perspectiva que ofrece Isabel sobre territorio es, como ya dije, muy distinta a la de la mayoría de inteños e inteñas, pero no por eso desvinculada de la discusión central que aquí planteo. Al contrario, esta mujer autodidacta, apoyada en su trabajo en diversos movimientos sociales y en su propio esfuerzo intelectual, con sus palabras invita a reflexionar sobre un tema central. ¿Cuál? El del irrompible tejido que une las luchas protagonizadas día a día por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas, en toda América Latina, “contra las opresiones del despojo y del saqueo [de sus territorios] y las formas de violencia contra sus cuerpos” (Cabnal 2015,1).³⁸ Aunque estas luchas inseparables en defensa del propio cuerpo y del territorio sea una realidad presente en la vida de las mujeres inteñas, el debate y reflexión sobre este tema aún está pendiente en y para el caso de Íntag. Quizás sea por eso que, entre todas las personas de la zona con quienes conversé, solo Isabel Anangonó haya hecho referencia a él.³⁹

Así pues, como mencioné más arriba y teniendo en mente todas las narraciones compartidas hasta aquí, se evidencia que, al elaborar su definición de territorio, la mayoría de las mujeres y hombres no se refieren prioritariamente a su finca ni a su comunidad, menos aún a su cuerpo. Sus definiciones sobre territorio aluden más bien, y por lo general, a toda la zona de Íntag. La siguiente declaración ilustra lo dicho: el territorio es toda Íntag porque una contaminación o destrucción ambiental afectaría toda la zona:

Territorio es todo Íntag. Porque si destruyen una parte de Íntag, o sea, nos contamina toda la zona, porque es uno solo. La de mi casa es como si fuera un río [...] entonces es uno solo. Que, si hacen una contaminación, qué sé yo, en García Moreno [parroquia lejos de su casa], donde mi casa no puedo decir que hay una parte, una loma, decir que eso me voy a proteger, no, no. Puede eso venir con el viento a contaminarnos también a mi casa, todito por aquí, pues, todito. Es una sola, no es como que, por ejemplo, yo vivo aquí no más es mi casa y esa parte me protege a mí, por decir, esa peña, esa montaña. No. Es un

³⁸ La reflexión, luchas y debate en torno a este tema fue posicionado y es liderado por activistas, académicas e intelectuales indígenas y negras, varias de ellas autoidentificadas, respectivamente, como feministas comunitarias o como feministas decoloniales. Como anota Lorena Cabnal (representante central del feminismo comunitario): “Defender la tierra sin postergar la defensa del cuerpo como un territorio es una lucha que las mujeres estamos dando y que difiere de las dadas por los compañeros en la resistencia” (2015, 3).

³⁹ En el presente trabajo, este tema expuesto por Anangonó solo quedará así enunciado. Sin embargo, debo recalcar que constituye un aspecto sumamente importante a tener y tomar en cuenta por todas las personas inteñas o no que vivimos, amamos y trabajamos en la zona.

solo plano [...] es desde mi casa todito eso y hasta por aquí todito. (Anónima B 6 de junio de 2018)

Muchas de las anteriores expresiones sobre el territorio ya citadas señalan una integración entre Naturaleza y territorio. Se puede comprender el territorio como una parte de la Naturaleza (o viceversa). Obviamente los dos conceptos están tejidos en diferentes grados del rango de unión o integración, desde vínculos débiles hasta inseparables. Para alguna gente, el territorio se define por la Naturaleza. Incluso, el territorio es la relación con la Naturaleza, como bien lo expresa Ruth Almeida, al señalar que “territorio para mí es esta armonía entre la Naturaleza y nosotros. Sin, incluso, sin pensar de la demarcación geográfica política que hay. Porque esto va más allá. Nuestra relación con los ecosistemas va más allá de la división geopolítica que exista” (Ruth Almeida 8 de abril de 2017). Aunque no es la perspectiva de todos ni del cuórum, existen narraciones que me permiten proponer las siguientes conclusiones tentativas: a. Lo que hace el territorio apto para la vida y productividad viene de la Naturaleza; b. Para muchas personas en Íntag, el territorio suyo es único por ser un espacio natural, con mucha Naturaleza, o sea, donde la Naturaleza es territorio.

Tejiendo las concepciones de Naturaleza y territorio

Basándome en las expresiones sobre el territorio y la Naturaleza proporcionadas anteriormente, ambas conceptualizaciones son tejidas de muchas maneras. Aunque el nexo entre las construcciones de los dos conceptos (Naturaleza y territorio) obviamente puede variar desde débil a fuerte según individuos, de las voces de las y los inteños en conjunto se puede evidenciar unos nexos.

A continuación, presento una serie de resúmenes (de algunas narraciones emitidas por las y los inteños) de las que es posible inferir o que sugieren posibles articulaciones entre Naturaleza y territorio:

-La Naturaleza es ‘todo lo que rodea’ el territorio, también rodea toda la zona. Los dos conceptos están arraigados en espacios fluidos, son propios de Íntag y la identidad inteña.

-El territorio y la Naturaleza son vividos. Son la vida, sin ellos no hay vida inteña. Son claves para la reproducción de la vida. Son vividos personalmente y a la vez por toda la comunidad.

- Por ser esenciales para la vida humana inteña, y por todos los elementos y entes que otorgan (agua, aire, espacio productivo, vida sana, buen vivir, derechos, etc.)

es importante que la Naturaleza se cuide/conserva y el territorio se defienda. Es uno de los deberes y responsabilidades que tienen los humanos: 'dar de vuelta', practicar la reciprocidad.

-Ambos conceptos son multidimensionales en su variedad de componentes. Por ejemplo, lo sociohistórico forma parte de la construcción del territorio, igual juega en la construcción de la Naturaleza. Ambos conceptos están contruidos ampliamente incluyendo modelos de vida.

-Las concepciones de la Naturaleza y del territorio son relacionales, reflejan relacionalidad. Ambos están contruidos incorporando relaciones con fundamentos culturales, económicos, simbólicos, emocionales, históricos, geográficos y políticos, etc.

Aunque son conjeturas más, las conclusiones planteadas sugieren que la articulación e interpretación del concepto de Naturaleza y el concepto de territorio están íntimamente ligadas.⁴⁰ Ahora bien, las conclusiones no aplican y no representan a toda Íntag, ni a cada individuo, es decir, solo algunas conclusiones son representativas de ciertas personas.

La última conclusión, reflejo de relacionalidad, merece a mi parecer más discusión por varias razones. La relacionalidad (intrínseca para algunas personas inteñas) permite a uno articular o (re)abrir sus propias lógicas, sentidos o formas de entender e interactuar con y desde la Naturaleza/territorio. Así, son propios de la vida inteña, con sus propias relaciones, refundiendo saberes y prácticas más en armonía con el entorno inteño. Estas lógicas relacionales distintas son importantes también por ser usualmente opuestas a la lógica racional de la modernidad y la relación baconiana con la Naturaleza/territorio.

[...] la experiencia de Íntag también marca la posibilidad de la construcción de un territorio donde [...] otorgan nuevos usos y sentidos a la naturaleza, asociados a dinámicas de reciprocidad y sustentabilidad armoniosa entre las necesidades de los pobladores y la reproducción de la naturaleza y el medio ambiente. (Wahren y Schwartz 2015, 162)

Resumiendo, en primer lugar, los conceptos de Naturaleza y territorio se implican mutuamente. En segundo lugar, ambos conceptos reflejan la relacionalidad y/o relaciones; no solo es que los mundos territorial y natural están íntimamente relacionados, sino que también están contruidos incorporando relaciones con fundamentos culturales, económicos, simbólicos, emocionales, históricos, geográficos y políticos. Finalmente, ambos conceptos se construyen e interpretan de forma subjetiva y ambos están

⁴⁰ Aunque no indago mucho el otro lado de las diferencias entre Naturaleza y territorio, tengo la impresión de que existen diferencias en la relación de las y los inteños con cada uno de los conceptos. El territorio invoca la defensa, es asociado con luchas o movimientos sociales, y en particular, la resistencia antiminera. No tanto para la Naturaleza, al hablar de ella no se invoca 'defender/luchar' sino 'cuidar'.

concebidos ampliamente incluyendo modelos de vida. Por todo eso y en base de las narraciones, no hago una distinción en el uso y significación de los dos términos (Naturaleza y territorio) en el siguiente texto.

3. Naturaleza y minería: Defensas, amenazas, despojos y luchas

La vida, la Naturaleza y el territorio son conceptualizados en el contexto actual; en Íntag un eje que atraviesa a todos ellos es la minería. Aunque hay varias fuentes y distintas perspectivas acerca de amenazas, despojos, defensas y luchas desde y con la Naturaleza/vida/territorio⁴¹ en Íntag, solo destaco las referentes a la posición ‘pro-Naturaleza’ representando ‘el lado’ antiminero.

En las conversaciones con las y los inteños casi todas las personas incluyeron una referencia al tema minero. Me parece que la minería se ha convertido en el primer pensamiento y principal aspecto que surge cuando se habla de su territorio.⁴² De hecho, como se analizó anteriormente en el primer capítulo, dado que las relaciones de poder y el control del espacio son elementos claves del territorio, la desterritorialización potencial de la megaminería es una fuente importante de conflicto.⁴³ Por ejemplo, aunque hablaran del crecimiento demográfico y cómo este transformaría el territorio por perder el espacio y la Naturaleza, aparece el tema minero también:

Conforme va creciendo los habitantes, las comunidades o las ciudades, van manteniendo más, necesitando de más territorio y van cambiando. Cambiando en diferentes sentidos. Y también destruyen lo que como era a veces. Una media, una media ladera le tiene que convertirle en plano, o crear los estadios donde había un bosque y se creó una cancha de fútbol. Eso ya es perder ese territorio, cambiar, alterar ese territorio y cada vez está ampliando, ampliando. Y luego ya, al menos si hay yacimientos mineros, eso y está perdiendo este territorio, está matando este territorio y a veces ya sin vuelta. Y ahora si ya tenemos una ciudad, quizás ya no hay territorio, así no un espacio con tanta gente. Allí destruyendo cada vez lo que hay. (Roberto Castro 8 de diciembre de 2015)

⁴¹ La separación entre la Naturaleza y el territorio, por muchas razones, no tiene mucho sentido porque el territorio constituye parte integral de la concepción de la Naturaleza. Pero aquí surge una distinción con una simple comparación que apoya mi lógica ‘otra’. La Naturaleza se defiende ‘para’ el vivir bien, el agua, los hijos y para la Naturaleza misma, y la Naturaleza se defiende ‘de’ prácticas dañinas internas como la tala, contaminación de agua, y a veces, seres-humanos exteriores. En cambio, el territorio se protege “para” seres-humanos, pero fundamentalmente se protege “de” seres-humanos, de fuerzas de poder exteriores. Se muestra en diferentes grados esta distinción en las narraciones inteñas.

⁴² En muchos casos el uso de ‘territorio’ incluye ‘Naturaleza’ y ‘vida’ también.

⁴³ Se relaciona con la idea de ‘reterritorialización’ también. En los testimonios de las personas de Íntag, aunque ellas no digan esta misma palabra ‘reterritorialización’, sus reflexiones están destacando justamente varios de los elementos que definirían ese concepto.

Una amenaza de ‘perder territorio’, como se expresa arriba, es porque hay más demandas y exigencias para y sobre el territorio, sea por el crecimiento de población o por la minería. Pero la amenaza de perder el territorio, por lo general, es porque fuerzas externas a Íntag vienen a ‘quitar’ o ‘invadir’ el territorio.

Yo me siento feliz de vivir aquí en Íntag, de tener el aire puro, el agua, todo lo que es natural [...] sí, sí orgullosamente de vivir aquí en Íntag, pero libre de minería, que no haya la minería. [...] Bueno, que el territorio es nuestro y no quiero que nadie nos venga a quitar, porque necesitamos el aire, el agua, lo que es más importante para nuestra familia. (Tránsito Lanchimba 27 de julio de 2018)

La minería representa una amenaza grande al territorio y su vida. Por apropiarse el territorio, “que no es bueno que haya eso de la minería, o sea, si ellos invaden todo, nosotros ya no tenemos dónde sembrar, ya no tenemos el agua, para sembrar, ya no madura, entonces eso no es bueno [...] uno se quedaría sin terreno, agua, lo que es más importante” (Tránsito Lanchimba 27 de julio de 2018). La minería representa el peligro de varios despojos, pero los de vida productiva y contaminación de agua son los más importantes: “Que, si se dan la minería por aquí, allá, yo ya sé lo que es, contaminan las aguas, no supera ni un ganado, un puerco, ni un perro, ni un nada. Toman esa agua y se mueren los animales. Entonces, ¿cómo vamos a vivir?” (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015).

Muchas de las amenazas y/o despojos mencionados tienen que ver con la destrucción de la Naturaleza, de manera directa o indirecta. Eso es porque “la Naturaleza es vida, la minería es destrucción, es muerte provocada, preparada” (Roberto Castro 8 de diciembre de 2015). Un elemento de la Naturaleza especialmente importante es el agua, como se evidencia en las citas previas. “No me parece bueno que aquí es la minería porque va a invadir todo lo que es la Naturaleza. La Naturaleza le contamina, los ríos. A mí me gustaría tener un ambiente sano. Ver de todo. O sea, eso no me gustaría, que cuando [contamina] mi zona, pues, Íntag, mi tierra, no estaría de acuerdo con eso” (Edith Michelena 17 de enero de 2017).

También la minería estropea el territorio en aspectos políticos y sociales, además de los despojos en otros aspectos. La minería en Íntag amenaza el tejido socio-territorial al causar divisiones sociales:

Hoy que ya hay caminos, caminos de carro llegan a la casa, llegan a las fincas donde se puede sacar el producto al carro, ahora es cuando no valoran eso la gente, que muy difícilmente los antiguos hicieron para estar mejor, a las empresas mineras quieren venir por los mismos caminos, por los mismos senderos a seguir destruyendo lo que está hecho, y eso les afecta mucho a nuestras tierras porque desde entonces empieza a haber la división de las personas, entre familias, por la envidia o tal vez por el desacuerdo, que

unos quieren la minería, otros no. Entonces como este territorio, la tierra de acá de Íntag, creo que es única con sus fuentes de agua únicas, que hay, creo, que algunas personas valoran eso, por eso quieren cuidar, pero las demás personas no valoran eso. Entonces es un poco complicado y desde entonces se ponen en desacuerdos entre papás, hijos y la familia entonces se dividen. Hay esa división que está causando la empresa minera y no es justo que nos hagan a esta altura de la vida, que nos causen ese dolor tan grande, que nos afecta bastante, antes como vecinos, amigos. Todos se dividen por una causa que es injusta, que no tiene tanto valor como es aquí el ambiente, como era, el ambiente de la gente, porque hoy hay esa división ya entre comunidades. (David Guachagmira 18 de julio de 2018)

Este testimonio destaca que la división social en el territorio es un despojo significativo para la zona. Además, este testimonio y muchos de los anteriores me parece que están cuestionando todo el sistema capitalista extractivista porque extrae de la Naturaleza, extrae de la gente y extrae la vida. Cuestionan varias amenazas y despojos incluyendo que mata lo que la Naturaleza genera y lo que la gente siembra (no se trata solo de cultivos sino de lo sembrado en términos metafóricos), es decir, que mata la(s) vida(s) de múltiples maneras.

3.1. Defensa: ‘Tocaría luchar hasta el último’

La defensa del territorio/vida/Naturaleza es un tema complejo en Íntag porque la zona está compuesta de múltiples actores con múltiples visiones distintas. Para una comprensión inicial, aquí comparto unas pocas manifestaciones sobre cómo y por qué se debe defender el territorio-vida.

Según una madre de familia que vive en una concesión recién otorgada, es importante luchar y hay una actitud de compromiso para defender lo suyo: “[En defensa] haríamos lo que hay que hacer, o sea, si hay que salir a marchas, lo que sea tocaría ir. [Minería aquí] ahí sí está grave, imagínese si ellos vinieran, tocaría luchar hasta el último” (Tránsito Lanchimba 27 de julio de 2018). Según esta activista y madre quien ha vivido con la amenaza minera por más de 20 años, esa entrega a la defensa nace por ser ‘nuestro’:

[Territorio] juega un rol [en la lucha antiminera] muy importante porque como dije antes, o sea, es nuestro. Es un lugar el territorio, el lugar donde nosotros estamos asentados, donde vivimos. Eso es lo que te hace a ti, te nace del corazón, luchar, defender, porque eso siga siendo nuestro. Porque esto se permanezca como está, o mejor aún si podemos ir mejorando a nuestro territorio. (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017)

Hay varias estrategias para defender el territorio y la vida en Íntag, pero normalmente es una combinación de algunas estrategias y prácticas expresadas en la vida intañ, según conversaciones y observaciones. Así es como se puede defender el

territorio, desde varios frentes simultáneamente. Un ejemplo de esta opinión inteña es la siguiente cita sobre cómo defender el territorio, desde tres frentes. Defender es:

[...] oponiendo a la minería, no diciendo ‘sí’ a la minería sino buscando otras alternativas para trabajar y ver el medio económico que no sea la minería [...], también en la educación de nuestros hijos, que sea mejor acá en la zona, que sea una buena educación y que podamos tener más profesionales para que puedan trabajar aquí mismo en nuestro territorio y que puedan defender la zona. Que no vengan gente de afuera porque también las personas de aquí, señoritas, jóvenes, todos somos capaces de estudiar y superarnos para sacar adelante nuestro territorio, nuestra zona en sí. (María Vaca 26 de julio de 2018)

En sus expresiones sobre la defensa del territorio, el papel preponderante de la Naturaleza en la vida y en crear un entorno que merece dicha defensa es palpable. Es el derecho a la vida: “el por qué defender, el defender no se defiende porque sí, el defender nuestro territorio significa que nosotros estamos defendiendo el derecho a vivir, el derecho al agua, el derecho a saber que tenemos una vida incontable, innumerable de cosas aquí” (David Guachagmira 18 de julio de 2018). Hablando de las amenazas, despojos y defensa del territorio, muchas citas apuntan hacia el derecho al agua y aire, una vida sana, terreno para sembrar, etc., en otras palabras, los elementos ‘naturales’ en el territorio y su relación con ellos. La minería es una problemática multifacética. Sin embargo, en las opiniones citadas a lo largo del capítulo, emerge un hilo conductor: el agua.

[...] que *es lo mejor que hay*, que debe existir en todo el mundo. Porque es el agua *el líquido para todos, los humanos, plantas, animales, aves*. Porque *sin el agua no podemos vivir nadie. Toca cuidarle también* porque a veces se puede pasar un día sin comer, pero con agua creo que no, nadie. Siempre más importante que la misma comida. (Anónima A 19 de noviembre de 2016; énfasis mío)

El agua es central en la vida del ser-humano y todos los demás seres-de-la Naturaleza. Íntag está dotada con abundante agua, pero por transformaciones antrópicas el agua se seca y/o contamina. Ese es uno de los impactos grandes de la minería porque el proceso de cada fase minera requiere mucha agua y se daña toda la cuenca hídrica.

El agua para muchos inteños es integral a la vida y una relacionalidad, es parte de la Naturaleza y parte del territorio. Es la razón de cuidar, defender y lucha para ellos. Un fundador de DECOIN⁴⁴ (ONG local ambientalista) y activista ambiental, Carlos Zorrilla, cuenta cómo DECOIN ‘utiliza’ el tema del agua en sus talleres, programas de educación y en el proyecto de creación de reservas comunitarias hídricas y ecológicas.

Nosotros [DECOIN] hemos utilizado el agua como punto de atracción, para hablar de biodiversidad y conservación. En el agua todo el mundo está interesado, estratégicamente

⁴⁴ Defensa y Conservación Ecológica de Íntag. Ver <https://www.decoin.org/accomplishments> para más información.

desde hace muchos años por eso es el proyecto de agua. Nació como una necesidad de utilizar algo para educar la gente sobre la biodiversidad y la deforestación. La biodiversidad, nadie entiende para qué vale. Nadie, muy poca gente, ni el norte. Pero el agua todo el mundo comprende, entonces por allí no mentimos. Para tener agua es necesario que hay bosque. Pero todo el mundo ya entendía eso aquí más o menos. [...] Entonces nosotros utilizamos eso y fuertemente lo vinculamos al bosque, la biodiversidad desde el inicio. Entonces este vínculo ayudó mucho en que este proyecto sea tan exitoso como lo es. Todo el mundo quiere conservar el bosque por el agua. Totalmente, es 100%. [...] Entonces ahora [...] la gente es mucho más consciente que necesita agua pura, agua sana, y que el bosque juega un rol muy importante. (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016)

La DECOIN nació impulsada por la actividad minera y en defensa contra ella. Así el agua y el mineral (de la minería) se interrelacionan.

A modo de resumen, hasta aquí hay que destacar el énfasis puesto por los pobladores de Íntag en el rol de la minería, manifestado a través de conversaciones sobre las amenazas, despojos y la defensa del territorio/Naturaleza/vida. Asimismo, sus expresiones apoyan la veracidad de que “la defensa del territorio no tiene solo un carácter productivo-económico, no es solo un pedazo de tierra, bosque o montaña, es un espacio cargado de historia y de relaciones construidas con la naturaleza y con lazos de parentesco” (Sosa Velásquez 2012, 97).

3.2. Conflicto socioambiental: Análisis e implicaciones

Íntag ha sido un sitio de disputa territorial y conflicto socioambiental por más de dos décadas. En el contexto de la resistencia desde el principio de la megaminería en Íntag, hay varios estudios cuyos autores analizan el impacto a la identidad territorial y/o a los procesos de territorialidad. Algunas de estas investigaciones se han enfocado en el área de la concesión minera que ahora se llama Llurimagua, y las comunidades Junín, Chaguayacu Alto y Chaguayacu Bajo, por ser el eje de “uno de los mayores conflictos socioambientales del país por el grado de intensidad de los hechos” (Bonilla et al. 2016, 27) por más de dos décadas.

[A]firmamos que en los procesos de disputa por el territorio, los habitantes del Valle del Íntag -conformados como un heterogéneo “movimiento socioterritorial”- propugnaron una resignificación territorial anclada en las acciones colectivas de protesta pero también en las propuestas alternativas construidas desde los momentos de latencia de la acción colectiva que nos permitirían esbozar la hipótesis de que se encuentran construyendo un “campo de experimentación social” que conduce a la conformación de un entramado territorial que podemos caracterizar como “territorio insurgente”. (Wahren y Schwartz 2015, 161)

Al referirse al caso de la Reserva Comunitaria de Junín y los procesos de territorialidades, Murillo y Sacher destacan que “la amenaza a su territorialidad que representó la megaminería llevó a la comunidad a redefinir dicha territorialidad, su relación con el espacio y, sobre todo, cómo controlarlo, buscando su reapropiación” (2017, 58). También “la misma amenaza de desterritorialización y reterritorialización asociada con la megaminería despertó un proceso de reterritorialización activa” (Murillo y Sacher 2017, 58), y “la población expuesta a una amenaza de desterritorialización reaccionó con procesos propios de reterritorialización, alrededor de una nueva territorialidad” (Murillo y Sacher 2017, 59).

Pero actualmente (enero 2019), con más del 80% de la zona de Íntag ya concesionado o disponible (Zorrilla, com. pers.), todo Íntag está afectado en varias maneras, por ejemplo, según la etapa en que se encuentran los procesos de la concesión. Por eso, las investigaciones como la de Murillo y Sacher (2017) podrían ser claves o aplicables a otras comunidades de Íntag también.

Las conceptualizaciones y visiones del Naturaleza/territorio son una fuente de discordancia por no ser homogéneas, ni dentro de Íntag ni fuera. Por las políticas e imposiciones del Estado nacional y la minería, las autoridades locales se encuentran en “la polarización de un territorio que años antes se había caracterizado por la democracia directa, la participación y la promoción consensuada de lineamientos estratégicos” (Bonilla et al. 2016, 29).

La ruptura pronunciada en Íntag se fue agravando aún más, sobre todo porque los procesos históricos de identidad territorial fueron desplazados parcialmente por discursos radicales contrapuestos: el de los mineros y el de los ecologistas, los cuales fue generando una noción de un “ellos” y un “nosotros” que no dejaba espacio para diálogos más constructivos, constantes y abiertos. (López Oropeza 2012b, 9)

Las divisiones dentro de la zona de Íntag, muchas de ellas provocadas por el conflicto minero, se producen entre grupos que varían en su articulación territorial, divididos por visiones de desarrollo distintas. Mauricio López Oropeza, en su libro *Entre la identidad y la ruptura territorial: El caso de Íntag* (2012a) hace una diferenciación de ‘sujetos sociales’ inteños en cuatro categorías “frente a los posibles horizontes del territorio.” Abajo presento unas frases del texto donde López Oropeza describe los cuatro grupos sociales que viven diferentes realidades en Íntag:

1. *aislamiento y falta de oportunidades*
- condiciones marginales de vida - muy limitada visión territorial

2. *acumulación y desarraigo territorial*

- acceso a recursos – territorio es espacio para sacar utilidades económicas

3. *asociativismo con difícil viabilidad autónoma*

- “los cuales tienen un alto grado de articulación territorial y conexión con el tejido social organizado, pero poco acceso a recursos económicos para viabilizar sus proyectos [...] y la defensa del territorio frente a la minería que les afectaría directamente”.

4. *identidad territorial con una propuesta alternativa de desarrollo*

- acceso a recursos económicos, redes sociales, y mercados – “para llevar adelante sus propuestas alternativas de desarrollo [...] organizaciones, ya que tienen mayor impacto en el tejido social organizativo del territorio”.(López 2011, 106-109; énfasis mío)

Según la Agencia Europea de Medio Ambiente, la cohesión territorial ocurre cuando se comparten las responsabilidades y los beneficios ambientales, la cooperación en la gestión de los espacios comunitarios y las áreas naturales, y las preocupaciones colectivas sobre los problemas y soluciones ambientales (EEA 2010). Aunque es una perspectiva eurocéntrica, es indicativa de posibles retos en el caso de Íntag, particularmente en vista de las diferenciaciones destacadas por López Oropeza.

Sin embargo, hay esperanza. Tomando en consideración todos los puntos señalados arriba, es evidente que las concepciones de la Naturaleza/territorio son relevantes y significativas (en el pasado, en el futuro y hoy día) para la zona de Íntag, para la reproducción de la vida intaña, y su relevancia se torna crítica por el conflicto socioambiental. La resistencia a la minería en Íntag es un caso emblemático por ser remarcable y admirable. Es multifacética:

Veintitrés años y nueve meses después del inicio de la resistencia en Íntag, y esta no desmaya. No desmayamos porque sabemos que tenemos la razón, y se nos hace imposible olvidar la importancia de lo que está en riesgo: desalojo de por lo menos 100 familias de cuatro comunidades; aumento de la delincuencia, deforestación de miles de hectáreas de bosques nativos que albergan a más de especies en peligro de extinción; y, contaminación de ríos y quebradas prístinas con metales pesados, y secamiento de nuestro clima (impactos identificados en el Estudio de Impacto Ambiental de 1996). Cómo debe ser lógico, los impactos implican atropellos atroces a derechos colectivos, humanos y de la naturaleza; y un cambio total nocivo para la vida. (Carlos Zorrilla, correo electrónico 25/8/2018)

A manera de cierre

La yuxtaposición de las representaciones anteriores en la siguiente narración del activista antiminero Javier Ramírez⁴⁵ exhibe la conexión entre los temas y subtemas de este capítulo:

⁴⁵ La articulación de Javier Ramírez se destaca por incorporar múltiples relacionamientos, mostrando su rol de conocedor. Javier es muy respetado por su liderazgo y es famoso por haber sufrido la injusticia de 10 meses en la cárcel bajo falsos cargos, hechos típicos en la criminalización de la protesta.

El territorio [...] yo me pongo a pensar que es nuestra casa, como... tanto como mi propiedad, como en todo entorno en todo lo que tenemos. Porque tenemos diversidad, de cómo ir nos [...] una unión de... en tanto de productos, de todo lo que es necesario, nosotros podemos hacer una buena combinación en todo sentido. Hasta en fiesta, en todo hemos sido una gente que nos sabemos comprendernos [...] y manejamos un buen vivir. Hemos vivido bien. En mi manera de pensar todavía veo y he andado que aquí en la zona de Íntag no tenemos pobreza. No tenemos pobreza.⁴⁶ [...] Nosotros aquí todavía tenemos todo. Solo lo que nos vienen es a cambiar a la gente de otra mentalidad y no pensar en este Naturaleza que tenemos, que nos da todo, nos da todo, y no tenemos que gastar nada. Tenemos el agua, que no nos cuesta nada, tenemos unas lindas pozas para irnos a bañarnos en el río, y no hacemos nada por cuidarles, entonces hay mucha gente que no ayuda a eso, a cuidar, que no cuesta nada, como para mantener unas grandes piscinas que tienen, es muy costoso. Pero aquí la Naturaleza nos ha dado todas estas riquezas que tenemos, que nos brinda la Naturaleza. Y hay mucha gente que no están muy consciente de seguirle cuidando. (Javier Ramírez 26 de febrero de 2017)

Obviamente, la concepción de la Naturaleza es bien heterogénea en la zona y no se puede asumir que los testimonios destacados aquí representen una matriz comprehensiva. Sin embargo, proveen una base desde donde partir. Las perspectivas articuladas son relevantes y fascinantes porque manifiestan numerosas facetas para posibles interpretaciones e inferencias. Por ejemplo, tomando en cuenta que “la naturaleza y la cultura son dos conceptos occidentales que solo son válidos dentro de la cosmología occidental” (Mignolo y Walsh 2018, loc. 3958; traducción mía), hay que reflexionar desde esta base en el fondo de las narraciones. Además, nos quedamos con la pregunta ¿cómo se transforman las concepciones y los saberes en una ‘práctica’? En otras palabras, ¿cómo se manifiesta o se pone en práctica dicha relación? Esas preguntas son solo algunas de las muchas provocadas por las manifestaciones de las y los inteños en torno a las concepciones de la Naturaleza. En esta base proporcionada arriba se asientan los siguientes capítulos que profundizan en las concepciones de la Naturaleza y otros temas derivativos. Como transición y conexión con la siguiente parte, propongo dos hilos conductores, por la alta frecuencia de menciones por parte de las y los inteños: agua y mineral. Se podría afirmar que el agua y el mineral (de la minería) son unos ‘seres-de-la-Naturaleza’ de gran significación en la zona de Íntag, y, además, interactúan y se interrelacionan entre ellos y con todo en la vida inteña. Así que estos dos seres-de-la-Naturaleza, el agua y el mineral, forman parte de una compleja red (en el sentido de Latour), o sea, un tejido de relaciones entre estos y los demás seres-de-la-Naturaleza.

⁴⁶ Javier parece estar respondiendo a la justificación proporcionada por los relacionadores comunitarios de la minera y los funcionarios gubernamentales que afirman que la gente inteña es pobre, que necesitan empleo.

Parte dos

Seres-de-la-Naturaleza y ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza

La parte dos reúne dos capítulos con un énfasis en los seres no-humanos:

- Capítulo tercero: “Seres-de-la-Naturaleza: La relación humano-ave”
- Capítulo cuarto: “Las plantas: Los usos y las prácticas de sembrar y cosechar”

Esta parte tiene como objetivo evidenciar construcciones del ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza por medio de estudios de caso centrados en ciertos seres-de-la-Naturaleza específicos y pertinentes al contexto de Íntag, respecto de las prácticas y relaciones que establece la población inteña con ellos. Está basada en la lógica de que la Naturaleza consta de una gran red de relaciones entre seres, manifestándose en la cotidianidad de prácticas interactivas; por esta razón, a través de las enseñanzas inteñas, se procura concretar y sondear cómo las personas inteñas se interrelacionan, coexisten y conviven con pájaros y plantas, seres-de-la-Naturaleza propios de concepciones y modos distintos.

En el *capítulo tercero* se trata del ser-saber-hacer del humano-animal con el pájaro-animal. Para evidenciar cómo las aves desempeñan una amplia variedad de roles en la experiencia humana, se concentra en tres aves: la gallina doméstica, la pava de monte y el gallo de la peña. Cada una demuestra un ser-saber-hacer propio y distinto según su respectiva relación humano inteño-pájaro inteño. Los vínculos entre el ser humano inteño y estos seres-de-la-Naturaleza-aves abarcan conexiones múltiples y significativas en la vida-existencia de Íntag; por eso, analizo las implicaciones de dichas aves en ciertos asuntos tejidos y construcciones asociadas como la soberanía alimenticia, la práctica de la cacería y el ecoturismo en la zona, etc.

El *capítulo cuarto* complementa el tercero a partir de un enfoque en el ser-saber-hacer desde y con las plantas, seres-de-la-Naturaleza cardinales en y para la vida inteña. Como la actividad dominante en Íntag es la agricultura, una parte significativa de este capítulo aborda prácticas y saberes respecto a la producción; las narraciones sobre tres plantas específicas y distintas -la caña de azúcar, el café y la cabuya- evidencian implicaciones en muchas esferas (sociales, políticas, económicas, etc.), lógicas distintas y procesos de modos-otros. Lo mismo ocurre con los temas del huerto, la agricultura, plantas medicinales, etc., entendidos como ‘espacios de prácticas’ no fijos, sino fluidos y sujetos a externalidades y en transformación temporal.

Capítulo tercero

Seres-de-la-Naturaleza: La relación ser humano-ave

Yo, en términos de los pájaros, yo lo que pudiera decir
 es que quisiera de que vuelva el tiempo de antes.
 Que vuelva el tiempo de antes, que ya no haiga más tala de bosques,
 [que] crezcan como hubo ese crecimiento fuerte que había antes.
 Para que ellos también tengan vida,
 así como nosotros queremos tener,
 ellos también tengan vida.
 Ellos también vivan con nosotros.

Isabel Anangonó - 7 de noviembre de 2017

En este capítulo propongo explorar las relaciones propias de la coexistencia e interexistencia de los seres-de-la-Naturaleza-humano y los seres-de-la-Naturaleza-avifauna en Íntag, a partir de las siguientes preguntas: ¿cómo piensan, perciben, practican y explican las y los inteños la relación ave-humano?⁴⁷ y ¿qué prácticas y saberes son los más indicativos de esta relación específica? Un encuentro e interacción entre un ser-humano y un ser-ave⁴⁸ revelan una relación en que se manifiestan múltiples factores; los seres-humanos tienen diferentes maneras de interactuar con las aves y estos encuentros muestran diferentes grados de importancia para ambos seres. Aunque reconozco que la convivencia, coexistencia e interexistencia humano-ave va más allá de la perspectiva antropocéntrica de los humanos que conviven con los pájaros, ya que los pájaros también tienen sus propias perspectivas, aquí en gran parte estoy limitando el trato de las relaciones a un sesgo unilateral para destacar perspectivas de esta conexión en las narraciones inteñas.

En el segundo capítulo se ha mostrado que las y los inteños producen conocimiento de la Naturaleza a partir de sus propias reflexiones e interacciones con la Naturaleza. Las narraciones y las reflexiones que enuncian sobre sus perspectivas, en este

⁴⁷ Aquí no distingo entre los términos ‘ave’ y ‘pájaro’, sino que uso estas palabras como intercambiables, con la misma significación. Pero, por lo general, lingüísticamente son aceptadas las siguientes distinciones: Las aves son una clase de vertebrados, y dentro de esa clase existen varios órdenes y uno de los cuales es el orden Paseriforme o ‘pájaros’. Todos los pájaros son aves, pero no todas las aves son pájaros. Las gallinas, por ejemplo, son aves, pero no pájaros. ‘Ave’ es una palabra más especializada que se usa en el ámbito de la ornitología. ‘Pájaro’ es la palabra más común, especialmente si es pequeño.

⁴⁸ Por ser muy largo el uso del término ‘ser-de-la-Naturaleza-humano’ y ‘ser-de-la-Naturaleza-ave’, a continuación, a veces uso solo ‘humano’ o ‘ser-humano’, ‘ser-ave’ o ‘ave’ por razones de legibilidad.

caso de la relación humano-ave, son significativas, pero además las prácticas son claves para comprender esa relación entre los seres humanos y las aves.

Para explorar las relaciones ‘humanos inteños-aves inteñas’ y el ser-saber-hacer de las y los inteños respecto de las aves, no se puede considerar a las aves como un grupo homogéneo. Para ‘anidarme’ en prácticas y saberes más relevantes y salir de generalizaciones, se requiere contextualizar la relación; por tanto, había que abordar el tema enfocándose en unas aves específicas. Por esta razón decidí comenzar la exploración a partir de tres aves significativas en y para Íntag: la gallina, la pava de monte y el gallo de la peña. Cada ave es significativa en una fase temporal en Íntag (presente, pasado y futuro respectivamente). Cada ave incorpora aspectos de las interacciones con y desde la Naturaleza, y cada ave figura en un rol relacional singularmente distinto. Además, cada una de las tres aves importa porque representa un nexo único con un asunto significativo en Íntag, como un punto de partida para indagar temas derivativos que son importantes, por ejemplo, qué lugar específico ocupan en la relación de tensión, para Íntag y más allá.⁴⁹

La gallina doméstica es un ser-de-la-Naturaleza que ahora se encuentra en todo el mundo, como ‘objeto’ de la globalización creada por los seres-humanos. Las gallinas llegaron a Íntag en cantidad con los primeros colonos, es decir, los dos eran colonos – ave/gallina y humano-; así pues, se la asocia con la colonización, domesticación, soberanía alimenticia; por otra parte, la gallina evidencia la dicotomía de animal doméstico/salvaje, etc. En la sección 1, donde se trata de la gallina domesticada, primero presento las raíces e ideas acerca de la ‘domesticación’ y la dicotomía doméstica/salvaje, con la llegada de la gallina al Abya Yala/América Latina. A continuación, situándola en Íntag, destaco las opiniones, prácticas y saberes en narraciones inteñas respecto a la gallina. Articulaciones que como hilos conductores apuntan a la soberanía alimenticia y las distintas manifestaciones alimenticias de la relación humano-ave.

La pava de monte es la más tímida de los tres pájaros (se esconde rápido de los humanos) y necesita vivir en un buen bosque o en ‘el monte’, lejos de la actividad humana. Se asocia con la historia de cacería y las primeras prácticas de los colonos

⁴⁹ Mi lugar de enunciación y postura: Las aves me fascinan por su belleza, su abundancia, su papel en el equilibrio de la Naturaleza y, especialmente, porque pueden deslizarse por los cielos con su propio poder. Me relaciono e interactúo con las aves en muchos niveles divergentes y concurrentes, desde el espiritual hasta el intelectualmente académico. A menudo, la vista de un pájaro levanta mi espíritu, calma mi mente, pone mis preocupaciones en perspectiva y me hace recordar que coexisto en este mundo equivalente con otros seres. Otras veces, me relaciono e interactúo con un ave de manera fría y utilitaria. Mi relación y visión de un ave dependen de qué ave es, dónde me encuentro, qué espero hacer y qué hace el ave. ¿Serán maneras de relacionarme con los pájaros similar a las de la gente inteña compañera? ¿O serán distintas?

inteños, además de ejemplificar el saber formidable de las y los inteños, por ejemplo, sobre la existencia o escasez de las aves. En la sección 2, después de resaltar la relación y el ser-saber-hacer desde y en palabras inteñas respecto a la pava de monte, exploro las prácticas y saberes de la cacería en Íntag, concluyendo con una discusión acerca de algunos nexos e implicaciones relacionados con la práctica de la caza, como los bienes comunales y la ley de prohibición.

El gallo de la peña es muy llamativo y según los humanos, verlo es ‘espectacular’. Solo hacen *leks* (bailes de cortejo de machos) en sitios adentro de buenos bosques con quebradas para anidar, y a veces relativamente cerca de la actividad humana. Se lo asocia con el ecoturismo, la belleza de los seres-del-bosque y el valor de la ‘conservación’ o ‘cuidado’ de la Naturaleza. En la sección 3, primero destaco el ser-saber-hacer en las narraciones inteñas sobre el gallo de la peña; en segundo lugar, describo el rol del gallo de la peña en el ecoturismo; asimismo en ambos puntos enfatizo algunos elementos de la relación ser humano inteño-gallo de la peña. Con el gallo de la peña como el punto de partida, presento unos proyectos específicos de turismo en Íntag y los distintos tipos de turismo, entretejiendo un análisis del rol del turismo en comunidades como las de Íntag.

Además, exploro las manifestaciones de los modos de interexistencia inteños-aves a través de la siguiente pregunta inicial: ¿cuál es la conexión de un ser-humano con un ave, si hay alguna? Como consideración inicial, la interacción y/o la reacción de un ser-humano en un encuentro con un ser-de-la-Naturaleza-ave es importante ya que revela la imagen de la cosmovisión/ontología de ese ser-humano; también es indicativa de las creencias de su lugar y muestra el rol dentro (o fuera) de la Naturaleza, y a menudo conforma la creencia de sus familiares, vecinos y su comunidad, también basada en tradiciones e imaginarios compartidos. Las personas que viven en entornos de cemento urbanos tal vez piensan que el ave es "Naturaleza", como parte de algo que está fuera de ellas. Las personas que viven en áreas con abundante vegetación natural o cultivada, que por lo tanto tienen diez veces más el número de encuentros con aves, tal vez no piensan en el ave en absoluto, sino que asocian el ave con un recuerdo o colocan al ave en el contexto en el que viven en coexistencia. Sin embargo, cómo respondemos a la presencia de un ave -si lo hacemos-, importa, pero es solo una parte superficial del total en la profundidad de la relación y el ser-saber-hacer implícitos a esta relación. Personalmente, quisiera imaginar que es posible (re)concienciar desde y con estas lógicas distintas sobre el valor de esta relación, lo que podría tener implicaciones para el futuro del mundo, y, por lo tanto, para la supervivencia tanto de los seres-de-la-Naturaleza-aves como de los

seres-de-la-Naturaleza-humanos. A continuación, indago las relaciones inteños-aves basándome en las narraciones de las y los inteños, cómo piensan, perciben, practican, explican y conciben la relación, y qué prácticas y saberes resaltan en/con sus propias palabras.

1. La gallina

Sigue el pollo y encuentra el mundo.

-Donna J. Haraway (2008, 274)

Somos águilas, pero debemos reconocer nuestro arraigo en una historia concreta, en una biografía irreductible con sus limitaciones y contradicciones: nuestra dimensión-gallina.

- Leonardo Boff (1997, 60)

Las gallinas son seres-de-la Naturaleza que comprenden una parte íntegra en la vida inteña. Es el ave más significativa, común y abundante en la convivencia y coexistencia con los seres humanos en Íntag. Por ser domesticada y por haber llegado con los primeros colonos, tiene un rol bien establecido dentro de las fuentes alimentarias en las fincas agrícolas y las familias rurales.

1.1. Domesticación y dicotomía doméstico/salvaje

Desde el ambientalismo moderno se considera a los animales silvestres superiores y mejores en valor y belleza que los animales domesticados. Según un cubanoamericano y activista antiminerero, quien ha vivido en Íntag por más de 40 años: "...el sentimiento es diferente ante algo silvestre que algo que está doméstico. Es un sentimiento, creo que, no sé, es algo profundo sentir algo silvestre, natural. Esto no es natural, la gallina, ¿no? Es quizás una conexión, [aunque] breve, con la Naturaleza [...] La gallina no tiene el aspecto de un gallo de la peña en el bosque, en su lugar nativo, haciendo algo natural" (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016⁵⁰). Las perspectivas de algunos ecologistas manifiestan una dicotomía (dualismo o binarismo) marcada.

"Domesticar" proviene del latín *domus*, que significa casa. El término puede tener un significado literal: hacer la casa, integrar algo como parte de ella; pero también puede implicar "llevar a la casa": domar, llevar lo silvestre al hogar. *Domus* es el término metafórico de este proceso de humanización, por lo que ambos significados implican humanizar o incorporar a la vida humana los elementos del entorno en un caso, y al entorno mismo en el otro. (Casas y Parra 2016, 133)

⁵⁰ Maneja una reserva y es uno de los fundadores de DECOIN. Ha vivido en Íntag por más de 40 años.

Una idea muy restringida de *domus*, o casa, está ligada a un dualismo doméstico-salvaje. Hay todo un rango de integración con el *domus* en el área de Íntag y no tiene linderos marcados: hay animales ‘domésticos’ que se portan como ‘salvajes’ y viceversa. Isabel Anangonó distingue entre salvaje y domesticado, no en términos de valor intrínseco, sino a partir de las funciones:

La diferencia de los animales salvajes con los domésticos es que los animales salvajes están para hacer una función dentro del monte. Porque ellos hacen una gran función que es muy impresionante, ellos cuidan la Naturaleza. Los animales domésticos también sirven, son útiles en la casa. [...] Para el hombre es útil vivir acompañado de estos dos grupos, tanto salvajes como domésticos. En la casa es para el bien de una sociedad, el bien de una familia. Entonces se vive hermanados con estas dos clases de animales y aves. Entonces nosotros por eso digo yo siempre, nosotros, aunque digamos a 'yo soy persona yo no me igualo a los animales', estamos mintiendo una cosa de que estamos siempre ligados con estos animales, estamos ligados con la Naturaleza. ¿Por qué? Porque somos parte de ella. (7 de noviembre de 2017)

Hablando del dualismo y la división que alguna gente mantiene entre animales domésticos y salvajes, Isabel desarrolla el punto de conexión entre ambos:

Para mí creo que estas cosas son fluidas. Son fluidas las dos [domésticos y silvestres] porque [...] hay personas que los dividen, por decirle, lo salvaje se halla en las montañas, en las grandes montañas están los animales salvajes y yo estoy acá. Estoy aparte. Pero *no estamos aparte*. Estamos nosotros en medio, pero lo que nos hace la gran diferencia es de que ya estos animales que estaban en un tiempo juntos con nosotros ya se esparcieron a otra parte, ya están en otro lugar. Pero ¿por qué? Porque el hombre mismo hizo que se aleje [...] Íntag hace unos 120 años atrás [...] era monte toda la montaña y dice que los animales venían al patio de la casa. Entonces ya la gente convivía con estos animales. (énfasis mío)

En las palabras de Ramiro García, el valor de ambos se diferencia por el servicio:

Bueno, los [animales] de bosque yo creo [...] se les ha buscado, diciendo de que no hacen mucho servicio a las personas. O sea, porque viven en el monte nosotros pensamos que no deben existir en el monte ya, y por eso lo que uno se les ha cazado. Pero netamente sí son ellos valiosos en el monte, de que existen en el monte. Porque para los animales de monte, esa es la casa de ellos. En cambio, nosotros los de casa vuelta les tenemos domesticados. Es porque están en el derecho del servicio nuestro. (7 de noviembre de 2017)

¿Cómo se produjo la domesticación? Naturalmente, la historia debe empezar cuando los seres humanos abandonaron la vida de cazadores recolectores y pasaron a vivir en comunidades. La historia de la domesticación del pollo⁵¹ viene del sudeste asiático, donde fue domesticado hace unos 10.000- 6.000 años, en el Período Neolítico (Lawler 2014). Los pollos domésticos del mundo (*Gallus gallus domesticus*) se originaron⁵² como

⁵¹ No hago una diferenciación entre los términos ‘pollo’ y ‘gallina’ en mi texto, son intercambiables. En Íntag usan el término ‘gallina’ con más frecuencia.

⁵² Aunque los estudios genéticos han señalado múltiples orígenes maternos en el sudeste de Asia, Asia oriental y Asia meridional, el clado encontrado en las Américas, Europa, Medio Oriente y África se

subespecie a partir de la especie 'gallo bankiva' o 'red junglefowl' en inglés. La gallina estaba domesticada en el campo, y la evolución de variedades de esta especie domesticada sigue jugando un importante papel en la vida campestre; muchas variedades han sido seleccionadas por campesinos, quienes representan un papel importante en la evolución de especies y variedades de animales domesticados. El cambio de población del campo a la ciudad ha tenido un impacto en el pollo, más particularmente en términos de producción en masa de pollos, o sea, la industrialización avícola. Así se vuelve a las bases cartesianas vigentes hasta hoy en el uso y abuso de las gallinas:

Darwin (1859-1868) distinguió entre selección artificial "consciente" y selección "inconsciente", pero ambos términos fueron expresados en un sentido relativo. Se refería como "selección consciente" a los procesos de cruce y selección sistemática que utilizaban los clubes de criadores de pichones, perros, cerdos, gallinas, y otros animales domésticos que proliferaban en la Europa del siglo XIX, versus la lenta selección de animales o plantas seleccionados debido a sus mejores atributos para determinar una nueva progenie en un contexto campesino. En los dos procesos hay consciencia e intención, en una es más sistemática y explícita que en la otra, en uno los resultados de la domesticación son más rápidos, en el otro más lentos. Pero en ambos casos hay intencionalidad de ajustar la naturaleza a los requerimientos humanos. (Casas y Parra 2016, 135)

La llegada de la gallina al Abya Yala/América Latina

"La conquista biológica de América se ve más exactamente como el reemplazo de los indios no con europeos o microbios, sino con vacas, ovejas, cerdos, pollos y cientos de otras especies no-humanas nuevas" (Miller 2007, 58; traducción mía).

Hoy en día, la gallina es una fuente importante de proteínas en muchas partes del mundo, incluso algunos podrían argumentar que es la fuente más importante de proteína en todo el mundo. A medida que la población de *homo sapiens* crece, también lo hace la población del pollo domesticado.⁵³ Probablemente es también la proteína animal más importante que se consume en la zona rural de Íntag y es, obviamente, el animal domesticado más común en la zona. Es solo una de las 9.000-20.000 especies⁵⁴ de aves (y hay 5,400 especies de mamíferos). ¿Por qué solo una entre tantas especies de aves llegó

origina en el subcontinente indio (Lawler 2014). Los registros de China también se refieren al pollo domesticado ya en el siglo 14 A.C.

⁵³ Según los cálculos de la FAO, el consumo global de carne de aves de corral ha aumentado de 11 kg por persona por año en 2000 a 14,4 kg en 2011. Para las Américas, las cifras correspondientes fueron 31,5 kg y 38,5 kg. (FAO 2003)

⁵⁴ No se sabe cuántas especies de aves hay. Hay investigadores que han investigado los estudios genéticos existentes de aves, y que han revelado que podría haber más de 20,000 especies (AMNH 2016).

a ser la más abundante ave domesticada?, ¿qué camino recorrieron las gallinas antes de llegar a Íntag?

Una de las primeras señales del transporte de pollos se encontró cuando excavadores que trabajaban en una playa del océano árabe (aldea omaní) descubrieron un hueso de pollo de comerciantes indios que habían dominado el monzón para navegar a través del océano abierto hace más de 4000 años (Lawler 2014). Y así pasó en todo el mundo, canoas o barcos han transportado animales domesticados como mercadería o para su propio consumo. La historia de la llegada de la gallina al Abya Yala/América Latina tiene importancia para toda la historia precolombina/pre-invasión. Algo sorprendente es la carta escrita por Pero Vaz de Caminha, en la que informa al rey Dom Manuel I del ‘descubrimiento’ de Brasil (Miller 2007). Los barcos que partieron a otras tierras para apropiárselas tenían animales vivos a bordo, y cuando llegaron a sus supuestos destinos, los animales fueron descargados.⁵⁵ En la carta de Vaz de Caminha, al describir el primer encuentro portugués con los Tupi en 1500, este notó la reacción de los Tupi ante las gallinas. "Cuando se les presentó un pollo, se agitaron y se mostraron reacios a tocarlo" (Miller 2007, 62; traducción mía). Pero sí adoptaron los pollos, que eran apreciados por sus huevos y cuyo manejo era mucho más fácil que el de la vaca, que era más difícil de adquirir y necesitaba experiencia cultural para criarla con éxito; también adoptaron algunos cerdos (Lawler 2014).

Por la carta de Vaz de Caminha, donde registra la extrañeza de los habitantes ante los pollos, entre otras razones, la existencia de pollos domesticados en Abya Yala/América Latina precolombina/pre-invasión ha sido debatida por muchos años. El enfoque sobre la importancia o el rol de los europeos en la llegada y/o domesticación de animales refleja una visión eurocéntrica del patrón moderno hegemónico. De hecho, hay evidencia de la llegada de gallinas por el Océano Pacífico, por ejemplo: Alice A. Storey (2007), una antropóloga de la Universidad de Auckland, Nueva Zelanda, junto con investigadores de Samoa, Australia, Canadá y los Estados Unidos, ha hecho un análisis de ADN de huesos de gallina encontrados en El Arenal, Chile. Ellos descubrieron que los huesos corresponden a gallinas que vivieron entre los años 1321 y 1407, más o menos 100 años antes del arribo de los españoles. Además, Storey y su equipo encontraron que estos pollos tienen un código genético igual al de los de la Polinesia, por lo que han encontrado "la primera evidencia inequívoca de una introducción preeuropea de los pollos

⁵⁵ Las gallinas llegaron para ser criadas y producidas en Brasil con tanto éxito que su actual producción de pollos ha convertido a Brasil en uno de los mayores exportadores de pollos del mundo.

en América del Sur" (Storey et al. 2007). Hasta este punto, la mayoría de los académicos creía que el pollo fue introducido al Abya Yala/América Latina por exploradores españoles o portugueses cuando llegaron a la costa este alrededor del año 1500 D.C. Sin embargo, la presencia de pollos en Perú cuando llegó Pizarro en 1532 y su integración en la cultura inca requeriría no solo una dispersión muy rápida en todo el continente, sino la incorporación casi inmediata de pollos en la economía, una combinación altamente improbable de eventos (Storey et al. 2007).

1.2. Gallinas en Íntag: Las prácticas y relación ser humano inteño-gallina

Las gallinas en Íntag son seres-de-la-Naturaleza significativos en la vida cotidiana inteña y la relación ser humano inteño-gallina es propia del contexto; las prácticas, perspectivas y saberes respectivos reflejan la realidad inteña de ser-saber-hacer: "Aquí [en Íntag] la gallina del campo solamente de dedicarse es a uno mismo a crecer. Hacer los tasines⁵⁶ para que las gallinas pongan, revienten y crezcan. Damos un trato especial a las aves" (Isabel Anangonó 7 de noviembre de 2017).

La mayoría de las personas con espacio para gallinas en Íntag tienen algunas: "Sí tenemos gallinas. Como es costumbre y así nos han criado nuestros papás a tener las gallinas" (Ramiro García 7 de noviembre de 2017). El número de gallinas puede variar mucho desde solo un par a números desconocidos cuando están sueltas paseándose por la finca y los entornos libremente. El manejo del terreno familiar depende de, y a veces es resultado de la existencia y cantidad de gallinas en tal terreno. Las gallinas son de bajo mantenimiento, en varias fincas se dejan sueltas para que se alimenten por su propia cuenta, además de darles comida diariamente. Esto también reduce la cantidad de morocho y balanceado que debe comprarse. Por lo tanto, la compensación en pollos sueltos y sin huevos es la de menores costos de alimentos y más producción de carne. Permitir que las gallinas corran libremente también respeta su naturaleza.

La coexistencia con las gallinas en la familia a algunas personas inteñas les hace sentirse bien por el gusto de las interrelaciones, y algunas desarrollan relaciones

⁵⁶ Los tasines y gallineros se construyen a mano y esta parece ser la mejor forma de obtener huevos si es la meta. En la finca donde vivo hay tasines, pero las gallinas no están encerradas porque el gallinero viejo no sirve por estar con huecos y dañado por la vegetación de afuera. Por lo tanto, los huevos se ponen en toda la granja y las gallinas incluso van al bosque cerca de la granja para buscar comida. Se desconoce cuántos huevos come uno o más de los once perros en la finca. Del mismo modo, no tenemos idea si era un perro o si... y cuándo otros animales del bosque se comen los huevos. Nuestra primera pista de que se encontraron huevos es cuando aparece una gallina con polluelos. Cuantos pollos sobreviven se nota durante las horas de alimentación en la mañana. Además, se realiza un control visual de las gallinas y los gallos durante las horas de alimentación.

cariñosas: “[Las gallinas son] para carne, y sí valen para entretener en algo. Para eso. Porque son bonitas. O sea, me gusta los pollitos, cuando nacen, esto me gusta ver” (Edith Michelena 17 de enero de 2017). Un ejemplo de interacción:

Cuando yo me voy siempre les converso. Cuando están chiquitos les digo 'ya vengo mis bonitos mis guagüitas, mis pequeños' así. '¿Están con hambre? ¿Quieren comida? Ya les traigo'. Yo les digo 'comerán todo, no regarán' así. Y a veces cuando salgo temprano y mi esposo no me sabe poner comida, les digo 'pobrecitos, no han comido, no les han dado, tienen hambre'. Así, como conversar. [...]. [No me da pena vender] porque ya se tiene esta costumbre, ¿no?, que se quería para vender o para comer, entonces algo que se ha hecho siempre. (Anónima A 19 de noviembre de 2016)

La ‘utilidad’ de tener pollos y lo que proporcionan a los humanos es un tema común en las narraciones: “Sí me gusta tener las avechitas en la casa. Porque sirven así para cuando viene la familia se coge y se mata, y ya se le da. O los huevos también sirven si vienen” (Mariana Castro 6 de abril de 2016). El aprecio por las gallinas es también común: “Yo estoy muy feliz y agradecido que les tengo. Porque tengo huevos, abono, son buenísimos tenerles” (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016). El aprecio está basado en la utilidad. Ser capaz y tener paz con la necesidad de matarlas, fue planteado por un joven de Santa Rosa:

Los pollos nos han ayudado mucho en las compras, por ejemplo. Para no estar comprando los pollos, algunos vienen con químicos también. Entonces allí uno se le cuida la casa. [... No ayudo a matarlas] porque un día yo ayudé a matar un puerco y hubo sangre y el puerco sufrió mucho. Entonces allí no me gustó, fue incómodo comerle. (Roberto Arcos 19 de julio de 2016)

Las y los inteños dicen que los pollos de campo⁵⁷ son mucho más sabrosos que los pollos producidos en granjas avícolas: “Son ricos para comer” (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016), y lo explican porque “las gallinas, más que todo las de campo son buenas porque no son con químicos. Son más buenas. Se les comen más rico. Y en verdad la gente de fuera le prefiere a la gallina del campo porque no tiene contaminación de nada” (Mariana Castro 6 de abril de 2016). El mejor sabor tiene que ver mucho con la alimentación:

Bueno, aquí todo el mundo tiene, aunque sea una gallinita. Tiene porque también es la alimentación. ¿No? Porque se les cría sanamente con maicito. No es como las gallinas que vienen de afuera, todo es incubado. Todo ya es puro químico. Entonces la gente prefiere tener sus gallinas. Por los huevos mismo, los huevos incubados con los huevos

⁵⁷ El sabor es mejor, pero también dicta ciertas técnicas de cocción, “Esos son como de campo mismo no son incubados. Los compro chiquitos en Otavalo y les crío aquí. Los [de Apuela] que son buenos son para caldo” (Anónima A 19 de noviembre de 2016). Aunque he visto que vecinos y familias intercambian, regalan o venden polluelos entre ellos, también hay gente que compra polluelos en ciudades cercanas cuando quieren producir huevos o carne para vender a los vecinos o en el mercado.

de la casa no son lo mismo. Tienen otro sabor. Son más alimenticios, más nutritivos para el consumo de la casa. (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017)

La cantidad de gallinas y gallos que una familia ‘tiene’ es cambiante y fluida: hay depredadores, o simplemente desaparecen por alguna razón desconocida, se comen o se mueren por enfermedad, y nacen nuevos constantemente: “Sí tengo. Como unas 15 a 20 entre pollitos. Tengo unas dos gallinas que salieron con pollitos, por eso. Por allá, no, gallinas, gallinas grandes solamente como cinco, un gallito también” (Marcia Ramírez 12 de septiembre de 2016). Se distingue entre gallinas y gallos, y por tamaño y edad: “Están así gallinas y gallos diez grandes. Ahorita creo que están como así de este porte como unos diez, y tengo unos allacito, cuando están así le voy vendiendo. Los otros son 17 pequeños”, menos que diez, parece que son “unas pocas, cinco [tengo]” (Edith Michelena 17 de enero de 2017). También son “poquitas, unas 10” (Emperatriz Barrera 13 de marzo de 2017), hasta “ahorita tengo unos 15 no más, me acabaron” (Mariana Castro 6 de abril de 2016). “[Mi mama] si tenía más antes, hoy no tiene muchos, hoy tendrá unas cinco, seis no tiene más. Más antes sí sabía tener hasta unas 30, 40. Así tenía” (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016).

[Tengo] pocas por el tema de que no paso mucho en la casa, y [...] necesitan de cuidados también. Porque nosotros, por ejemplo, acá en el campo siempre tenemos así libres, no tenemos corrales de gallinas. Entonces necesita poner a las gallinas en el tasín que pongan los huevos, hacerles abrazar, hacerles abarcar, salen los pollitos, cuidar a los pollitos, dándoles a comer cada ratito. Es un trabajo grande [...] el tema, o sea, más es por costumbre y porque nos alimentamos con ellas. (Marcia Ramírez 12 de septiembre de 2016)

Alimentar a las gallinas es una actividad diaria que fortalece la relación ser humano inteño-ave. Lo que dan de comer a las gallinas normalmente en Ecuador es “morocho y balanceado” (Roberto Arcos 19 de julio de 2016). Pero a los polluelos algunos les dan comida diferente: “Yo un mes les tengo están comiendo mitad morocho y mitad balanceado. De eso les doy solo morocho. Pero se puede comprar zancado hecho pedazos, molido” (Anónima A 19 de noviembre de 2016). Otras familias dan solo morocho en grano para las gallinas y morochillo a los polluelos. Pero en el campo de Íntag también las gallinas comen desperdicios de la cocina y hierbas de huerto, además: “Les doy el morocho molido y también les doy verduras. Las hojas. Entonces, allí salen como de campo mismo. Vuelta en cambio, para afuera es puro balanceado. El balanceado, no, sale feo [sabor] de allí” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016).

Es que no les tienen encerrados, [...] les gusta sacar por la tarde porque se alimentan mejor. Les doy muchísimas hojas del huerto, muchas les doy. *Daikon*, o sea, a veces la hierba mala, se comen felices. (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016)⁵⁸

El estudio etnozoológico afirma que los diversos usos de los pollos por los humanos incluyen la utilización de muchas partes, incluyendo plumas, huevos, carne, huesos para muchos fines, como alimentos, medicinas, fertilizantes, rituales, protección, compañía y otros. Lo que ‘dan’ las gallinas para las familias inteñas es complejo y varía según familia, pero por lo general dicen que dan carne, huevos y compañía, etc. De tanto en tanto matan una y se la comen: “a veces, cada tres meses así, no siempre” (Edith Michelena 17 de enero de 2017) y “¿qué será? a tres meses. Cuando hay visitas” (Tránsito Lanchimba 18 de diciembre de 2016). O se come un pollo “cada vez que esté gordito. A veces, por ejemplo, que viene mi hermana de Quito. Entonces allí mi mamá mata uno” (Roberto Arcos 19 de julio de 2016). “Nosotros les criamos gallos y gallinas, para que pongan y cuando vienen los hijos, matamos uno, dos, para no estar comprando en el mercado. Es un sabor diferente” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016).

Nosotros sabemos, cuando nos da ganas de comer, yo cojo y les mato. O [cuando] vengan visitas, o porque tengamos necesidad de la familia nosotros comemos. Y así hacen el resto de familias también. Pero sí es importante tener así para cuando vienen visitas también se mata porque aquí la imposibilidad, imagínese, no hay dónde comprar una carne, estas cosas, entonces se tiene su gallina y comen al rato. (Isabel Anangonó 7 de noviembre de 2017)

La relación de las gallinas con otros animales domesticados en la zona de Íntag tiene un significado especial cuando se trata de los perros: “Aquí en el campo siempre en cada casa hay uno, dos, tres perros para que cuiden la casa, para que cuiden las gallinas, porque aquí hay animales del monte que comen las gallinas, como es el gato del agua, hay otros animales que persiguen [a] las gallinas. Entonces aquí se acostumbra a tener los perros para que cuiden las gallinas, cuiden la casa. Pero algunos sí tienen a sus mascotas” (Iralda Cousín 2 de octubre de 2015). El perro es una mascota y guardián, y por lo general tiene tratamiento especial. Les ponen nombres, mientras que a las gallinas nunca se los ponen. Si ponemos nombre o no, depende mucho de nuestra capacidad de comer el animal

⁵⁸ Hablando del tipo de sus gallinas: “Estas, *red leghorns* son. Les doy también morocho y balanceado. Por suerte, los compro en Otavalo. Es muy difícil conseguir ponedoras. Muy difícil. No venden así no más, no sé por qué. Yo creo que es mafia. Es muy difícil en Otavalo conseguir que venden campestres. Y son mixtas, gallo de campo, gallina de este. Bueno yo tuve, no son buena. Comen mucho y no ponen casi nada. [Otra gente] tienen ponedores de campo, de la gallina de campo, multivariedad. Ponen, pero dejan de poner buen tiempo para abarcar los huevos y después siguen poniendo, entonces sí, todos los días” (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016).

o no. Es interesante que la palabra “pollo” se usa para el animal y para la carne.⁵⁹ Mientras que los perros ayudan a cuidar la casa y las gallinas en algunos casos, en otros casos son ellos mismos los depredadores.

Tenía gallinas para que ponen huevos, pero aquí, vuelta en cambio, los perros no dejan los huevos, para no comprar huevos incubados yo quiero tener gallinas que ponen. De allí los perros se comen los huevos y entran rompiendo la malla. [Los perros del vecino] comen las gallinas y les matan, pero no, no los huevos. Pero ahora como yo ya les tengo casi la mayoría encerrados, ya no salen. (Anónima A 19 de noviembre de 2016)

Como los perros casi siempre tienen libertad para deambular, incluso en hogares cerca de una carretera, los dueños de pollos a menudo construyen infraestructura para proteger a sus pollos: “Tengo hecho, como decimos nosotros, los tasines altos, entonces allí no se suben los perros a comer. En el llano, sí. En el llano sí se comen. Pero de repente vuelta [las gallinas en el llano] en cambio vienen con pollitos” (Mariana Castro 6 de abril de 2016).

No son solo los perros los depredadores de las gallinas. Cuando viven cerca de bosques secundarios o primarios tienen que contar con depredadores silvestres también: “el puma sí, nos ha dado comiendo un poco” (Nelson Ruíz 27 de julio de 2016):

Es que el otro mes, se me comieron siete gallinas, no sé qué fue. Creo que algún animal del monte o es algún perro, porque los perros comen. Pero no sé qué paso. Le pescan y más allá se comen y allá le deja amontonada la pluma. Hay el tigrillo aquí. No sé, puede ser el tigrillo, [...] acá hay uno como el perro que decimos guafando⁶⁰. Es un tipo de perro. El tutamono⁶¹ también come, pero muy de repente, él es nocturno, anda de noche. De allí otros no sé. Hay el que decimos el chucuri⁶², es uno como la ardilla, ese come huevos y come pollos. (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016)

Tener pollos es una compensación/canje con tener un huerto, y algunas personas tienen solo una pequeña cantidad de huerto cuando tienen pollos: “[Huerto] casi no mucho porque como tengo las gallinas me dan dañando el huerto, con todo tengo sembrado muy poco. A veces les están encerradas las gallinas a veces se salen y allí me dan dañando. Por eso el huerto estaba lechugas, pero ya se comieron, estaba sembrado brócoli, pero igual. A veces se salen y ellos me dan dañando” (Anónima A 19 de noviembre de 2016). “No puedo [tener huerto] por las gallinas, sí tengo allí pero no mucho. Tengo unas matitas de alfalfa, unos rábanos, una cebolla larga, así, pero poco” (Emma Garzón 28 de marzo de 2017). No obstante, hay compensaciones en términos de costos y beneficios:

⁵⁹ Igual que ‘chanchó’. También otros idiomas tienen este mismo patrón.

⁶⁰ Guafando = *Speothos venaticus* en latín, inglés ‘bush dog’.

⁶¹ Tutamono o cusumbo, cusumbí o tutacusillo = latín *Potus flavus*, inglés ‘kinkajou’.

⁶² Chucuri = comadreja – *Mustela frenata*.

Una gallina, un pavo, un pato, comen así los desperdicios que sale de la casa. Por ejemplo, el maíz es para ellos, aquí hay la yuca, y todas esas cosas ¿no?, aunque son un poco dañinos cuando están cerca las sementeras porque ya van y hacen un desbarajuste. Es las gallinas, por ejemplo, se comen la flor de fréjol, van, raspan cuando se siembra la yuca, el camote, van le raspan y les sacan y les hacen horrores [...] pero bueno, de todas maneras, son útiles esas aves. Porque de repente uno tiene que alimentarse también de ellos, por ejemplo, cuando una mujer está de dieta de la gallina. Normalmente, después del parto era la gallina, algunos también comían el pavo, el pato. (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017)

Si bien el tipo de relaciones ser humano inteño-gallina (utilidad, aprecio, compensación/canje), relatadas por personas inteñas en párrafos anteriores, son en su mayoría compartidas por hombres y mujeres de la zona, es importante señalar que son mucho más comunes y extendidas entre las mujeres, puesto que, tradicionalmente, en muchas familias de Íntag, son ellas las encargadas de cuidar las gallinas y el gallinero, como lo hacen igualmente con el huerto y con otros animales ‘menores’:

El cuidado de las aves, más que todo los animales domésticos, creo que, en la mayoría de aquí de los habitantes, hace el cuidado las mujeres. En la mayoría de las casas. Una [razón] puede ser lo que [los hombres] salen de mañana y regresan en la tarde, entonces no tienen mucho, no tienen el suficiente tiempo para el cuidado de las aves. Y también otra, que es la tradición más de aquí, es la costumbre en que [...] eso es trabajo de las mujeres, eso es más que todo la tradición” (Remigio Vetancourt 9 de abril de 2016).

No obstante, hay que tener presente que eso también “depende de la familia, porque hay personas que así, o no sé, lo que mi papá ha sido. Él no se metía en eso, por tanto, nosotros somos así. Sí, mi mamá tiene, les cuida ella, de repente nosotros le ayudamos. Pero el gusto es de mi mamá, que allá les gusta, ella le gusta tenerle. Ella es la que, ella es la que decide. Si no les vende, les comes” (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016). Esta dinámica presente en la familia de Tarquino (en la que otros miembros de la familia *de repente ayudan* a la madre en el cuidado de las gallinas), también varía en relación a otras familias de la zona. En algunas de ellas, ésta es una tarea asumida igualmente por los hombres: “Bueno yo también me gusta hacer, como se dice, [soy] aparente, me gusta todo. Cuidamos ambos. Yo soy para la cocina o para todo lado, todo lado me gusta. Yo cuando era unos doce años, con mi mamá siempre yo, como yo soy primerito, me gustaba mucho ayudarle en todo. Y criarles a mis hermanos, los primeros, los que eran más tras mí. Cuando yo era más joven no más, de allá ya mis hermanas tenían que cuidarles” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016). Pero así mismo, en otros casos, las gallinas (y su cuidado) son de toda la familia:

Bueno, todos le hacemos. A veces cuando veo la gallina que está sin comer, yo pongo maíz, o el Junior o el Edwin⁶³, cuando se ve que no tiene es de todos. Las gallinas nuestras son de todos. Porque cuando hay dueña de cada gallina, uno no se quiere matar esa gallina, no se puede. Porque el dueño dice, no, es mi gallina, no. En mi familia no hay dueña de las gallinas, son de todos. Pero yo, de mi parte, yo también he cuidado, me gustaban las ponedoras. (Nelson Ruíz 27 de julio de 2016)

Todas estas voces y pensamientos dan cuenta de que en Íntag la división de trabajo según género, respecto a lo que estamos analizando aquí, no necesariamente es fija. Ahora bien, esa relativa fluidez no debe hacernos perder de vista de que, en la zona, el cuidado y crianza de las gallinas ha sido y sigue siendo considerado un “trabajo de las mujeres” y que son ellas las que, principalmente, lo continúan realizando, como anotó Remigio Vetancourt más arriba. Resalto este punto no con la intención de adentrarme en un análisis de la división de trabajo según género⁶⁴, sino para destacar que ese estar y convivir más cotidiano que, “por tradición”, tienen las mujeres de la zona con sus gallinas, fortalece la relación entre ambos seres. A su vez, ese mayor o menor relacionamiento con las gallinas (o con el territorio, el río, el árbol, etc.), al mismo tiempo que va construyendo un vínculo especial entre ser humano inteño (mujer y/u hombre) y ave (u otros seres-de-la-Naturaleza), va generando también un saber-hacer más propio y especializado, desarrollado por ellas y/o por ellos en y desde sus particulares experiencias. Todo lo cual es muy importante pues incidirá directamente en las percepciones (compartidas o no) que unas y otros vayan construyendo alrededor de estos otros seres-de-la-Naturaleza, como sucede en el caso de las gallinas.

Así pues y como ilustran las narraciones arriba, la relación gallina-persona inteña es multifacética. Es diaria y es vivida. Tiene vínculos con la familia, la comunidad, el terreno, el gusto, el género, los otros seres-de-la-Naturaleza animal y vegetal, la salud, la economía, etc. Dentro de las comunidades, familias e individuos en Íntag hay una variación de perspectivas y un rango de visiones de lo utilitario a lo recíproco, etc. Pero un hilo conductor en todas las narraciones es que la gallina forma parte de la soberanía alimenticia. Por eso, a continuación, introduzco el tema de la gallina con referencia a la soberanía/seguridad alimentaria en Íntag

1.3. Soberanía alimenticia y la gallina

[Las gallinas son] para el uso de la casa. Cuando viene la familia, allí se coge y se gasta en la casa sin estar saliendo comprando del mercado. Los huevos, asimismo, se gasta en

⁶³ Sus hijos mayores de 20 años.

⁶⁴ Aunque si es una temática a reflexionar en un futuro

la casa. Y cuando tengo suficiente, a veces me voy a Quito y me voy llevándoles a mis hijos a Quito. (Mariana Castro 6 de abril de 2016)

La relación entre comida y personas tiene que ver o se ve afectada por los nexos comida/‘medio ambiente’, con las personas que la producen, con las prácticas culturales mientras la consumen, y con los poderes sociales y políticos que la controlan.

Las gallinas, eso sí, simplemente se hizo para comer, ¿no cierto? Las [demás] aves, vuelta, es otro, es otro aprecio. Ellos sí, digamos, es bonito verles [...] Las gallinas son útiles, son para comer, o los huevos. (Nelson Ruíz 27 de julio de 2016)

En términos de soberanía alimenticia⁶⁵ y seguridad alimentaria⁶⁶, la zona de Íntag está bendecida con suelos fértiles, abundante agua, rangos de alturas, clima templado, etc., favorables para la crianza de animales domésticos como gallinas y para la agricultura (véase el cuarto capítulo para más detalles). En contraste con los centros urbanos, el área de Íntag no sufre ciertas problemáticas en seguridad y soberanía alimentarias. Por ejemplo, en áreas urbanas existe el problema del crecimiento poblacional, que resulta en mayor demanda de alimentos sin posibilidades obvias de ampliación de la frontera agrícola. Pero los centros urbanos sí afectan a muchas zonas rurales por impulsar un incremento de la productividad en áreas rurales, lo que tiene como consecuencia algunas amenazas a la soberanía/seguridad alimentaria rural: impulso de los OGM, los monocultivos y ganadería de gran expansión, los pesticidas y fertilizantes químicos y/o tóxicos, el aplanamiento de la tierra para la mecanización del trabajo agrícola, el monopolio de sistemas de riego, semillas y suelos fértiles, etc. El cultivo de alimentos inusuales (exclusivo o de lujo) y biocombustibles, principalmente para las ciudades, hace necesario el debate sobre qué tipo de productividad se debe impulsar por parte de los gobiernos y la sociedad en general. En términos de soberanía/seguridad alimentaria es obvio que se debe cambiar el enfoque de la productividad desde la rentabilidad económica y promocionar la productividad desde la ‘rentabilidad’ social y ambiental:

⁶⁵ El término "soberanía alimentaria" fue tratado por primera vez en 2003 por Vía Campesina, una coalición coordinadora de organizaciones campesinas de Asia, África, América y Europa que abogan por la agricultura sostenible basada en granjas familiares. Combinando varias definiciones, la soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos y Estados soberanos a determinar democráticamente sus propios sistemas y políticas de alimentación, agricultura, ganadería y pesca.

⁶⁶ ‘Seguridad alimentaria’ está definida por la FAO (1996), y se logra cuando “[...] todas las personas tienen en todo momento acceso físico y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana.” Creo que esta definición es insuficiente ya que está priorizando las necesidades calóricas y pasando por alto las prácticas de las personas involucradas. Al centrarse en la comida solo como fuente de energía "a fin de llevar una vida activa y sana", el problema y la solución se convierten en una ecuación que se resuelve fácilmente con números.

La ruralidad que vivimos, con todas las características propias de la territorialidad se distingue básicamente por ser un producto de la época neoliberal, que se caracterizó por ligar la ruralidad a la producción agroexportadora, en desmedro de la producción nacional y sobre todo contradicciones que nos mandan las nuevas tendencias de la soberanía y seguridad alimentaria. Un punto crucial en esta discusión es la pluriactividad campesina, para unos autores es una forma de resistencia y supervivencia ante las propuestas homogeneizadoras neoliberales y para otros es su producto. (Miño 2015, 190)

En Íntag existen los dos modelos: modelos neoliberales (con la producción de naranjilla y tomate de árbol, que tiende a la práctica de monocultivos o ganadería) y modelos ‘alternativos’ y/o tradicionales de soberanía alimenticia (por ejemplo, el uso de huertos y gallineros familiares hasta asociaciones que producen café, miel y otros alimentos). En el segundo, lo importante es la diversidad de productos para las y los inteños que valoran la seguridad alimentaria y la soberanía alimenticia. En la finca donde vivo, por ejemplo, hay tres huertos, cultivos agrícolas, un montón de gallinas, dos vacas y producción avanzada de apicultura y caficultura, por nombrar algunos elementos; es esta variedad de producción y crianza la que dota la seguridad, soberanía y riqueza alimenticia. Aunque algunas familias en nuestra área dependen de insumos de muchos productos de afuera de la zona, como arroz, sal, etc., era y es posible vivir predominantemente de productos locales: “[Me gusta tener gallinas] porque de repente para comer. [Huevos] también, sí. No me gusta comer, bien poco, así comprar, los incubados no me gusta mucho. Aunque sea poquitos, pero tengo propios” (Emperatriz Barrera 13 de marzo de 2017).

Las gallinas son una gran parte de la soberanía alimenticia de la zona porque proveen proteínas. La cacería ya está prohibida y la pesca, por el tamaño de los ríos y otros factores ecológicos, no es una fuente significativa de proteínas en Íntag, aunque sí hay piscinas de truchas y tilapia. Por ejemplo, hay dos familias, solo en Santa Rosa, que tienen piscinas de producción de truchas, una más antigua (familia Ruiz) y otras piscinas recientes (Hugo de la Torre). Pero a nivel de cada familia son las gallinas las fuentes de proteína en forma de huevos y carne, y por eso tenemos que agradecer la existencia de la gallina por ser un elemento principal para la seguridad y soberanía alimenticia.

Una conversación con una moradora del sector, Edith Michelena 17 de enero de 2017:

Yo: ¿Conocía gente que cazaba antes?

Edith: ¿Animales?

Yo: Sí, como pavas.

Edith: No, solo las gallinas de casa cazan.

En los diálogos desde y con la vida inteña se refleja un cuidado de la gallina reflexivo y valorado, incluso una relación holística, sana, cuidadosa o ‘ecológica’. La ‘industria avícola’ representa el polo opuesto del tratamiento de la gallina en Íntag. El rol de la gallina en la ‘producción’ para la subsistencia y soberanía alimenticia inteña es ser un ‘ser’, mientras que en la industria avícola es solo mercancía para obtener capital.

Los extremos del complejo agroindustrial se pueden ver en la industria de producción de carne de pollo, donde esta ave es mercancía para el capital. Si bien las condiciones y el tratamiento de los pollos por la industria han sido muy documentados (y según muchas personas son crueles), la ingeniería para modificar genéticamente la especie es menos conocida. Tómese el caso de los científicos israelíes que han tramado/criado la gallina y gallo sin plumas. Muchas personas al ver esta criatura sienten una conmoción o sobresalto de lástima, pena u horror (véase la foto abajo). No obstante, los dueños de granjas avícolas en muchos países han mostrado interés en estas aves porque no necesitarán ser desplumadas, y dicen que no causarán daños a la salud de las personas, crecerán más rápido y su carne es baja en grasa. No tener plumas significa que estas aves no pueden sobrevivir en climas fríos, aunque según el jefe del proyecto, el profesor Avigdor Cahaner del Instituto de Agricultura en Rehvot, Israel, estas aves tienen más ventajas porque no habrá necesidad de instalar aires acondicionados para ellas en países más cálidos (Jewish News 2011). Sin embargo, las aves sin plumas sufren porque la ausencia de plumas reduce la resistencia de las aves a muchas enfermedades de la piel, como infecciones bacterianas o fúngicas a través de lesiones. Además de los picoteos, las lesiones en la piel también se producen en la cabeza y el cuello cuando se reproduce una gallina sin plumas con un gallo porque el gallo se agarra a la hembra con su pico y sus garras. Por lo tanto, a pesar de que las garras y los picos de los gallos se cortan y/o recortan, la piel de la gallina se daña y las gallinas deben ser aisladas para evitar que otras gallinas sigan picoteando las lesiones. A pesar de estas limitaciones obvias para la nueva raza, los científicos continúan con su investigación ya que el procesamiento de tales aves sería rentable. Lo que el ave siente solo podemos imaginarlo.

Imágenes 1 y 2:

Pollos sin plumas



Fuente: Jewish News (2011)

Pollos en Íntag



Fuente: fotografía mía

“Yo creo que todos tenemos derecho. Creo que sí tenemos derecho” (Ramiro García 7 de noviembre de 2017).

2. La pava de monte

Todo punto de vista es la vista desde un punto.
Para entender cómo alguien lee, es necesario saber
cómo son sus ojos y cuál es su visión del mundo.

Leonardo Boff, 1997

En *El águila y la gallina: una metáfora de la condición humana*

Imagen 3:
La pava de monte



Fuente: fotografía mía

La pava de monte (*Chamaepetes goudotii* en latín) es un ave inteña que ha manifestado una interrelación y coexistencia interactiva con los seres humanos inteños por siglos, desde los Yumbos en tiempos de la pre-invasión⁶⁷ hasta los colonos e inteños de hoy. Esta sección del capítulo intenta iluminar algunas perspectivas actuales de la relación ser humano inteño-pava de monte, un ser-de-la-Naturaleza históricamente

⁶⁷ Uso el término ‘pre-invasión’ en lugar de ‘precolombino’.

relevante y, por eso, las narraciones inteñas incluyen perspectivas de ‘más antes’. Un hilo conductor es la cacería, lo que se manifiesta en el contenido y organización de las narraciones inteñas.

2.1. La pava de monte en Íntag

En lugar de presentar el ave y su ‘historia natural’ utilizando un formato y fuentes ‘científicas’ y cartesianas, es más apropiado al propósito de este trabajo que las y los inteños mismos cuenten la historia natural de la pava de monte a su manera. Las palabras inteñas exhiben la profundidad en los saberes sobre el ‘qué, cómo y por qué’ de la ‘historia natural’ de la pava de monte. Incluyo aquí algunos ejemplos (todo énfasis mío):

“¿De la pava del monte? Bueno, yo conozco tres tipos de pava. Las que [hay] acá abajo son unas. Son más pequeñas, que las de arriba, por cerca de la casa son otras. Y hay otras, las grandes son las que están arriba en lo más frío. Pero las de arriba tienen como cresta aquí abajo [indicando debajo de la barbilla]. [...] *Aquí no hace, o sea, daños la pava*. O sea, solo comen pepas del bosque, no más” (Nelson Ruíz 27 de julio de 2016).

“La pava de monte es más evidente que un avecito de la casa. Tiene más adorno, más *agradable*. Por eso perseguimos. Les cogía[mos], nos comíamos. Mucha cacería con escopeta no más en este tiempo. Había carabina, algunas de repente habían” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016).

“Las pavas del monte son iguales como parecidas a las gallinas, ¿no? [...He comido] creo que una o dos veces, pero cuando vivía con mis papis soltera. *Son bien bonitas*. Los machos son pintados los ojos. Las hembras, no. Los machos pintados los ojos, son bien azul todo esto. Sí, la pava sabe venir aquí también. No son tímidas, porque saben estar a veces en el camino, solo el rato que nos sienten vuelan un poquito, se van como en el mismo árbol, solo más arriba o más allacito, pero no se corren así de una. Están volando por allicito, por allicito” (Anónima A 19 de noviembre de 2016).

“Que son pequeñas, como un pollo, pequeñitas. También son un poco barrigonas. Comen frutas de los árboles” (Roberto Arcos 19 de julio de 2016).

“Mi marido sabe decir ‘la pava aburrída’. No sé por qué. Son casi igual que se les ve como unos pollitos de la casa, pero tienen diferencia porque *son de bosque, no son mansitas*. Siempre son arriscas, se corren, no se dejan coger” (Mariana Castro 6 de abril de 2016).

“En los árboles [...] es donde anida. Allí es donde reproduce sus hijos y ella siempre está, está allí, está en la parte baja, está caminando. Y en la parte baja hace su tasin y allí es lo que ella revienta sus huevitos. Le sube a la parte de arriba porque arriba también ha sabido hacer para dormir. Han sabido que los nidos están en la parte de abajo pero cuando ya [han] sabido reventar se suben arriba a otro tasin y ellas se mantienen con las pepas del monte” (Isabel Anangonó 7 de noviembre de 2017).

Las y los inteños saben lo que hacen, dónde viven y cómo se portan las pavas de monte; el ‘saber’ de su ‘ser’ y ‘hacer’. Pero la relación va más allá del saber, es una de ser-saber-hacer también; la pava de monte es un ser-de-la-Naturaleza importante y es parte del tejido de la Naturaleza:

Hablando de las pavas de monte, creo, estos animalitos por siglos existieron en la Naturaleza y son unas aves que han protegido mucho a nuestra Naturaleza. A ellas, pues, hay que tenerles, y ha habido que tenerles aprecio, bastante cariño. Porque son unas aves endémicas del territorio donde han existido por siglos. Pero lo malo ha sido que ha habido mucha caza, caza de aves y animales, como que han perdido su hábitat. Se han desaparecido de los lugares donde ellas existían (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017).

El ser-saber-hacer se manifiesta en una variedad de maneras y en perspectivas distintas, como en las dos narraciones a continuación, por ejemplo:

Las pavas del monte [...] son unas aves que viven más en las peñas, en los montanos hay esos. No aquí cerca. Son como las pavas domésticas, ¿no cierto? Son, pero no se dejan [...] coger. Vuelan alto. Son bonitos igual. Me gusta ver más esas, esas aves que no he visto me atraen más, esas son bonitas. Pero aquí⁶⁸ se ve no más las palomas. (Edith Michelena 17 de enero de 2017)

Un inteño mayor, Ramiro García, que vive cerca de la carretera en Tollo Íntag, dice:

Bueno, yo sé las pavas de monte, casi no puedo darle mucha explicación porque casi poco me interesaba porque eran muy ariscas. Se alejan mucho, o sea, sienten el sonido de las personas y se hacen vuelo. [...] Poco les conozco, muy de repente se les ha visto pero al distancias. Yo una vez [de joven] sí cacé una. Es más, más rápida que otros animales, esta pava es muy alejada, es muy espantosa. (7 de noviembre de 2017)

La pava de monte es un ‘bioindicador’ (Zorrilla, comunicación personal), es decir, su presencia indica calidad de bosque. Todos las y los inteños saben que la pava de monte solo vive en el bosque: “De repente se les oye que chillan por allí. ¿No? Está lejos la montaña ya. Ya no hay por aquí⁶⁹” (Emperatriz Barrera 13 de marzo de 2017). Su nexa con la Naturaleza tiene que ver con vivir en los árboles: “La pava, por ejemplo, le cuida la Naturaleza porque ellas están en los árboles. Ella está de árboles en árboles, en árboles, así saltando, saltando, saltando” (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017).

Pavas de monte he visto muy pocas veces y eso era cuando iba al bosque de arriba donde mi papi. Solamente hace un mes haber de ser que logré ver una que ha llegado cerca de la casa nuestra. Y eso sí es una admiración porque jamás hemos visto una pava de esas grandes acá abajo. (Marcia Ramírez 12 de septiembre de 2016)

La pérdida de hábitat es ampliamente aceptada como la principal causa de amenazas a la biodiversidad y los ecosistemas, seguida de cerca por el cambio climático.⁷⁰

⁶⁸ Vive en el pueblo de Apuela.

⁶⁹ Palo Seco.

⁷⁰ “La pérdida de hábitat representa la mayor amenaza para las especies. Los bosques, pantanos, llanuras, lagos y otros hábitats del mundo continúan desapareciendo a medida que se cosechan para el consumo humano y se despejan para dar paso a la agricultura, la vivienda, las carreteras, las tuberías y otras características del desarrollo industrial” (WWF 2018, párr. 1; traducción mía).

La pérdida de hábitat puede deberse a muchos factores, y en el área de Íntag hay dos importantes: la extracción de madera y la pérdida y degradación de bosques causada principalmente por la expansión de las tierras agrícolas:

Pero, bueno, yendo a los campos más boscosos están las pavas de monte. Ellas existen allí, ellas son no tan cercanas al hombre. Ellas siempre mantienen su distancia porque tienen miedo de morir. Y por eso es que ahora en día, [...] por mucha tala de bosques y todas esas cosas, es que estas aves ya han desaparecido de los lugares. Porque antes cuando la zona de Íntag contábamos mis padres, mis vecinos, mis familiares que esta era una montaña completa, las pavas del monte salían al patio de las casas. No tenían miedo. Había mucha más. Menos tímidos porque allí era su bosque y allí era su hábitat. Pero ya fueron desmontando, allí es cuando ellos fueron retirándose, retirándose de lugar. (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017)

Como se indicó anteriormente y por lo comentado por otros individuos, las personas de Íntag con quienes hablé entienden claramente los efectos de la pérdida de hábitat de especies individuales. Es esta relación cercana y la experiencia diaria lo que hace que las personas que viven en ecosistemas forestales sean especialmente adecuadas para comprender las necesidades de cuidar la Naturaleza y las razones de la pérdida de hábitat. La abundancia o escasez de la pava de monte es un tema sobre el cual existen varias opiniones, opiniones que varían según el lugar donde viven quienes hablan:

La pava sí puede ser que ahora llegó [huyó] por el tema minero, como esas máquinas hacen ruido, les orientan porque justamente allí es en el bosque de arriba [...] Todo este sector había pavas, todos. Porque nosotros estamos alinderando [...] el terreno nuestro con lo que ya sigue campamento⁷¹ ahora. Y nosotros cuando sub[íamos] para arriba a escuchar, escuchábamos en la madrugada a las pavas, se les escuchaba al otro lado. Pero así que chillaban, por un lado, por otro lado. Por eso sé que estaban en este sector. (Marcia Ramírez 12 de septiembre de 2016)

Para personas que viven cerca de un bosque protector u otro bosque maduro con buena extensión, la pava de monte es un ave no tan escasa, sino familiar, y encontrarlas es más común. Algunas de estas personas reportan haberlas visto más hoy en día que antes. Por ejemplo, la inteña que vive cerca del bosque de la Reserva la Florida/El Placer:

Sí se ve más pavas [hoy en día]. Por aquí sí he visto bastante en camino en la Santa Rosa, o vienen por acá, o están en el camino a la cascada. ¿Pero por qué eso? Porque ya no se ve personas que andan cazando. Más antes sí se veía algunas personas con su carabina. Claro [hay cazadores todavía] por otros lugares donde que no conocemos, donde que no sabemos, porque por aquí no. (Anónima A 19 de noviembre de 2016)

Como queda dicho arriba, una razón frecuente para ver más pavas hoy es que ya no cazan. Según Sergio Vetancourt, quien también vive al lado de la reserva La Florida/El Placer:

⁷¹ Campamento minero Llurimagua.

[Las pavas de monte] bueno, ahora ya están asomando, bien dicho. Por mi casa ya se les veía. Sí sale. A mi casa llega. Allí como tenemos un arbolito, como decimos el guarumo, ese blanco, allá van a comer. Sí, ya se acerca. Pero es que ahora no hay cacería, ya no hay cazadores. Ya no. Pero lo que se ha perdido es, por ejemplo, el cuyago, el venado, ya no hay, muy poco. El oso no hay. Ya no hay. (13 de septiembre de 2016)

2.2. Cacería y la pava de monte: Pensamientos y prácticas inteñas

El ser-humano era originalmente un ser cuya existencia dependía de la capacidad de cazar (así como de la recolección) antes del ‘desarrollo’ de la agricultura. Las primeras poblaciones en las Américas fueron de cazadores-recolectores, prácticas que no desaparecieron con la domesticación de los animales y la agricultura. De hecho, la cacería es una práctica continua en algunas comunidades ecuatorianas, como en el caso de Íntag, aunque en menor grado, puesto que la educación ambiental, la deforestación, la destrucción de hábitats y las prohibiciones han disminuido considerablemente la visibilidad de la práctica de la cacería.

El pollo y la pava de monte en Íntag, el primero en la actualidad y el segundo históricamente, juegan papeles importantes en la soberanía alimenticia. La cacería solía ser una de las principales fuentes de proteínas antes del establecimiento de caminos de carros, junto con un poco de pescado y los pollos. Una de las principales fuentes de carne de monte solía ser la pava de monte.

La pava de monte se valora por muchas razones, pero primordialmente como alimento⁷² sabroso y saludable. El sabor es cotizado por algunas personas porque “es un sabor, pero bien agradable, por eso a algunos les gustaba mucho la cacería. A mí también me gustaba” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016). “La carne está todo sabroso, rico” (Nelson Ruíz 27 de julio de 2016), pero además la carne es saludable: “[a la gente] le gustaba mucho la carne de monte, a pesar que [de] allí era más fácil tener un chanco, tener sus gallinas en la casa, pavos de casa [...]. Pero la gente más apreciaba la carne del monte porque era más sana” (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017).⁷³

⁷² La carne tiene varias maneras de preparar, y es “como comer un pollo, frito o cocinado” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016), o “frito, o sea, se le cocinaba y se le freía” (Tránsito Lanchimba 18 de diciembre de 2016), y “el caldo es bueno, bien rico” (Nelson Ruíz 27 de julio de 2016). Su sabor la mayoría dicen es “sabor a una gallina” (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016).

⁷³ En un estudio sobre la caza y el uso de la vida silvestre en el bosque atlántico remanente del noreste de Brasil, la mayoría de los cazadores entrevistados prefirieron la carne de animales cazados en lugar de la carne derivada de animales domésticos. Decía que la carne que se caza es más sabrosa y, para muchos, tiene un valor especial ya que se obtuvo con un esfuerzo personal. Otra razón para preferir la carne cazada fue que se la consideraron más saludable que la de alimentos químicamente alterados (Barcellos de Souza y Nóbrega 2014).

Todo el mundo cuenta de la importancia de la cacería en el pasado “antes sí, claro” (Mariana Castro 6 de abril de 2016). La pava de monte fue ‘más antes’ una de las aves más frecuentemente cazadas en el área de Íntag: “[A mi esposo] sí le gustaba coger las pavas. Es como la gallina misma, como gallina del campo, pero son más chiquitos, menos carne” (Emperatriz Barrera 13 de marzo de 2017). Pero encontrar la pava de monte dependía de tener acceso a un bosque de calidad donde vivieran las pavas, y con el paso del tiempo las pavas eran más escasas: “En mi tiempo⁷⁴ ya no cazaban porque ya decían que ya no había. Ya no había. Pero hablando de antes, dice que había bastante, cazaban y alimentaban de eso” (Marcia Ramírez 12 de septiembre de 2016). En el pasado más reciente, la caza de la pava de monte ya no era “fácil. No había muchas. Eran de, de pronto asoma por allí una que otra. No había mucha [...] oportunidad de cazar una pava de monte” (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016).

Cuando la caza ocurre actualmente⁷⁵, no es necesariamente la búsqueda activa de carne de monte, sino en defensa de cultivos y huertos. “Claro, sí caza, pero ya, por ejemplo, por nuestro sector ya no. Tal vez algunos los cuyagos por[que] salen hacia la yuca, los guatusos. Esos, sí” (Nelson Ruíz 27 de julio de 2016). El animal más mencionado en defensa de cultivos es el cuyago⁷⁶, también conocido como guatuso y *Dasyprocta punctata*: “Hay un animalito que le dicen cuyago. Sabe comer allí el camote, la zanahoria, se (hace) daño. Y sabían cazar a ese animal, como perrito chiquito. Rico es. [El soche] de repente han cogido, esos son buenos, es bueno. Ahorita no, ya no” (Emperatriz Barrera 13 de marzo de 2017). “[Mi tío] bueno, [a] él le gustaba cazar los guatusos, los que comen las chacras, las zanahorias, eso le gustaba cazar” (Nelson Ruíz 27 de julio de 2016).

Sí [la gente cazaba mucho antes] no tanto [las pavas] porque ellas no son que hacen daño a las plantas, como se dice al maíz, al fréjol, a ellas no. Pepas de monte no más ellas comen. Otros pájaros sí son bien plaga, el loro y este otro de colores. [...] Es que hay animales o aves que sí dañan las plantas. Las ardillas también sí dañan bastante y hay veces que hay muchísimas, muchísimas [...] ya se cazan para comer, no solo por[que] hacen ellos daño. (Anónima A 19 de noviembre de 2016)

⁷⁴ Tiene aproximadamente 30-35 años.

⁷⁵ En Íntag, hay informes mixtos sobre en qué grado algunos inteños continúan cazando. Es poco común observar a alguien con una carabina caminando por los senderos, pero en ocasiones se ve. Como ya es una actividad prohibida, en mis conversaciones con las y los inteños no traté de extraer información específica de quién caza hoy día.

⁷⁶ He visto que el cuyago todavía se caza cuando lo encuentran en huertos (observación personal marzo 2018). El hijo de una familia estaba emocionado de tener esta carne de monte y orgullosamente me indicó. Aunque era la única vez que vi una presa, no es inusual que se vea hombres a menudo con carabina y puede ser a propósito para cuyagos por ser una ‘plaga’ para los cultivos, según comentarios hechos.

La relación pava de monte-persona inteña ha sido delimitada principalmente respecto de la cacería humana.⁷⁷ La soberanía alimenticia en el pasado dependía, para algunas familias, de la habilidad de conseguir carne por medio de la cacería:⁷⁸ “La gente sí era carnívora” (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017). Los huevos de la pava de monte también fueron ‘cazados’, recogían huevos de nidos de la pava de monte:

Antes, cuando era soltera, sabían hacer así los nidos al lado del camino y ponen unos huevos bien grandes. Por unas dos veces me subí al lado por la cogida para comerlos. Es como de la gallina porque son bien grandes. Unos son más grandes que los huevos de las gallinas. Dos ponen. Cuando tenía unos 14, 15 años. Ponía al ladito del camino que caminábamos, y daba ganas de cogerlos porque eran así tan grandes y blancos. Y les cogía. (Anónima A 19 de noviembre de 2016)

Por lo general, la cacería es conocida como una actividad delineada en base del género. En todos los casos en mis conversaciones con las y los inteños, siempre reportaban que eran hombres quienes cazaban. La caza por “las mujeres no, los hombres eran los de la cacería entonces. Claro, porque allí también la mujer no estaba tan civilizada, la mujer se dedicaba a los quehaceres domésticos de la casa no más. No andar en cacerías, nada de eso” (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017).

La cacería en Íntag no se practicaba solo con la meta de matar la pava de monte. Aunque la pava era más cotizada por su sabor y tamaño, había una variedad de animales y tipos de carne de monte disponible, y los cazadores andaban y cazaban lo que se encontraban:

Yo me llamo Ramiro García. Nacido aquí en el sector Tollo Íntag y envejeciéndome aquí en Tollo Íntag. Yo cuando comencé a la cacería, más o menos yo comencé a unos doce, trece años. Yo cazaba aves, cazaba los cuyagos, las guantas, el venado también. Que esa era la vida nuestra. *Porque de eso vivíamos nosotros*. Sí íbamos todos los días. Todos los días nosotros teníamos carne así en cantidad. A mi mamá no le faltaba carne por nada, [ni] para nosotros, para los hijos [...]. Pero llegó un momento de que netamente sí, en verdad sí se perdió los animales. *Sí se perdieron, cuando ya comenzaron a tumbar los montes huyeron los animales de los sectores*. Pero justamente después nosotros ya nos olvidamos de la cacería. [...] y siguen todavía, no en cantidad, pero por lo menos de repente sí coge a un guatuso, armadillo. Pero ya no es como antes, como nosotros cogíamos en cantidad, nosotros cogíamos diariamente hasta tres armadillos. Una vez yo

⁷⁷ La cacería se practica por múltiples razones culturales, ambientales y personales, pero son indicativas de la relación que se tenga desde y con la Naturaleza. Aunque las razones personales para sentir atracción hacia la caza son muy variadas, según Jan Dizard (2014) se puede reducirlas a cuatro: experimentar la Naturaleza como participante; sentir una conexión íntima o sensual con el lugar; responsabilizarse de la propia comida; y reconocer su parentesco con la vida silvestre (Dizard 2014, 19).

⁷⁸ Muchos pueblos dependen de la caza como una parte importante de su seguridad alimentaria y soberanía alimenticia. Por ejemplo, las personas inuit que viven en el Ártico canadiense han experimentado rápidos cambios sociales en el último medio siglo, incluido el alejamiento de la caza de subsistencia. Los cambios en el sistema alimentario de subsistencia han aumentado la dependencia de los alimentos comprados en las tiendas, sin embargo, los hogares con cazadores activos tienen mayor seguridad alimentaria y permiten el acceso a alimentos nutritivos y culturalmente relevantes (Hoover et al. 2016).

cogí, no me van a creer, cogimos siete armadillos y un venado. (Ramiro García 7 de noviembre de 2017; énfasis mío)

Como en el caso de la familia de Ramiro García, la cacería era una actividad bien frecuente porque las familias vivían de eso. Iban al monte y cazaban lo que encontraban en este momento, pero no era fácil y los cazadores debían tener una habilidad especial para lograrlo: “[Mi padre], cuando cazaba, sabía ir a ver al cuyago, cuando comía los camotes, las zanahorias, pero raro sería que les pueda matarles. No podía” (Anónima A 19 de noviembre de 2016). Hay una variedad de presas desde “la guanta, el soche” (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015) hasta armadillos, tutamonos, y osos (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016), ardillas, etc. Pero el más cazado ocasionalmente “era los animales” que vienen a comer en el huerto o en los cultivos como “el cuyago, también le dice, guatuso, el soche [...] porque sabían comerse la yuca, salían y se comían la yuca. Porque no quiere que le hagan daño a la yuca y mi papá fue una vez y le cazó” (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016).

¿Cuyago? el que come la yuca. Se les ve por allí en el camote, en las yucas. Pero ahora ya, ya no se ve esos también. Están acabándose parece. No sé. Más antes que había más, se cazaban más. Había cazadores que les cogían a los cuyagos, a los venados. Si van a bosque ya traían los tutamonos, los cusumbos, que les dicen. Esos les traían. Hasta las ardillas les cazaban. Y había bastante. [...] Ahora [en] las partes descubiertas ya no hay muchos animales. Ya están ya al bosque. Algunos mismos al bosque. Ya no hay ya. Como les digo a mis nietos, les digo, mi papá le gustaba, le digo, la cacería. Mi papa, le digo, se iba al bosque, ya nos venía trayendo, le digo, unas dos pavas, nos venía trayendo un cusumbe, que les decimos. Ya nos traía un tutamono. Nos traía las maras. Ya había bastante. Ahora ya, en el bosque mismo ya no se ve, a veces ya ni un pájaro no se ve. Ya no hay. Será porque ya no hay mucho que comer. No sé. Parece que se van ellos también más al monte, más al monte a buscar comida. (Mariana Castro 6 de abril de 2016)

En Íntag, en el pasado la cacería era importante para su soberanía alimenticia, pero hoy en día la situación es distinta por muchas razones. Una de ellas es que han cambiado actitudes, por ejemplo, sobre los derechos, como explica Ramiro García:

Bueno, yo creo que sí era un derecho [cazar] porque, dentro de que las tierras se daban una cantidad, nosotros pensamos de que en verdad es un derecho de nosotros cazar. Pero viendo [...] yo creo que no debe ser tan un derecho porque, así como nosotros, así como yo quiero vivir, igual el animalito también quiere vivir. Entonces yo creo que hasta eso sí estamos cuidándolo. Ahora ya no es como antes que les maten. (7 de noviembre de 2017)

2.3. Cuestiones de cacería: Prohibición, propiedad privada y el Estado

Antes la práctica de la cacería en Íntag era muy común: “claro, como no había un control de aquí, no había cosa de eso” (Nelson Ruíz 27 de julio de 2016). Y una de las

razones de que ya no cacen es la prohibición: “Mi papá y mi hermano mayor, ellos cazaban así lo que había porque más antes no era tanto que prohibían, o no había ninguna prohibición. Después ya no. Ya no” (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016). La cacería “ya han dejado, decía, está prohibido que ya cuando matan les van a multar. [...] no el gobierno, por aquí mismo sabían decir así. Pero ya no, ya no andan cazando ya. Es que ya no hay también muchos cerca...no se encuentra para comer” (Emperatriz Barrera 13 de marzo de 2017). “Era un gran choque [la prohibición de la cacería] porque decían que ‘ahora se acaba la cacería y ¿qué vamos a comer?’” (Isabel Anangonó 7 de noviembre de 2017).

En el registro oficial de noviembre 20, 1970, decreto no. 818, bajo la presidencia de José María Velasco Ibarra, se prohibieron varios métodos de cacería. En el Acuerdo 261, emitido por el Ministerio del Ambiente en agosto de 2014, se prohibieron la cacería deportiva y la cacería de control. Cabe anotar que en el país se permiten únicamente la cacería y pesca de subsistencia para pueblos originarios en sus territorios. Así pues, estas prohibiciones estaban destinadas a ‘conservar’ la biodiversidad y ‘proteger’ la vida silvestre.⁷⁹ Sin embargo, la intención de esas prohibiciones estatales era contradictoria con respecto de otras políticas estatales, las cuales impulsaban la deforestación de miles de hectáreas de montañas y la tala indiscriminada de árboles.⁸⁰ Según Isabel Anangonó, activista ambiental de Tollo Íntag:

Empezaron a prohibir la cacería [...] porque perdieron su hábitat los animales. Pero también aquí hay que recalcar [que] para que haya toda esta pérdida de biodiversidad de los animales tienen la culpa las mismas autoridades. Porque cuando Íntag fue montaña y vinieron, pues, los colonos a coger estos territorios como baldíos. Allí las mismas autoridades, entonces del INDA, que ellos manejaban lo que eran tierras, [...] entonces ellos decían que para que seas dueña de una cantidad de terreno, por ejemplo, coger unas veinte hectáreas [...] si quiere cinco hectáreas tenías que desmontar. Entonces allí podías ser dueño para dar el título de propiedad que eran las escrituras. Entonces sucesivamente eso ha sido un gran daño para nuestra zona. Allí, por ejemplo, cuando ya de poco a poco ya fuera la deforestación de los territorios, ya como que los animales se fueron ahuyentándose, [...] fueron ya perdiéndose casi por completo. (7 de noviembre de 2017)

Desde una visión moderna/occidental y de la ‘conservación’ ambientalista, la caza a menudo se considera un efecto secundario de los programas de ‘conservación’ y

⁷⁹ Un razonamiento de la prohibición: en áreas de los trópicos donde la caza no está prohibida, las presiones de caza sobre la vida silvestre a menudo exceden los niveles que se consideran sostenibles (Guinart Sureda 1997).

⁸⁰ De hecho, unos estudios han concluido que los impactos de la tala del bosque y la construcción de carreteras no son tan grandes como los impactos de la caza en la vida silvestre (por ejemplo, Johns 1985). Por lo tanto, la mayoría de los planes y políticas destinados a ‘conservar la biodiversidad y los ecosistemas tropicales’ prohíben la caza. La prohibición de la caza puede ser gubernamental, organizativa o social. En el caso de Íntag la prohibición vino del Estado.

‘manejo’ forestal.⁸¹ La apertura de caminos aumenta las actividades de cacería a un rango mucho más amplio que el sostenible, según ellos. En Íntag, las carreteras han tenido un gran impacto en la caza excesiva, la tala de bosque y la colonización de las tierras ‘baldías’:

[Los animales] ya no vuelven. Ya no hay manera que vuelvan. Por decir, si yo no mato, pero los vecinos otros andan con perros, con carabina en propiedades privadas, uno no se ve, no sabe, no se puede estar en todos lados juntos [al mismo tiempo]. Así que, si no es uno, es el otro que le acaba. Entonces, ¿cómo podemos cuidar? (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015)

La propiedad privada y su rol en la vida inteña y la cacería es significativa por ser una trama clave para la cacería y la privatización de la propiedad comunal. Desde el patrón capitalista-colonial y de la modernidad se concibe ‘la tragedia de los [bienes] comunes’⁸² (Hardin 1968). Durante 40 años, en palabras del Documento de Discusión del Banco Mundial, la ‘tragedia de los [bienes] comunes’ era "el paradigma dominante dentro del cual los científicos sociales evalúan las cuestiones de recursos naturales" (Bromley y Cernea 1989, 6; traducción mía). El argumento de Hardin fue ampliamente aceptado por los economistas y entusiastas del libre mercado, ya que apoyaba la privatización, con el recinto de los bienes comunes y la privatización de la propiedad comunal. La teoría ignora el papel de las comunidades en las sociedades pasadas y presentes, y el hecho de que las comunidades están formadas por individuos con lógicas apropiadas que pueden prever problemas comunitarios y negociar limitaciones. La propiedad privada en Íntag ya ha sido y es un factor que se atraviesa en el relacionamiento con la Naturaleza y la cacería.

⁸¹ Por ejemplo, con los programas de conservación de la tala selectiva, el establecimiento de caminos invita a un mayor número de campos de caza. De hecho, numerosos estudios sobre la tala selectiva en los trópicos han revelado sistemáticamente que los efectos secundarios de la caza excesiva, la colonización incontrolada y el aumento de la susceptibilidad a los incendios son más preocupantes para quienes desean conservar el medio ambiente que el de la actividad de tala selectiva real (por ejemplo, Fimbel, Grajal y Robinson 2001). No obstante, gran parte de la caza la realizan los propios madereros, lo que hace que las tasas de captura de la vida silvestre en áreas recientemente abiertas a la tala sean mucho mayores que las estimadas como sustentables y muchos de los animales sacrificados por cazadores son prioridades para la conservación. Las cantidades de carne de animales silvestres registradas en los campamentos de tala eran más altas que las necesarias para el consumo local, lo que significa que algunas veces se envían a la venta (Rumíz y Aguilar 2001).

⁸² La teoría es la siguiente: sin derechos exclusivos en los bienes comunes, los individuos tienen una motivación limitada para producir bienes públicos y bienes comunes en niveles óptimos. Las personas saben que una vez que los bienes públicos están en su lugar, no se les puede excluir de disfrutarlos o aprovecharlos, incluso si no contribuyeron a su producción (usuarios gratuitos). Con respecto a los bienes comunes, los individuos a menudo están motivados para sobreexplotar en anticipación de comportamientos similares de otros, por lo tanto, ‘la tragedia de los bienes comunes’. La ‘tragedia de los bienes comunes’ se basó en una historia sobre los bienes comunes en la Inglaterra rural por un profesor de la Universidad de California que hasta ese momento era él más conocido como autor de un libro de texto de biología que defendía el "control de la reproducción" de la gente "genéticamente defectuosa" (Hardin 1966, 707).

Es que cazadores había, así pues. Ya no hay gran cosa. Yo, por decirle, 20 años, 30 años será, ni arma tengo para cazar, vea, no tengo arma. Pero lo que *no me gusta cuando un vecino acá vino a poner trampas en propiedad privada, no estoy de acuerdo*. Eso es lo que no me gusta, y *yo soy enemigo de poner un pie en propiedad privada ajena, hay que respetar lo ajeno*. Lo que es ajeno es ajeno, y lo de uno, bueno, porque es de uno. Pero ni, aun así, [...] para cazar.

Eso yo pensando, digo, si estas cosas anteriormente hubieran, habido alguna persona que diga que nos hubiera dado un consejo, un asesoramiento de decir no destruir la Naturaleza, los animales, las cosas, todo lo que es de natural, no destruir, no malbaratar, pero nadie nos ha dicho nada. Pero ahora que ya se acaba, ya que se acabó, ya se dan cuenta. (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015; énfasis mío)

En la cita precedente, don Miguel enfatiza su respeto a la propiedad privada ajena y el nexo con la cacería. Asimismo, su narración invoca concepciones que merecen más exploración, como la propiedad comunal en Íntag y la privatización según el patrón moderno-capitalista. ‘La tragedia de los bienes comunes’ es interesante a la luz del hecho de que las ‘propiedades comunales’ y ‘tierras baldías’ se consideraron un espacio para la caza, mientras que la propiedad privada era y está considerada fuera de límites. El crecimiento de la propiedad privada y las haciendas en Íntag se correlaciona con una reducción en las prácticas de cacería. Aunque el sistema de haciendas y huasipungos estuvo vigente hasta 1964 oficialmente, en Íntag y otras áreas rurales continuó por mucho más tiempo (Fieweger, comunicación personal).

Bueno, ya la gente dejó de cazar ya porque ya se le hace lejos también ir [...] a territorios no privados. Ya todo tiene un dueño.

Porque antes, por ejemplo, casi aquí en la hacienda de Tollo Íntag no había esa prohibición. ¿Por qué? Porque era un solo dueño y toda la gente trabajaba en la hacienda. Ya [porque] trabajaba en la hacienda, entonces el señor no prohibía. No prohibía, entonces, él decía: ‘aprovechen ahora que yo vivo’, decía él. ‘Aprovechen ahora que yo vivo, no son prohibidos de nada, porque después sí la vida va a hacer unos cambios. Va a hacer unos cambios que no van a poder ustedes ni una gallina tener suelta acercarse donde el vecino.’ O sea, *los mayores eran tan sabios que ya sabían ya tenían una visión de lo que iba a pasar al futuro*. (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017; énfasis mío)

En este caso, la definición de propiedad privada dependía del dueño de la hacienda Tollo Íntag, donde a la gente que trabajaba y vivía en la hacienda, el dueño les permitía cazar en ‘los comunes’ del territorio de la hacienda. Pero, en general, el desarrollo de la propiedad privada tuvo un papel en la reducción de la cantidad de caza. El siguiente es un buen resumen de los temas relacionados con la pava de monte y la cacería en la zona de Íntag:

Bueno, antes la caza de animales era una sobrevivencia para la familia. Porque como había en abundancia los animales o las pavas del monte, entonces todo el mundo iba al monte a cazarse a una pava, una lora, cualesquier aves, o cuales animal, [...]. Había demás cacería, entonces la gente, como hacen en todo lado donde hay bosques, [...] en la montaña la gente vive de la cacería. Pero una cacería razonable. Una *cacería razonable*

donde la gente vivía de eso, la caza de animales. Porque decían que la carne del monte es la carne sana, es la carne más sana, entonces la gente cazaba, pero por el consumo de las casas. Nada de ventas, nada de esas cosas. Todo era el consumismo en la casa. Pero sí hubo este gran daño cuando ya empezaron a deforestar mucha la zona, allí es cuando los animales ya fueron perdiendo el hábitat. (Isabel Anangonó 7 de noviembre de 2017)

De acuerdo con “una cacería razonable”, según Isabel, cierta gente tiende a estar a favor del derecho de cazar para personas/comunidades/grupos en ciertos contextos, en particular cuando se trata de y reúne principios de soberanía alimenticia, los derechos a los bienes comunales, prácticas/saberes ancestrales y/o pluriversales. El tema de la cacería también lleva a (re)considerar la apropiación de la Naturaleza y la colonialidad de la Naturaleza (véase primer capítulo). La apropiación y/o la colonialidad de la Naturaleza, cuando se toman desde la perspectiva de los cazadores, conducen a conclusiones muy diferentes de las tomadas desde la perspectiva del Estado neoliberal y desde el patrón de la modernidad, es decir, cuando el actor es un individuo o comunidad local en comparación con un actor exterior y/o de poder. El Estado neoliberal se apropia y coloniza la Naturaleza tomando control y poniendo prohibiciones.

En este caso, la prohibición de la cacería provino del Estado ecuatoriano. ¿Podría ser que esta prohibición de la caza en realidad fuera un mecanismo para una acumulación por desposesión? Según David Harvey (2003), la ‘acumulación por desposesión’ ilustra cómo las políticas de los estados capitalistas/neoliberales nacionales han logrado una centralización de la riqueza y el poder en manos de unos pocos, despojando al pueblo de su riqueza y tierra. Algunas de las estrategias utilizadas incluyen:

[...] la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de varias formas de derechos de propiedad (comunes, colectivos, estatales, etc.) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión de los derechos a los bienes comunes; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de bienes (incluyendo los recursos naturales). (Harvey 2003, 145; traducción mía)

Tomadas desde este punto de vista, las prohibiciones de caza forman parte de la estrategia de acumulación por desposesión. Sin embargo, en el Ecuador tenemos los derechos de la naturaleza en la Constitución. Los animales en peligro de extinción, como la pava de monte, están protegidos por la Constitución de la República en el artículo 400, que establece que el interés público es conservar y proteger la biodiversidad agrícola y silvestre. Esta disposición protege la vida de los animales y, en particular, de los animales amenazados. Sin embargo, a pesar de la protección otorgada en la Norma Constitucional y normas ordinarias, la fauna y la flora de Ecuador, como la pava de monte, siguen siendo

amenazadas por y desde problemáticas otras. Como se ilustra en las voces de las y los inteños, las razones de estas amenazas no pueden ser limitadas solo a las prácticas de caza.

3. El gallo de la peña

Como el hueso al cuerpo humano, y el eje a una rueda, y el ala a un pájaro, y el aire al ala, así es la libertad la esencia de la vida. Cuanto sin ella se hace es imperfecto.

-José Martí

Imágenes 4 y 5:

Gallo de la peña macho



Gallo de la peña hembra



Fuente: fotografías más

Una de las especies emblemáticas en bosques nublados como los de Íntag en Ecuador es el gallo de la peña andino (*Rupicola peruviana*)⁸³. El gallo de la peña macho es llamativo por su color rojo, su cresta, su voz y su tamaño. Es de un rojo brillante con alas negras con toques de blanco, mientras la hembra es de color café rojizo más atenuado. Los dos tienen una cresta prominente, aunque la de la hembra es un poco más pequeña que la del macho. El gallo de la peña se encuentra más en bosques cerca de quebradas y barrancos en los lados de las montañas entre 900 y 2100 metros sobre el nivel del mar (Ridgley y Greenfield 2001). Su alimentación es principalmente fruta, aunque a veces come carne como parte de su dieta (Berry, Todd y Plasse 1982). El gallo de la peña tiene una manera muy especial de reproducirse, los machos atraen a las hembras con el uso de un *lek*. *Lek* es una palabra sueca que significa juego y actuación; para los gallos significa un lugar en donde se juntan los machos, y se exhiben y chillan para atraer a las hembras

⁸³ En Ecuador viven dos subespecies de *Rupicola peruviana*, que vive en la cordilla oriental, la *Rupicola peruviana aequatorialis* y la de Íntag, que se encuentra en la cordilla occidental, es la *Rupicola peruviana sanguinolenta* (Ridgley y Greenfield 2001).

y aparearse. La ubicación de un lek coincide con lugares abundantes en algunos recursos propios del bosque (Ryder, Blake y Loiselle 2006) y en condiciones específicas de luz (Endler y Théry 1996). Por todo eso, el gallo de la peña es un ave muy especial; requiere bosque intacto con características específicas, es muy llamativo, tiene una historia natural sumamente interesante y por eso ‘verle’ es un logro deseado por los pajareros⁸⁴.

A continuación, destaco el ser-saber-hacer en base a las narraciones inteñas sobre el gallo de la peña y el rol del gallo de la peña en el turismo; así enfatizo elementos de la relación humano-gallo de la peña. Posteriormente, con el gallo de la peña como punto de partida, exploro unos ejemplos y tipos de turismo en Íntag, entretrejiendo un análisis general sobre el rol del turismo en comunidades como Íntag.

3.1. El gallo de la peña en Íntag

El gallo de la peña es (re)conocido por las y los inteños como un ave inconfundible por su color y canto. Las y los inteños con quienes conversé tienen aprecio por el pájaro y muchos además expresan que cuando se ve un gallo de la peña sienten una vinculación emocional positiva (algo similar al sentido de la ‘biofilia’⁸⁵). Es una interacción notable para una persona inteña porque el ave llama su atención y porque estos encuentros no son frecuentes. Este sentimiento se manifiesta en las siguientes narraciones:

Eso es bien bonito y no hace daño para nada. Y es también como manso, no se corre fácil. Igual así viene bastante el gallo de la peña, está por aquí. [A mi hijo] le encanta verle. ¡Mami, mami, venga a ver!, a veces le digo: 'yo ya le vi'. Dice: '¿dónde está, ¿dónde está?', ya le indico, y sabe. Siempre le gusta igual ver a los pájaros, el gallo de la peña. Claro, él le conoce ya bien, pero cada vez que le ve es como que primera vez estuviera viendo. Se siente tan feliz. (Anónima A 19 de noviembre de 2016)

Es difícil describir cómo me siento cuando veo a un gallo de la peña- por ejemplo, cuando vuelan cerca de mí- sabiendo que es una de las aves más hermosas y raras del Ecuador. (Zorrilla, comunicación personal)

[Cuando lo veo me hace sentir] feliz. La verdad que yo las aves mismo me hacen sentir bien. El gallo de la peña es hermoso, para mirarlos. Más que todo, entonces es un ave muy bonita. [Siento feliz] por el hecho de que es hermoso, el hecho de verle cerca de mi casa. Y saber que es parte de la Naturaleza. Y que eso también nos ayudaría en el turismo. Creo que hay estas tres cosas que hacen sentir a mí feliz. (Marcia Ramírez 12 de septiembre de 2016)

⁸⁴ Aficionados a ver aves y/u ornitólogos.

⁸⁵ Edward E. Wilson y su libro *Biophilia* son reconocidos en el occidente de este fenómeno. Él define la biofilia como la necesidad de afiliarse a otras formas de vida, el sentido de conexión con la naturaleza y la vinculación emocional con otros sistemas vivos, con el hábitat y con el entorno (Wilson 1984).

Lo que cada persona sabe de este ser-de-la-Naturaleza y su ‘reproducción de la vida’ varía. Las personas que viven cerca de bosques donde hay un lek o donde suelen anidar (generalmente anidan en quebradas rocosas de ríos o arroyos) tienden a tener una mayor comprensión de estas aves y su importancia, además cuentan historias personales de coexistencia o relacionamientos. Las personas inteñas con menos encuentros con el gallo de la peña, afirman que saben poco sobre el pájaro: "...de gallo de la peña no tengo mucho conocimiento porque solo es de repente que lo he visto" (Tránsito Lanchimba 18 de diciembre de 2016). Sin embargo, todos, las y los inteños con quienes conversé, conocían el ave por el nombre ‘gallo de la peña’ y además sabían dónde se encuentran viviendo. “Por más abajo, por aquí⁸⁶ no hay mucho. De repente se aparecen unos, de acá no. Una tierra cerca del río, allí sí” (Emperatriz Barrera 13 de marzo de 2017).

Hmm, sabían estar en un... cuando sabía ir a Flor de Mayo⁸⁷, desde allí hay más gallos de la peña, entonces se les veía que volaban. Y a veces sabía llegar a la casa.⁸⁸ Y también ahora [se] está perdiendo mucho este animal, ¿sabes?, sí. (Roberto Arcos 19 de julio de 2016)

Parece estar presente un debate sobre si son más escasos ahora o no. Varias personas han informado haber visto más ahora y otros reconocen la escasez de estas aves y su hábitat:

Sí, están perdiéndose. En el río había en cantidad, pero eso se fue cuando yo era guambra. Segurito a las 4:30 de la tarde sabían llorar los gallos. Los peones trabajando decían: ‘si chilla el gallo, ya me voy.’ (Teresa Arias 20 de noviembre de 2009, en Vaughan 2009)

Tenemos el gusto muchas veces de mirarlos. Pero es reciente, es muy reciente que se pueden mirar así cerca de la casa. Porque antes solamente le podías admirar así en donde estaba el bosque [...] donde están las cascadas, que decimos, por allí. Más lo que nosotros teníamos [que] hacer, es escucharles, ¿no [es] cierto? (Marcia Ramírez 12 de septiembre de 2016)

Cuando pregunté a Marcia Ramírez, activista antiminera, si se ve más gallos de la peña ahora porque están saliendo del bosque de Junín, cerca de donde están trabajando los mineros cortando árboles, abriendo caminos y usando maquinaria que hace mucha bulla, etc., ella contestó:

Muchos dicen, dan esta opinión. Nosotros en realidad no podemos decir que es porque están como ahuyentando, orientándose están acá. Pero también, yo digo que también puede ser que ahora ya tenemos cerca de la casa arbolitos de, con pepa, donde pueden alimentarse. Y también yo pienso que tiene que ver el tema de la casa porque antes ha sido ver un animal ya con el resorte, con la escopeta, la carabina. Entonces como que tenían mucho miedo, pero ahora ya no utiliza la gente [armas]. Ya no. Ya no caza a los animales, entonces, creo por eso también ellos vienen cerca de la casa a alimentarse.

⁸⁶ Palo Seco.

⁸⁷ Flor de Mayo es una reserva comunitaria manejada por voluntarios cerca de Santa Rosa.

⁸⁸ Cerca de la reserva Flora de Mayo.

Como ocurre con otros seres-de-la-Naturaleza del sector, hay personas inteñas con relatos de su encuentro o experiencia con el ave. Tarquino Milton Moreno Peñafiel, cuando tenía alrededor de 13 años (hace unos 20 años), vivía en El Refugio, cerca de Santa Rosa. Desde joven se preocupaba de la existencia y sobrevivencia del gallo de la peña. Tarquino cuenta cómo vigilaba y se preocupaba de un nido del gallo de la peña:

El gallo de la peña había en el río al otro lado, allí tenía un nido. Nosotros cada rato nos íbamos a verle y ya nació solo un pichoncito, un bebé, y hasta que estuvo grandecita y se fue. Pero había ese y no había más. Había solo uno porque se estaban en peligro de extinción porque se estaban acabando y ya no había. Y nosotros le veíamos porque estaba la peña allí y el río pasaba por allí. Nosotros estábamos pendientes porque si él intentaba volar y no podía, se caía al río [...] Nosotros salíamos pendientes porque el rato que vamos allí de pronto salía, para ver si le coge que le salva la vida. Pero llegó un día que cuando vimos a verle y no estaba, se fue. [...] Porque la mamá cuando llegábamos, ella salía, se iba. O sea, se asustaba. Ojalá ella ha crecido porque igual estaban terminándose y no había muchos. (10 de agosto de 2016)

En el pasado el gallo de la peña ha sido víctima del comercio y tráfico de animales exóticos. La siguiente historia ilustra notablemente cómo se va concienciando la comunidad y bajo qué criterio se produce el cambio hacia la ‘conservación’. Nelson Ruiz, cuya familia tenía una finca que vendieron para hacer la reserva llamada Siempre Verde, ahora trabaja para esta reserva y cuenta lo que pasó con el gallo de la peña en su territorio cuando era niño:

El gallo de la peña antes se venía a llevar, a cazar, para vender. Para vender para que tengan como una mascota, como adorno, pues. Ponían una red⁸⁹ como las suyas grandes, por ejemplo, allí en esa quebradita que pasamos⁹⁰. Allí es un buen lugar para ella, más bien dicha, bueno ahora sí se ve, pero poco.⁹¹ Antes, allí había muchos. Entonces allí en esta quebrada, es como encajonado, poniendo la red más o menos a la altura que pasan los gallos porque vieron que los gallos pasaban para arriba. Entonces allí ponían la red. [...] Entonces los gallos de la peña, vuelta, bajaban, y a lo que bajaban [los] atrapaban en una red y los cogían.

Eso era más o menos [cuando] yo tenía unos 8 años⁹². Cada [uno] de esos cazadores se llevaban unos veinte en un día. Esos se llevaban a Quito, a Otavalo, a Quito, a seguir vendiendo. [Era] gente de afuera. La misma persona, como ya sabía que aquí había, y que no impedían nada. Entonces se venían unos dos, tres, cuatro viajes a llevarse.

⁸⁹ Aquí se refiere a las redes de niebla que manejo para estudiar y documentar la diversidad y abundancia de aves en Siempre Verde. Él ha observado mi trabajo en ornitología en cuatro ocasiones distintas. Las redes tienen 12 metros de largo y 2,5 metros de alto y, por lo tanto, las redes que utilizaron para capturar el gallo de las rocas eran más grandes. La red de neblina es una práctica relativamente reciente y, por lo tanto, supongo que las redes que utilizaron eran de otro tipo, pero debían de tener un hilo fino o las aves habrían visto la red. Los gallos de la peña son agresivos cuando son atrapados, sus garras pueden perforar fácilmente la piel y sus picaduras pueden extraer sangre. Son grandes y fuertes, pero como todas las aves, se debe manejarlas con cuidado para que no se lastimen.

⁹⁰ En el camino a Siempre Verde.

⁹¹ Cerca de las quebradas es un sitio apropiado para un lek. Seguramente había una allí que por la caza de los gallos desapareció.

⁹² Tiene cerca de 45 años ahora.

Allí había que les cogían. [...] Yo me acuerdo de niño, acuerdo que llevaban a nuestra casa, a mi casa, donde vivía mi papá. Allí llevaban, allí los gallos de la peña, vivos, recién cogidos. [...] Amarraban muy ajustados, [...] en cajas, en jaulas traían, llevaban. [...] Eso pasaba, hasta más o menos cuando ya tenía unos 17 años⁹³.

Yo tenía unos 18 años, la gente misma de aquí ya [...] estábamos viendo lo que estaban llevando, pues. [...] De allí ya les dijimos que no, pues, que esos ya no pueden llevarse de aquí, porque están propiedades privadas donde ellos estaban cogiendo. Entonces no pueden entrar. Entonces por allí nada [les] dejábamos coger porque, por decir que prohibido de coger de estas aves, no era, nadie impedía allí. Pero para entrar a una propiedad privada sí no se podía. *Era en defensa de las aves, pero, el método de decir eso para que ellos no puedan venir.*

Ya no había mucho. No ve que queda bonita, ¿no?, ver a los gallos de la peña. [...] Después ya se desaparecen, no se veía. *Entonces de allí ya no dejamos llegar.* Igual pasaba con la pesca. Por ejemplo, no había prohibición de la pesca, venían con atarrayas, pescaban lo que querían. [...] Igual eso también vimos que estaban haciendo, ya no dejamos pescar. De allí ya se hizo estos de los, del grupo de guardabosques⁹⁴, todo eso ya, como se veía que había más amenazas. Entonces de allí se controló más. (Nelson Ruíz 27 de julio de 2016; énfasis mío)

Hay muchos otros factores que han influido en la supervivencia y el éxito de este ser-de-la-Naturaleza, y uno de estos era la cacería. El gallo de la peña también era cazado por inteños: “...antes, cazaban los gallos de peña, cazaban para comer” (José Rivera 26 de octubre de 2017), pero por ser arisco “le cazábamos, pero casi con pena porque también era alejado de los montes” (Ramiro García 7 de noviembre de 2017):

Bueno, el gallo de la peña permanece en las peñas, por eso se llama el gallo de la peña y [por eso] también, no es fácil cazarle. Y también digo: no es [hay] para qué cazarle porque son unas aves endémicas de la Naturaleza y que ellas deben de permanecer en su hábitat. (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017)

3.2. Gallo de la peña - emblema turístico

[El turismo es] buenísimo. Buenísimo porque hay personas que no conocen, por ejemplo, las aves mismo, la gente de la ciudad no conoce. Y es bonito que vean y conozcan. Para que vean, por ejemplo, el gallo de la peña, así, en lo bonito, conozcan. Muchas personas el gallo de la peña no le conocen. Entonces sí es bonito. (Ramiro García 7 de noviembre de 2017)

Como destaca el don Ramiro, el gallo de la peña es muy asociado con ecoturismo y a menudo se pone su imagen como emblema en sitios turísticos. Por su tamaño, brillo flamante y comportamiento, el gallo de la peña es una de las aves que hay-que-ver para los ‘pajareros’ y aficionados. ¿Cómo se escoge un emblema turístico? Definitivamente

⁹³ Período total de 9-10 años.

⁹⁴ El grupo de guardabosques es un grupo de mujeres y hombres voluntarios en el sector de Santa Rosa que desempeña varios trabajos ambientales.

hay ciertas aves que se consideran más aptas y disponibles como representantes de reservas de bosques y proyectos de ecoturismo.

En el estudio “Evaluación de avifauna silvestre para uso turístico en el Refugio Paz de las Aves, Nanegalito - Ecuador”, de María José Flores Arroyo y Ximena Aguirre Ulloa (2017), Universidad Tecnológica Equinoccial, se hizo una valoración turística de 50 especies de aves, según ciertas variables extrabiológicas y bioecológicas para clasificarlas según su uso ecoturístico.⁹⁵ La valoración turística de las aves, además de ayudar a escoger un símbolo de propaganda para atraer turistas, también tiene implicaciones en la ‘conservación’ de las especies. Para hacer esta valoración de cada ave se aplicaron parámetros de abundancia, valor estético, perceptibilidad (conjunto de factores como colorismo, tamaño, acústica, periodo de actividad, etc.), estado de conservación, endemismo, valor histórico/cultural, valor de uso e importancia científica y singularidad taxonómica. De los 50 pájaros evaluados, 2 especies tenían un nivel alto de valor turístico, 24 especies con un nivel medio y 24 especies con valor turístico bajo (Flores Arroyo y Aguirre Ulloa 2017). Ninguna recibió un nivel muy alto de valor turístico. El gallo de la peña fue evaluado con un nivel medio de valoración turística, en parte por su periodo de actividad crepuscular en leks y por no ser tan abundante. En el parámetro de valor histórico cultural “especies importantes para etnias por aspectos culturales, leyendas, religión, etc.” (Flores Arroyo y Aguirre Ulloa 2017), el gallo de la peña cuenta entre las cinco aves con valor alto y las 45 aves restantes fueron evaluadas con valor medio.

Además del valor cultural, por su conducta espectacular en el lek y por ser muy llamativo, el gallo de la peña tiene importancia para las y los inteños y es estimado por los turistas que tienen la suerte de verlo. Para la comunidad inteña y las reservas en la zona con un lek, hay más certeza de que los turistas vean el gallo de la peña por tener guías locales que saben dónde ir y cuándo ir a visitar el lek, y por eso aumenta el valor turístico de estas aves en Íntag:

No hay duda, es un atractivo turístico. Me siento muy afortunado de poder proteger el bosque donde viven y se reproducen los gallos de la peña, una especie de privilegio en realidad. Siendo una de las aves emblemáticas del Ecuador, el ave es un atractivo muy importante para el turismo ecológico en áreas como Íntag. (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016)

Parece que ahora sí hay bastantes [gallos de la peña]. Más antes, [...] ya no se tomaba mucha atención, no se ponía atención si había muchos o no. [...] No como ahora, se está

⁹⁵ Este método se adaptó de un estudio de aves en humedales del sur de Chile por Muñoz-Pedrerros y Jorge Quintana en 2010.

poniendo muchísima atención, están aquí, están acá, hay muchos, hay menos, por qué serían. Entonces antes no había, pues, eso. Era verles por verles nada más, no sabía si era buena, serán malos, solo se les veía nada más. (Anónima A 19 de noviembre de 2016)

‘Más antes’ las y los inteños no ponían tanta atención al ave como hoy día y se podría suponer que el cambio se debe a un conocimiento del valor emblemático del ave. Actualmente es un valor y un orgullo local coexistir con el gallo de la peña, según las reflexiones de las y los inteños. No solo importa para atraer y mostrar a los turistas, sino para que otros se den cuenta de la riqueza en Íntag: “[El gallo de la peña] debe de permanecer en su hábitat. Hablando, por ejemplo, de hacer turismo para que venga la gente de otro lado [...], es importante mantener estas aves o estos animales para que conozcan lo que todavía, aunque poco, todavía tenemos en nuestra zona. Porque ya en otros lugares ya no hay estos animales, estas aves” (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017). Más allá del valor turístico y valor local, estas aves tienen roles múltiples en educación y ‘conservación’:

Yo me meto no más⁹⁶. También espiritualmente satisface tener un animal así tan cerca sabiendo que uno también está conservando, ayudando a reproducir. Y económicamente ayuda [a] los pajareros⁹⁷. No son tantos pajareros que viven aquí, ¿no?, pero a los estudiantes [les] da una oportunidad de sensibilizarse hacia la belleza de la Naturaleza. Eso es bonito, ver la reacción de algunos. Cómo se emocionan. (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016)

3.3. Ecoturismo y turismo comunitario en Íntag

Por ser un ave de particular interés turístico, el gallo de la peña se ha convertido en un ser-de-la-Naturaleza de nueva importancia en Íntag. Es un ave cuya vida depende de poder mantenerse (y sus relaciones propias) en un buen bosque. El gallo de la peña es notable por su asociación con el ecoturismo, pero es solo una de las muchas aves que son claves en el ecoturismo inteño. El propósito aquí es resaltar las opiniones y perspectivas inteñas, presentar unos proyectos turísticos en Íntag, y además proporcionar un breve esquema de la situación turística global. En Íntag:

El turismo en Íntag tiene un enorme potencial por varias razones: uno de los pocos lugares donde la mayoría de ríos están relativamente limpios, bosques nativos relativamente fáciles de acceder, gran variedad de orquídeas y aves, y muy cerca de uno de los centros turísticos de Sur América- Otavalo. Sin embargo, hay que asegurarse que las y los inteños estén preparados para recibir a un mayor número de turistas y saber cómo tratarlos. Una

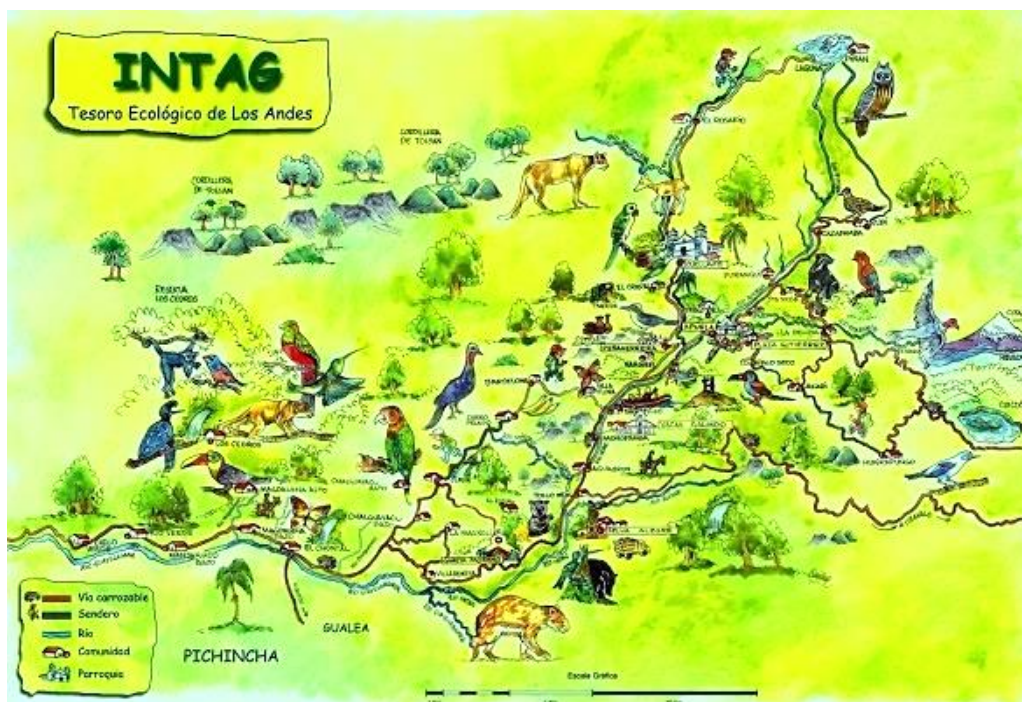
⁹⁶ Está hablando del lek en el bosque protector que él co-maneja. El lek está en los árboles en un área de 40 metros cuadrados a una altura de más de 8 metros. Entonces uno se puede meter debajo del área del lek para observar.

⁹⁷ Los pajareros pagan entrada a la reserva para visitar el lek.

posibilidad es aumentar el turismo de convivencia ligado al turismo ecológico, [por] ejemplo, las familias podrían visitar bosques u orquidearios, o aprender a identificar aves. (Carlos Zorrilla 5 de diciembre de 2017)

Mapa 8:

Tesoro Ecológico



Fuente: Red Ecoturística "INTAG" 2019

En Íntag hay mucho interés y propuestas de proyectos de ecoturismo, porque, por lo general, se ve el ecoturismo como una fuente de trabajo, ingresos económicos y/o apoyo organizativo o técnico para sus proyectos comunitarios. Los inteños e inteñas destacan la necesidad de promoción y mercadeo de sus proyectos en camino y otras veces hablan de sus planes para futuros proyectos con su comunidad. Estos proyectos a menudo están bien pensados y planificados. Al igual que en otras áreas rurales de Ecuador y América Latina, en Íntag hay proyectos fracasados y exitosos. Aunque el turismo depende de clientes con recursos económicos y sus viajes pueden verse afectados por cualquier crisis económica y política, persiste el deseo de seguir trabajando para cuidar la Naturaleza por sí mismo:

De todas maneras, claro, que ya nos estamos a tanto [que] cuando hay crisis, la gente [turista] no están con posibilidades tampoco a venir. [...] Pero sí, nosotros tenemos que mantener eso porque es una cultura. Si vivimos en una forma y vivimos en un campo donde hay montañas, donde hay bosques todavía, de ley tienen que estar estos animales. No tiene que desaparecer porque es un vacío para nosotros [...] que no hay estos animales. (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017)

El turismo es una alternativa buena para Íntag. Comparando, evaluando y analizando escenarios territoriales extractivos, primordialmente la minería, con escenarios no extractivos, como el turismo, Sara Latorre, Mariana Walter y Carlos Larrea (2015) han publicado su estudio en el libro titulado *Íntag, un territorio en disputa*. Aunque el estudio “no realiza proyecciones precisas sobre el futuro, ni señala qué escenario es mejor o peor para los inteños” (10), sí nos informa mucho sobre los numerosos potenciales del turismo, especialmente en términos de empleo (resaltando que, en comparación con los trabajos que ofrece la minería, el turismo resultaría mucho mejor), particularmente las posibilidades para la gente inteña. Si consideramos este estudio, junto con las obras de Juan Lasso y Pablo Pareja (2004 y 2008), podemos decir que existe una riqueza de información sobre el potencial turístico en Íntag.

La Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador (FEPTCE) define el ‘ecoturismo comunitario’ como "toda actividad económica solidaria que relaciona a la comunidad con los visitantes desde una perspectiva intercultural, con participación consensuada de sus miembros, propendiendo al manejo adecuado de los recursos naturales y la valoración del patrimonio cultural, basados en un principio de equidad en la distribución de los beneficios generados" (La Hora 2003). Hay muchas iniciativas de turismo o ecoturismo comunitario en Íntag, unas que ya tienen su trayectoria y otras que están semiconsolidadas, además de un montón que son solo ideas o esperanzas para el futuro. La comunidad de Pueblo Viejo, y ejemplo de una iniciativa semiconsolidada, está ubicada encima de la “Cara de Rumiñahui”, una formación rocosa natural en la loma cerca de Apuela que parece una cara indígena. La comunidad ha hecho varios intentos de mantener el sendero turístico, pero según la expresidenta:

Sí hay en verdad [la posibilidad de turismo], el camino donde dice la Cara de Rumiñahui, por allí el sendero es por la nariz. Cuando yo estaba de presidenta le hice limpiar el caminito, con azadón, todo esto. Bien limpio. Ya pasó. Se pasó al otro lado y ya se fue del otro presidente, ya no le limpiaron. Necesitamos limpiar. De aquí 20 minutos estoy adentro. Adentro, casi a la carretera, es más cerca. Falta bastante. [...] No quieren hacer [una minga]. Ya se le dijo, el señor teniente también ha dicho que le haga una minguita con azadón, y bueno dejar todo limpio, pero ha dicho no, no quiere hacer. (Emma Garzón 28 de marzo de 2017)

Lo anterior indica problemas de organización comunitaria para mantener un lugar turístico, pero otros indican problemas distintos. Un sitio turístico privado en el camino a Cuellaje es de Francisco Ramírez, migrante originario de Loja, quien ha construido un complejo con piscinas de pescar, comedores y cuartos. Él no dice que hace ‘ecoturismo’,

sino turismo de recreación, y no tiene metas comunitarias, es un negocio privado. Desde esta perspectiva ofrece unas críticas:

Bueno, turísticamente la zona de Íntag no es tan conocida. Es una zona muy grande muy bonita, pero, repito, turísticamente no es conocida. Ya que ha faltado, por parte de las autoridades centrales, seccionales, cantonales o parroquiales, está más bien de parte de nosotros; quienes hemos hecho estos emprendimientos y quienes hemos hecho la inversión aquí estamos muy preocupados justamente por este problema. [...] que ayuden a difundir que la zona de Íntag cuenta con una de las zonas más grandes, verdes y ecológicas y que es llena de toda la riqueza natural. Bueno, el ecoturismo en verdad si no se pone a trabajar seriamente, desde las mismas autoridades, o quienes hacemos turismo, como los dueños, los turistas, eso no va a funcionar. [...] Aquí en la zona de Íntag quizás no se hace el ecoturismo, pero tenemos lo que es la ecología, tenemos las áreas verdes y todo todavía conservado [...]. Pero de la ecología tendríamos que trabajar todos, del ecoturismo tendríamos que trabajar todos. Y esto no se le está haciendo como se debe. (28 de marzo de 2017)

Una iniciativa con trayectoria de turismo comunitario en Íntag es la de la comunidad indígena Azabí de Mortiñal. Tiene la motivación de ampliar su turismo comunitario por haber tenido éxito el día de Inti Raymi, donde llegan 2000-3000 personas y hacen baños rituales con chamán (Carmen Panamá 13 de marzo de 2017). Ya tiene un paradero construido (en la entrada del camino a la comunidad) y están en proceso de construcción de una cabaña para turistas; además “estamos también para hacer una ruta por aquí, por el río para subir a las cascadas que tenemos acá atrás, las cascadas de machete, por el bosque, por el río para arriba. Unas dos horas ha de ser. Sí, una vez había limpiamos ya eso, pero chuta, se queda allí” (Henry Panamá 13 de marzo de 2017). Según Carmen Panamá se trata del problema de la migración de las personas jóvenes:

Este mirador es un paradero turístico donde queremos emprender a los jóvenes de la comunidad para tener al futuro, que ellos también salgan a hacer algo de turismo comunitario. Esa es la visión [...]. Sino que a veces como que nos desmayamos cuando la juventud sale a la ciudad, quedamos solo los viejitos, como decir, en la comunidad. [...] Pero pueden regresar algunos, ya viendo dónde enfocar, dónde trabajar, o dónde poder coordinar con alguien para el turismo. Eso sería, como decir, a la comunidad nos valoraría bastante. (13 de marzo de 2017)

En Junín hay un buen proyecto de ecoturismo comunitario, aunque presenta sus retos. La comunidad tiene un ‘ecolodge’ de dos pisos hecho mediante mingas y con materiales del sector, principalmente el bambú. Mujeres de la comunidad se turnan para trabajar cocinando o en la limpieza de la cabaña.⁹⁸ Guías capacitados y de la comunidad

⁹⁸ Supuestamente, el proyecto está manejado por un grupo de 35 personas, en su mayoría jóvenes de Chaguayacu y Junín, pero comentarios anónimos, no confirmados, cuentan que en realidad esta manejado por dos familias y pocos realmente reciben beneficio económico. Aunque sí hay beneficios para toda la comunidad porque es una respuesta a las amenazas creadas por proyectos de desarrollo que no ofrecen ningún beneficio y/o destruirían el ambiente natural y social (comunicación personal anónimos).

guían a los turistas en la reserva ecológica comunitaria con más de mil hectáreas de bosque por varios senderos. Pero en la actualidad ya han entrado los mineros (véase sección de minería) y el proyecto está continuando, aunque luchando con los impactos de la minería:

El turismo está realmente muy impactado con el tema minero. Al inicio se tomaron el sendero que nosotros llevábamos a los turistas, utilizando eso mismo. Luego trataban de compensar haciéndonos un nuevo sendero ellos, pero se tomaron el que era nuestro. También teníamos una casita comedora que era para descansar y para que se sirvan el lunch. Eso también están ellos utilizándole. Arriba teníamos lo que era un mirador cerca de las cascadas para que descansen y allí se puede servirse el lunch. También están allí apropiado la empresa. Es otro de los impactos. Y otro impacto más grande es que nos dañen una de las cascadas donde están las gemelas [...] La una se dañó, se hizo roja, roja, roja, o la roca, toda la cascada. Entonces cambió totalmente. Cuando antes tú ibas con los turistas eso era agua cristalina. [...] obviamente por algún químico que pusieron provocó esto que la roca cambie de color, porque la otra cascada está muy bien. Pero justo arriba de esta cascada han hecho una plataforma. Entonces por eso pensamos que algún químico mandaron, no sé qué, que se cambia así el color. (Marcia Ramírez 29 de noviembre de 2017)

El gallo de la peña inteño en unos proyectos de ecoturismo

Varios operadores de turismo ubicados fuera de Íntag incluyen esta zona en sus ofertas turísticas, algunos trabajan con las comunidades y otros no. Recíprocco es una organización que trabaja en el área de Manduriacos e impulsa el turismo consciente.⁹⁹ Recíprocco ofrece un tour comunitario donde se describe su visita al lek de gallo de la peña:

A la mañana siguiente nos levantamos un poquito antes del amanecer, sobre las 5,30 horas para ir a conocer a los gallos de la peña, Gallos de la Peña (*Rupícola Peruviana*), en la finca un campechano lugareño que amablemente nos abre las puertas de su lindero a pie de carretera para subir unos tres cientos metros de camino hasta un lugar específico donde esta ave del paraíso se reúne todas las mañanas antes de seguir su camino en busca de comida. Nos acercamos sigilosamente hasta el lugar indicado y de repente aparecen una pareja de aves de color rojo intenso, cola larga y cabeza cuadrada que son una auténtica maravilla. Durante más de media hora, inmóviles como piedras, contemplamos sus ágiles y graciosos movimientos arriba y abajo por las frondosas ramas. Me siento muy afortunado de poder ver con mis propios ojos un espectáculo natural tan bello como éste. (Recíprocco 2013, párr. 11)

Para Recíprocco, el turismo consciente reúne tres nomenclaturas de turismo: el turismo comunitario, el turismo ecológico y el turismo cultural; así, la organización:

[...] pretende, a su vez, ser una herramienta más para las comunidades rurales organizadas que permita fortalecer su capacidad de autogestión y autonomía y les permita el acceso a vías alternativas de ingresos para su propio desarrollo, recuperando sus saberes

⁹⁹ El turismo consciente fue definido en una reunión el 27 de junio de 2011 de ministros de turismo de Iberoamérica en Pululahua: “el Turismo Consciente es una experiencia de vida transformadora, que genera un crecimiento personal para convertirnos en mejores seres humanos, que promueve además los valores de la paz, amistad y el amor a la vida, como esencia de la práctica turística” (UNWTO 2011).

ancestrales y fortaleciendo su papel de garantes de la relación simbiótica entre la Pacha Mama y la comunidad. (Recíprocco 2018, párr. 9)

Una de las iniciativas clave para impulsar el ecoturismo en el área era la formación del REI, Red Ecoturística "INTAG". Es una organización ubicada en Nangulví, a las afueras de Apuela, que ha unido a 11 grupos locales para que trabajen en o hacia el desarrollo del ecoturismo comunitario sostenible dentro de Íntag. REI fue fundada en 2008 y desde 2011 opera a través de su operador turístico, Intagtours.¹⁰⁰ Sus numerosas ofertas incluyen recorridos de 3-4 días que se han agrupado en las categorías de turismo comunitario, turismo de artesanía, turismo de naturaleza, turismo ecológico, turismo de aventura, turismo de aves y agroturismo. También ofrecen recorridos de un día completo y visitas a granjas agroecológicas y de café, al centro ceremonial Wariman, rafting en el río Íntag, caminata y rappel de la cascada, y una caminata para ver el gallo de la peña. Esta última oferta, la caminata a un lek para ver el gallo de la peña señala: “nos tomaremos nuestro tiempo para observarlos y disfrutar de su encanto” (Intagtours folleto, 19; traducción mía).

Otros operadores de ecoturismo por el bosque protector La Florida/El Placer son Carlos Zorrilla, que principalmente recibe grupos grandes de estudiantes, y Sandra Statz, que ofrece Airbnb. Carlos brinda lo que le gusta llamar “turismo de conservación”, cuyas metas son conservación de la Naturaleza y educación (Zorrilla, comunicación personal). En este bosque La Florida/El Placer hay un lek de gallo de la peña; Statz y Zorrilla colaboran en su protección ofreciendo visitas al lek para turistas de El Refugio. El Refugio es un proyecto privado (el dueño es Peter Joost) de ecoturismo con clientes pajareros; estos pajareros son los que principalmente visitan el lek localizado en el bosque protector de La Florida/El Placer porque es el lek más cerca de El Refugio. Según Carlos Zorrilla, “...bueno, aquí no vienen casi nada como pajareros. Pero muchos turistas que van donde Peter pagan 10 dólares para entrar al bosque a ver gallos de la peña. Yo he ganado, no sé, 400\$ al año. Tampoco no nos vamos a hacer ricos, pero es algo. Unos 30 a 40 turistas en el año se meten en el bosque” (5 de diciembre de 2017).

Si el turismo ecológico no abarca las amenazas a la ecología de los lugares que se visitan y, por ejemplo, las políticas que afectan a esta actividad, para mí no es ecoturismo. El turismo ecológico tomó un enfoque demasiado económico de mi punto de vista- es por eso que, desde el inicio, nosotros denominamos nuestra iniciativa como turismo de conservación- ya que el turismo en nuestra finca hace posible la conservación de cientos

¹⁰⁰ Su misión y valores incluyen proporcionar experiencias satisfactorias para los turistas a la vez que ayudan a mejorar el bienestar de las familias de Íntag, así como a permitir una relación fluida entre la comunidad y las partes interesadas locales. En un folleto publicado en inglés y español por el REI y su operador turístico Intagtours, la riqueza y variedad de ofertas de viajes es evidente.

de hectáreas de bosques nublados, y la vida silvestre que depende de ellos. (Zorrilla comunicación personal)

Patrones y turismo alternativo

El ecoturismo es desarrollo, está muy bien, es desarrollo de la zona de turismo o de ecoturismo. Pero lo importante es que nosotros, como sea, con el ecoturismo o el turismo, tenemos que mantenernos con lo que tenemos en nuestro medio, que son estas aves, estos animales. Mantenernos con el ecoturismo ¿por qué?, porque la gente viene es por ver algo. La gente le encanta, por ejemplo, decirle, bueno aquí vamos, hay guías que puede llevarle al monte donde vean los gallos de la peña, donde vean las pavas, donde vean cualquier animal del monte, hasta puede ser la misma serpiente. Ver que todavía convivimos con esos animales. (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017)

La idea de turismo y ecoturismo, etc., para muchas personas está basada en promocionar el ‘desarrollo’ pero otras posturas insisten en que sea sustentable y con metas de conservar el medio ambiente. Según Pablo Quintero, “puede asegurarse que desarrollo, tal y como se entiende contemporáneamente, es una idea exclusiva de la modernidad, y por ende está imbricada con los principales metarrelatos que le otorgan sentido” (2012, 270).

No hay una definición definitiva sobre ‘desarrollo’, pero resumiendo a Amartya Sen (1992) debe ser un proceso que amplía los objetivos, las libertades y las oportunidades valorados por los individuos reales. Este planteamiento es diferente a los paradigmas y modelos de desarrollo por y desde el patrón moderno y otros prototipos eurocéntricos. Sen enfatiza el bienestar de las personas y de todos los grupos poblacionales. ‘Bienestar’, según Dreze y Sen, se basa en tres categorías: dotaciones (*entitlements* en inglés) – derechos al uso de medios o propiedad para la vida humana-; funcionamientos–los logros que permiten a una persona ser o hacer algo-; y capacidad - la habilidad de adquirir ciertos funcionamientos- (Dreze y Sen 1989). Su primera categoría, dotaciones, no incorpora ni engloba los fundamentos de las ‘dotaciones’ (derechos) de la Naturaleza, pero sí es una categoría que funda las principales razones citadas por las y los inteños para querer ecoturismo: una fuente de trabajo.¹⁰¹

[...] para la gran mayoría de la población ecuatoriana una de las principales dotaciones (o el principal medio para acceder a otras dotaciones) es la venta de su fuerza de trabajo; si se producen cambios en el funcionamiento de los mecanismos de generación de empleo (o un deterioro de los precios relativos del trabajo en función de las otras mercancías que

¹⁰¹ Según múltiples conversaciones en el transcurso de varios años, las fuentes de trabajo y mejorar sus ingresos son razones para apoyar varios proyectos desde la minería a gran escala, hasta proyectos alternativos como el AACRI, el ecoturismo, el proyecto de abejas (véase sexto capítulo) e Hidrointag (ver obras citadas), que en parte estaban establecidas para contradecir el discurso de que la minería será una fuente de trabajo futuro. Sí ha sido evidente que el tema de trabajo es importante para la gente de Íntag.

requiere el trabajador) se generan fracasos en las capacidades y con ello un deterioro en las condiciones de vida de la población. (Falconí y Ponce 2011, 174)

El concepto de ‘turismo alternativo’ es un turismo selectivo, no de masas, donde hay más posibilidad de contacto con la comunidad y sus valores culturales mientras se mantiene el respeto por la Naturaleza. Por eso trata de minimizar los impactos negativos sobre la Naturaleza y cultura. El turismo alternativo se diferencia del ‘turismo comunitario’ porque en el primero el operador es casa afuera y en el segundo, casa adentro. Pero los dos se basan en un tipo de ‘nuevos turistas,’ quienes están buscando “experiencias sensibles al medio ambiente, la autenticidad y la equidad” (Prieto 2011, 16). Reflexionando sobre aspectos sociales de las posibilidades turísticas en Íntag:

[El ecoturismo comunitario] para toda la zona al menos, no. Porque es muy extensa y así coge grupitos, grupitos, grupitos. No es tan eficiente, [...] beneficiaria el resto de las familias. Como digo, son grupos los que cogen estos paquetes y se beneficia a unas pocas familias, pero el resto ¿Pero es por qué? [...] el ecoturista yo pienso que, bueno, después que miren las especies que hay en el bosque, [que] también vayan a las casas. Donde las familias, conviven con la familia. ¿Por qué? Porque uno puede gustarle estar en el bosque. Otra puede gustar estar en la casa. [...] El agricultor [...] también debe ser incluido [en] el ecoturismo para que vean [los turistas] cómo el agricultor siembra la semilla, cómo el agricultor cosecha la semilla. Entonces eso a mí me parece que es un ecoturismo que ya ha cubierto todo un trabajo de convivir con las familias. Una puede hacer música, una puede hacer poesía, otro puede contar historias. [...] Si yo hago turismo, y si yo veo que mi comunidad necesita algo, tengo que ayudar, tengo que ayudar al resto de la comunidad. (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017)

En *Los estudios sobre turismo en Ecuador* (2011) Prieto habla de los diversos apoyos e intermediaciones que influyen en las comunidades y “quienes han acompañado y disputado procesos de reinterpretación de los lugares para ser creados como sitios turísticos. Y en todos los casos, los procesos de creación de estos espacios se encuentran con instituciones estatales, sus políticos y funcionarios”. Los estudios en la compilación “reiteran la dispersión de las agendas entre las diversas instituciones que pululan por estas periferias, generando un sentido de confusión en las comunidades y poniendo en cuestión el accionar de estos intermediarios” (Prieto 2011, 21).

Para mí personalmente, como para la DECOIN, nunca fue el propósito de presentar lo que se conoce como el turismo ecológico como la única alternativa a la minería, ya que hay muchos factores que podrían influir para afectar la actividad negativamente (ejemplo, Zika, terremotos, inestabilidad política). Es por eso que como organización impulsamos otras alternativas, como el café. (Carlos Zorrilla 5 de diciembre de 2017)

El gallo de la peña invoca la ‘biofilia’¹⁰², biofilia que es una parte de la vida de los turistas en Íntag y muchas otras personas, y que se manifiesta en el enfoque del ecoturismo en algunos seres-de-la-Naturaleza. El gallo de la peña es uno de los seres-de-la-Naturaleza que satisface esta necesidad de tener una conexión con la Naturaleza. Verlo es una experiencia positiva para turistas e gente inteña igual. Por lo tanto, el ecoturismo e, idealmente, el ecoturismo comunitario, cuando están bien hechos, satisfará la necesidad biofílica de los turistas, además de proporcionar en lo local empleo y unidad comunitaria, etc., así como educar y cuidar la Naturaleza:

Bueno, el ecoturismo, cuando viene una persona extranjera y mira que hay estos animales endémicos, por ejemplo, en la zona de Íntag, ellos tienen también para contar en su país. Para los valores. No me afecta en nada porque para nosotros que vengan y visiten, vean, y hasta que pueden muchas veces hasta concientizan a la gente. Porque viene un señor de otro lugar, viene una persona y dice ven, miren qué bonito lo que ustedes tienen en su zona. Y cuídenle. (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017)

La atención especial que recibe el gallo de la peña por el ecoturismo podría resultar siendo en beneficio para la reproducción de vida de ese ser-de-la-Naturaleza. Sin embargo, no es así para todos los seres-de-la-Naturaleza porque el turismo siempre tiene impactos ambientales. Hay que considerar los dos lados del ecoturismo, el bueno y el malo. El ecoturismo también puede ser visto como una nueva forma, o formas nuevas, de colonialidad de la Naturaleza (véase primer capítulo): “...es decir la acción de un patrón de poder ejercido sobre un ente también categorizado como ‘recurso’ al cual se hace necesario ‘ordenar’ para ponerlo al servicio del proyecto civilizatorio del libre mercado del ocio” (Noboa 2011, 141). Es apropiarse de la Naturaleza, de la tierra, del paisaje y del territorio para el turismo, lo que puede conllevar a que la vida de las personas (y los demás seres-de-la-Naturaleza), que tienen arraigos e imaginarios colectivos o individuales del sitio, quede ‘vaciada’ de identidad, de valor, como si fueran despojados de sus raíces. Es desposeer a los seres-de-la-Naturaleza para favorecer al turismo, ante todo en los casos en que estas comunidades o individuos tienen limitaciones de agencia, o sea, con poco acceso a las esferas de poder y decisiones. Son acciones de los patrones de poder para favorecer el ecoturismo ecuatoriano:

Si décadas atrás se renegaba de tener una geografía y naturaleza adversa, en este momento se celebra disponer de tanto “recurso” natural para el negocio turístico, colonialidad de la naturaleza que la convierte en bien de consumo turístico, que permite al “superalterno” encontrarse con “todo un mágico mundo” a escala europea. Nada más preciso para

¹⁰² Edward O. Wilson define la biofilia como la necesidad de afiliarse a otras formas de vida, el sentido de conexión con la naturaleza y la vinculación emocional con otros sistemas vivos, con el hábitat y con el entorno (Wilson 1984).

graficar esa relación funcional y economicista del ser humano-naturaleza, que la capacidad de aquel, de tener el mundo “reducido” al alcance de sus manos, en una demostración práctica de dominio y posesión. (Noboa 2011, 138)

El turismo y ecoturismo tienen implicaciones de gran escala incluyendo los impactos de desplazamientos globales, disputas entre “los con poder y sin poder”, la aparición de nuevas formas de exclusión social y/o económica, y el acceso y uso de espacios rurales. En la escala local, el turismo podría impactar la calidad de vida de todos los habitantes/seres-de-la-Naturaleza, particularmente seres ya en territorios y/o poblaciones marginalizados.

3.4. Exploraciones y patrones de la relación ave-humano

La relación ave-persona inteña es compleja. No tiene una sola definición porque diferentes aves fomentan distintas relaciones para diferentes seres-humanos. La relación persona inteña-ave (ambos seres-de-la-Naturaleza) se evidencia en los encuentros: va desde un poco de curiosidad o la observación interesada hasta la explotación abierta por parte del ser-humano, pero por parte del ser-ave habitualmente es solo el acto de huirse (aunque, como se evidenciaba en las narraciones sobre la pava de monte y gallo de la peña, no siempre). La interacción con un pájaro, en el caso de la pava de monte y el gallo de la peña, inspira admiración y/o aprecio en algunas personas inteñas. En cambio, a veces las aves son solo parte del paisaje, parte del hogar, parte de las tareas de la vida y/o se consideran un recurso importante para el bienestar familiar, como es el caso del pollo domesticado.

En la modernidad hay un dualismo del ser-humano/Naturaleza, y también existe uno entre los animales-domesticados/animales-salvajes. Esto es evidente en el tratamiento global al animal, y en parte también en el trato a las aves en Íntag y la relación ave-persona inteña. El ambientalismo moderno/occidental/industrializado a menudo afirma que los animales salvajes tienen derechos y merecen protección, pero no mantienen los mismos estándares para los animales domesticados. Esas personas pueden tener una ética de conservación muy fuerte, pero no ven la paradoja de su complicidad, aunque a veces invisible, en el tratamiento a los animales domesticados. En cambio, las y los inteños demuestran, en mi opinión, un cuidado reflexivo y/o respetuoso, holístico, sano, cuidadoso y/o ecológico. Es impactante el enorme contraste entre la megaindustria avícola con este tratamiento de y con la gallina en Íntag.

Un contrapunto del dualismo salvaje/doméstico lo propone la inteña Isabel Anangonó. Ella es una activista por el agua, la lucha contra la minería, por la conservación de la Naturaleza y participa activamente en DECOIN (Defensa y Conservación Ecológica de Íntag); además es historiadora y poeta inteña.¹⁰³ Para Isabel, los seres-humanos pueden ser ‘salvajes’ porque hacen daño y descuidan, en contraste, el animal-salvaje no sabe lo que hace. Según la inteña Isabel:

A veces, a veces digo yo, a veces podemos ser salvajes. Porque yo digo el animal salvaje lo puede ser porque él no sabe lo que hace. Pero las personas somos salvajes muchas veces porque conociendo el daño que vamos a hacer, lo hacemos sin medida, sin tomar en cuenta de lo que estamos haciendo. Y teniendo los cinco sentidos. [...] a veces nos hacemos ignorantes, o a veces nos hacemos irracionales. Pero qué mismo tenemos que escoger. Y yo digo tenemos que escoger siempre el razonamiento. El razonamiento y bueno, decir para esto, para estos son útil y eso tengo que hacer ya. Cuidar, cuidar esta parte y cuidar el otro. Porque si yo estoy en una casa, ¿qué tengo que hacer? cuidar mi casa. Si yo salgo al bosque tengo que cuidar el bosque. Entonces la conjugación es de las dos partes. (Isabel Anangonó 7 de noviembre de 2017)

Ella no está hablando del ‘buen salvaje’ ni de ‘escoger el razonamiento’ en el sentido de la modernidad, sino que habla de la conjugación de las dos partes: de cuidar la casa y cuidar el bosque.

Los animales domesticados, además de ser separados de los animales salvajes en la visión dualística, están aun más separados en la relación animal-humano por ser domesticados y no salvajes. En el mundo moderno/cartesiano/baconiano, por lo general el humano es superior a los animales por no ser un animal. Pero en otras visiones en el mundo no es así, somos animales también. Sin embargo, ciertos animales como los silvestres o ‘naturales’ aun tienen más valor y vinculación espiritual o moral con personas de ambas visiones, que los animales domesticados para el consumo humano. Es una relación de poder. Los humanos sobre los animales. Refleja las relaciones de poder entre los humanos mismos. Alice Walker señala a propósito de estas relaciones:

Si estoy comiendo algo que sé que era una criatura en una jaula, me trae recuerdos de la segregación y las historias de mis antepasados, de estar en cautiverio y de negar sus personalidades, sus verdaderos seres. Los animales no fueron hechos para nosotros ni para nuestro uso. Tienen su propio uso, que es simplemente ser lo que son. (Walker citado en Animal Liberation Front 2008, párr. 7; traducción mía)

Por lo que respecta a los tres pájaros que están incluidos en el texto de este capítulo (el ser-de-la-Naturaleza-ave doméstico que se come – la gallina; el ser-de-la-Naturaleza-

¹⁰³ Es difícil resumir a Isabel (inteña, vive en Tollo Íntag, abuela sabia, afrodescendiente, familia extensa) en pocas palabras, por lo tanto, remito al lector a su historia de vida llamada *El libro de mi memoria: Testimonio de vida de Isabel Anangonó* (s.f.). También estoy actualmente compilando sus escritos en un segundo libro.

ave que cazaban ‘más antes’ - la pava de monte; y finalmente, el ser-de-la-Naturaleza-ave que se ‘utiliza’ para promover proyectos de ecoturismo - el gallo de la peña), se podría concluir que los seres humanos inteños conceptualizan estas aves en gran parte según la utilidad en beneficios humanos. Pero sería un fallo, y muy simplista, porque la coexistencia y convivencia donde hay interacciones diarias hace que sean seres-de-la-Naturaleza-aves ‘vividos’. Lo que propongo es que lo ‘utilitario/beneficioso’ es parte integral de la concepción de la Naturaleza en la reproducción de la vida inteña-humana y no es contradictoria con otras partes de la concepción, por ejemplo, ‘cuidar’ la Naturaleza. El hecho que conforma (parte de) la vida inteña, el conjunto de expresiones de cariño, apreciación, respeto hacia estas aves son las prácticas y saberes con que se distancian y distinguen frente a la hegemonía del patrón moderno-cartesiano.

Las interrelaciones (ambos seres-de-la-Naturaleza) personas inteñas-pájaros expresadas en las narraciones (y sobre la base de mis años dialogando y experimentando) señalan un conocimiento profundo por parte de la comunidad inteña desde y con las aves, como igualmente, desde y con la Naturaleza. Estos ‘saberes’ incluyen aportes sustanciales del ser-ave y el lugar donde vive, cómo vive, cuándo se aparea, qué come, cómo vuela, su nombre(s) común(es), los distintos cantos que hace y, cuántos hay y por qué (razones de los cambios de la población de aves específicas en el pasado y actualmente). Las y los inteños son conscientes de los ‘bienes’ y ‘servicios’ que un ave aporta y/u ofrece a los demás seres-de-la-Naturaleza; además ellos mismos, admirando, apreciando y respetando un ser-ave, también comprenden el compromiso de cuidar su ‘lugar de vida’. Es decir, que el ser-saber-hacer inteño es uno que en conjunto con el ser-saber-hacer pájaro podrían mantener el equilibrio de la relación entre ambos. Por eso, por los cambios y transformaciones a todo el tejido relacional en la zona, los conocimientos están en constante construcción. Eso se refleja en las narraciones sobre el ser-saber-hacer de cada ave, por dónde, cómo y cuál saberes y prácticas nuevas han manifestado; por ejemplo, el gallo de la peña ahora no es solo un pájaro bonito en el bosque, sino que también implica proyectos ecoturísticos y el valor de conservar su hábitat.

En este capítulo se ha mostrado que las y los inteños están construyendo conocimientos al respeto a la Naturaleza y al respeto de seres-de-la-Naturaleza. Además de sus propias reflexiones y narraciones, la relación se aclara bien a partir de las prácticas e interacciones. Las prácticas pasadas y actuales e incluso planes futuros son claves para comprender esa relación entre los seres humanos y las aves.

Explorando las relaciones personas inteñas-aves y el ser-saber-hacer de las y los inteños al respecto de las aves, las narraciones afirman que las aves no son un grupo homogéneo. La aproximación a solo tres aves ha develado prácticas y saberes específicos y el hecho de que hay grandes variaciones en este relacionamiento según el ave. Las prácticas son parte integral en la construcción de conocimientos y la conceptualización de la relación. Los conocimientos construidos son fluidos y cambiantes. Las y los inteños están construyendo nuevos conocimientos continuamente; muchos de ellos tienen que ver con influencias relacionadas con el paso del tiempo, cambios en el entorno, la construcción de conocimientos nuevos sobre el valor del ser o el valor de la Naturaleza/hábitat, e impactos por actores de poder, etc. Los numerosos tejidos que determinan la relación son en conjunto una forma de relacionalidad.

Capítulo cuarto

Las plantas: Los usos y las prácticas de sembrar y cosechar

*Sembrar para volver a ser...
siembras y re-siembras de vida.*
—Abuelo Zenón
(García Salazar y Walsh 2017a, 291)

Verá, yo tengo una pequeña historia sobre la Naturaleza. Cuando yo era niña era enemiga de las plantas. Cortaba las hojas, destruía sus tallos, y feliz de la vida. Le decía a la pobre planta ya destruida, ¿ves que te gané?, fue una fe, yo soy una guerrera, le decía. Luego me iba a otra planta a destruirle. Y para mí, destruirles era un triunfo para mí porque yo me consideraba una guerrera, estaba peleando con las plantas.

Un cierto día me estaba mirando mi papá. Yo que estaba destruyendo una planta, me dice, “niña, ¿por qué destruyes esta planta?” Yo me quedé asustada, nerviosa, y mi papá comprendió mi susto, mi miedo. Se acercó lentamente, me acarició de la cabeza y me dijo: “niña ¿por qué destrozas esta planta? ¿No ves que es un ser vivo como tú?”. Entonces me dijo: “¿Que hicieras tú si un monstruo viene y te rompe las piernas y los brazos?”. Yo le dije que lloraría de dolor. “¿Te gusta que te duela?”, dijo: “Así como a ti te duele, así les duele a aquellas plantas destruidas por tu mano.” Luego me acarició y me llevó a la sala. Allí me hizo sentar al lado y me habló mucho, mucho de la Naturaleza y los deberes que tenemos para y con la Naturaleza.

Desde aquella vez entonces yo comprendí que mis sueños infantiles estaban equivocados. Desde este momento, yo ya no fui la guerrera triunfadora. Fui la guerrera defensora. Y desde este rato yo me transformé en guerrera pero defensora de la Naturaleza, defensora de las plantas y estoy hasta ahora. [...] Sí, mi papá me enseñó que la Naturaleza es lo más hermosa que existe y tenemos que cuidarle y que tenemos deberes con la Naturaleza. (Iralda Cousín 2 de octubre de 2015)

El propósito de este capítulo es destacar el ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza a partir de un enfoque en (el ser-saber-hacer desde y con) las plantas. Las plantas son los seres-de-la-Naturaleza con que la mayoría de la gente inteña más interactúa. Como la actividad dominante en Íntag es la agricultura, una parte significativa de este capítulo aborda prácticas y a veces saberes sobre las prácticas, la siembra, el cultivo y la cosecha, o sea, la producción agrícola.

El capítulo explora algunos temas de prácticas y saberes como el huerto, la agricultura, plantas medicinales, etc., que son sitios/espacios del ser-saber-hacer inteño, no ubicados en un lugar fijo, sino fluidos, sujetos a externalidades y en transformación temporal. Se reflexiona sobre las transformaciones que han impulsado prácticas nuevas y/o relaciones más potentes respecto a las plantas, y cómo estos cambios se evidenciarán en modificaciones epistemológicas dentro y fuera de la zona de Íntag. Asimismo, enfocando en tres plantas, se indagarán las prácticas asociadas con ellas, y los saberes

sobre las prácticas; estas plantas específicas, la caña de azúcar, el café y la cabuya, no son vistas por las y los inteños como objetos sino como sujetos y también como sitios/espacios de prácticas. Dichos espacios de prácticas son distintos en cada una de las tres, pero en todas se trata de espacios para la producción y cultivo, y frecuentemente, en tensión por distintos usos y abusos entre actores mercantilistas, ambientalistas, etc.

Tales prácticas, más allá de acciones físicas, son prácticas inteñas que indicarían aspectos de las concepciones que les guían sobre cómo relacionarse con las plantas. Acogiendo la visión de García y Walsh (2017a) en su texto “Sobre pedagogías y siembras ancestrales”, estos actos/prácticas ‘físicos’ de la siembra en la tierra son también la siembra de saberes, memorias, conocimientos, tradiciones históricas y nociones relacionales. Así, sembrar es mucho más que una simple tarea u ocupación; conlleva en el fondo representaciones de los contextos socioculturales, sociohistóricos y socioambientales. Es sembrar con semillas culturales, y es sembrar vida y pertenencia a la tierra.

Hablando de siembras en territorios ancestrales y desde la visión de la comunidad de origen africano del norte de Esmeraldas:

El concepto de sembrar dentro de este mundo del territorio es vital. Para vivir en el territorio hay que sembrar, hay que hacer que la Madre Tierra produzca para vivir. Y ese es el mismo concepto que se usa cuando se habla de la siembra cultural.

Hablar de las siembras culturales es hablar del cultivar, de hacer producir, de perpetuar las semillas culturales que los y las mayores sembraron en el espacio del territorio y que perduran hasta hoy. (García Salazar y Walsh 2017a, 292)

En Íntag, es una siembra ‘histórica’ (en contraste con ‘ancestral’) y contiene varias ‘siembras’ culturales en ella. Es una siembra cultural ocurriendo actualmente también de nuevas maneras de ser-saber-hacer que están sembrando vida hoy día. En el contexto inteño con respecto a las plantas, además, hay que amplificar el concepto en el sentido de incluir la ‘cosecha’ histórica con ‘cosechas’ culturales.

¿Por qué son las plantas importantes o significativas en Íntag? Bueno, obviamente hay múltiples respuestas, pero lo que las distingue entre ellas es desde dónde se las representa, se las piensa y ve, por ejemplo, desde un patrón moderno hegemónico o desde una ontología distinta.

A continuación, permítame ser indisciplinada e incluirme en el cuadro también: Yo misma puedo ofrecer algunas respuestas a la pregunta de por qué son importantes las plantas en Íntag, respuestas distintas según la visión implícita detrás de ellas. Para explicarme mediante una analogía, debo decir que a mí me han tratado o me han titulado

como botánica, investigadora de campo, científica, ambientalista, ecologista y educadora ambiental.¹⁰⁴ Por eso a continuación, comparto de memoria una parte del discurso que he dado en respuesta a la misma pregunta, desde distintos puntos de vista. El primero sería así, (patrón de la modernidad):

La vegetación del bosque nuboso es diferente de la del bosque lluvioso de tierras bajas en varias formas. Las hojas en el bosque nuboso en promedio son más pequeñas que las de las tierras bajas. El dosel no es tan alto, con un promedio de 15-25 metros de altura. Algunos árboles han desarrollado sistemas de raíces especiales que les permiten agarrarse a las pendientes. En el bosque nublado encontrará una combinación de especies de las altitudes más altas como el páramo y de los bosques de tierras bajas, lo que crea una mezcla de especies de plantas especialmente ricas en biodiversidad. Un elemento que hace que un bosque nuboso sea realmente especial es la profusión de epífitas o "plantas de aire". Hay más epífitas en los bosques nublados que en los bosques húmedos de tierras bajas debido a la humedad persistente que necesitan las plantas.¹⁰⁵

Pero mi vida me ha otorgado otras visiones/puntos de partida para responder a la misma pregunta. Por casi tres décadas visitando, trabajando o viviendo en Íntag, he conocido y he aprendido ‘discursos’ otros, discursos que reflejan otra perspectiva. Entonces, un segundo modo de ver es el antropocéntrico: - las plantas son significativas en Íntag porque el uso y producción de ellas es primordial en la reproducción de la vida humana. Y tercero, la producción y cultivo agrícola a pequeña escala: – las plantas son primordiales para alimentar a la familia y para obtener algún ingreso también. Cuarto, para la producción agrícola industrial: - las plantas son mercancía y un recurso que debe ser manejado científicamente. Quinto, ambientalista: –hay que proteger y conservar las plantas, por ser partes importantes para los ecosistemas, por todo lo que depende de ellas. Finalmente, por relacionalidad: - las plantas son importantes porque aves, insectos y muchos otros seres-de-la-Naturaleza pertenecen a y dependen de la coexistencia con plantas (la planta depende de abejas para la polinización de sus flores a cambio de su néctar; el suelo le da nutrientes y la planta protege el suelo; las nubes y lluvia le dan agua, y la planta, poco a poco, suelta el agua en riachuelos donde beben las y los inteños y otros-seres); el uso

¹⁰⁴ Títulos con los que no estoy conforme, que me molestan...tal vez sería más apropiado ‘naturalista’.

¹⁰⁵ De allí es inevitable que me hunda aun más en el patrón moderno-cartesiano de clasificación: “La palabra epífita proviene de griego *epi*, la parte superior de, y *phyton*, que significa planta. Así, las epífitas son plantas que viven en/sobre otras plantas. Las epífitas no son parásitas, es decir, no derivan nutrición de la planta huésped. Sin embargo, un árbol no quiere especialmente una gran cantidad de epífitas, ya que su peso combinado eventualmente derribará incluso a un árbol grande. Las familias neotropicales de angiospermas (plantas con flores) con la mayor cantidad de especies epífitas son: Orchidaceae, Bromeliaceae, Araceae, Piperaceae, Melastomataceae y Gesneraceae, en ese orden. Las epífitas, particularmente las Orchidaceae, tienden a tener sistemas de polinización altamente especializados, más que otras formas de vida en los bosques tropicales”.

humano de la planta está en armonía con todas las vidas y la planta es un ser igual al ser humano inteo como integrante en la Naturaleza, etcétera. Es este último ‘discurso’ de la relacionalidad, que comprende una conciencia de la relación integral, intrínseca y de interdependencia armónica entre todos los seres-de-la-Naturaleza, es el que me interesa por corresponder a una lógica diferente (y de esperanza) con prácticas distintas a las de la lógica hegemónica del patrón moderno-cartesiano de dualismos.

1. Plantas: Aprecio del ‘ser’

Las plantas son una faceta innata de la vida inteña. La relación planta-humano es muy variable a nivel global, pero generalmente está estrechamente correlacionada con la relación Naturaleza-humano. En el patrón moderno hegemónico los seres-humanos tienen poco ‘ser-saber-hacer desde y con las plantas’ en comparación con las y los inteños. Para las y los inteños en el campo hay múltiples y constantes encuentros entre seres, y como coexisten con las plantas es interesante indagar esta relación por su complejidad y heterogeneidad en la zona. Comienzo por el aspecto sentimental, sensorial y/o espiritual del ser-saber-hacer que aflora desde algunas narraciones y perspectivas respecto a las plantas. Son indicaciones de aprecio por el ‘ser’ de una planta.

En lo sentimental y/o espiritual, desde unas perspectivas favorables ante las plantas, comparto opiniones de unas pocas personas, quienes, por lo general, hablan de su admiración por ellas. Lo esperado y típico proviene de una residente en el pueblo de Apuela, a la que le gustan las flores bonitas: “[...] me gustan las rosas, también esas plantas que son medias silvestres con algunas flores bonitas, pero no sé los nombres” (Gabriela Minda 6 de octubre de 2015). Las flores y/o la belleza en sí es una faceta sentimental y sensorial a la vez, pero es una perspectiva común global. ¿Será diferente o atípica en Íntag por ser zona rural y agrícola? No lo creo, apreciar flores bonitas en mi opinión es una manera de relacionarse con una planta que se hace también en el campo. Sin embargo, una persona que ve una planta bonita diariamente por vivir en el campo va a saturarse de verla y quizás existe una ‘ceguera’ ante ciertas plantas comunes. Así, conversando de las plantas y sus gustos, “...no sé qué sea [...] allí así, me gusta de las ornamentales, las gardenias. Es bonita, pero no así para tenerle en la casa” (Silvia Vetancourt 28 de octubre de 2015).

Las relaciones con las plantas en una zona rural y agrícola van mucho más allá de un gusto particular o una conexión sentimental, obviamente, pero las expresiones de

sentimientos positivos hacia ciertas plantas contienen posibles gérmenes para entender perspectivas distintas. Cabe señalar que muchas personas mencionan plantas únicas o propias de Íntag como “las orquídeas” (Tránsito Lanchimba 18 de diciembre de 2016) y el árbol “la cecropia [...] es linda la planta” (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016), mostrando su aprecio por las plantas locales y en la Naturaleza inteña, lo que evidencia el nexa con el lugar. La forma de crecer, por ejemplo:

Sí causan admiración ciertas especies, por ejemplo, las orquídeas, los vicundos, las bromelias. O tal vez árboles que por su naturaleza son muy altos, rectísimos, *es increíble cómo crecen rectos*. Otros en cambio tienden a [...] crecer chuecos y *un montón de diferencias que se puede ver en el bosque. No sería bonito todo que esté tan recto*. [...] Creo que *la Naturaleza es más que sabía* para hacer las cosas. (José Rivera 7 de diciembre de 2015; énfasis mío)

Para unas personas su vínculo con un tipo de planta se origina en la historia de vida, por ejemplo, tiene que ver con su niñez: “El que [me] ha llamado la atención es el arrayán [...] por la forma como crece bien dura las ramas. Y, bueno, de niño me gustaba buscar al arrayán para coger las horquetas [para tirachinas]” (Roberto Castro 8 de diciembre de 2015). Así mismo, un vínculo con una planta particular:

Nosotros cuando éramos niños, cuando estábamos en la escuela [...] nos regalaba esos pinos. [...] yo regresaba a la casa y en seguido le sembraba en la tierra. Porque había compañeros que solo querían que les regalaban y que se olvidaban, no les sembraban, le dejaban allí. [...] este árbol que yo sembré [...] al ladito del río, un árbol de pino que yo sembré cuando yo era niño. Todavía está allí, pasando el puente allicito no más está. (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016)

El hecho de que las frutas atraen a los animales, especialmente aves, es una razón para valorar a una planta, pero este valor, además, tiene que ver con la ubicación de una planta y el nexa con la comunidad. “A mí me gustan las plantas, por ejemplo, y cerca de mi casa siempre había que tener una planta que dé frutos para atraer a las aves, [...] como la trompetilla, a la tía le dije que siembra en la cabaña¹⁰⁶ porque es bien atrayente” (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017). En contraste con la visión dominante moderna, un aprecio o un gusto por una planta particular no tiene que ver inevitablemente con el uso humano. Según Remigio Vetancourt: “Bueno, me gusta mucho, aquí es el guarumbo. Es porque cuando está en fruta atrae muchas aves. Eso me gusta tener cerca de la casa. Eso es el árbol que siempre he gustado. El guarumbo no es maderable, no es comestible, lo que es, es atraer muchas, como le digo, aves, a veces a subir algún animalito allí. Eso es”. Pero, además, sigue: “de allí, claro, los árboles frutales, eso es lo que nos dan también

¹⁰⁶ La cabaña para ecoturismo en Junín.

las cosas para comer, las frutas para chupar” (Remigio Vetancourt 9 de abril de 2016). Así se evidencia que se puede apreciar a las plantas por ambas razones, porque aportan a la vida humana y porque aportan a otros-seres-de-la-Naturaleza. Admirar, apreciar y/o destacar la importancia de la(s) planta(s) es indicativo de una estrecha relación planta-persona inteña. Ver cómo una planta beneficia al resto y afirmar que cada planta cumple su función es reconocer que cada planta tiene su propia relacionalidad:

Le podría decir que *cada planta o cada árbol cumplen su función*. [...] Y *dependiendo de cómo me benefician o benefician al resto, son indispensables*. Porque podríamos decir las plantas medicinales son increíbles. [...] El uso que nosotros les podemos dar. Ya le digo, una más importante que la otra, pero todas son [indispensables]. (José Rivera 7 de diciembre de 2015; énfasis mío)

2. Plantas medicinales: Saber-hacer

A continuación, me concentro en las plantas medicinales por el amplio conocimiento y uso en la medicina tradicional de Íntag, especialmente las hierbas locales tanto cultivadas como silvestres. Las narraciones pertenecen casi exclusivamente a doña Mariana Castro, pues creo que sus conocimientos y opiniones resaltan la profundidad de su ser-saber-hacer, mientras también y al mismo tiempo revelan algunas interrelaciones entre plantas-humanos.

Si bien las nociones de siembra agrícola y siembra cultural ocupan un lugar importante a lo largo de todo el capítulo, también merece ser destacado el caso de las plantas medicinales, demostrativo de la conexión relevante entre prácticas y saberes. Es una de las manifestaciones más claras del nexo entre siembras culturales y siembras históricas (pero no ancestrales). La población actual en Íntag está conformada por colonos/migrantes relativamente recientes (mediados del siglo XX) y de áreas geográficas distintas. Así, aunque la comunidad en Esmeraldas tiene una historia más larga, una resistencia más prolongada y lazos ancestrales más fuertes, las visiones representadas por el abuelo Zenón y otros guardianes de semillas son pertinentes para Íntag en muchos aspectos. Íntag no es una cultura homogénea continua, ni refleja la ontología relacional típicamente indígena (aunque dentro de la zona hay algunas comunidades indígenas), pero hay ‘ancestros’ ‘ancianos’ llamados abuelos y abuelas, y la gente habla de sus antepasados inteños y de ‘más antes’. Así, esta relativamente corta historia y continuidad, junto con los lazos particularmente fuertes con la tierra y la resistencia a la desterritorialización más reciente alinean a las dos comunidades distintas.

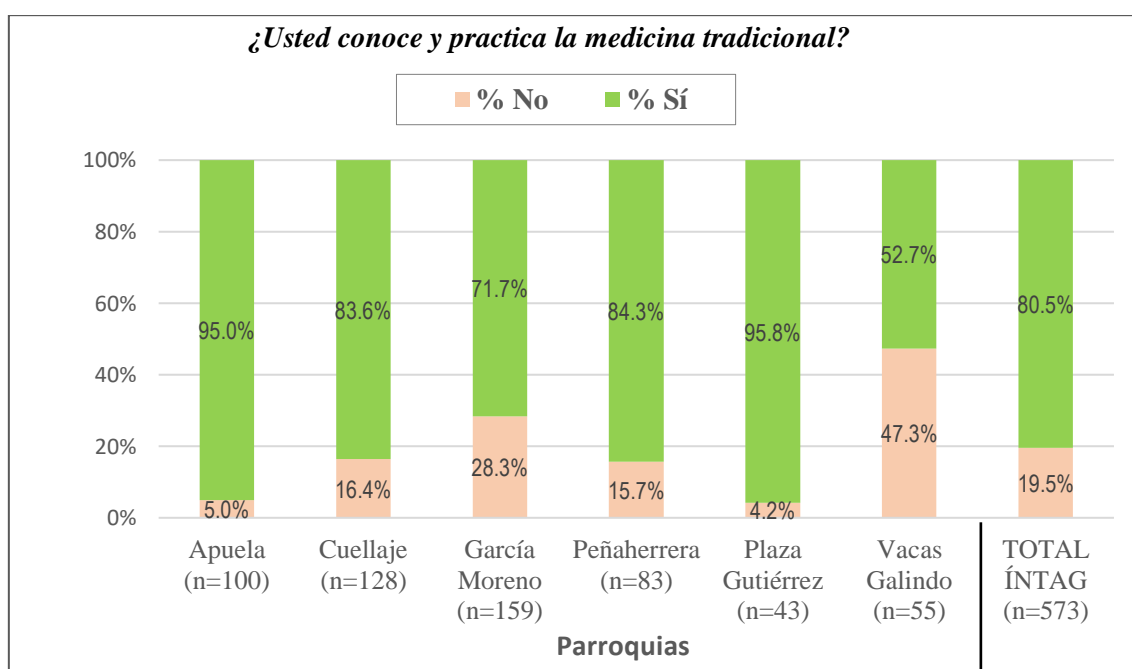
Así que las dos comunidades enfrentan situaciones comunes, por ejemplo, que hay menos interés en ser guardianes de las semillas (García Salazar y Walsh 2017b): “Volver a estas siembras resulta importante no solo para fortalecernos como pueblo de origen africano, sino también para reconocer y entender por qué el territorio ha sido y sigue siendo un espacio vital, el espacio donde se ha sembrado y donde se siembra todo, incluso los actos de resistencia y la tradición ancestral” (295). Asimismo, volver a estas siembras es importante para la comunidad inteña, asunto que se desarrolla en este capítulo.

Un amplio conocimiento y uso de la medicina tradicional y, por lo tanto, de las plantas medicinales, es indicativo de una siembra cultural. Es necesaria una estrecha relación con las hierbas locales tanto cultivadas como silvestres en la práctica de la medicina tradicional-casera en Íntag. Esos relacionamientos son notables en particular en las mujeres inteñas: “[...] es que las mujeres, como están en la casa, dentro de la casa, entonces obligadamente tenemos que hacer con nuestros hijos mismos. Tenemos que ser doctoras, saber la medicina natural” (Mariana Castro 27 de dic de 2017).

En una encuesta aplicada por la Coordinadora de Mujeres de Íntag (CMI) en 2012, el 80.5% de las 573 mujeres encuestadas de seis parroquias inteñas decía que “sí, se conoce la medicina tradicional y [se] la practica”.

Gráfico 1:

El saber/hacer de mujeres inteñas en la medicina tradicional



Fuente de datos CMI 2012, 49.

Elaboración gráfica propia.

Los métodos de diagnóstico y los tratamientos aplicados en la medicina tradicional-casera obviamente tienen muchas variaciones según las preferencias y conocimientos de quien cura y del paciente. En Íntag, las plantas utilizadas, los procesos de preparación y las maneras de aplicar también tienen ciertas variaciones. No intento resumir o documentar aquí una ‘etnobotánica’ medicinal¹⁰⁷ de Íntag, sino demostrar el ‘saber-hacer’ (conocimientos y prácticas) de una inteña ‘abuela’ ejemplar.

Doña Mariana Castro vive con su esposo en una casa hermosamente situada encima de una montaña al lado de la reserva La Florida/El Placer. Tiene casi 70 años y ha vivido toda su vida en Íntag. Todos sus hijos nacieron en casa: “todos, diez, ninguna ni una ni uno no he ocupado médico. Una partera sí” (Mariana Castro 27 de dic de 2017). Por su experiencia en el campo, por ser madre, abuela y una mujer sabia respetada de la comunidad, ella es una excelente representante del saber-hacer local.

Aunque la encuesta indica un amplio conocimiento y práctica de medicina tradicional, a la pregunta cuánto de este saber-hacer está quedando con las abuelas o ancianas, Mariana responde que ‘más antes’ era más importante saber-hacer curar con plantas medicinales: “Para mí ha sido favorable en las plantas. Porque a veces a la distancia que se vive, no se puede [ir al subcentro], le duele, por ejemplo, de noche¹⁰⁸. Y no solo [a] los niños, a nosotros mayores también. Que a veces nos dolía el estómago y a qué horas vamos a correr. Sí, más antes cuando no había la carretera al menos por aquí, toca[ba] ir al Otavalo. Entonces, ¿qué vamos a estar esperando ir al Otavalo? Así [te] mueres” (Mariana Castro 27 de diciembre de 2017).

¿Cómo es este saber-hacer de plantas medicinales compartido, transmitido y enseñado a las nuevas generaciones? Mariana aprendió su saber-hacer con medicina natural y plantas medicinales de su madre, así me explica al recordar “que ella nos curaba así a nosotros, sí, yo también vuelta volvía a curar a mis hijos”. En cuanto al tema de enseñar a sus hijos, Mariana dijo: “...sí, a algunas, pero ahora ya todas acuden al médico”.¹⁰⁹ Su hija, Silvia Vetancourt, sí tiene un saber-hacer con muchas plantas: “...claro, ella sí. A veces me llama: 'Mami', dice, 'Elenita'¹¹⁰ está con fiebre' y le digo:

¹⁰⁷ Hay varias cuestiones éticas y de justicia que están arraigadas en el estudio de la etnobotánica médica que me preocupan mucho, es decir, por ejemplo, la apropiación del conocimiento y la Naturaleza, los derechos de propiedad intelectual, la agenda capitalista neoliberal, etc.

¹⁰⁸ Mariana Castro vive a una hora caminando de Santa Rosa donde está la carretera. Pero con suerte se puede llamar a vecinos o familiares con moto o carro para encontrarlos en la mitad de este camino. Para llegar a su casa hay un camino de 20 minutos bien pendiente donde los vehículos no suben.

¹⁰⁹ Pero algunos hijos viven por el sector y yo he observado que ellos sí demuestran un amplio saber-hacer de plantas medicinales.

¹¹⁰ La hija de Silvia, cinco años (nieta de Mariana).

'ponle limón'". Aunque las palabras de Mariana insinúan que no todos sus hijos tienen suficiente conocimiento de las plantas medicinales, en mi opinión ella subestima el impacto e influencia duraderos que tuvo en su rol de transmitir el saber-hacer a sus hijos e incluso a la comunidad. A pesar de que su hija Silvia ya tiene un conocimiento significativo de tratamientos naturales, ella aún consulta a su madre, Mariana, por ser una sabia experimentada y un nexo fundamental en su vida; consulta buscando consejos o validación de cuál es y cómo es el 'hacer' con las plantas tradicionales.¹¹¹ Esto refleja la importancia y el valor de la conexión entre las sabias abuelas con sus varias interrelaciones sociales como fuente de saber-hacer de las plantas para la vida-existencia.

Mariana rechaza lo que ella considera el uso excesivo de la medicina occidental y la tendencia de ir a un médico precipitadamente hoy en día. Ella actualmente usa medicina casera con plantas medicinales: "cuando se ofrece, o sea, para un dolor de estómago, para un dolor de cabeza, para el dolor de la espalda". En cambio, dice que mucha gente "casi ahora no se acostumbra [al uso de] las plantas, porque hay el rápido, una pastillita". Ella explica que otra gente no concede suficiente valor a la aplicación adecuada de plantas medicinales, diciendo: "...cuando ya no hace tan, tanto efecto las hierbas, allí al médico..." Aunque reconoce la necesidad de utilizar la medicina occidental en ciertos casos y, a veces ella misma va a un médico, cree que es preferible y factible tratar la mayoría de los dolores y malestares con medicina tradicional como infusiones de hierbas en el hogar. Las pastillas no son tan efectivas, "claro porque...en verdad, las medicinas [...] un tiempo no más, como dice 'ya le pasa la droga que tomo una pastilla' y otra vez devuelve el dolor". Pero, en cambio, con hierbas medicinales: "entonces si le vuelve el dolor, tomándose, por ejemplo, una agüita de orégano, si le vuelve el dolor, le cambiamos. Le ponemos, le damos el orégano, la manzanilla para el dolor de estómago, le cocíamos ambas juntas, pero siempre con el bicarbonato".

En la encuesta de la Coordinadora de Mujeres de Íntag, a la pregunta de *¿cuáles son las enfermedades más comunes [en Íntag]?*, las 573 inteñas encuestadas respondían citando, en primer lugar, *gripes/resfriados comunes, fiebre* (425), con la categoría de *dolores del cuerpo, huesos* (204) en segundo lugar, y en tercer lugar [problemas] *respiratorias, sinusitis, tos* (179)¹¹² (CMI 2012, 46). La mayoría de los casos de estas

¹¹¹ Especialmente consulta para una enfermedad de sus hijos con síntomas severos o atípicos.

¹¹² Después seguían las enfermedades en categorías de 'otra' (109), 'gastrointestinales' (76), 'cardiovasculares' (45), y cada una de estas cuatro: 'diabetes, vista/oidos, epilepsia, y estrés' con menos de 10 menciones.

enfermedades comunes típicamente son tratables con la medicina tradicional casera, frecuentemente basada en el uso de plantas medicinales.

Mariana Castro señala a continuación algunos¹¹³ remedios con plantas medicinales:

Cuando les dolía la cabeza, les poníamos, le machacaba las verbenas, las puntitas así de la verbena, o con las hojas cuando no había así la flor, con las cabecitas de la hierba verbena y las hojitas tiernas. [...] y ese zumito les sacábamos y poníamos el limón y un poquito de trago. Entonces [...] la topita que quedaba de la verbena les amarraba en la cabeza. Eso les amarraba en la cabeza y sí les alivió. (Mariana Castro 27 de diciembre de 2017)

Para problemas gastrointestinales, según los síntomas, se aplica y se escoge entre cinco plantas. Además de mostrar un saber-hacer de numerosas plantas, también indica preferencia por las hierbas frescas del propio huerto.

Yo a mis guaguas si estaban así con un dolor de estómago con vómito, les he dado el agua de orégano con una pizquita de la sal, o así mismo bicarbonato [...] y unas gotitas de limón. *Orégano del huerto [...] es más fresca*. Pero también les he dado el agua de *manzanilla* [...], cuando [...] vomitaban así verde, les daba cocinando el agua, la *naranjilla*, pero esta verde, la tierna [...] entonces, agua agria [...] Tenía más que ver las hierbitas, si no le queda bien el orégano, la manzanilla; si no le queda bien, la florcita esa que no abre de la *chilca* esa también es bueno para el estómago [...] Cuando duele el estómago y le da diarrea [...] mi mamacita [...] cocinaba la *guayaba* [...] con canela y panela. (énfasis mío)

Algunas plantas tienen preferencia, o sea, se usan primero, y solo acude a otra si no funciona la primera. “Para cuando le hace rojo los ojos y está solo lagrimeando no más, allí así mismo, una mata grande, sí, eso es bien grande, se llama yambo. [...] y si no se quita con esa aguüita, también es bueno cocinar el agua de la manzanilla, y con eso se lava”.

Diferentes partes de las plantas son usadas, según la enfermedad y las características de cada planta. Se usan las hojas, pepas, frutas, ramas, raíces y/o la flor “para la tos, así, les daba tomar el agua de la flor de la mora, de la mora grande que hay aquí”, y además se sabe en qué punto del ciclo de vida la planta indica cosechar una parte de ella. Es relacionarse y saber-hacer con una planta reconociéndola como un ser-de-la-Naturaleza con vida.

De los cólicos menstruales [...] me tomaba la canela, o si no, me tomaba el agua de chinchín. Pero esa también *hay que saber cómo preparar*. Por ejemplo, el chinchín *le hace la flor grande o le hace el botoncito*. Entonces cuando le duele muchísimo y le baja mucha, mucha sangre, entonces tiene que tomarse *el botoncito que está que aún no*

¹¹³ Tiene el saber-hacer de remedios caseros para todo, me parece extraordinaria por el gran número de curaciones que no he incluido aquí en el texto.

revienta la flor [...] Para los partos, por ejemplo, cuando le duele mucho antes de parto, nos sabían dar el agua de la flor de la ruda, así misma de *la que ya abiertita*. (énfasis mío)

Además de que hay que saber cómo preparar la planta, es muy importante saber-hacer todo el proceso de la curación:

Yo misma les cogía, les fregaba la manteca de cacao [...] en el estómago, y les ponía la hoja del aliso [...], calentito les ponía así en el estómago. Y de allí les envolvía con una chalina, una cobija, o con algo caliente [...] les envolvía así a los guaguas y de allí les hacía shungo, nombrándoles el nombre y les hacía 'shhhhhungo', así shungo cuando sabían ser espantado[s]. [...] shungo les hacía así tres veces y a mis guaguas así les curo. O sea, el espanto, a veces de lo que se caen, o a veces se les habla así duro y entonces allí se espanta y se enferma, se mueren, sí se mueren con eso. Cuando es el espanto del agua [...] mi mamacita me enseñó que hay que curar con [...] un tazón así el agua y le ponía las rosas, pero las rosas de aquí, como no traíamos de Otavalo, le poníamos la rosas así amarrado así, así hecho cruz [...] de allí le hacíamos el shungo. Y por tres días decía el shungo y le ponía así debajo de la cama que dormía el chiquito, le ponía así al piecito le ponía el agua por dos, tres días hasta acabar de curar pues.

El mal viento [...] eso también le coge de diferentes cosas [...] les he curado. Yo sabía cogerles unas tres ramitas de chilca, unas tres de asnayuyo, y cuando había de ruda. Y con eso les ponía así a la cama y les limpiaba así con las ramas. O sea, así como pegarles así con las ramas en todo el cuerpo y soplándoles un bocadito o unos dos bocaditos así de trago cogía en la boca y les soplabo así y con las ramas. Y de allí les dejaba allí que se duerma, ya se despertaba ya curado.

La preparación y aplicación de esas medicinas/curaciones son a veces complejas, como las de espanto y mal viento, y a veces relativamente sencillas, pero ambas demuestran un 'hacer' y un conocimiento bien profundo de las plantas medicinales, y la relacionalidad entre/con los seres-de-la-Naturaleza.

¿Qué plantas y otros insumos citaba Mariana¹¹⁴ de sus prácticas con plantas medicinales? Utiliza una variedad de hierbas y plantas, pero hay que destacar que aumenta mucho la variedad si incluimos el hecho de que es importante saber qué parte de la planta utilizar y en qué estado debe estar, por ejemplo, ramas, hojas y/o flores tiernas o maderos. Las plantas muchas veces se combinan con otros ingredientes y el proceso de tratamiento incluye materiales/bienes/herramientas:

Hierbas/plantas: orégano, verbena, manzanilla, ruda, chilca, mora grande, chinchín, yambo, aliso, rosa, asnayuyo, toronjil, canela, limón, naranjilla, guayaba, naranja.

Otros ingredientes, herramientas y materiales: sal, trago, panela, bicarbonato, mentol chino, manteca de cacao, alcanfor, huevo, colonia, agua, periódico, ropa, chalina, cobijas, baldes, cocina, leña.

¿Dónde se consiguen las plantas? Las fuentes o los sitios donde pueden ser recolectadas y/o cosechadas las plantas medicinales, como las citadas por Mariana,

¹¹⁴ Incluyendo ejemplos no citados aquí, pero compartidos en nuestra conversación de media hora.

muestran la relación fluida de la interacción humano-planta y una continuidad entre y con varios entornos. Muchas, si no la mayoría, de las plantas están cerca de la casa o en el huerto. Otras se obtienen de vecinos o se encuentran en los caminos, potreros, campos de cultivos o en el bosque. Cuando se le preguntó específicamente qué planta medicinal utiliza del bosque, Mariana citó “del bosque la chilca, que esa también es buena, por ejemplo, la rama o la florcita para el dolor del estómago. La rama es para limpiar el mal viento, que decimos” (Mariana Castro 27 de diciembre de 2017).

La sangre de drago es otro ejemplo de una medicina cosechada del bosque, aunque hay árboles de sangre de drago también afuera del bosque. Según José Rivera, hay múltiples usos para la savia roja, pero hay que saber cómo y cuándo cosechar la savia: “Si va al mediodía, no encuentra, va en la mañana o en la tarde, sí. [...] entonces dice que a la tarde usted hace un corte, la savia todita está encima. Entonces como a la tarde empieza a bajar, entonces allí encuentras [...] sí sale sangre de drago en eso” (26 de octubre de 2017).

Seguramente en el pasado el uso de plantas medicinales del bosque era más frecuente porque había más bosque y de mejor calidad. Por otra parte, en el pasado no había acceso a tantas plantas introducidas por los primeros colonos. Hoy en día también el uso de plantas medicinales del bosque depende de la cercanía del bosque y la calidad de bosque. Para José Rivera:

En este bosque donde estamos [...] no hay cosas que sean útiles. Porque [...] es un bosque bastante pobre en cuestión de biodiversidad. Porque tenemos [una dominancia de árboles] turas. Tenemos, así como, contadas las cosas que hay. Pero comparado al otro bosque, bueno aquí, digamos, puede haber aves, eso sí puede hacer la diferencia, pero en cuestión de cosas medicinales, no. (26 de octubre de 2017)

Marisol Gallegos, una experta en agricultura orgánica y permacultura, originalmente de Guayaquil, hace más que diez años tiene una finca cerca de Santa Rosa donde está practicando agricultura orgánica y sustentable. Según ella:

Las plantas medicinales de esta zona hay muchas que se consideran maleza, pero mucha de la maleza en el mundo tiene propiedades medicinales. Y [por] lo que he aprendido de las personas aquí, de la gente local, hay una que se llama verbena, la lengua de vaca, muchas que son estas plantas lechosas, que tienen muchas propiedades medicinales. Y muchas plantas en el bosque también tienen propiedades medicinales, pero las más conocidas son la verdolaga, la lengua de vaca, la verbena, estas plantas lechosas, que tienen como espinas. (29 de diciembre de 2017)

Aunque hay plantas medicinales en el bosque, Marisol dice que las plantas del bosque son principalmente para otros usos:

Del bosque más como maderables se usa del bosque. Se cortan ciertas maderas del bosque para hacer orquidearios, como el árbol helecho. [...] También se utiliza el nogal,

para teñir, que crece en el bosque también. Yo no, personalmente no tiño cabuya, pero las mujeres de aquí lo usan mucho para teñir la cabuya. De allí, como árboles leñosos que utiliza así tanto, no. (Marisol Gallegos 29 de dic de 2017)

Hay muchos usos de las plantas del bosque, pero también muchas de las plantas medicinales son silvestres y crecen por todo lado afuera del bosque: “Claro, allí hay la hierba mora, que eso es una plantita que crece en los cultivos, sí es silvestre. La hierba mora sirve para cicatrizar, desinfectar y rebajar la hinchazón” (José Rivera 26 de octubre de 2017). Y por supuesto, no son solo mujeres las que saben y utilizan plantas medicinales. “Es como un antibiótico esa hierba mora [...] Usé cuando me corté este dedo, con un serrucho me corté, y casi arranco el tendón [...]. De allí, al subcentro, me cosieron y las pastillas que me daban, cocinaba la hierba mora, me lavaba el dedo, y me tomaba las pastillas. No es fea el agua. Y de allí se sanaba el dedo” (Hugo Rivera 26 de octubre de 2017).

La combinación del uso de medicina occidental con la medicina tradicional, como en el caso de Hugo Rivera, es un tema interesante porque muestra fe en sabidurías, prácticas y creencias ‘ancestrales’, mientras también valora las prácticas ‘modernas’. Pero depende de muchas circunstancias: “Yo no he tomado, pero lo cierto que dice que [la hierba mora] es para el tema de próstata. Cuando se operan la próstata les mandan a tomar el agua, no los médicos, porque los médicos le mandan medicina. Pero entre los mayores aquí les mandan a tomar agua de hierba mora para que desinflame. Es bien interesante, verá, y los que han hecho dicen ‘¡qué bestia!, pero es buenísima’ esta planta” (José Rivera 26 de octubre de 2017).

Las plantas medicinales también se utilizan para animales domésticos como en el siguiente ejemplo:

Una vez yo tenía un caballo, y trabajamos el potrero atrás y habían dejado así unas puntas de la chilca, así bien [puntiagudas]. No sé, el caballo creo que resbaló y cayó encima de una de esas. Y cuando yo fui a coger el caballo su testículo era así, hinchadísimo, y no podía caminar. [...] Entonces yo hice hervir la hierba mora [...] y puse sal. [...] Le bañé tres días le bañé la herida así medio caliente, y [con] eso los gusanos salían, pero así por montones. De allí, en tres días eso estaba así desinflamado totalmente. (José Rivera 26 de octubre de 2017)

La transmisión de prácticas y conocimientos sobre el uso de plantas medicinales en Íntag tiene muchas formas e historias debido a la duración variable de la historia familiar y su tiempo de llegada como colonos, y a sus comunidades de origen (fuentes diferentes de conocimiento ‘ancestral’). No obstante, una fuente reciente de la transmisión de saberes sobre plantas medicinales fue el *Periódico Íntag*, publicado entre diciembre de

2000 y febrero de 2012. Casi cada edición del periódico incluía una sección llamada *Plantas de las abuelas* que enfatizaba “La sabiduría de las abuelas.” El periódico explicaba el propósito de esa sección en el prefacio: “En Íntag la salud siempre ha estado relacionada al conocimiento de las plantas y los remedios para curar muchas enfermedades. El *Periódico Íntag* ha recogido la sabiduría de nuestras abuelas y abuelos para que todos los lectores y lectoras puedan beneficiarse de la riqueza de nuestra tierra”. Un ejemplo:

Sábila

Nombre científico: Aloe vera

Planta herbácea cultivada en campos. Las hojas son grandes y anchas y las flores de color amarillo. Son comunes en regiones cálidas.

Usos medicinales:

- Problemas de la vesícula: se cortan unos 20 cm. de penca. Lavar y raspar la parte verde de forma que la baba se recoja en un vaso. Añadir una clara de huevo, una cucharadita de miel de abeja y tomar por las mañanas.

- Inflamaciones articulares: recoger la cáscara de la penca de la sábila y lavarla bien. Se coloca sobre la articulación inflamada y por encima un trapito para sujetar. Dejar durante una noche y sacar por la mañana.

Oliva Villalba Andrade, Peñaherrera
(*Periódico Íntag* #47 abril-mayo 2007, 37)

En Íntag, la coexistencia con la Naturaleza y las plantas tiene mucho que ver en los saberes y las prácticas con las plantas medicinales; es una relación que se ejemplifica en el saber-hacer con las plantas medicinales. No obstante, la dinámica de esta coexistencia relacional es cambiante por muchas razones como, entre otras, por ejemplo, una relación nueva entre la medicina occidental y la medicina tradicional-ancestral. Ahora cuando uno se enferma o se siente mal, uno mismo o una persona cuidadora delibera y toma decisiones como ¿cuál es el problema/enfermedad exactamente? Una respuesta que depende a veces de ¿qué hizo, por qué razón?, o ¿de qué fuente se enfermó?, y finalmente ¿hay necesidad de un cuidado o tratamiento ahora? Dependiendo de la severidad de la enfermedad, se pregunta: ¿cuál opción de tratamiento es mejor en este caso (casera o médica)? y/o ¿qué tipo de tratamientos y cuidados necesita (pastillas o agüita de hierbas)? Pero la pregunta más importante es: ¿en este caso particular en qué tratamiento tengo más fe y confianza para una curación efectiva? En Íntag, algunas personas están condicionadas por factores adicionales que influyen estas decisiones como qué tratamiento es accesible, factible y practicable. Por las distancias a un centro de salud o doctor, horarios de atención y escaso transporte o recursos, para personas que, por ejemplo, viven en fincas lejanas, no es muy fácil, accesible y/o practicable conseguir atención médica occidental. Pero la medicina tradicional/casera tampoco es siempre una opción disponible porque

requiere conocimiento y experiencia, o sea, una persona sabia en las prácticas, además del acceso a las plantas, ingredientes y/o herramientas necesarias.

3. El huerto: Espacio de prácticas

El huerto es un espacio de prácticas. Es un lugar no fijo, sino fluido y cambiante. Las plantas en un huerto requieren el cuidado y atención humanos a cambio de dar hortalizas, hierbas y frutas.¹¹⁵ El cuidado de las plantas en un huerto obliga y depende de una capacidad para entender realmente cada planta, saber mucho de sus etapas de vida y necesidades, relacionarse recíprocamente. Cada huerto es distinto según la importancia o gusto en su cuidado, trabajo para mantenerlo y tiempo disponible. Por lo tanto, un huerto varía según el compromiso puesto y los insumos disponibles. Además, a lo largo del año un huerto varía en componentes y cambia por estaciones, también es móvil en tamaño y ubicación.

Que una familia tenga o no un huerto depende a menudo del terreno disponible. Los huertos familiares tienden a estar ubicados lo más cerca de la casa, donde el suelo es apto. Si el terreno está disponible, también hay una compensación con los otros usos del espacio; mantener un huerto es solo una actividad de la vida productiva entre las múltiples actividades posibles en un pedazo de terreno. Por ejemplo, muchas inteñas tienen gallinas, pero las gallinas destruyen el huerto y las hortalizas. “Como tengo las gallinas, me dan dañando el huerto, con todo tengo sembrado muy poco [...] Allí es para invernadero de tomates, tomates teníamos, sino que ahora nos hemos descuidado, hicimos semillero y no nos crió. Entonces hemos descuidado” (Anónima A 19 de noviembre de 2016). Algunas familias tienen el huerto, o las gallinas, cercado para separarlos, lo cual es un costo adicional. Algunas pocas tienen además un invernadero plástico para ciertas hortalizas.

El huerto familiar es muy validado por ser una fuente de comida sana primeramente para una familia. Por otro lado, algunas inteñas frecuentemente comparten sus productos del huerto, por ejemplo, el excedente de hortalizas cosechadas, y también semillas y plantitas. Comparten, regalan o intercambian con vecinas, compadres, compañeras y/u otra gente de su comunidad. Este intercambio y reciprocidad alimenticia

¹¹⁵ Según mis experiencias vividas en el campo inteño por la comunidad Santa Rosa de Pucará, por muchas horas dedicadas a mi propio huerto, y por lo que aprendí de mis vecinas y sus huertos, me parece que la relación planta-humano es destacada y vigente en la praxis del huerto. Aunque quizás sea específico de este sector, o por vivir dispersas en el campo, todas las familias vecinas mías tienen una variación de un huerto familiar.

son un componente notable del tejido social y comunitario. Es un ser-saber-hacer otro y más allá del ser-saber-hacer moderno-capitalista. Además de los ‘productos’ del huerto, también comparten el conocimiento, intercambiando prácticas, saberes y consejos. En una conversación con Mariana Castro, hablamos de nuestros huertos y el hecho de que mis zanahorias salieron feítas; ella me informó que acababa de: “...sembrar unas zanahorias, y buenas zanahorias. [...] Es que depende de la semilla. [...] es según la semilla, dicen. Aquí claro en la casa, yo contento lo que he hecho [...] le digo, es purita, solo de la tierra, sin poner nada” (6 de abril de 2016).

Aunque en algunos sectores es común tener un huerto familiar, hay otras matrices o praxis en la zona de Íntag. Por ejemplo, en varias comunidades hay huertos comunales. Un caso es el de Pueblo Viejo, como relata Emma Garzón:

Un grupo de mujeres, solo mujeres, estábamos sembrando hortalizas así. Pero no con químico. Sí, sano. [...] tenemos zanahoria, lechuga, col, acelga. Recién cosechamos el tomate riñón [...] para comer en la comunidad. Nos partimos recién. Me habían mandado unas lechugas. [...] Nosotras mujeres no tenemos un sueldo, nuestros maridos no tienen con que nos ayuden. [...] Trabajamos todas, decimos tal día y en una minguita y nos vamos, con azadón dejamos allí limpiando [...] Cada 15 hacemos, dos veces en el mes. Está bueno allí, no compramos zanahoria, ya no compramos. (28 de marzo de 2017)

En Íntag hay algunos pueblos y centros poblacionales que tienden a características más urbanas, donde no hay espacio para un huerto familiar. Si no tienen terreno apto para un huerto por vivir en un pueblo, muchas inteñas, aun así, cultivan plantas útiles usando macetas o recipientes plásticos. En tales casos, a veces significa la necesidad de priorizar una selección de plantas más importantes. Gabriela Minda, una joven que trabaja en Casa Palabra y Pueblo, y vive en Apuela con su familia, dice que: “... más mi mami tiene plantas medicinales. Tiene orégano, toronjil, menta, esas cosas”. Se usan estas plantas para medicina casera, y Gabriela aprendió de su madre un poco de los usos. Por disponer de poco espacio, “solo [tenemos] de hierbas, no tenemos jardín, solo medicinales no más” (Gabriela Minda 6 de octubre de 2015).

No obstante, la importancia que aún tiene la praxis del huerto y significado del mismo en la vida inteña, sí está cambiando por varias razones. Por un lado, se lamentan de que ahora hay acceso y, por tanto, dependencia de comprar verduras ajenas, disminuyendo el uso de huertos:

...es la mala enseñanza de que estamos ya mal acostumbrados. Así por decirle, viene un cilantro, toca comprar a los carros que vienen con verduras, pudiendo aquí mismo hacer su huerto. [...] Antes sí había porque cada señora, cada ama de casa, ellas mismas hacían su huerto, sembraban lo que es la cebolla, el cilantro, el perejil, el nabo, la col, zanahoria amarilla. Ahora se está perdiendo bastante. Porque ahora toca esperar a los carros para

comprar, no sabemos cómo está producido eso, con qué químicos. (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017)

Además de perder nexos en la relación planta-humano, este cambio comentado arriba implica que se pierda el control local de soberanía alimenticia. En este sentido reflexiona Isabel Anangón, quien señala que: “El control de la comida local debe de ser no consumir comidas de fuera, la comida tratada [...] Si consumir lo nuestro y ya dejar de ser consumistas de lo que viene de afuera [...], podemos recuperar el control sobre nuestra comida local, haciendo primeramente conciencia de qué es lo que estamos consumiendo” (7 de noviembre de 2017).

Por otro lado, la praxis y significado de un huerto en algunas vidas inteñas está aumentando aun más en importancia. Sea por educación, costumbre o preferencia, mucha gente ya valora más su huerto y así reafirma la reciprocidad en su relación con las plantas. Esta conciencia de valorar una buena relación con plantas no está limitada al huerto, sino que es un ejemplo de una relacionalidad holística con la vida.

Las y los inteños sienten orgullo por la riqueza de producción alimenticia en la zona: “Aquí hay mucha comida. Aquí hay mucha comida en nuestra zona, gracias a Dios que todavía nos provea de los alimentos [...] aquí tenemos la yuca, tenemos el camote, tenemos el frejol, y así variedad de productos, la importancia es consumir lo nuestro” (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017). Consumir la comida “nuestra” aquí incluye lo que provea la producción en los huertos y también la agricultura destinada a la venta porque al nivel de una familia, se consume de ambas fuentes de producción normalmente. Hablando con una madre de qué se consume en su familia, dice que, de la producción agrícola destinada a la venta en el mercado: “[...] sí, queda un poco de maíz. Maíz y tengo así lo que es verduras, acelga [de la] huerta, solo para la casa” (Tránsito Lanchimba 18 de diciembre de 2016).

El huerto es solo una parte de la reproducción de la vida inteña, del ser-saber-hacer y la relación planta-humano, aunque sea una parte significativa. Por eso, es importante explorar otras facetas del ser-saber-hacer con las plantas en Íntag, y una faceta primordial se trata a continuación en el tema agrícola desde algunas perspectivas inteñas sobre las prácticas en la agricultura y cultivos en Íntag, las transformaciones presentes y las tensiones evocadas.

4. Agricultura en transformación: Narraciones inteñas

El ser-saber-hacer con plantas medicinales, y el espacio de prácticas y saberes en y con los huertos son, en mi opinión, fortalezas relativamente claras. En cambio, las prácticas y la relación planta-humano que se puede encontrar en la agricultura¹¹⁶ varía mucho más, ya que hay una amplia gama de prácticas agrícolas en la zona de Íntag. Aunque la zona se caracteriza por ser preponderantemente agrícola, esta actividad es muy heterogénea por estar compuesta de múltiples modelos de agricultura. Esa heterogeneidad de las prácticas agrícolas se da por la diferenciación de entidades y sujetos sociales en el acceso a terreno, mercado, inversión y redes sociales.

En adelante, presento unas perspectivas inteñas sobre las prácticas en la agricultura y cultivos en Íntag, las transformaciones y las tensiones evocadas. Estas perspectivas son valiosas en sí e ilustran aspectos de la relación planta-humano, y por eso, la relación Naturaleza-cultura. Esta sección empieza y concluye con perspectivas sobre los saberes y las prácticas de los antiguos, pero lo demás se trata de los asuntos actuales como el valor del trabajo agrícola, prácticas buenas, problemáticas laborales, el uso de químicos y la quema.

Las personas ‘antiguas’ y mayores (bisabuelos y bisabuelas, abuelas y abuelos) son respetadas y destacadas por sus esfuerzos, logros y sabidurías en trabajar la tierra y cosechar lo vital:

Para nosotros [...], pensar que todo el conocimiento, [...], pensar que todos nuestros abuelitos, nuestros papás, antiguos que han sido, *ellos nos han estado dando una verdadera vocación*. Porque ellos siempre han estado sembrando plantas, [...], como es la cabuya, siembran, una sola vida para todo el tiempo, cosecha, cosecha y cosecha. No tenemos por qué echarle químico. Es algo que se está desapareciendo de la zona. (David Gauchagmira 18 de julio de 2018; énfasis mío)

El hecho de decir que los ‘antiguos’ “nos han estado dando una verdadera vocación” en la siembra y cosecha de plantas, además, es decir que han hecho una siembra cultural.

Por ser agricultores en el monte, los mayores-antiguos tenían un refinado ser-saber-hacer con las plantas y una estrecha relación con la Naturaleza. Según Isabel Anangón, ellos “tenían una conexión con la Naturaleza. El hombre estaba conectado con la Naturaleza en primer lugar por la agricultura [...] ellos siempre permanecían en el

¹¹⁶ El uso mío de la palabra ‘agricultura’ aquí significa la siembra y cosecha de cultivos en una escala más grande que el huerto y muchas veces una producción principalmente destinada a la venta.

monte y les encantaba estar en el monte.¹¹⁷ [...] Y allí pasaba la gente feliz, pasaba encantada porque esa era la diversión que tenía el hombre con la Naturaleza” (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017).

No es cosa solo del pasado inteño, hoy en día también hay personas inteñas que pasan ‘felices’ encantadas en ‘la diversión’ con la Naturaleza. Fausto Vetancourt, de Pucará, mayor con experiencia de años e hijos ya adultos, explica con entusiasmo su pasión de vivir en su finca con el trabajo agrícola: “...por verles a las plantas crecer. Y también es mi recurso económico. Es lindo [...] me voy a la finca, cojo el producto fresquito, y tráelo allí y cocinamos. Y me siento feliz y contento. Me cojo el canasto y digo a mi mujer, me voy a traer la comida y me traigo fréjol, traigo yuca, traigo plátanos, lo que hay en la finca, y traigo fresquito. Eso lo que me siento feliz” (Fausto Vetancourt 20 de julio de 2016). Mucha gente expresa su aprecio por poder trabajar la tierra y por lo que la agricultura provee. También expresa el valor de cuidarla: “Claro, se siembra el fréjol, se siembra el morochillo, la yuca, el camote, la zanahoria. [...] la propiedad que tenemos actualmente es un pedacito [de tierra] muy reducido, pero hay que darle vida a este pedacito. Hay que cuidarle bien, y no deteriorarlo” (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017). Son reflexiones que destacan el énfasis en la relación comida-vida-agricultura.

El trabajo agrícola en Íntag se caracteriza por ser muy heterogéneo. Por eso obviamente es comprensible que haya una variedad de tensiones o problemas en las condiciones laborales, el acceso al terreno y a un mercado justo.

Un ejemplo en lo laboral es el trabajo “a medias”. Doña Emperatriz Barrera (13 de marzo de 2017), de Palo Seco, ya mayor y con hijos adultos, cuenta que antes su familia ha trabajado en la agricultura muchos años cultivando bajo este sistema ‘a medias’: “Los dueños son otros, nosotros solamente sembrábamos a medias. Mitad para el dueño, mitad para nosotros”. El dueño propio mayor ya falleció, así que la herencia de la propiedad pasó a sus hijos y “ellos son bastantes”. Según Emperatriz, trabajar cultivando a medias no es una vida fácil. Trabajar a medias, “sí, eso es duro. [...] que tiene que sembrar bastante para cosechar la mitad no más. Mitad no más, así. Esto ya poner la comida, todo, los partidarios mismo. Pero así hemos vivido” (Emperatriz Barrera 13 de marzo de 2017).

¹¹⁷ Isabel cuenta: “Por ejemplo, antes había el fréjol de ramas que se dice, que le tumban en el monte. Entonces el hombre madrugaba, a veces cuando engañaba la luna, parecía que ya era de día y hasta los gallos cantaba a cualquier hora de la noche o la madrugada, ellos pensaban, como allí no había, pues, ya los relojes, nada, entonces ellos pensaban de que ya era de día y que ya les cogía el día y se iban a coger el fréjol” (Isabel Anangón 7 de noviembre de 2017).

El comercio justo de la producción agrícola es una fuente de tensiones también. El precio en que se puede vender una cosecha sube y baja mucho, pero la siembra toca hacerla mucho antes sin saber un precio y con las inseguridades del riesgo. Sergio Vetancourt sabe de sobra de esto, por ello explica que:

... en el campo sembramos unos dos quintales de morocho, unos dos quintales de fréjol, y con eso ya estamos conformes que va[mos] a cosechar por ejemplo unos 20, unos 40 quintales de fréjol o de morocho. Pero, en cambio, hay esto, [el precio en] años sube y baja, [...], por ejemplo, pongamos, el otro año hubo a 80 dólares el fréjol el quintal. Ahora [ha] estado en 35 a 40. (13 de septiembre de 2016)

Lo mismo sucede en Pueblo Viejo, donde la familia Obando-Garzón trabaja cultivando granadillas. Así, Emma Garzón cuenta de los problemas para recibir un precio justo por su producto de parte de los intermediarios. La cosecha se empaca en cajas, y cada caja lleva 125 granadillas de 18 kilos, “pero no está muy bien si nosotros vendemos así por caja sin estos capuchones [...] porque va bien llenito” (28 de marzo de 2017). Pero más tensión viene del hecho de que “los intermediarios no nos pagan como debe de ser. Ellos se llevan sin precios”. Lo que pasa es que el intermediario “a usted le dice: ‘deme unas 15 cajas de granadillas’, entre unos vecinos y otros, compra todos y se fue, ya lleva sin precio”. Luego, “viene de allá y dice: ‘a tanto vendí, toma esto’. Entonces es mal hecho. [Son tramposos] sí”. En cambio, justo el día anterior, la señora recibió esperanza de un precio justo porque “la empresa que se fueron ayer dice que han arreglado, porque han hecho un convenio para un año, un contrato con un solo precio. Allí es buena. Si no, no. Nos rebajan [a nosotros el precio] como se van llevando sin precio, viene[n], ya dice[n] ‘toma esto’...” (Emma Garzón 28 de marzo de 2017).

Otras tensiones provienen de la necesidad de una inversión inicial en un cultivo. Así, la agricultura puede ser una actividad problemática debido a los préstamos de las instituciones financieras vienen con condiciones obligatorias difíciles de cumplir. “Es que [...] hay cooperativas, hay el banco [...] Les engañan [a los agricultores], [porque] en cambio tienen que gastar en químicos, y ya no hay personal para trabajar” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016).

A más de los problemas y dificultades ya expuestos, la relación con la planta sembrada y cultivada está cambiando por la migración. La migración de las personas jóvenes afuera de Íntag causa una influencia significativa en la práctica de la agricultura en Íntag; no hay trabajadores disponibles y además resulta en cambios en el paisaje, el uso del suelo, el tejido comunitario y los estilos de vida. Por salir del campo, la migración tiene implicaciones amplias, afuera de la zona también:

El efecto es que cada vez el campo cuenta con menos manos, mano de obra. Y la ciudad, en cambio, cuenta con demasiada gente que necesita comer y entonces resulta que en el campo hay poquísima gente que está trabajando. El campo [...] tiene que producir para que se alimenten en las grandes ciudades, porque no es que en las grandes ciudades producen alimentos. Entonces el asunto es que cada vez es más crítica la situación del campo. Digamos, no hay oportunidades en el campo, si siembro una cosa no se da, siembro otra no se da, la utilización de muchos químicos también es un problema. Químicos demasiado caros, demasiados tóxicos, vienen a ser un problema que cada vez se agudiza en el campo. (José Rivera 22 de septiembre de 2018)

Con la ‘pérdida’ de la juventud también se produce la pérdida de un impulso creativo en proyectos buenos. Las personas jóvenes migran afuera de la zona por causa de que “acá no hay fuentes de trabajo, yo pienso, para la juventud. Entonces ellos son los que más migran [...] En el tema de producción y todo eso, afecta mucho, porque serían ellos, los jóvenes, que empiecen a impulsar el tema de agricultura, turismo y todo lo que tenemos” (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017). Su ausencia por migración es perjudicial, “porque no hay agricultura [...] suficiente porque ahora, en verdad, estamos quedado solo los mayores. Van naciendo, van creciendo, pero va[n] a ir a la ciudad. Eso da una pena porque [...] en la agricultura no podemos trabajar. Ya no hay ayuda de nadie. Estamos quedando solos, solo los mayores” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016). En consecuencia, de no tener ayuda, los mayores pierden su seguridad alimenticia como ha sucedido, por ejemplo, con Emperatriz Barrera y su esposo. Ella plantea que sus cultivos son muy “poquito ahorita, porque mi esposo está bien mayor, es enfermo y ya no puede trabajar. Somos los dositos no más, solitos somos. Ya [no] tenemos nada, ni sembrados, nada, porque ya no puede” (13 de marzo de 2017).

Los cambios en el uso de terrenos y las actividades productivas por la migración son alarmantes potencialmente, es así que: “Ahora hay menos gente acá en la zona, [...] es más fácil una hectárea de pastos que mantener una hectárea de agricultura. Entonces [como] es más fácil, están aumentando los pastos en algunos sectores” (Remigio Vetancourt 9 de abril de 2016).

En otros lugares también el uso del suelo ha cambiado, como en el pueblo de Cuellaje, donde la situación es distinta porque allí hay grandes extensiones de monocultivos de granadilla, tomate de árbol y naranjilla. Allí se ve la invasión rápida de esta agricultura de monocultivos con tremendo uso de variedad de químicos, la apropiación de espacios y campos aptos para policultura, la pérdida de una diversidad de cultivos sanos para consumo local, y otros daños al ambiente y a la reproducción de la vida. Pero en cambio este pueblo no sufre de la migración de las personas jóvenes:

¿Sabes que de Cuellaje, creo que es la única parroquia donde no se van los jóvenes? Bueno, es cosa [que] tiene su lado bueno y a la vez su lado malo, así paralela. El asunto de la granadilla, que [...] ahorita está sosteniendo a la economía de esta parroquia y en gran parte es muy rendidora económicamente. Entonces todo el mundo ha aprendido a sembrar granadilla, tú no encuentras un joven disponible para que venga a trabajar contigo. No hay mano de obra [desocupada] aquí. Todos ya tienen su trabajo. (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017)

No obstante, las personas jóvenes en esta comunidad no son parte de una solución para mitigar los impactos mencionados por la demás gente. Más bien, son parte de quienes impulsan el problema de uso de químicos en la agricultura, tema que se explora a continuación.

Por ahora, se señala que en unas comunidades de Íntag hay mucha conciencia de los daños causados por el uso de pesticidas, herbicidas y fungicidas. Mientras unas personas rechazan totalmente los químicos haciendo agricultura orgánica, otras optan por usar un mínimo y/o solo para ciertas plantas cultivadas, puesto que, como bien dice Fausto Vetancourt:

Si no le cuidamos, la Naturaleza se va a acabar. Entonces nosotros teníamos que tratar de conservar la Naturaleza. En cuanto nosotros, como cultivamos la mayor parte [...] sin químicos, [...] es buenísimo [para] conservar la Naturaleza. Pero hay [...] productos que [re]quiere utilizar químicos. Como ejemplo, fréjol, el tomate, no están tan resistente a las enfermedades que [hoy] en día tenemos. Entonces si no lo echamos químico, echamos a perder todo. (20 de julio de 2016)

Asimismo, Henry Panamá vive “de la agricultura, de siembras de tomate, naranjilla, frijoles. [Tanto] para la venta afuera y para el consumo de la casa” (13 de marzo de 2017). Henry también usa químicos: “sí, pero no como es por afuera que sí usan bastante químicos. Aquí un poco no más, tomate de árbol y naranjilla un poco” (Henry Panamá 13 de marzo de 2017).

En esta misma línea crítica respecto del uso de químicos, Sergio cita el cambio del clima y los agricultores que “trabajan con puro químicos. Y a veces por más que les pongan los remedios, se pierde, se lancha. Porque el clima no es lo mismo, está bien cambiado. Así le ponga cuántos químicos [...] no es lo mismo, no le da el tiempo [clima]” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016). Por su parte, explicando bien por qué se opone al uso de químicos, el joven David dice:

Nosotros hoy, no sé si es una buena razón, pero les diría que *cada día a día me duele ver cómo se acaban las tierras con fungicidas, se acaba día a día todo el esfuerzo que han cuidado nuestros papás. Lo acaban con químicos, no entiendo por qué, si la Naturaleza nos da todo, no nos hace falta nada. [...] Entonces yo desde ese punto de vista, he visto cómo es penoso ver cómo suceden las tierras, en algunas que están descubiertas y sí les daría un consejo, que sigamos a lo orgánico, transformémonos nuevamente en unas*

personas sanas de un conocimiento sano, de que las plantas igual nos den el fruto sano. (David Gauchagmira 18 de julio de 2018; énfasis mío)

Yolanda Álvarez, de Cuellaje, lamenta la falta de motivación y educación, “ahora, lo malo de eso es que no es a través una agricultura orgánica, [sino] es química. [...] Entonces no hay un seguimiento muy, como concienzudo, digamos, de irles protegiendo, pero a través de la educación” (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017). En la misma línea, otra perspectiva en contra del uso de los químicos, la ofrece Isabel Anangonó:

Porque yo siempre he estado peleando desde mi casa con mi familia, mi esposo, mis hijos, de que los fungicidas, a lo largo, si afectan a la Madre Tierra. [...] que ahora que vienen estos pesticidas, fungicidas se termina, se deteriora la tierra, porque la tierra va a permanecer intoxicada [...] como unos tres millones de años, y es incomparable que hoy en la actualidad le tratemos así en esta manera. Entonces, yo pienso de que sí tenemos que proteger para dejar algo al futuro de nuestros hijos y no permitir que se vaya deteriorando y no permitir que se destruya la tierra y la Naturaleza. (7 de noviembre de 2017)

Así como la migración y el uso de químicos están transformando la relación con los cultivos, también lo está haciendo, aunque en otra manera, la práctica de la quema o de prender fuego. Según José Rivera, la quema nunca trabaja a favor de la Naturaleza, sino “totalmente, [...] quemar va a ser definitivamente en contra de la Naturaleza”. Pero la gente usa la quema porque solo “lo que se está viendo en este caso, es el beneficio del agricultor”. Pero “no debería de ser eso” el único criterio. Lo que “deberíamos ver es el beneficio o el perjuicio que le hacemos a la Naturaleza, entonces ahí hay dos cosas que están en juego”. En lugar de quemar para limpiar un terreno después de la cosecha, es mejor que “opten por [dejar] que eso se pudra ahí, porque también es abono para el suelo”¹¹⁸ (José Rivera 22 de septiembre de 2018).

Limpiar y preparar un terreno usando las quemas es una práctica antigua-histórica que ha sido una ‘siembra cultural’; una práctica sobre la cual José explica:

Bueno, creo que las quemas ya se han reducido en un 80% conforme van pasando los años, digamos que hace cinco años atrás quemaban muchísimo porque igual necesitaban el terreno para sembrar el maíz, para sembrar pasto para el ganado. En cambio, *ahora ya está cambiando un poco esa manera de trabajar.* [...] También antes quemaban sin control, entonces eso hacía que se quemen hectáreas de más que no iban a ser utilizadas

¹¹⁸ José dice: “Lo que nos explicaban en una ocasión es que el quemar es bueno porque nos decían que cuando se quema, nos queda la ceniza, que eso nos aporta con potasio y un montón de elementos al suelo, ¿no es cierto?, entonces que en definitiva quemar si era bueno, pero que el problema es que cuando se quema, se desperdicia toda la materia orgánica porque se convierte en calor, entonces ese calor sale de lo que se quema y entonces al quemar la materia orgánica se desperdicia en un 80% al quemar. Pero si usted deja que esa materia se pudra por sí sola, según nos contaban, que estaríamos ganando un ciento por ciento de materia orgánica, de tierra fértil, de tierra que sería apta para y que le duraría muchos años, en cambio las cenizas solo le van a durar ese año que va a ser cultivado el fréjol, el maíz; esa es la desventaja de quemar” (José Rivera 22 de septiembre de 2018).

para los sembríos, en cambio *ahora se ha hecho ya una concientización a la gente* de que hagan contrafuegos, de que deben quemar [solo] lo necesario [...]. Entonces, la gente ha hecho conciencia y en estos últimos cuatro años se ha visto que en un 80% el tema de las quemas sí se ha reducido, digamos *ahora queman un poquito*. (22 de septiembre de 2018; énfasis mío)

Unas razones de que la práctica de la quema siga vigente son “la falta de dinero de cada agricultor y la falta de mano de obra” para hacer la limpieza manualmente y sin fuego. “Porque, digamos, si yo tengo [dinero] para contratar cinco trabajadores que me den limpiando un terreno lo voy a hacer, pero si no lo tengo, opto por quemarle porque solo gasto un fósforo” (José Rivera 22 de septiembre de 2018). Entonces queman:

Solo para, digamos, abaratar la mano de obra. Para limpiar, digamos, una hectárea, se necesita cinco peones en una semana, entonces en una tarde si le pone fuego al otro día ya podría sembrarle, entonces esas serían las ventajas de quemar, [...] los agricultores que no se tienen los recursos para contratar mano de obra optan por esa técnica, que ha sido mal utilizada, pero que hoy en día la están utilizando de una forma más adecuada.¹¹⁹

En conversación con José, le conté de una vecina, quien me dijo que le da iras cuando la gente se queja de la quema. Según ella, no es justo; porque ella ve que por tanta migración ya no hay jóvenes disponibles para trabajar y algunas fincas tienen solo viejitos que no tienen la energía ni los recursos para la limpieza manual y por eso su única opción es quemar. Antes eso, José reflexionó que:

Eso viene a ser igual cierto, porque la mayoría de jóvenes han optado por salir a la ciudad [...] a estudiar en prepararse, digamos, ya la mayoría ya no quiere ser agricultor, quiere ser ingeniero, quiere ser abogado, arquitecto, doctor, un montón de profesiones [...], entonces el campo ya no les interesa mucho. Entonces *si una persona ya tiene 50, 60 años y quiere sembrar un maicito, obvio que va a optar por quemar*. Porque se va a demorar muchos días [si no quema y] la siembra de maíz, son en temporadas [limitadas], no es que todo el año [que se] puede sembrar el maíz.

Fausto Vetancourt, explicando la diferencia entre su ser-saber-hacer actual, en comparación con las de sus abuelos y bisabuelos, afirma que la diferencia se basa en los saberes, que antes no sabían de la destrucción de la Naturaleza y el agua, causada por la quema:

Porque en ese tiempo *ellos no sabían la destrucción que era el momento de quemar el terreno. Ellos no sabían cómo es la Naturaleza* [...]. Ellos lo que hacían para acelerar el tiempo de trabajo y sembrar bastante productos, ¿qué hacían ellos?: que más [que] quemar, pero *no sabiendo que estaban destruyendo la Naturaleza, acabando la*

¹¹⁹ Según José, una forma adecuada sería: “Si yo talo una hectárea, digamos de chaparro o de suro, lo interesante es que en todo el contorno de lo que yo he limpiado, tengo que hacer contrafuegos, le llaman contrafuegos, a un espacio de por lo menos dos metros, para que no se siga el resto de bosque o de chaparro que esté sin cortarle. Porque cuando estamos en verano si no se controla se pueden quemar cientos de hectáreas, al hacer este contrafuego entonces se va a quemar solo lo que yo quiero que se queme” (José Rivera 22 de septiembre de 2018).

Naturaleza. Hoy en día, no. Tratamos de no quemar. Quemamos si hay malezas, si requiere quemarle, sí. Pero de allí, no. Eso es la diferencia. *No daban la importancia cómo [afecta] al agua*, por ejemplo, [...] habían productos cerca de las quebradas, entonces ellos quemaban pero sin tomar en cuenta que el agua se secaba. Entonces hoy en día ya tenemos muy claro de la destrucción que hacemos el momento de quemar. (20 de julio de 2016; énfasis mío)

Entonces la siembra histórica ('ancestral') y la siembra cultural hechas por la gente 'antigua' en la zona de Íntag con la quema han sido anuladas en gran parte y la práctica de la quema ya se basa en razones distintas y propias de factores actuales. 'Más antes', la relación entre los agricultores y las plantas cultivadas era distinta. Por la tala y quema de bosques antes se sembraba más que ahora, según Mariana Castro, y la práctica-saber agrícola:

...en esos años sí ha cambiado. Porque, bueno, más antes había que se talaba los bosques, se contaminaba con el humo, se quemaba los bosques para poder sembrar, por ejemplo, sembrar bastante maíz. Se cosechaba los fréjoles y toda la parte que se sembraba el fréjol se quemaba para sembrar el maíz. En cambio, ahora ya no se puede, en verdad. Ya no se puede sembrar tanto. (6 de abril de 2016)

Por las distintas versiones del ser-saber-hacer y la relación humano-planta, hay tensiones muy presentes en la agricultura inteña hoy día. Esas tensiones las trato más extensamente en el sexto capítulo, pero es pertinente preguntarse ahora si tienen que ver con la siembra 'histórica' (en Íntag no es 'ancestral' sino 'histórica') y/o la siembra cultural. Creo que no todas eran 'siembras de semillas', sino que muchas tensiones son el resultado de haberse alejado del nexo antiguo con la tierra, o sea, una fuente de tensiones se asocia a las prácticas nuevas también. Tales 'siembras' son claves por muchas razones, por ejemplo, en la identidad y el fortalecimiento del territorio (García Salazar y Walsh 2017b). Son relevantes en este punto los consejos del Abuelo Zenón:

Preguntábamos: ¿Qué tenemos que sembrar en los espacios del territorio ancestral para asegurar la vida de las futuras generaciones y garantizar su permanencia en estos espacios ancestrales?

Entonces el Abuelo Zenón nos dijo:

Siembren de todo lo que el pájaro come y lo que el animal apaña, porque de ellos tienen mucho que aprender. El pájaro y animal tienen mucho que enseñarles a ustedes de la importancia de alimentar a las futuras generaciones. Siembren para que coman los que no han llegado pero que en camino vienen, porque ustedes son fruto, y todo fruto semilla tiene.

Siembren para que la tierra coma. Porque todo hombre o mujer que siembra para que la tierra coma, siete pies de su cuerpo le devolverá la madre tierra.

(García Salazar y Walsh 2017b, 248)

5. La caña de azúcar: Prácticas de sembrar, cosechar y producir

Igual [el caso] de la caña, [cuando] desaparece nuestra materia prima, lo que nos ha dado vida todo el tiempo, la gente no se da cuenta que estamos perdiendo la mayor riqueza. ¿Qué hacemos? Vendemos todo, desaparecemos la caña y compramos azúcar, igual si no trabajamos, no tenemos dinero para comprar el azúcar, pudiendo tener en nuestras tierras todo lo que es alimento dulce, igual lo que es productos naturales [...]. Porque todas las cosas tenemos aquí, yo de mi pensamiento, para mí no hace falta nada, simplemente es poner de corazón y poner de pecho y cuidar esta zona, defender de corazón. (David Guachagmira 18 de julio de 2018)

La caña de azúcar es una planta originaria del sudeste de Asia. La planta (*Saccharum officinarum*) es una hierba grande de la familia *Poaceae*. A la planta le gusta el calor de muchas horas de sol, un poco de humedad y noches frescas. En el siglo XIX era distribuida globalmente por el comercio internacional. La caña de azúcar llegó al Abya Yala/América Latina con los conquistadores, colonos y frailes ibéricos. Aquí se convirtió en un cultivo de cañaverales masivos y el cultivo principal de las haciendas en territorios de climas aptos.

Por la lógica de la colonialidad (Mignolo 2010) en que se basaba el sistema de la producción de la caña de azúcar, la planta estaba ubicada en el eje del lugar de las prácticas/saberes, pues, donde produjo múltiples impactos negativos, como bien anota Esperanza Martínez Yáñez: “La producción de la caña ha estado íntimamente ligada a la esclavitud, que fue la fuente de trabajo para su cultivo y zafra” (2014, 79). Por esos legados asociados con la caña, quizás la relación planta-humano sea turbulenta o negativa; la planta pudiera ser asociada con su historia de las maldades coloniales y hoy, con abusos laborales, daño ambiental, etc. Partes de esa lógica colonial persisten, perpetuadas todavía, internalizadas por la hegemonía de la modernidad y sus legados coloniales respecto a lógicas agrícolas.

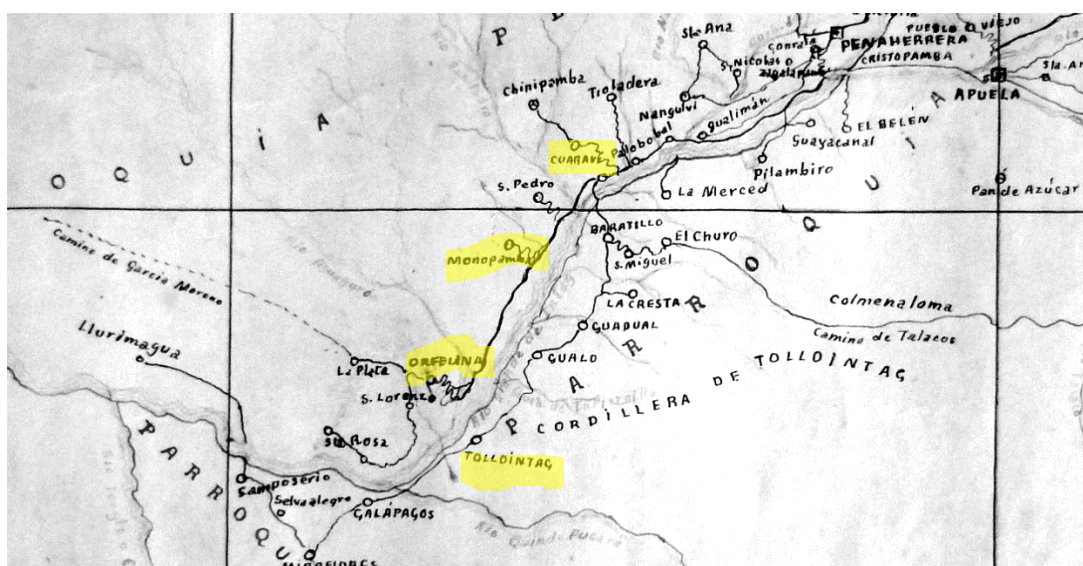
Hoy día, la caña de azúcar produce más calorías por superficie de tierra que cualquier otro cultivo. En Ecuador, generalmente se cultiva la caña según dos modelos o sistemas agrícolas. El primero consiste en grandes monocultivos de empresas comerciales y agroindustriales; el segundo está conformado por productores pequeños que trabajan en sistemas de policultivos. Íntag refleja más el segundo modelo hoy día, pero la historia de la producción de la caña de azúcar, primordial en la zona, refleja otros modelos también.

A continuación, presento una breve historia de la caña en Íntag y después destaco tres testimonios, o sea, historias personales de vida relacionadas con la caña de azúcar, contadas por tres personas.

La producción de caña de azúcar ha tenido un papel histórico importante en la zona de Íntag, en lo que se refiere a cuestiones de trabajo, paisaje y dinámica de poder. A principios del siglo XX, la mayor parte de la producción de la panela tenía lugar en las haciendas de terratenientes. Cuatro haciendas en particular, las de las familias Moncayo, Saona, Cabascango y Garzón, jugaban un rol significativo en las relaciones de poder por ser centros de producción en este periodo.

Mapa 9:

1937 mapa de Íntag con las haciendas grandes en amarillo



Fuente: *Croquis de la región de Intag: para el recorrido en la visita pastoral del obispo de Ibarra-César Antonio Mosquera*. Archivo Eclesiástico, Ibarra.

Estas haciendas demandaron mucha mano de obra porque la producción de caña de azúcar era laboriosa, lo que provocó más migración para trabajar en la zona. Los trabajadores incluían jornaleros con terrenos propios, partidarios y peones que vivían en la hacienda. La estructura social en estas haciendas evoca las condiciones ‘feudales’ de servidumbre que dominaban en los latifundios andinos durante este período. Historias como la contada a continuación por Carlos Borja, son muy comunes en personas inteñas mayores que antes tuvieron un nexo con una hacienda de caña de azúcar. A mediados del siglo, las haciendas se fraccionaron por herencias, y a causa de una nueva ola migratoria, el número de pequeñas propiedades aumentó expandiendo la frontera agrícola, pero la caña de azúcar seguía siendo el cultivo principal de la zona (Latorre, Walter y Larrea

2015, 22). En 1970 se produjo un ‘boom’ de la caña de azúcar debido al cambio de la producción de panela por la de aguardiente como producto final. Al ser más fácil este último, por requerir menos mano de obra, el proceso de producir aguardiente ya permitió que los agricultores pequeños con menos tierra también produjeran su propio trago. La bonanza de aguardiente concluyó en los años noventa, en parte por una caída en picada del precio, y el aguardiente se convirtió en un producto nada rentable (Kneas 2014, 280). Asimismo, muchos cañaverales se volcaron y se reemplazó la caña con otros cultivos.

Actualmente la caña de azúcar sigue siendo cultivada en Íntag, pero ya no es nada dominante en el paisaje agrícola inteño. Según un estudio del 2013 realizado por el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), “se calcula que en Intag hay alrededor de 2.300 ha (4% del territorio) y 1.200 productores dedicados al cultivo de caña de azúcar” (IICA 2013, 28). Hay más producción en las parroquias de Selva Alegre, Vacas Galindo y García Moreno, pero muchas veces la caña es parte de los policultivos en fincas en toda la zona. De la caña de azúcar en Íntag se producen panela y alcohol: “Hay 14 paneleras y múltiples productores individuales de panela y alcohol” (IICA 2013, 71), así algunos pequeños cañicultores pueden alternar entre panela y alcohol según los precios pertinentes a cada cosecha.

En este contexto dinámico de producción de caña de azúcar en el marco de las haciendas inteñas, y, más tarde, a nivel de medianas y pequeñas propiedades, se desarrolla buena parte de la vida de varias personas inteñas, como es el caso de Carlos Borja y otros más, quienes a continuación comparten sus particulares experiencias.

Carlos Borja: Historia trabajando la caña en una hacienda

Para ilustrar cómo era la vida ‘más antes’ trabajando la caña en una hacienda inteña, Carlos Enrique Borja Suárez, inteño mayor, quien ha trabajado la caña por cuatro décadas en una hacienda, narra parte de su historia de vida. Don Carlos Borja nació en el año 1933 en Quito; vino a vivir en la zona de Íntag en 1943. Ahora vive en Cuaraví, donde contó su historia de vida¹²⁰; a continuación, se encuentra un resumen sobre sus padres y su llegada a Íntag, y su historia en el trabajo de la caña.

¹²⁰ Entrevista hecha por Mary Ellen Fieweger de la ONG Fundación Casa Palabra y Pueblo (FCPP) en su proyecto Historias de Vida. Hasta el 2019, FCPP ofreció servicios de educación, comunicación y acceso a la información a las comunidades y organizaciones locales en la zona de Íntag. El proyecto estaba en proceso de documentar las historias de vida de 24 moradores; tengo el respaldo de esta organización y el permiso de utilizar las grabaciones hechas con las historias de vida.

Su madre, Irene Suárez Borja, era afrodescendiente, originalmente del sector históricamente cimarrón de “Caldera, en la provincia del Carchi a las faldas de Pimampiro” (Carlos Borja, Cuaraví, Íntag, Ecuador, 11 de noviembre de 2012)¹²¹. Irene trabajaba como empleada doméstica en la casa de un señor de Siria, como relata Carlos: “Mi mamá fue a servirles a ellos muy niña y [el señor de Siria] se enamoró de mi mamá, yo he nacido a los 15 años que tuvo mi mamá, muy tiernita”. Después de nacer Carlos, Irene se fue a trabajar en un restaurante de una señora, quien “me crío con los senos de ella, para que mi mamá pueda trabajar”, enfatiza él, y señala que “sí he tenido una buena infancia, aunque hoy ya sufro, pero al comienzo he sido bien mimado”. Su padre pasaba la mitad del año en Siria donde tenía esposa y familia, pero “entonces no desconoció este hombre que ha sido mi papá, me seguía pasando la mensualidad... hasta de Siria me mandaba”. A los siete años “bajé al valle de Caldera, que está a las faldas de Pimampiro, y luego vine a Íntag pasadito los diez años [...] Cuando vine a Íntag perdí de vista a él [su padre], por dónde viviría, se moriría o qué [...] porque esto no era nada despejado, era solo montaña, no era descubierto [...] no constaba ni en la carta geográfica Íntag”. Después de 20 años, Carlos recibió un mensaje de su padre por radio (la manera de comunicarse en este período) en el que le decía “que necesitaba salir urgente yo, que necesitaba algo conversar conmigo”. Era una oferta de un buen trabajo, distribuidor del almacén de casimires en Guayaquil. Pero Carlos no quería salir de Íntag: “Yo dije no. Mi esposa es negrita, me han de rechazar. Yo no he estudiado, ni solo la mitad de primaria, y yo he de vivir de mi trabajo, no me voy”.

Carlos cuenta que empezó a trabajar la caña en la hacienda, desde que tenía diez años, y recalca que:

Ahí yo trabajo en la hacienda, no había propietarios ahí. Ahí éramos exigidos por la hacienda de un señor Moncayo. La hacienda tenía una extensión de la parte en donde estoy yo, algo de unas 500 hectáreas [en la parroquia] de Peñaherrera. Solo la propiedad en donde yo vivía, de ahí hay otros dos más. Héctor Moncayo, de Otavalo eran ellos. Sembraban caña, maíz y cositas de comer, yuca, plátano [...].

[En la fábrica] trabajábamos como 25 en todo, unos en una comisión, otros en otras, otros en otras [...] cada quien en su lugar. No podía turnarse. Mi lugar era hacer cuadrilla moliendo la caña, o cuidar los bueyes que molían, ir a dar de comer. De ahí ir pastando, llueva o no llueva y descalzo, porque ahí en ese tiempo no había las botas.

Ellos eran muy exigentes, los patrones. [...] Yo trabajaba en la molienda y a la pala, la molienda haciendo dulce, todo el tiempo. Eso sí, todo el tiempo de enero a enero, llueva o no llueva. Salíamos a los ocho días a dormir a la casa. Comenzaba domingo tarde. Y

¹²¹ Todas las narraciones de Carlos Borja citadas en esta sección son de esta fuente.

nos alzaba sábado madrugado. [...] Yo ya tenía como unos 15 años. Sin dormir nada. A veces ya andábamos sin sentido, solo con el subconsciente. [...] A veces no andaba mucho la fábrica, ahí se caía un ratito por ahí, pero cuando se levantaba, se levantaba con una rascada porque había piojo hartísimo en la ropa, era así, y niguas. [...] Veníamos al sábado madrugado, sacábamos la ropa en el corredor. Para que mamá ponga al agua caliente a los ocho días, entonces sacudía [y] así los bichos caían. [El pelo] había que bañarse con jabón y así. Tocaba hacerse [cortarse] el pelo no estar muy cargado el pelo, había de ambos este y del cuerpo. Era parte del cuidado del aseo cuando estábamos fuera de ahí. Eso hemos resistido nosotros [en] el cuerpo nuestro.

Teníamos huasipungo, eso teníamos para sembrar, para comer. Yo vivía con mi mamacita, hermanitos [siete] también y mi padrastro. En esa hacienda trabajé casi todo el tiempo, todo el tiempo que vivía. De[sde] los 10 años que vine seguía trabajando a lo que podía, y de ahí me separé a los 30, a los 40 años. Cuarenta años yo seguía trabajando, hasta fui empleado de la hacienda [como] administrador por 25 años. [Administrador] pero trabajaba aparte el oficio mío, yo trabajaba en la caña, yo trabajaba en la pala, todo, porque seguía trabajando, por lo que no me pagaban de administrador. Porque parece que las leyes eran a favor de los ricos. [Me pagaba por ese trabajo] al inicio tres sucres¹²² diarios. (Carlos Borja 11 de noviembre de 2012)

Este testimonio de Carlos, trabajador de la hacienda, es muy impactante por el abuso laboral que revela. Aunque no se habla directamente de su relación con la planta, ese trabajo en y con la caña era tan exigente que se podría asumir un relacionamiento fuerte entre la planta y las condiciones del trabajo¹²³. Era una relación planta-humano y un ser-saber-hacer, en este caso, arraigado en el sistema agrícola colonial.

Sin embargo, y como a continuación evidencia el testimonio de Fausto Vetancourt, en Íntag existen también otras facetas de la historia de la caña de azúcar. Su relato provee perspectivas actuales de la producción de la caña a una escala más pequeña.

Fausto Vetancourt: Cañicultor y productor de panela

Fausto Rodrigo Vetancourt Manosalvas, nacido en 1965 en Íntag, vive en Pucará con su esposa y dos hijos. Es agricultor y le gusta mucho trabajar produciendo la panela (comunicación personal). Aunque tiene varios cultivos, para él “lo mejor [cultivo] ahorita que está bueno es la caña” (Fausto Vetancourt, Pucará, 20 de julio de 2016) con que se hace la panela orgánica en su molienda. “Este producto es muy útil para el consumo de la casa y también para lo económico que nos sirve”¹²⁴. Sus abuelos y sus padres también producían panela, es un legado familiar. Cuando vivía en Plaza Gutiérrez con sus padres, toda la finca era “puro caña, todo caña”. Aunque unos sectores del valle de Íntag tenían

¹²² En 1945 un dólar EEUU = 13,50 sucres según el Banco Central de Ecuador (2019). Tres sucres diarios = 22 centavos.

¹²³ Además, el trabajo con la caña agenciaba una relación entre el cuerpo y los insectos.

¹²⁴ Todas las siguientes citas son de Fausto Vetancourt 20 de julio de 2016.

grandes haciendas anteriormente, en la experiencia de Fausto, en su sector era distinto: “no [había] tanto hacendados, no, no, que había haciendas [sí], pero no tanto”, ya había dueños locales y de otras partes. “Hasta donde recuerdo que mis padres me contaban, era que sí había personas que venían de otros lados. Porque mis abuelitos igual no han sido nativos de aquí”. La colonización por personas en su sector “la mayoría son de Minas, San José de Minas, de Pichincha. Entonces son radicados por aquí la mayoría de este sector de Minas [...] toda esta parte de acá. Entonces ellos vinieron comprando su terreno y vinieron sembrando”.

Para estos colonos antiguos “la caña era el recurso económico, de allí, como las plantas para comer no más. Porque en este tiempo como no había transporte, no había ni carreteras, ni transporte, peor va a haber carreteras”. La caña se procesaba para panela y/o trago, y sacar los productos al mercado era el trabajo de los arrieros; los arrieros llevaban todo por el camino de Machetes antes de que se abriera la carretera en la década de los 1960. Según Fausto, el trago aguardiente era cuantioso “por el recurso económico, se vendía mejor. La panela igual se vendía también, pero era el aguardiente que se vendía súper bien. [...]. Todo el mundo sembraba la caña es por el recurso económico”.

Aunque ‘más antes’, hace treinta años o más, había bastante caña, molientes y trapiches, estos se fueron dejando; no obstante, actualmente, señala Fausto: “mucha gente está retomando, entonces sembrando la caña”. Según él, la caña como producto principal: “Sí era de importancia en su tiempo. Después de ese tiempo, como hubo otro producto, quedó allí. Y hoy en día, vuelta, tiene mucha importancia”. Se ha dejado antes “porque la azúcar invadió, por la transparencia de la azúcar que tenía, físicamente bonito, ¿no? Pero nadie sabía lo que contenía. Pero hoy en día ya, como digo, los médicos detectaron que el azúcar es malo para la salud. Ahorita todo el mundo está de nuevo recientemente [volviendo a cultivarla]”.

La cañicultura es laboriosa en la siembra, cultivo y cosecha, aunque el trabajo de la molienda es ahora más rápido, explica Fausto. En sus palabras, producir caña de azúcar:

Es un proceso bien largo desde que se empieza a cultivar la caña. Es muy demoroso, hay que trabajar el terreno y el momento que se pone la semilla en la tierra dura [hasta] [...] la primera cosecha, dos años. Así es entonces. Hace años no había estas máquinas que hoy en día tenemos [...]. Entonces hoy día [...] la tecnología avanza, tenemos la máquina que es súper rápida para sacar el jugo de la caña. [...] más antes se utilizaba para sacar el jugo de la caña esos rodillos, eran de la madera y se utilizaban con caballos o toros para moler. (Fausto Vetancourt 20 de julio de 2016)

Pese a todo lo que demanda dedicarse a la cañicultura, Fausto expresa su aprecio por esta práctica y por la caña de azúcar, por eso recalca que: “a mí, como persona me

gusta mucho la caña”. También reconoce que es un cultivo trabajoso en varios sentidos, por ejemplo, “físicamente para ver a la caña y que esté el buen producto, hay que limpiarle. Tiene que estar limpio entre ellos y [...] hay que limpiar la maleza. Hay que quitar las hojas viejas que tienen. Todo lo que ya está, para que quede la caña solita y empiece a concentrarse el dulce [...]. Porque si está lleno de paja, lleno de maleza, no tiene mucho dulce. O sea, si está limpia la caña, produce más panela”. Estos trabajos de limpieza “más o menos se hace unos dos viajes al año, en el año dos limpieas. Dependiendo de la lluvia también, porque a veces la maleza crece más rápido que la caña, entonces hay que limpiarlo”. La limpieza se hace “con machete y pala. Porque también hay que pegarle tierra a la caña para que se haga robusta la caña”.

El proceso de fabricar panela, sea granulada o en bloque, requiere experiencia y sabiduría para manejar los pasos y temperaturas. “No se ha usado un solo químico para disolverlo, para que se haga, solamente como pudieran observar salió del bunque, de la paila al bunque, donde se le vuelve la panela, no se usa nada, solamente *es un punto preciso, eso es la experiencia de mucho tiempo*” (Fausto Vetancourt 20 de julio de 2016; énfasis mío). Además de ser un arte, el proceso es peligroso porque la panela “es un producto que hay que tener mucho cuidado con el calor, porque tiene una temperatura súper altísima [...] es muy peligroso si alguien quiere tocarlo así de rápido, no se puede porque se quema, sí, es muy peligroso”.

Aunque hay gente que usa el término ‘fábrica’ de panela, “nosotros decimos, desde que empezamos, yo recuerdo, es una molienda. Molienda de caña. [...] Pero hay bastantes escalas de trabajo. Empieza cargando la caña, cortando la caña, [...], se pasa en el trapiche, es un montón de cosas que hay que hacer hasta que salga el producto”. Ahora en su sector hay algunas moliendas: “aquí en este sector de Pucará solo tenemos las tres familias, Flores, yo Vetancourt y don Miguel Sierra. Por el sector de Plaza Gutiérrez sé que tiene Maríasol, don Cajas, Narváez, [...]. Para abajo [cerca de Apuela], allí no hay, pero más abajo sí”.

Para conseguir la materia prima, o sea, la caña ya cortada, tiene dos fuentes: “La mayor parte tengo yo mismo sembrado en mi terreno [...], no tengo mucho yo. Tengo sembrados recién, creo que una hectárea puede ser. Sino que voy cogiendo poco a poco a poco. No muelo bastante, con eso tengo para guardarle y la gente vienen comprando fresco el producto”. La otra fuente viene de gente con sus propias cosechas de caña: “También hay personas que traen la caña acá y yo les doy moliendo y partimos. Traen la caña y yo les traigo en el camión y partimos”.

Fausto subraya mucho el hecho de que “nosotros no usamos químicos en el proceso de la panela,” lo cual es un asunto de orgullo y un valor importante. Una de las razones es porque “la ciencia médica ha detectado que la azúcar [blanca] está usando mucho químico y está haciendo mucho daño a la salud de las personas. Entonces yo no uso químico en este producto”. Critica que “muchas personas usan químicos para cambiar el color [...] porque la gente a veces prefiere que esté nítido, blanco, entonces, no, no es así. Preferimos el color natural, es bueno”.

No se trata, pues, solo de llevar adelante un cultivo que le genere recursos económicos; para Fausto, ser cañicultor encierra también una profunda satisfacción y gusto:

Me gusta por varios motivos. Porque es el alimento de la casa para todos los días. Se usa también y se vende. Entonces por eso me gusta. Y es un proceso bien agradable. Porque se come cuando se está trabajando adentro de la fábrica. Se prueba todo, el jugo, la miel, la melcocha, la panela. Entonces hay una variedad de cosas que a uno le apetecen. [...] Por eso tengo tantas visitas, llegan para comer el dulce, visitas de vecinos y también los turistas.

La caña (y sus derivados) ofrece la posibilidad de establecer nexos y relaciones. La ‘caña’, entonces, podría decirse, conlleva muchos sentidos. Aunque podría definir la planta misma de manera restringida, aquí representa mucho más: ‘La caña’ es un cultivo y es un proceso de trabajo y es un producto dulce, o sea, significa ‘planta-cultivo-proceso-dulce’ relacionada de nexos sociales, históricos, económicos y parte de la Naturaleza.

Marisol Gallegos: Agricultora orgánica y migrante a Íntag

Norma Marisol Gallegos Marcial, agricultora orgánica y migrante a Íntag, es cañicultora y productora de panela. No obstante, su historia destaca nuevos elementos, como se detalla en los siguientes párrafos.

Marisol Gallegos, estudiada en agricultura orgánica y sustentable, originalmente de Guayaquil, en el 2013 compró una finca de 154 hectáreas en la comunidad de Santa Rosa, que era puro cañaveral. Con su compañero e hija, vive trabajando la finca San Antonio que ya es agroecológica, biodinámica y produce panela orgánica entre otros productos agrícolas orgánicos. “Nosotros cuando llegamos todo el suelo estaba quemado, café entre la caña, los filos en la caña, todo maleza” (Marisol Gallegos 9 de mayo de 2016). Conversando respecto de su visión sobre la caña, ella insiste en que:

Primero, nosotros no creemos en tener cañaverales que son 20 hectáreas o 100 hectáreas. Nosotros tenemos dos hectáreas y no vamos a sembrar más. Es suficiente. Para nosotros la caña ya estaba allí. Sembramos una parte que se quemó accidentalmente, hemos sembrado plantas nuevas, en los lugares que ya existía la caña, hemos resembrado. No

hemos cortado bosque para sembrar más. Lo que hemos hecho es mejorar el cultivo que ya está, y sembrar la parte arriba. Pero no vamos a cortar más [bosque/monte], no queremos cortar más. (Marisol Gallegos 9 de mayo de 2016)

Aunque señala que para la familia “la panela es nuestra actividad económica” principal, cuenta también con un conjunto de “la panela, el café y los cítricos, las frutas, la naranjilla”.¹²⁵ En términos de la producción de panela, “tenemos nuestra única visión, [y es] de hacer la panela solo orgánica. No vamos a poner blanqueador, no vamos a poner Ranger en la caña tampoco”. Marisol reconoce que la gente usa Ranger, un herbicida de Monsanto, porque quita la maleza más rápidamente y con menos fuerza que trabajando manualmente. Para producir panela sin químicos, la limpieza se hace manualmente, lo que requiere mucha mano de obra; así impulsa nuevas prácticas de sembrar y vender en el mercado. Según Marisol:

Aquí en Íntag crece muy rápida la maleza, entonces nosotros invertimos como todos los años, dos semanas, cinco personas en limpiar a pala. Toda a pala, a pala, a pala. Estamos sembrando la nueva caña más junta [...], para que cree sombra y el forraje de abajo se hace como *mulch*¹²⁶, entonces no hay que limpiar tanto. [...] La manera que estamos cultivando ahorita, no estamos ganando nada. Podemos pagar a nuestros trabajadores, pero no tenemos ningún ingreso extra hasta ahora. Entonces la única solución para nosotros es vender la panela granulada a precio orgánico [...] no hay mercado aquí para precio orgánico, entonces estamos pensando en salir a Quito.

Marisol afirma que ha escuchado las historias del abuso laboral y maltrato a los trabajadores de la caña de ‘más antes’. Por eso es que se empeña siempre en tratar bien a sus trabajadores; para ella es importante hacer “pagos legales, con pasos legales, con todo el oficio”. La producción de la caña de azúcar requiere mucha mano de obra, lo que cuesta mucho porque: “legalmente en el país el básico ha subido mucho y para fincas pequeñas como la nuestra, que no tenemos maquinaria, es muy difícil ganar ingresos económicos”. Explicando más dice:

Entiendo por qué la gente [siendo dueño] antes ganaba mucho en los cañaverales. Por la mano de obra, el mal pago, el mal trato. Entonces mucho abuso, entonces, claro, va a ganar mucho. Ahora, en cambio, es muy difícil tener este negocio, los impuestos, los pagos, trabajadores, que tiene que hacer en la tierra, en todo. Entonces es difícil para una finca familiar ganar ingresos. Si la economía sigue como está, mi visión es de que muchas fincas familiares van a tener que parar lo que están haciendo [...ya que el] mercado orgánico [es] muy difícil económicamente. Y no hay en Ecuador la conciencia orgánica todavía, es algo muy nuevo. La gente no quiere pagar un poquito más por una lechuga orgánica, un tomate de árbol orgánico, la gente está acostumbrada a pagar muy poco en el mercado mayorista. Es todo, necesitamos más educación [...] en realidad me gustaría hacer que todos [...sean] turistas de las fincas. Cuando tú ves el proceso y ves cómo están

¹²⁵ Todas las siguientes citas son de Marisol Gallegos 9 de mayo de 2016.

¹²⁶ Palabra en inglés para pajote.

sembrando, todo el trabajo que [se] va en producir un bloque de panela es increíble. Entiendes mejor. O una lechuguita orgánica. Pero la gente no le ve eso, no entiende.

Aunque la producción de panela de la caña de azúcar es la actividad económica principal en la finca, para Marisol la caña es solo una actividad entre todas las prácticas de los policultivos. Es su relación con todas las plantas en conjunto, cultivadas y naturales, lo que le importa: “Es súper importante para nosotros sembrar nuestra propia comida. En este sentido, estoy sembrando siempre legumbres, hojas con flores para atraer polinizadores. En este sentido siento que estoy también siendo autosustentable y beneficiando a la Naturaleza, [y a] los insectos polinizadores. Entonces no siento que estoy destruyendo. Estoy tratando de crear algo armonioso en el huerto sembrando muchas flores con las legumbres, vegetales y todo”. Además, aunque su fuerte relación con las plantas la motiva a practicar mucha reciprocidad, era la calidad de la Naturaleza en relación con todo el entorno natural, social y cultural alrededor de la finca lo que más influyó en su decisión de migrar a Íntag. Ella relata que:

Viajamos todo el Ecuador, casi un año de norte a sur, de este a oeste, buscando tierra. Y el valle de Íntag nos gustó mucho por la Naturaleza que hay aquí. Todavía muy preservada, muy intacta, el bosque nublado, la diversidad [...] aquí nos gusta mucho la precipitación, la lluvia que es muy buena para los cultivos. En este aspecto es bueno para la agricultura. Entonces por eso, por el clima, por la humedad, por la altura, 1800 es una altura muy linda, no muy caliente ni muy frío. Donde se pueden sembrar zanahoria, legumbres, y también plátanos y piñas. Entonces nos gusta esa variedad que uno pueda sembrar a esta altura y el clima. Y la Naturaleza que mucho les ha protegido, ¿no? Hay bosques protectores alrededor de nosotros y la comunidad Santa Rosa siempre fue muy amigable con nosotros también. Nos gusta mucho.

Tejiendo un poco los tres testimonios, hay que partir del hecho de que la caña de azúcar tiene un rol importante en la historia inteña, es el cultivo dominante en el siglo XX. La experiencia de Carlos Borja trabajando en la hacienda es muy impactante por el abuso laboral que refleja. Este modelo de producción es bien distinto a los dos de ahora empleados por Fausto Vetancourt y Marisol Gallegos. Aunque Marisol representa el movimiento orgánico de migrantes nuevos en Íntag, Fausto, inteño de toda la vida, expresa muchas opiniones y prácticas similares, así representa las prácticas agrícolas y agroecológicas en transformación o retomadas.

En la breve historia y también en los testimonios, la planta tiene un vínculo inherente como fuente de ingresos económicos y, al mismo tiempo, es un recurso para aprovechar, y por eso, existe para ser utilizada. Esta relación es parte del patrón moderno-capitalista-colonial. La planta de la caña de azúcar fue introducida y cultivada

inicialmente en el modelo agrícola de la colonialidad. Existe una relación nefasta entre modernidad y colonialidad, según Walter Mignolo (2010), no puede haber modernidad sin colonialidad y la colonialidad sigue siendo constitutiva de la modernidad. Ello se evidencia en la concepción de la planta caña de azúcar y las complejidades de esta relación humano-planta.

Aunque para algunos podría ser un cultivo con asociaciones negativas, Fausto y Marisol muestran aprecio por la planta y el cultivo. Puede ser porque los dos tienen fincas de policultivos donde la caña es solo una parte del conjunto, y la planta juega un rol importante en lo que contribuiría al conjunto. Así que la relación con la caña se concibe respecto a todas las plantas cultivadas. Se puede concluir que es una relación utilitaria en parte, pero también la planta está vinculada con otras concepciones. Está asociada con la maleza que crece en el cañaveral, y asimismo asociada con el trabajo ‘a pala’, en cuyo caso la fuerza corporal genera una relación encarnada-corporeizada. La planta también es el sabor dulce en la lengua. La planta otorga la posibilidad del orgullo al producirla orgánicamente.

Pero es más que una planta; es un sitio de prácticas y saberes. Es un ser-saber-hacer puramente inteño, ubicado en el lugar y en transformación temporal. Es una siembra histórica y tiene varias siembras culturales en ella; es una cosecha histórica con cosechas culturales también. David Guachagmira dice que la caña es “la mayor riqueza” inteña, “lo que nos ha dado vida todo el tiempo” y razón de “poner de corazón y poner de pecho y cuidar esta zona, defender de corazón” (David Guachagmira 18 de julio de 2018) haciendo así una llamada a la siembra cultural y la cosecha cultural de la caña de azúcar.

6. La planta de café y AACRI

La planta de café es un arbusto, aunque sin la poda puede crecer hasta casi 10 metros y parece más un árbol que un arbusto. La planta de café es bella, con hojas de color verde oscuro y brillante, y flores pequeñas, blancas y fragantes. Las flores polinizadas dan paso al desarrollo de las bayas, las cuales maduran de un verde oscuro a un rojo escarlata y brillante. Sus flores fragantes atraen insectos polinizadores, las bayas atraen a las aves, los humanos y otros animales, y sus ramas, hojas y perchas dan numerosos hogares. El café es una planta amante de la sombra que prospera en bosques nublados de altitud, donde hay una estación húmeda y otra seca. Con buen suelo, sombra, agua y aire, las plantas de café pueden vivir hasta los 100 años.

Con origen en Etiopía y Sudán, hoy en día más de dos tercios del café del mundo se cultivan en América Latina. Las dos especies de café de importancia económica son *Coffea arabica* y *Coffea robusta*, pero hay nuevas variedades de café como ‘Caturra’. Estas bellas plantas ya se han convertido en una mercancía valiosa porque en todos los países del mundo, la gente está tomando café. En Íntag, la práctica de cultivar la planta de café es relativamente nueva, pero puede ser una de las plantas con que una persona inteña se relaciona más hoy en día.

Desde la perspectiva de la planta de café, hay algunas amenazas y/o problemáticas por vivir en la zona de Íntag. La alta tasa de deforestación en la zona, debido a la expansión de la frontera agrícola, al comercio ilegal de madera y actividades mineras, implica que haya menos espacio apto para una planta. Las fuentes de agua y la calidad del suelo están amenazadas por actividades humanas, que podrían afectar la calidad de la vida de la planta y disminuir su reproducción de la vida. La región es muy vulnerable a la amenaza del cambio climático, y las plantas sufren. Finalmente, las plantas de café son vulnerables a algunas plagas por la alta humedad en Íntag, especialmente cuando falta atención y manejo preventivo, así como otras técnicas y prácticas que mejorarían la vida sana de una planta.

La Asociación Agroartesanal de Caficultores “Río Íntag”

Las prácticas de caficultura son relativamente nuevas en Íntag; la Asociación Agroartesanal de Caficultores del Río Íntag (AACRI) empezó en marzo de 1998 con la ayuda e impulso de socios de DECOIN (Defensa y Conservación Ecológica de Íntag) como respuesta al conflicto minero en la zona, en búsqueda de alternativas económicas sostenibles y apropiadas para los modelos de vida inteña y el medio ambiente. El cultivo de café de altura era indicado por ser un cultivo apto para el medio inteño y amigable con el medio ambiente, además por su facilidad de cultivar y la alta demanda del grano a nivel nacional y mundial.

AACRI “en la actualidad tiene alrededor de 200 familias de pequeños productores agrupadas en la asociación de caficultores” (Franklin Vaca 14 de julio de 2017). La asociación ofrece asistencia en dos etapas diferentes. Primero, durante la producción otorga crédito en forma de insumos y ofrece asistencia técnica en los campos. Segundo, después de la cosecha, es responsable de la recolección, procesamiento y

comercialización del producto.¹²⁷ Se vende tanto en los mercados internacionales como nacionales. AACRI es en gran parte responsable de la reputación de Íntag como una de las dos mejores áreas para el café de calidad en Ecuador, junto con la región de Loja. "La calidad de café que ha llegado acá es muy buena. Más de 97% de la calidad de café es muy buena" (Franklin Navarrete, técnico, en la Asamblea marzo de 2017).

"AACRI es fuerte pese a dificultades que hemos tenido" según Ramiro Fuertes, el representante legal de AACRI (com. pers.). Por ser una organización dinámica y cambiante, los siguientes desafíos o 'dificultades' solo reflejan la situación en marzo de 2017. Por ejemplo, al parecer, había una deuda de US\$ 27.000 con los agricultores/productores, quienes tienen un ingreso familiar promedio de solo unos pocos cientos de dólares al mes; estar impagos representa, para ellos, un gran sacrificio y dificultades. Por qué y cómo se ha acumulado esta deuda fue cuestionado por los socios en la asamblea general de 2017, mostrando su disgusto e insistiendo en que se constituya un comité de vigilancia para llevar a cabo una rendición de cuentas. También, naturalmente, quieren ser pagados por el café que entregaron a AACRI el año pasado. En su informe anual, AACRI declaró que "se resolvió la contratación de una auditoría para tener una idea clara e imparcial de la situación financiera de AACRI, resultado de [...] que tenemos una cartera de clientes y socios incobrables, que es importante hacer un saneamiento [...]" (AACRI Informe 2017).

Según AACRI, la producción promedio de café entre los miembros es de 9 quintales por hectárea. AACRI declaró que deberían ser 12-13 quintales. Me cuestiono la meta de producción. ¿Si el café solo está produciendo un pequeño ingreso suplementario para cada familia, es aconsejable aumentar la producción? Con los problemas financieros pasados en AACRI, es decir, los agricultores pagados tarde por su café, actualmente hay pocos incentivos para expandirse en beneficio de AACRI. Además, existe la cuestión de la ordenación del territorio y la diversificación de los cultivos; si se siembra más café es a cambio de una diversidad de otros cultivos. Como muchos de los miembros de AACRI son pequeños propietarios, no tienen el espacio para expandirse, aunque en unos casos sí se puede aumentar la producción mejorando manejos y aplicaciones de técnicas para que cada planta produzca más frutos.¹²⁸

¹²⁷ "AACRI genera alrededor de 380.000 dólares; el 75 por ciento está en los bolsillos de los socios y apenas un 25 por ciento es para la parte operativa" y van a "mantener el porcentaje de 0,2 por ciento de aporte de los socios para el fortalecimiento y gestión de la directiva" (AACRI informe 2017).

¹²⁸ Por ejemplo, el Informe de marzo 2017 da el siguiente ejemplo: " Puedo decir que hay [SIC] algunos productores como Osvaldo Armendáriz, Eduardo Bolaño entre otros, que ya están produciendo

La inestabilidad de los precios en el mercado del café es amortiguada por AACRI asegurando al productor un precio fijo sobre el del mercado en muchos casos.¹²⁹ AACRI compra el café orgánico a un precio más alto que el café producido convencionalmente. Sea por razones económicas o por razones socioambientales, AACRI está promoviendo activamente la producción de café orgánico entre sus miembros. En el año 2016, 25% del café que produjeron los miembros fue certificado como orgánico, en comparación del año 2015 donde el 36% de la producción se certificó orgánica; aparentemente diez granjas/productores perdieron su certificación orgánica. No obstante, en la asamblea general del 2017, AACRI declaró su objeto y meta de una producción 80% orgánica (certificada). Hay algunos socios que están produciendo el café orgánico en la práctica, aunque sin la certificación; su café no recibe el precio orgánico y se combina con el café producido convencionalmente. “Nosotros estamos en la actualidad promoviendo una agricultura orgánica, con criterios ambientales: primeramente, producir un café que no tenga químicos, luego que este café tenga una asociación con árboles frutales, con árboles maderables, con plátanos, de tal manera que este sistema se haga un sistema agroforestal” (Franklin Vaca 14 de julio de 2017).

El café, de hecho, puede ser una mejor apuesta en términos de ingresos para los agricultores e impactos ‘ecológicos’ a largo plazo de los productos agrícolas. Otros cultivos importantes en la zona son el tomate de árbol, la granadilla y la naranjilla; son monocultivos que requieren importantes insumos de pesticidas para tener rendimiento según la gente local, mientras el café bajo sombra, tiene muchos menos impactos ambientales. Según AACRI:

En el tema ambiental nosotros somos una organización que estamos muy comprometidos con el tema del cuidado ambiental, decimos, con nuestro proyecto estamos dando una alternativa sustentable de un nuevo modelo de desarrollo que va en contra del extractivismo o de la explotación de los recursos naturales. [...] estamos apoyando a la conservación del agua, apoyando a la conservación de la vida silvestre, la flora, la fauna porque vemos que, en los cafetales en realidad, se ha incrementado el número de aves inclusive mamíferos en estas áreas cafetaleras. [...] Entonces realmente el café Rio Íntag tiene una historia, una historia de lucha de que vienen desde pequeños productores. [...] es una lucha por reivindicar los derechos de los pequeños productores a través de un

entre 19 y 20 quintales y como es un café orgánico han recibido aproximadamente 4.000; eso es el resultado de haberle puesto ganas y amor al cultivo con una pequeña inversión en abonos e insumos que exageradamente le costaría unos 300 dólares, personalmente yo ya quisiera tener esa producción” (AACRI Informe 2017).

¹²⁹ Los precios del café que se paga al socio se fijan cada año. En 2017 el café orgánico AACRI se compra de los socios a 200\$/quintal y café regular a 175\$ (Asamblea 2017). El café AACRI se puede vender al mercado a un precio más alto en general debido a la reputación de AACRI como una fuente de café de calidad.

producto que no solamente tiene una calidad como producto sino también tiene una calidad social, tiene una calidad ambiental. (Franklin Vaca 14 de julio de 2017)

¿Cuál es la perspectiva de las y los caficultores inteños? ¿Están apostando todos en la misma dirección? ¿Por qué optaron por emprender en la producción de café? En el siguiente acápite me detengo en este tema.

Perspectivas caficultoras inteñas

En el 2004, un estudiante mío, en un mes de estudio independiente en el campo hizo una investigación sobre las discrepancias de perspectivas entre los caficultores en AACRI (Hodgman 2004). Entrevistando a 45 caficultores en Íntag, agrupó las perspectivas en cinco categorías. Dos de estas categorías no son relevantes aquí, la primera, ‘los semilleros’ nuevos donde recién sembraban plantas, y la segunda, ‘los reservados’, quienes no quieren compartir opiniones. Las tres categorías restantes, que comprenden 32 personas, en 2004 eran:

1. Los súper motivados - 19% les encanta AACRI, el café orgánico y sus posibilidades.
2. Los tranquilos- 31% no les importa mucho, o ven lo malo y lo bueno igual.
3. Los decepcionados – 50% manifiestan disgusto con normas, pagos u organización de AACRI.

Como muestran los resultados de esta encuesta, ‘los decepcionados’ era el grupo significativo en el 2004 y, hoy en día podrían serlo todavía. Pero lo que un caficultor inteño opina de AACRI no es necesariamente lo que opina de la planta y el cultivo de café. Las narraciones de las y los caficultores/agricultores a continuación brindan visiones distintas y perspectivas personales; cada uno tiene su propia perspectiva y nexo con AACRI, pero no les resalto por este solo criterio, sino como ejemplos individuales y su ser-saber-hacer con la planta de café.

Doña Ernestina Vaca ya vive 64 años en Íntag y destaca que “nunca me he ido a ningún lado, a mí sí me gusta mucho [vivir en Íntag]. Me gusta mucho porque me gusta mucho la agricultura, cultivar, que sea todo orgánico, nada de químicos”. Socia de AACRI, Ernestina es muy dedicada a la producción de café orgánico, como ella misma lo explica:

También cultivo café, que mando a Estados Unidos, Alemania, se va a Quito, se va a todas partes. Y todo mi café es orgánico, solo fumigo con las cosas que hacen aquí mismo que hace la AACRI, la organización y entrego mucho café, y *es mi ilusión*. Tengo 2700 plantas de café que [...] están cargando, ya estamos cosechando. [...] Son 17 años que cultivo el café. Siempre [he sido socia de AACRI], así sea una libra, yo siempre he entregado todo allí. (1 de julio de 2017; énfasis añadido)

En cambio, otros agricultores prefieren otros cultivos más que el café y/o no les gusta producir café. Por ejemplo, Fausto Vetancourt sí tiene matas de café, pero:

...muy poco, muy poquito. *No me gusta mucho porque igual es muy lento.* Será por este clima que habitamos nosotros, muy lento. Produce, imagínese, produce a los cuatro años. *Entonces ¿qué voy a esperar cuatro años pudiendo sembrar otro cultivo que me produce al año,* o incluso menos, como es el fréjol, que produce a los cuatro meses? Es rápido. Entonces, ponerme a sembrar el café que me produce a los cuatro años [...], *no es bueno para el recurso económico.* [...] Tengo por allí matas, pero... a veces le regalo el cosecho, no me convence. (20 de julio de 2016; énfasis añadido)

Debido a la altura de los cafetales en Íntag, el café inteño tarda más en madurar que en elevaciones más bajas (la más lenta maduración por la altura produce café más sabroso, por lo que el café cultivado en la zona es un café arábico de muy alta calidad).

José Rivera, agricultor y padre de familia encargado de la finca ‘La Distinguida’, hace años entregó todo el terreno disponible, con toda su energía y trabajo agrícola, al cultivo de café. La labranza requerida es substancial para mantener sanas las plantas y procesar los granos; incluye la limpieza del cafetal, abonar las plantas, fumigaciones orgánicas contra enfermedades, largos días de cosecha, quitar la pulpa, días baldes en agua, secar los granos, sacar el pergamino, tostar y empacar, etc. Para José Rivera no es el trabajo, sino la planificación de los espacios en la finca, lo que es problemático:

Bueno, una parte es que prácticamente aquí donde estamos¹³⁰ no hay un espacio más amplio porque se nos ocurrió poner todo café. Entonces *pensábamos que el café iba a ser lo máximo,* o sea, yo pensaba que el café era un cultivo suficientemente bueno [...] [No estoy] arrepentido, no, sino que ocupamos todos los espacios. Por ejemplo, allí viene lo que significa la planificación de una finca. *Cuando sembramos café no estuvimos planificando nada.* Simplemente dijimos aquí va café [...] Mira, por ejemplo, aquí al lado no tenemos un potrero para tener una vaca [...]. Entonces sembramos café muy al lado de la casa y decimos ‘¿y ahora para hacer un huerto?’, ‘¿o para sembrar yuca o sembrar así una cosa?’ *No hay espacio.* (15 de agosto 2016; énfasis añadido)

El café no ha sido muy rentable para la finca y ni como socio de AACRI (Rivera, com. pers.), por eso la diversificación de la producción agrícola de la finca era y es importante, pero con el límite de espacios disponibles se complica. El café en la finca está en un campo con otras plantas, por lo que tiene sombra de matas de plátano, de limón y árboles maderables. También las plantas de café tienen una relación de beneficio mutuo con las abejas del proyecto apícola de la finca, y el cafetal se constituye, en su conjunto, en un área de tránsito de los humanos que viven en la finca y de animales domésticos:

¹³⁰ Finca ‘La Distinguida’ en la parroquia Plaza Gutiérrez, comunidad Santa Rosa, cerca del Bosque Protector La Florida/El Placer. Acceso a pie caminando 40 minutos de camino de tierra para autos.

Entonces es por eso que las gallinas igual son bien interesantes. Cuando uno se trabaja [en el cafetal], las gallinas están allí. Y empiezan a raspar, a raspar, a raspar, por una parte, son un beneficio. [...] todito esta limpiecito. Pero viene un problema, que toda la materia orgánica se la quitan al café y la botan hacia abajo, hacia abajo. Y se descubre la raíz y es malo para el café. (José Rivera 15 de agosto 2016)

Por lo tanto, así, la planta de café mantiene relaciones propias y existe en espacios compartidos con varios seres-de-la-Naturaleza.

Cada uno de los tres caficultores/agricultores nos da representaciones distintas, pero también se nota que el café como recurso económico tiene un rol en su relación con la planta, aunque en distintas medidas. Según otras conversaciones, observaciones y prácticas, el rol económico no está en conflicto con sus valores; también importa el rol de las plantas por su mismo ser-de-la-Naturaleza, por las relaciones propias que dichas plantas establecen con varios seres-de-la-Naturaleza, así como por las otras maneras de relacionarse entre humanos-plantas. Los tres caficultores han conversado conmigo de su amor por la Naturaleza y su ánimo de cuidarla. Los tres respetan y admiran las plantas, rechazan el uso de químicos en la agricultura, se oponen a la minería, y, por último, pero quizás más importante, son activos participantes en organizaciones y en aplicar sus prácticas de cuidar y/o defender la Naturaleza, el territorio y los derechos. También es lo mismo que se evidencia con AACRI. Aunque no es una organización sin problemáticas, en ella convergen lo económico, lo ambiental y lo social. Por lo tanto, AACRI tiene la honra de ser la fuente e impulso de la creación de prácticas, saberes y relacionamientos con la planta de café en una extensión grande de Íntag. En este contexto, entre planta (café) y ser humano (caficultor inteño) hay una relativamente nueva relación de coexistencia, importante y amplia.

En esta nueva forma de existir persiste, con sus más y sus menos, el cultivo de una "relacionalidad ontológica" (en términos de Escobar) entre humano (él mismo un ser-de-la-Naturaleza) y otros varios seres-de-la-Naturaleza (plantas, café, gallinas, plátanos, etc.). Una relacionalidad de respeto que, en Íntag, constituye parte de la herencia de la siembra histórica hecha por sus mayores. Con tensiones y abandonos, esta siembra se va retejiendo con nuevos seres-de-la-Naturaleza, como es el caso del café (tal como acabamos de ver) o el de la cabuya, cuya relación ha sido de más larga data. En esta última nos detendremos a continuación.

7. La cabuya

La planta ‘cabuya’ es el ser-de-la-Naturaleza situado ahora en el eje del trabajo artesanal (tejido de la fibra de cabuya) de las inteñas en asociaciones/grupos; asimismo, ha impulsado prácticas, saberes y relaciones nuevas o más potentes con una variedad de otras plantas.

La ‘cabuya’ es también llamada ‘penca’, ambos nombres comunes conocidos en Íntag; el nombre en latín, *Fourcraea andina*, es poco conocido. Es una planta nativa de Abya Yala que ahora se encuentra en América Central y en América del Sur. La cabuya de Ecuador se cultiva en los bosques nublados y regiones andinas principalmente para trabajar su fibra, y a veces también se siembra para crear cercas vivas. De una planta madura se puede cosechar las hojas más maduras cada año, y se dejan las hojas más jóvenes para mantener la planta con vida.

Históricamente “la cabuya tuvo gran importancia en las sociedades prehispánicas. Fue una de las primeras fibras vegetales procesadas para la manufactura de tejidos como redes, hondas y otros textiles” (cabuyasanbernando, 2010; párr. 2). En Íntag también la cabuya es de gran importancia por su historia de cultivo y los usos actuales, como cuenta una mujer del sector de Santa Rosa, recordando como era ‘más antes’ en la finca de su familia:

...allí vivíamos con mi papá. [Había] penca, sí, y sembrábamos bastante fréjol, [...] teníamos cañas, trabajábamos los potreros para el ganado. [...] A veces [...] había dos, tres [trabajadores] todos los días. El día que se sacaba la cabuya había siete. No siempre había trabajadores, porque unos sí van a trabajar como a medias, siembran fréjol a medias, o la penca le cortaban a medias [...] Teníamos como para unos 150-200 quintales de penca, entonces era bastante. Y ahora ya no, porque ni unos 30 quintales [se sacó], [...] como igual nosotros ya nos casamos, mis hermanos ya se fueron y [...] ya no había quien trabaje. Entonces estas quedaban allí [...] en el monte. (Anónima A 19 de noviembre de 2016)

De igual manera, Fausto Vetancourt de Pucará cuenta que ‘más antes’ todo Íntag sembraba la caña, pero después se reemplazó con cultivos de cabuya:

Desde [que] yo recuerdo, 1970, allí ya [se sembraba] la cabuya. Todo el mundo cultivaba la cabuya porque era mejor el ingreso que la caña. Entonces todo el mundo volteaba las cañas, derrumbaba la caña y sembraba penca. De lo que yo recuerdo [...] todos sembraban la cabuya y todos procesábamos la cabuya para vender. Y compraban mucho, porque [...] en ese tiempo todos usaban la cabuya [para sogas]. Después ya, como salió el petróleo, hoy hay las sogas del petróleo, del plástico [...] entonces ahora ya la cabuya quedó a un lado. (20 de julio de 2016)

Fausto ahora cultiva y procesa la caña “de nuevo. Porque la cabuya ahorita no compra, no hay nada, no hay consumo de cabuya”. Después de la cabuya alguna gente empezó con la caña de nuevo y/u otros cultivos nuevos. Según Fausto, el trabajo en la cabuya, incluyendo la artesanía con esta fibra, no vale porque “eso no es para un negocio, ni para un recurso económico de las personas, ya no” (20 de julio de 2016). En oposición a este criterio, hay mucha gente que opina que actualmente la cabuya en la zona de Íntag sí tiene importancia por su uso en la artesanía; tal es el caso de quienes son parte de las asociaciones dedicadas a la producción artesanal con dicha fibra.

Asociaciones de mujeres de artesanía de cabuya

Ahora en la parroquia Plaza Gutiérrez existen dos grupos de mujeres asociadas por el trabajo artesanal tejiendo la cabuya, haciendo hermosos bolsos, sombreros, cinturones, alfombras y otros artículos pintados con tintes naturales de plantas. La asociación llamada ‘Mujer y Medio Ambiente’ es la más antigua, y algunos años después se formó el grupo escindido llamado ‘Flora de Chocó’. No es mi propósito comparar los dos grupos ni analizarlos a nivel organizativo, sino destacar perspectivas de socias individuales de ambos grupos. La fundación e historia de la asociación artesanal Mujer y Medio Ambiente (MYMA 2008) expone, en palabras de la socia Justina Moquinche, que:

Por el año de 1995, la señora Sandra Statz de la Florida tiene la gran idea de formar un grupo de mujeres que se dediquen a bordar camisetas de los pájaros del bosque nublado de este hermoso lugar de la zona de Íntag. Pero como siempre las noticias vuelan, más y más mujeres se integraban al grupo, pero no se podía vender [tantas] camisetas y era imposible que haya trabajo para todas. Es así que por ese tiempo la Sra. Sandra viaja al extranjero y compra un bolso y regresa emocionada para que nosotras podemos hacer lo mismo con hilo de cabuya y ella misma nos enseñó a tejer en un telar pequeño de madera, luego seguimos haciendo bolsos en color natural de la cabuya y ella misma nos compraba, pero después encuentra en un libro la forma de pintar con el nogal el color café. Después siguió el experimento de muchas compañeras de seguir cocinando hojas, cortezas, y semillas en busca de otros colores, es así que ahora tenemos muchos colores, todos naturales. Luego, un tiempo formamos una directiva, siendo la primera presidenta la Sra. Piedad Meza de la comunidad de Pucará, y buscamos un nombre y el nombre es porque el grupo nació en la Florida y don Carlos Zorrilla, esposo de Sandra, siempre ha sido un defensor del medio ambiente. *Tal vez en ese tiempo no entendíamos nada, pero ahora sabemos la importancia de cuidar el medio ambiente. Las hojas que utilizamos son silvestres, en cuanto a la corteza aprovechamos cuando se cae un árbol pues pintamos bastante cabuya y no destruimos el bosque. También cuando empezó el grupo solo pensábamos en lo económico y nada más, pero ha pasado el tiempo y hemos comprendido muchas cosas, entre ellas que solo organizadas podemos alcanzar, participando en talleres y en reuniones. Hemos tenido la oportunidad de salir a marchas a recibir homenajes como madres y como mujeres. Es así como hemos subido la autoestima y nos sentimos que somos muy importantes como mujeres, que aportamos en todo sentido para los hogares y la sociedad.* (Moquinche 2008; énfasis mío)

La motivación y/o necesidad central (lo económico) que en su día las impulsó a organizarse, sin dejar de ser importante, dejó de ser el único eje articulador de estas mujeres, como expone Justina Moquinche. Este criterio es compartido por muchas socias más, quienes resaltan varios aspectos de lo significativo del estar asociadas.

Cabe recalcar la importancia del grupo, de estar asociadas y el acompañamiento, que son hilos para fortificar el tejido comunitario y la solidaridad femenina; el eje es la cabuya desde donde construyen y fluyen las prácticas y conocimientos. Unas de las reflexiones de las socias a respecto incluyen: “En el grupo [...], ahí nos reunimos, es más, compartimos las ideas, como le digo, somos organizadas para cualquier trabajo, [...]”, argumenta Carmen Herrera (1 de julio de 2017), con ella concuerda Laura Hidalgo, una joven de 21 años y socia de Flora de Chocó. Para ella también es importante participar en la asociación “porque a través de ahí cuidamos y explicamos qué es el medio ambiente, explicamos las plantas, para qué sirven, [pero] en caso que hubiese la minería, se destruye, se acaba todo [...]” (Laura Hidalgo 1 julio de 2017). La presidenta de Flor de Chocó, María Vaca, reflexiona en la misma dirección, aunque también hace mención a la no siempre estable permanencia de las socias. En sus palabras:

Ahorita estamos diez compañeras, habíamos como quince pero han tenido que salir a la ciudad a trabajar o [por] estudios de los hijos, han ido saliendo, peor hemos quedado diez, [pero] tenemos que seguir como hace muchos años atrás. Y a la vez es muy importante porque por medio de esta organización [...], tenemos nuestra artesanía, tenemos nuestro trabajo que podemos usar nuestra fibra que es muy antigua, que viene de nuestros ancestros, podría decir, que nos han dejado un buen recuerdo. (1 julio de 2017)

Así como la señora María, la joven Laura y la señora Carmen, hay muchas otras mujeres que destacan la importancia del grupo en sus vidas. Es una importancia marcada, a decir de ellas, por diversas razones. Tal como se recoge en el sitio web del grupo artesanal, Mujer y Medio Ambiente, la página ‘Quiénes somos’ provee breves historias de todas las mujeres del grupo con su foto. Aunque no esté actualizada desde 2008, las mujeres ofrecen perspectivas originales que resaltan algunos temas o ejes principales. Abajo proporciono unas citas a modo de muestras.

-Mi nombre es Fabiola Moquinche. Soy casada, tengo 54 años. Tengo 9 hijos y 11 nietos. Vivo en Plaza Gutiérrez. Pertenezco al grupo Mujer y Medio Ambiente. Me gusta tejer en telar.

-Mi nombre es Martha Paguay. Tengo 50 años. Tengo 4 hijos y una hija. Vivo en la playa Río Apuela. *Mi trabajo es cosechar café, bananas y varios productos para nuestro consumo y conservar el medio en que vivimos. Mi esposo trabaja en la agricultura y cuando me sobra un poquito de tiempo, trabajo en los productos de cabuya y así nos ayudamos en la situación económica.* Muchas gracias por comprar mis trabajos.

-Mi nombre es Marina Almeida y vivo en Plaza Gutiérrez. Tengo 48 años. Tengo 3 hijos, y todos están en la escuela. *Me dedico a lo de la casa y el tiempo que me sobra trabajo en las artesanías de cabuya y tejer.*

-Me llamo Luz Maribel Arias Guerrero. Tengo 16 años. Me gusta mucho la zona de Íntag. Me siento contenta por ser integrante de esta Asociación de Mujeres Artesanas. *Me gusta tejer carteras de cabuya con colores naturales.*

-Mi nombre es Doris Germanía Bolaños Arias. Soy una señora casada y tengo 3 hijos. Dos están estudiando y Dayana pasa en la casa jugando. Yo tengo 39 años. *En la casa yo estoy haciendo los quehaceres domésticos, y lo demás del tiempo me pongo a tejer.* Vivo en Plaza Gutiérrez.

-Mi nombre es Mariana Castro. Soy de la Florida. Tengo 60 años y 10 hijos. Soy del grupo Mujer y Medio Ambiente. Me gusta la artesanía en crochet sombreros, bolsos, etc. Me gusta la agricultura. *Me gusta trabajar en estas artesanías porque es un apoyo para lo económico en nuestra familia.*

-Mi nombre es Patricia Mediavilla. Tengo 39 años y estoy casada. Tengo 6 hijos y vivo en Palo Seco y pertenezco a la organización, y somos 43 compañeras. *En las horas libres me dedico a tejer en cabuya y hacer bolsos en telar y varias artesanías.* (MYMA 2008; énfasis añadido)

Como se muestra arriba, el trabajo artesanal se realiza en el tiempo libre o sobrante para proporcionar apoyo a la economía familiar. Los productos de artesanía “yo los hago como apoyo de la casa porque como mi esposo ya está bastante mayor, yo tengo que ver la manera de donde salga el dinero para mantener la casa” (Ernestina Vaca 1 julio de 2017).

Por ser un trabajo hecho en casa, propio, en horas flexibles, beneficia a los hijos:

Las situaciones en los hogares también de muchas mujeres de aquí de la zona, es muy crítica, que tienen que salir dejando la casa ahí, salir con los esposos a trabajar en el campo, inclusive descuidando a los hijos para poder trabajar y ayudar al esposo, entonces en cuanto a eso también, este trabajo de la artesanía es muy bueno, porque también se puede hacer en la casa cada una y ahí también dedicarse un tiempo a estar en la casa con los hijos, compartir, cuidar. (María Vaca 1 de julio de 2017)

Para María Morales, viuda con 15 hijos (unos todavía pequeños), "la vida es dura"; sin embargo, en el grupo ha encontrado un significativo apoyo. Así comparte ella algo de su experiencia:

Yo sé luchar en mi casa por mis hijos, es bien duro para mí, yo lucho por mis hijos en mis trabajos, tengo mis hijos, pero siempre es duro [llantos] Gracias a mis compañeras, a mis comadres, yo siempre sigo aprendiendo mis tejidos, sigo luchando y sigo junto con mis hijos. [...], para mí la vida es dura, pero ahí voy, yo agradezco a mis compañeras porque ellas me apoyan que siga adelante con ellas, pero gracias a Dios que Dios me dará fuerzas para luchar, estar con ellas, aunque no sé leer, pero estoy en cosas que puedo. (Rosa María Morales Andrade 1 de julio de 2017)

En las asociaciones hay múltiples perspectivas sobre la importancia de trabajar la fibra de cabuya y estar asociada, y estas perspectivas cambian dependiendo de las circunstancias particulares de cada mujer. Por eso, a continuación, me enfoco en resaltar

las palabras de una señora para brindar algunas perspectivas particulares sobre el trabajo con cabuya y cómo se relaciona con las plantas.

Según Celia María Tabango: Perspectivas de una mujer socia

Celia María Tabango vive en Pucará y ha sido parte de las organizaciones de artesanía de cabuya por muchos años: “Yo empecé cuando era pequeña, me enseñó la señora Sandra¹³¹, [...] cuando vivía cerca, ella me enseñó a tejer” (Celia María Tabango 20 de junio de 2017). Como se mostró arriba, trabajar en la artesanía es importante para Celia porque su ingreso principal es la “artesanía porque no tengo más trabajo”. Está separada e independiente de su esposo “entonces ahora vivo sola, dando gracias a Dios que aquí en la reserva¹³² nos ayuda a vender las artesanías, eso es una gran ayuda para la casa, para mis hijos”. Ahora su trabajo de artesanía es primordial. “A mí me gusta el trabajo, porque no tenemos en qué más trabajar, entonces yo me dedico así a estar haciendo las artesanías, sí, porque ya se vende, ya se tiene para alguna cosita”.

Si bien el aspecto económico no deja de ser importante, como también lo evidencia Celia María, ser socia de una organización artesanal puede ser motivado por muchas razones más y comprende implicaciones otras; entre ellas, el cambio del tejido familiar y social experimentado por algunas socias y/o comunidades. Por ejemplo, algunas mujeres explican que cuando se crearon estos grupos, tenían problemas con sus esposos, quienes se disgustaban porque sus esposas tenían que ir lejos para reunirse con otras mujeres. De igual modo, lo resalta Celia: “Sí, porque ellos [los esposos] pensaban que las mujeres teníamos que estar en la casa, no debíamos hacer lo que podíamos, pudiendo hacer muchas cosas, pero él [el esposo] pensaba que no, entonces ahora nosotros somos iguales, que podemos hacer todas las cosas”. Según Celia, “mi esposo dijo que no le gustaría que esté andando así [fuera de casa]. Entonces, pero después [yo le] dije, ‘yo tengo [que] como mujer trabajar para poder ayudar en la casa’”.

Gracias al trabajo de estas mujeres (entre muchas otras cosas), el cultivo de cabuya es todavía parte del entorno inteño, pero como se ha indicado arriba, ahora no hay tanto como antes, insiste Celia, quien asevera que: “no, no hay. Más antes sí era como una plaga la cabuya, como una plaga se le veía a la cabuya, decíamos: ‘eso no nos sirve’, porque nadie nos compraba y no sabíamos qué hacer. Entonces [...] le botábamos. Pero ahora

¹³¹ Statz es fundadora de grupo MYMA y co-maneja la reserva La Florida/El Placer.

¹³² Está hablando de la Reserva Siempre Verde. Allí, y en la Reserva La Florida/El Placer, se vende la artesanía a los grupos de estudiantes y turistas visitantes.

nos hace falta en cambio, sí”. Cuando hay disponibilidad no tienen que comprar la fibra de afuera; si no, “compramos a los vecinos, de repente están cortando, entonces compramos nosotros, ya les anticipamos que por favor nos guarde”. Eso sí, advierte que el proceso de sacar la fibra de la planta es trabajoso, aunque, “para cortar la penca, eso es más [trabajoso]. Sí, porque no hay ahora hombres. Para poder cortar es difícil, es duro eso, porque toca cortar, quitar la espina, destroncar, sacar. Para sacar en la máquina es duro, sí, eso es lo duro. De ahí, para [cadejear] ya no, ya no es mucho. Lavar y secar ya no es mucho”.

Basada en su larga experiencia de trabajo con la cabuya, Celia explica que cultivar y procesar la cabuya para tener la fibra lista para la artesanía requiere varios pasos: “Primero la cabuya toca desespinar, luego destroncar, luego a la máquina, luego se hace de cadejear, es un cadejo, se va amarrando cuando ya está listo, y luego se va a lavar, se hace secar. Luego nosotros pintamos, vuelta le cocinamos a la cabuya con las ramas naturales, sí, le lavamos y le secamos y le mandamos a la hiladora, sí”. Es este paso final de pintar el que exploro a continuación, porque para teñir cabuya, cocinándola con ‘ramas naturales’ u otras partes de una planta, se necesita sabiduría de las plantas y sus propiedades. Se conoce y/o se aprende las propiedades de las plantas en términos de cómo extraer la tinta, aprendizajes distintos a cada planta y sus particularidades.

Se trata de un conocimiento especializado y complejo, sobre todo, por la diversidad de plantas que actualmente usan: “Usamos el drago, usamos el motilón, shanshi, la kukuna [que] es una planta grande [que] hace pepas, sí, el nogal, el arrayán, la chilca, la hierba mora [...]”. Usan distintas partes de las plantas en varias maneras para distintos colores: “De diferentes [modos], de esos árboles o de esas cortezas que hay, de las hojas, [que] nosotros utilizamos, es para diferentes colores. Por ejemplo, el nogal da muchos colores, da el gris, el café, canela...”. Recuerda Celia que sabía poco cómo utilizar todas esas plantas antes, pero que “después ya intentamos, o sea, pintar así con diferentes plantas”. Lo típico para las mujeres es aprender intercambiando, por “enseñarnos lo que una se sabe, enseñar de unas a otras como compañeras”. Por eso, Celia recalca que aprendió mucho de cuáles plantas pueden ser para teñir “preguntando a la comadre María, ella por cómo era ella [quien] organizaba antecito, entonces ella nos decía que tenemos que pintar así o de repente nos daba pintando también hasta poder nosotros aprender”.

Muchas mujeres socias experimentan continuamente con plantas nuevas y técnicas para teñir, como cuenta Celia, que recién está experimentando con “la corteza de

arrayán y con aguacatillo”. Así se aprende también por ensayos propios, experimentando con plantas nuevas, con otras partes de una planta o procesos diferentes, pruebas donde a veces “no sale las mismas colores que uno se quiera, sale otros colores, entonces no es lo mismo”. Por ejemplo, cuando Celia empezó experimentando con aguacatillo, no sirvió: “por primera vez, no. No pude pintar porque ha sido de pintar en tarro, no en olla, sí”, con lo cual ella hace notar que se aprende cómo cada planta es diferente también en términos del mejor método para extraer la tinta y cuál tipo de recipiente es indicado: “Porque cuando uno se pinta se piensa que en la olla va a salir bien, no sale bien, entonces con el tarro [...], ahí se le pone un poquito de bicarbonato, un poquito de sal para que afirme el color [...]. Sí, entonces vamos intentando, aprendiendo más y más”.

Celia indica que está animada a aprender más sobre plantas nuevas: “Voy a aprender de más plantas a, o sea, a intentar de pintar. Si pinta y luego entonces nosotras así nos avisamos cómo debemos pintar”; es la construcción de conocimientos nuevos y un ser-hacer-saber con las plantas en un modo distinto. Además, se puede aprender a teñir con muchas plantas diversas porque alrededor hay una rica diversidad disponible. Son plantas que, por lo general, son ‘silvestres’, y se encuentran en diferentes espacios, alturas y entornos; por lo tanto, para cosechar o recolectar estas plantas se depende del ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza. Para Celia, la Naturaleza es importante y se debe cuidar por varias razones, incluyendo lo siguiente: “es muy importante también porque tenemos las cortezas para poder pintar las artesanías [...], entonces tenemos que cuidarla mucho” (Celia María Tabango 20 de junio de 2017).

Aunque el cultivo de la cabuya no tiene la importancia de antes, este continúa en Íntag impulsado sobre todo por ciertas inteñas, socias de grupos artesanales, para quienes esta es una planta importante. La cabuya ahora tiene una relación bien fuerte con las mujeres tejedoras. Además, la artesanía de cabuya ha evocado muchas nuevas relaciones plantas-inteñas, así, y como se vio anteriormente, en el proceso experimentando con plantas nuevas, las mujeres ya se relacionan con muchas más plantas nativas en el sector. Esta relación engloba realmente entender la vida-existencia con y desde una planta. A través de múltiples narraciones, se evidencia que también ha aumentado el aprecio por la Naturaleza y el cuidado de ella, y no solo por las plantas útiles.

Para mí, en parte la planta de cabuya representa la emancipación femenina experimentada por algunas socias, emancipación para ser libres de asociarse, de movilizarse, ganar ingresos propios y poder trabajar. También es una emancipación en el sentido de construir interrelaciones con la Naturaleza propias y pertenecientes. En

resumen, para mí es una planta que ha fortalecido el poder femenino, y de la que las mujeres ya se han apropiado. Relacionalidad más amplia en beneficio de todos.

A manera de cierre

A manera de cierre de este capítulo, creo necesario hacer unas reflexiones sobre cómo se puede ver y explorar el ser-saber-hacer y la relación entre ser-humano y ser-de-la-Naturaleza-planta en múltiples maneras, por lo tanto, cuestiones del sentido del tema.

La primera reflexión nace del dicho de que ‘los árboles no dejan ver el bosque’ que significa que ‘no se puede ver toda la situación claramente porque se está observando los pequeños detalles demasiado de cerca, o porque se está demasiado involucrado’. Así es el caso cuando se ve la relación humano-planta desde una sola perspectiva, posicionamiento o visión limitada; como, por ejemplo, suele ser común una visión limitada a la producción agrícola. La visión de producción agrícola y utilitaria, aunque si bien puede ser analizada desde distintas perspectivas -por ejemplo, resaltando la cualidad de sustentabilidad de la producción campesina diversificada y amigable con la Naturaleza (Por la tierra 2016); centrándose en el ‘desarrollo’ que aumenta los ingresos de las granjas como “ruta más rápida al progreso económico” (Kocian, Batker y Harrison-Cox 2011, 19) - es una visión que no deja de ser limitante. Aunque este capítulo evidencia un sesgo enfocándose más en los espacios o las plantas agrícolas y/o utilitarias, no está restringido a una sola visión como la de la producción agrícola. De hecho, esta visión, aparentemente limitante, se abre sumándose a otras visiones o con otros discernimientos. Desde y con un acercamiento distinto, tiene más sentido, como, por ejemplo, desde el concepto de ‘siembras’ del Abuelo Zenón, como una siembra de semillas culturales (García Salazar y Walsh 2017a y 2017b). En el contexto de Íntag, se podría decir que la siembra y cultivo de plantas y semillas en la práctica conlleva a la vez siembras, cosechas y cultivos culturales. En Íntag es una siembra histórica a veces y una siembra de vida actual otras veces; pero, sea como sea, es una conexión cultural en el pensamiento relacional.

Igualmente, quiero resaltar la importancia de las prácticas, en el ser-saber-hacer y la relación entre ser-humano y ser-de-la-Naturaleza-planta, que se ha ilustrado en el transcurso de este capítulo; en Íntag coexisten diversas prácticas en juego que reflejan distintas implicaciones y posturas. Su importancia se encuentra bien explicada en las palabras de Arturo Escobar:

A través de las prácticas, las ontologías crean verdaderos mundos. Por ejemplo, la enacción de premisas sobre el carácter separado de la naturaleza, así como la forma de pensar en “economía” y “alimentación” lleva a la forma de agricultura del monocultivo (en contraste, una ontología relacional lleva a una forma de cultivo diverso e integral, como demuestra la agroecología para muchos sistemas de finca campesinos o indígenas); la enacción de una ontología dentro de la cual la montaña es un ser discreto e inerte, un objeto sin vida, lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón. Si la montaña es vista como un ser sintiente, el tratamiento que se le da es completamente diferente. (Escobar 2014, 58)

Como se reafirma de la mano de Arturo Escobar, al fondo de las prácticas están las premisas y concepciones de la Naturaleza. En los testimonios de las y los inteños se evidencian concepciones sobre el ser-saber-hacer con y desde la Naturaleza, en las prácticas, y ciertas siembras culturales e históricas (como las huertas), basadas en una relación planta-humano más horizontal y recíproca, de mutuo cuidado, de alimentarse y darse vida. Pero conviviendo con esta dinámica -y desde la complejidad de los propios procesos socioambientales, económicos y culturales vividos en la zona- están presentes también unos saberes/haceres y formas de ser con la Naturaleza que han ido transformando la relación planta-humano y han dado paso a unas relaciones fundamentadas más en la lógica binaria propia a la visión moderno-colonial, en la que lo humano es construido como superior a la Naturaleza, y, por tanto, en el caso sobre el cual aquí se reflexiona, superior a las plantas.

También hay que reflexionar/considerar que, en este capítulo, a partir del enfoque en el ser-saber-hacer desde y con las plantas, se ve cómo es un andar mano a mano con el ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza. Las plantas y los espacios de prácticas son seres-de-la-Naturaleza de gran influencia en el aprendizaje humano y fuente de construcciones nuevas de conocimientos otros. La Naturaleza, en su conjunto de los seres-de-la-Naturaleza como las plantas, educa y enseña, ofreciendo distintas maneras de concebir la vida-existencia; lo mismo señalan las reflexiones de Roberto Castro en su narración:

[La Naturaleza] siempre está cambiando, el hecho mismo que tenemos épocas, épocas de lluvia, de sol. Cambia, pero eso me ha hecho decir ‘¡qué bestia!, ¡cómo es la Naturaleza!’, las plantas especialmente, las plantas epifitas, cómo viven sin agua, soportando tiempos largos sin agua, y algunas plantas cómo han evolucionado [...] [Una planta] es como, y realmente es un ser vivo así bien, bien capacitado, diríamos, porque sabe cómo defenderse de cualquier época, temporadas, se defiende, no desaparece. Más bien se ayudan entre plantas y animales, se están ayudándose. Por eso digo ‘¡qué bestia! ¡qué inteligencia de la Naturaleza!’. O a veces he dicho que ‘¿será que en una planta habrá un espíritu?’ que le dice ‘tenemos que hacer’ o que alguien se está preocupando dice ‘a ver, vamos a ...’. Es como que tuvieran vida con alma, que se comunican, que dicen ‘hagamos o tenemos

que hacer' y obedecen, más que todo. Eso es algo interesante que yo [me] he puesto a pensar sobre la Naturaleza. (Roberto Castro 8 de diciembre de 2015)

Esas profundas reflexiones de Roberto reflejan su pensamiento relacional desde y con la Naturaleza, y por eso mismo hago anotaciones sobre el concepto de la relacionalidad como la última reflexión que cierra este capítulo:

Se debe abordar un cuestionamiento muy relevante respecto de la limitación del enfoque utilizado para examinar una relacionalidad y la relación de/con/entre las-seres-de-la-Naturaleza-plantas. El enfoque y el acercamiento han sido y son inherentemente antropocéntricos y por eso, erróneos/imperfectos. El antropocentrismo es un legado y un profundo sesgo actual, ya que se basa en el excepcionalísimo humano y la superioridad humana sobre otros seres-de-la-Naturaleza, utilizando a los humanos como el estándar para medir y entender distintas formas de existencia. Consideremos el ejemplo de los árboles:

Los árboles respiran, comen y tienen sexo. Compiten y cooperan para su sustento, administran los recursos disponibles para el futuro, cuidan a sus hijos y son móviles. Se comunican, aprenden, recuerdan y registran los eventos importantes de sus vidas. Dentro de sus comunidades cooperan y se comunican, por ejemplo, advirtiéndolo a otros sobre una amenaza potencial. Ellos minan el suelo y cultivan la tierra (recopilado de Powers 2018). Así, por el antropocentrismo, se analiza que los árboles hacen la mayoría de las cosas que hacen los seres-humanos, solo que más lentamente; es donde los árboles son seres-de-la-Naturaleza similares en los comportamientos al estándar de los seres-humanos. Es entender otras formas de existencia solo con respecto a los seres-humanos.

Para realmente acercarse a concebir una relacionalidad (de la Naturaleza) hay que incluir las interrelaciones y agencias de las plantas mismas. Hay que valorar las perspectivas de las plantas, sus experiencias de existencia y las relaciones otras que tienen afuera de aquellas que establecen con los seres-humanos. ¿Será que unas rutas metodológicas para incorporarlas incluyen un análisis multi-ser, o, por el fitocentrismo¹³³ o serán metodologías todavía arraigadas en la ciencia cartesiana?

El abuelo Zenón dice: “Somos como los árboles, todos tenemos raíces y aunque todas son raíces y se parecen, cada una nos manda ser desde su esencia, por eso somos diferentes como los frutos de un árbol, que tiene un mismo color, pero los unos son vanos y otros tienen buena y abundante semilla” (García y Walsh 2017b, 27).

¹³³ Fito = planta

Parte tres

Naturaleza: el sentipensar y tensiones

En la tercera parte prevalecen los sentipensamientos y las tensiones en torno a la Naturaleza; está compuesta por los dos últimos capítulos:

- Capítulo quinto: “Sentipensar con la Naturaleza: Seres-personajes del bosque, el sentido de los sentidos y poesía”
- Capítulo sexto: “Tensiones en torno a las concepciones y el ‘cuidado’ de la Naturaleza”

En esta última parte, como ambos capítulos abarcan cuestiones enfocadas en los seres humanos y también la vida del pueblo ser humano, pretendo proporcionar el punto de vista inteño en narraciones y reflexiones. Esta tercera parte abarca dos temas ‘paraguas’, el de ‘sentipensar’ y el de ‘tensiones’, cuestiones inteñas que comprenden, vinculan y/o entretajan los temas anteriores en distintas maneras, manifestándose así la complejidad inherente a la Naturaleza/vida inteña.

El *capítulo quinto* abre espacios de reflexión sobre la generación y el fruto de ‘sentipensar con la Naturaleza’; presento narraciones, relatos y reflexiones inteñas que brindan representaciones sentipensadas desde la mente-corazón, y también las encontradas en las expresiones escritas por la gente inteña. Con los relatos sobre encuentros con personajes, sitios-otros y seres-otros del bosque, con las perspectivas del ‘sentido’ de los sentidos y con la poesía inteña, propongo evidenciar el ‘sentipensar con la Naturaleza’ en el contexto inteño vivido, situado y encarnado. Esas múltiples manifestaciones del sentipensar exponen relacionamientos propios y algunas pistas sobre la transformación en el proceso de la construcción de conocimientos.

El *capítulo sexto* es un capítulo acerca de las tensiones, cuestiones y problemáticas respecto a la Naturaleza, en transformación y en construcción. Desde la problemática ambiental, exploro las tensiones entre actores en torno a las interrelaciones de sentipensares y otras perspectivas sobre lo que involucra ‘cuidar’ la Naturaleza y la vida en Íntag: implicaciones, resistencias y construcciones. La complejidad inherente a los temas se ilustra con dos casos multidimensionales: primero, el uso de la palma el Domingo de Ramos; y segundo, el proyecto apícola en la zona. El capítulo también tiene que ver con las luchas por la Naturaleza, por lo que cierro reflexionando en torno de transformaciones-transiciones en las esferas políticas y sociales.

Capítulo quinto

Sentipensar con la Naturaleza:

Seres-personajes del bosque, el sentido de los sentidos y poesía

Si yo pensara solamente y reflexionara solamente, sería un monstruo
de esos que yo trato de tener bien lejitos, bien lejitos [...]
O sea, que soy un sentipensante, yo soy alguien que intenta atar la emoción y la razón,
volver a unir la razón y el corazón. Y entonces no me considero un analista
ni alguien que reflexiona o que analiza, yo cuento, cuento historias,
que son historias a veces muy chiquitas, historias de la vida cotidiana,
donde siento que de algún modo late el pulso del universo.
-Eduardo Galeano

En este capítulo intento seguir el ejemplo de Eduardo Galeano y "atar la emoción y la razón" a fin de, a través de las voces de inteñas e inteños, proporcionar un espacio para unir y brindar algunas maneras de sentir y pensar los 'sentipensares' con y desde la Naturaleza en Íntag. Sentipensar es el proceso mediante el cual tejemos y entrelazamos el pensamiento y el sentimiento; es la fusión de dos formas de percibir e interpretar la realidad, a partir de la reflexión y lo afectivo-sensible, hasta converger en una sola práctica de conocimiento/acción: sentir-pensando y pensar-sintiendo.

"Sentipensar" es pensar con el corazón, es el pensamiento conectado al sentimiento: un proceso cognitivo emocional, intuitivo y encarnado, completamente incorporado que contrasta con el desprendimiento abstracto e imparcial del racionalismo cartesiano, la modalidad de pensamiento que ha prevalecido en el mundo occidental desde la Ilustración. Abordar bien este tema depende de una comprensión de sus antecedentes y fundamentos conceptuales; como los que Mignolo y Walsh proporcionan:

La comprensión de la Naturaleza (con una N mayúscula) contrarresta la lógica occidental de Francis Bacon y el Comte de Buffon, entre otros, una lógica que [...] separaba la naturaleza del Hombre/Humano. La Naturaleza en la constitución ecuatoriana es la Madre Tierra. Es a la que las comunidades indígenas se refieren como Pacha Mama (o Pachamama) y que las comunidades afro-pacíficas suelen denominar como 'Montaña Madre' (Madre Montaña). Su significado está arraigado en filosofías ancestrales, cosmologías y cosmo-existencia. La Naturaleza es un ser vivo con inteligencia, sentimientos y espiritualidad de lo cual los humanos son parte. Es un compuesto de intersubjetividad, de seres en relación. Tal visión, por supuesto, interrumpe el tema de la ley definido por el hombre, y con ello, la lógica occidental, colonial y cartesiana que separa a los humanos y la Naturaleza. Aquí la Naturaleza no es un objeto ni un bien explotable basado en el uso controlado y dominado por los humanos; es una parte integral de la vida y la sociedad que no puede ser divorciada de las mujeres y los hombres, de la humanidad y la sociedad. (2018, loc. 1687-1692; traducción mía)

Arturo Escobar, en *Sentipensar con la tierra* (2014), destaca el proceso de pensamiento holístico que va más allá del cuerpo individual para incluir los ritmos y sentimientos del cuerpo de la tierra. Mi acercamiento al tema de ‘sentipensar con la Naturaleza’ es mediante un análisis de tres asuntos: los ‘seres-personajes del bosque’, ‘el sentido de (sentir) los sentidos’ y las expresiones del corazón en forma de ‘poesía’. Las relaciones ontológicas en el sentipensar son múltiples y por esa razón será imposible armar una cosmovisión completa, sino destaco esos tres elementos. Son estas maneras de sentipensar, en sus múltiples manifestaciones, las que nos dan pistas sobre las múltiples concepciones de la Naturaleza-vida. Pero el sentipensar no se construye en abstracto, sino que tiene que ver con historias, creaciones, sentidos, etc. Por eso, comienzo con historias, relatos y cuentos inteños sobre algunos de los seres-otros (los seres-de-la-Naturaleza, personajes del bosque y sitios ‘encantados’ o distintos) y algunos encuentros en el bosque inteño. Son seres-de-la-Naturaleza que se manifiestan por el sentipensar y a las personas sentipensantes.

El sentipensar con la Naturaleza (y la relacionalidad) requiere que estemos abiertos a lo sensorial, que percibamos con el cuerpo y que nos sentamos todo lo que nos rodea como sentimientos sensoriales por y de la Naturaleza misma. La manera de hacer esto es lo que exploro a través de las narraciones de percepciones y perspectivas sensoriales-corporales en la sección “El sentido de sentir y los sentidos”. Indago desde algunos ejemplos las maneras en que las y los inteños expresan los saberes, usos y perspectivas personales sobre los sentidos, hasta las formas en que sienten la Naturaleza y/o sienten su coexistencia con la Naturaleza. Así, por ejemplo, incluyo perspectivas sobre la intuición, la percepción y el sexto sentido para destacar el ‘sentir’ del sentipensar y cómo estos influyen en el valor de vivir en el campo y en un ‘lugar’.

Estos sentidos de percepción/sensorialidad, y los sentidos sobre lo que se percibe, son destacados e iluminados en las expresiones poéticas de la tercera sección, donde paso de las expresiones orales a las escritas de las y los poetas inteños. En esta sección exploro las formas en que las y los poetas inteños expresan en la poesía el sentipensar con la Naturaleza; sus poemas hablan de su vida rodeada por la Naturaleza y los sentimientos que despierta, su orgullo/identidad territorial, la (re)producción de la vida y la resistencia/lucha por la vida-existencia en, con y desde la Naturaleza.

1. Seres-otros y personajes del bosque

El espacio se ensancha, el tiempo
se alarga: estamos unidos por la lengua a una
tierra, a un tiempo. Somos una historia.
Octavio Paz

La palabra es la voz de los mayores, de los ancestros,
de ellos y ellas tenemos que aprender,
para seguir siendo lo que necesitamos ser
y no ser lo que el otro nos dice que somos.
Abuelo Zenón

En esta sección, destaco un componente de sentipensar con la Naturaleza: los seres-otros¹³⁴ y personajes del bosque. Al hablar con la gente inteña sobre el tema, sus relatos y reflexiones manifiestan ‘seres-otros’ que son sentipensados como personajes del bosque, espíritus, energías, sitios ‘encantados’ distintos, etc. Así que: “En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico, y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones como seres sensibles” (Escobar 2014, 129). La relación de los seres-humanos con la Naturaleza no es binaria, sino es multidimensional y compuesta de una compleja red de saberes y prácticas influenciadas por seres-de-la-vida, actores y ‘poderes’, externos o internos a Íntag. No obstante, estas historias orales sobre seres-otros y personajes del bosque arrojan luz sobre cómo se relacionan las personas y el entorno rural/Naturaleza. Es el sentipensar que otorga la posibilidad de percibir y/o concienciarse de la existencia de estos seres-otros.

La tradición oral es una parte importante de la unidad comunitaria, el conocimiento, las tradiciones culturales y el ser-saber-hacer. Muchas de las historias son tradiciones orales y legados de sus madres/padres y abuelas/abuelos, pero también aparecen algunos cuentos basados en experiencias propias. En la medida de lo posible, traté de respetar la tradición oral en lo siguiente: “Cuando se trabaja con las tradiciones orales de una comunidad o de un colectivo, uno tiene que ser obediente a los mandatos de la tradición oral. Se tiene que admitir que uno no sabe, que uno quiere aprender” (García Salazar y Walsh, 2017b, 133).

¹³⁴ El término ‘seres-otros’ debe ser entendido con el sentido de ‘seres-de-la-Naturaleza’.

Las personas que narran las historias muchas veces se enfocan en los actores humanos involucrados y sus reacciones; quiénes eran, dónde estaban y cómo respondieron al encuentro. Esto es digno de mención ya que la tradición oral es una fuente prolífica de educación e identidad. Las relaciones sociales y las comunidades involucradas, es decir, donde ocurrieron los encuentros y quienes fueron las personas involucradas, así como el entorno en el que se contó la historia, fueron otro componente de la conversación, ya que es importante para establecer el escenario de la tradición oral.

Hubo una variedad de reacciones a estos encuentros. Por ejemplo, Silvia Vetancourt, mientras explicaba su deleite y admiración al ver la ciudad perdida, dijo: “Entonces hay gente, por ejemplo, que dice por haber visto y haberse quedado impactados, así incluso [ha experimentado] una emoción [...] positiva. Y [para] algunos, en cambio, [es] negativa, o sea, algunos dicen que les causa como un susto o un malestar” (Silvia Vetancourt 20 de diciembre de 2016). El miedo está presente en algunas interacciones; como *homo sapiens*, estamos instintivamente dispuestos para responder a lo desconocido como una amenaza potencial, y nos huimos o nos quedamos congelados o luchamos, como lo hacen todos los animales. Pero el miedo no es la única respuesta registrada; también encontramos admiración y respeto. En esta misma línea, los relatos revelen como son seres ‘señaleros’ de maneras distintas y en grados distintos; en tal sentido, unos manifiestan roles socializadores claros y otros no señalan o implican marcos de comportamiento social.

Sergio Vetancourt, mayor de la comunidad con una amplia red social, sabe relatar numerosas historias de seres-otros y personajes en la Naturaleza, y explica que hay menos historias/experiencias/casos ahora:

Mayores de buenos conocimientos [...] ellos mismos me han conversado, y eso sí he oído. Y eso ha sido, cómo se dice, verdadero, que ha habido buenas pruebas. Ahora ya en cambio nunca, hacía unos veinte años atrás ya no hay [...] no les haiga pasado todo eso. Es totalmente cambiado, y más silencio. Porque más antes en este caso era mucho argumento, de que cualquier persona le atemorizaba, le daba miedo, y el otro que le ha pasado este caso, ya tenía miedo, o ya no podía caminar de noche. No era por un silencio, en este tiempo era antes más tráfico, más de gente, más ambiente de todo, pero que ha habido. Ahora ya no se oyen esas cosas. [...] todo se acabó, se cambió. Porque había mayores, de buenos conocimientos, de que trabajaban aquí con mis abuelitos, y andaban ellos aquí a Plaza¹³⁵, a varios lugares y les pasaban casos. (13 de septiembre de 2016)

¹³⁵ Plaza Gutiérrez, el centro poblado de la parroquia, queda a una hora a pie de la finca de los abuelos.

Igual como en esta cita de Sergio, los testimonios y las reflexiones ponen en evidencia unas premisas, dinámicas e implicaciones significativas. A continuación, presento algunos relatos-cuentos-testimonios de experiencias, interacciones y/o encuentros con seres-otros (personajes del bosque, energías, sitios ‘encantados’ o distintos, etc.) en la zona. La gran diversidad de seres-otros que se desprenden en estos testimonios es notable en vista de que el área de Íntag tiene una heterogeneidad en lo social-humano y en la riqueza de ‘biodiversidad’, por lo que se espera que los seres-otros sean igual de diversos.

1.1. Relatos de los seres-otros y personajes del bosque

El Duende

Según casi todas las descripciones del duende, es bajito con un sombrero grande. Los encuentros toman lugar muchas veces en los caminos y las quebradas. Se aparece a hombres, mujeres y niños.

A las mujeres hay peligro de que se las lleve consigo; en particular los duendes “persiguen a las jovencitas. Alguien que de pronto tiene ojos grandes, o que tiene pelo bastante cargado” (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017).

A ver, del duende sabía contar más antes mi abuelo, del duende que más ellos saben. Se aparecen en los quebrados. Eso y son, cómo le podría llamar, esos tipos de monstruo. [...] Que se aparecía a [...] las niñas que son de ojos azules, que tienen cabellos largos allí. A ella que se atraía más a las personas, no a cualquiera [...] no viejo, joven, así como cualquiera que se apetecían. [Se llevaba] al río o que les mostraba así piedras preciosas, así como brillosas para entretenerles, me sabían contar. Solo por llevarse. O sea, cuerpo y alma debe ser, ¿no? para llevarse con él. [...] Eso me han contado mis abuelos, pero antes de morir. (Edith Michelena 17 de enero de 2017)

En muchos casos son los ríos y quebradas donde las mujeres están en peligro o se sienten amenazadas por el duende:

De los duendes más se ha oído, por ejemplo, aquí¹³⁶ el don Segundo nos contaba que a una hija de él se llevó el duende. Como a los cinco años, algo así, y que apareció después a los tres días o algo así. Se han encontrado en el monte, monte, monte, por dentro, sí, buscándole encontraron. Que se llevan a las chicas dice sólo para tenerla allí como esposas de ellos. [...] Solo aparece cuando quiere llevarse a una chica, por eso, [aparece] más en las quebradas. [...] En realidad, más ahí había más cuentos como más relatos que a las chicas les gustaba irse a las quebradas más antes a peinarse o algo, así aparecen [...] los duendes a las chicas en las quebradas. (Gabriela Minda 6 de octubre de 2015)

A veces el duende está acompañando siempre a una persona:

¹³⁶ Apuela.

De eso de los duendes sí se ha escuchado hasta recientemente. Había una señora mayor aquí de una comunidad muy cerca¹³⁷ que decía que no puede desprenderse, que siempre le está acompañando el duende. Que hay unos momentos, cómo decir, como que ella entre en un éxtasis y prácticamente allí es cuando ella aprende tocar la guitarra. Entonces aprendió a cantar, aprendió a tocar la guitarra, pero no fue una persona que le enseñó, sino el duende. (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017)¹³⁸

Asimismo, hay casos donde, sin razón, el duende persigue a alguien. “Lo que yo escuchaba es del duende. Había un señor que vivía al orillo del río, bien sabía decir [...] del duende, es que les perseguía, aunque no hace nada. Persegua a mi tocayo también” (Javier Ramírez 26 de febrero de 2017). No obstante, en muchos relatos los duendes son agresivos y bloquean el paso en los caminos. Sergio Vetancourt, agricultor y custodio de las memorias, nos cuenta:

Había un señor que le llamaban, le habían puesto Justiniano, Carvajal de apellido. Era arriba de Palo Seco, de Plaza para arriba. Este señor estaba yendo de aquí del trabajo y a él se hace de noche yendo de aquí. [...] Se encontró con un pequeñito dizque que era, él sí, dice, el duende. No le dejó pasar es que pelearon a golpes. Este señor Justiniano, que le daba con la izquierda, es que le mandaba allá al chiquitito no más. Él también regresaba y le daba golpes, pues, a este señor. No había avanzado a pasar, no había avanzado. Se regresa de esa cascada y había otros habitantes más acá. De ver que no puede pasar, ya adolorido, golpeado, viene corriendo, corriendo, corriendo y el otro atrás, este pequeñito. Ve, han llegado a una casa y sin decir vemos este señor, buum, la puerta adentro. Él [duende] es que llegó hasta allí, este pequeñito. La familia en la casa durmiendo, asustados [...], no sabe qué es lo que le pasa. Entonces él [Justiniano] no podía ni hablar entonces [...], le atienden así en el cuarto. (13 de septiembre de 2016)

Algunos de los casos tienen que ver con hombres ebrios y un duende agresivo:

Unos familiares de mi mamá, que mucho tomaban, dicen que les ha empezado a perseguir el duende. Y que es que, bueno, que ellos dicen que es un pequeño. Es un muy pequeñito con un sombrero. Y que les pega. [...] *Él les pega cuando desobedecen*. (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017; énfasis mío)

Carmen Panamá, presidenta¹³⁹ de la comunidad de Azabí de Mortiñal¹⁴⁰, cuenta de dos encuentros con duendes, uno de su hermano ‘sanito’ (o sea, sin haber tomado alcohol) y el encuentro con otro duende que tuvo su esposo ‘medio tomadito’. En los dos casos han tratado de llevar a la persona al monte y le han golpeado durísimo:

Andábamos así la noche, pero así caminos larguitos [...]. Hasta un día ya le había cogido el duende a mi hermano. Le ha cogido. Pero así una piedra había justo, se llama el Chimborazo la piedra. Entonces en este Chimborazo él ha estado pasando como diez de la noche, o diez y media de la noche, cuando es que salen así pequeñitos dos [...]. Siguen

¹³⁷ Cerca de Cuellaje.

¹³⁸ Yolanda Álvarez, profesora jubilada de Cuellaje, continuaba diciendo “No le he seguido yo a la señora, no le he hecho un seguimiento para ver hasta qué, qué es lo que realmente le está pasando. Yo no. Entonces bueno, yo creo que algo, algo, otra cosa les sucede. No es por influencia de estos personajes” (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017).

¹³⁹ Ha sido presidenta y vicepresidenta de la comunidad y es activa en mingas y proyectos, etc.

¹⁴⁰ Pueblo indígena.

golpeando, siguen golpeando. Mi hermano ha querido defender, dar trompazos, nada. Pero a él siguen dando de adelante, de atrás, cosa de dejar así golpeado, lastimado, le ha sacado sangre. [...] Hasta este ya estos duendes han acabado de pegar a mi hermano. *Ya arrastrando monte*. Y allí un perrito allicito que está, el perrito ladra, ladra. Allí es que han desaparecido los duendes. Allí mi hermano ya casi lo más muerte, sangrentado. [...] Me fui; corrí a ver qué ha pasado. Ya cuando veo no más la piedra la Chimborazo, así, rastros. Digo ¿qué pasó?, sangre, sangre, aquí sangre y de allí la sangre de mi hermano, pues, los duendes allí, lo que han chupado, ellos chupan. Que allá yo me fui a verle, en la hacienda, mi hermano con todito golpeado, morado, los ojos tapados.

Mi marido dice que él acabó de comprar así cigarrillos, alguien es que mandaba, medio tomadito estuvo, dice. Y yendo a la [...] tiendita, así en el camino, de allí es que ha salido [el duende], dizque como un perro dizque ha cruzado, y de allí no más pateo, golpea, pam, pam. Mi marido que querría defenderse, nada. Y sigue, sigue pegando. *Y ya dizque se han derrumbado y para adentro dizque jalan, jalan, para adentro, al bosque para llevarle. Es que tratan de arrastrar y llevarle.* (Carmen Panamá 13 de marzo de 2017; énfasis mío)

Mariana Castro vive en la comunidad de Santa Rosa; tiene diez hijos adultos y muchos nietos y es conocida por muchas personas como una abuela sabia de la historia de su comunidad:

Mi papá una vez [regresando a casa después de una minga], tenía que ir [...] río abajo y vuelta salir arriba [...] y pasaba por la mitad de un potrero en el camino, [...] entonces él no estaba tan chumado, pero sí estaba un poco mareado. [...]

Entonces bajando en el potrero que tenía que pasar [...] así se ha topado con un señor [duende]. Y este señor es que le seguía atrás [a mi papá]. Y han caminado bastante, ya, él [duende] buscándole la bronca, la pelea, entonces cuando ya mi papá agotada ya la paciencia, y se ha parado [...]. Y mi papá decía que le jalaba así los puñetes y no le acertaba. Y entonces él [mi papá] ya más enojado que no pueda pegarle al otro, que se mezquina, se mezquina y mi papá ya bien pegado. Es que se sentía ya bien mal. Entonces él, pues, [mi papá] dice: ‘¿Qué es que yo no le voy a poder pegar?’ Porque era un pequeñito no más y mi papá era como alto. [...] Es que, [...] él [duende] se iba [atrás de] mi papá, atrás, pegándole, y cuando este señor se ha desaparecido.

Y mi papá es que dice: ‘¿Y ahora? Y este ya se me corrió, se corrió’. [...] Para ya salir arriba al camino [...] mi papá, decía, puches, sí, a puras espinas, un monte [...]. Entonces así por debajo, por debajo de las moras, se ha salido, arriba al camino [...] y se ha ido a la casa. [...] A la casa ya ha llegado sin el machete [...]. Y ya el otro día, mi papá, mi abuelito, mi mamá, han ido a ver dónde ha dejado botando el machete y el sombrero. Y en el filo del camino es que ha estado el sombrero. El machete sí más adentrito. Y de allí, mi papá es que decía: ‘por aquí, por abajo me tocó salir, por las moras así’. Entonces que mi abuelito dice: ‘Por aquí está muy raro, medio como que ha ido así, rodeando las ramas así’. [...]

Y ya así a veces en el trabajo, en la hora de almuerzo, como teníamos bastante gente, los peones sabían así más conversar así a mi papá, y decían: ‘A mí me pasa eso, que el duende me pegó’. (6 de abril de 2016)

Como se muestra en los últimos tres relatos, se ve casos de peleas donde el duende agresivo pega mucho al hombre, pero, en cambio, el hombre no puede pegar al duende ni lograr contacto físico. Explica Carmen Panamá: “Claro, ellos [los duendes], a puro golpes es que son. A puro golpes. Bien peleones. Pero [en la pelea que tuvo] mi hermano, [no] ha podido [...] llegar [...] nada, solo aire no más. Ni uno [de sus intentos de golpear al

duende] llegue, dice” (13 de marzo de 2017). Aunque se ve y describe al duende, en unas historias su cuerpo no tiene solidez:

Porque a un señor de Pucará, yo recuerdo que me contó un día que se fue un sábado de aquí a la casa [por el monte]. Estaba un poco tomado, y abajito de la casa decía que le encontró. Entonces le pegó, y se pegaban, se peleaban allí. Pero él no, él [señor] decía que no le pudo dar ni un puñete, pero el duende sí le pegó. Alfredo se llama. (Remigio Vetancourt 9 de abril de 2016)

Silvia Vetancourt es una vocal de la junta parroquial de Plaza Gutiérrez, activista antiminera, casada y mamá de dos hijos. Va caminando todos los días al trabajo por un sendero. Nos cuenta lo siguiente:

Hace poco, no me recuerdo quién era que contaba, que una vez estaban pasado por aquí para Plaza Gutiérrez y alguien se fue así, como viéndose bien bonito el camino [...] cuando se dio cuenta, [que] arriba del camino estaban [duendes] en un árbol. Y sin saber adónde salir, se fue al bosque y tuvo que amanecer allí para salir al otro día e ir a llegar a la casa. [...]; por algo, encanto, algo así. A mí, por ejemplo, yo he caminado muchas veces de noche, madrugada, de Plaza Gutiérrez, acá, no me ha pasado nada. De Santa Rosa para acá, igual, no me ha pasado nada. Pero hay gente que sí dice que ha visto cosas. (20 de diciembre de 2016)

“Del duende malo no más sabía yo. Sí, dicen que hay duende bueno también. No sé. No sé eso. No se ha ofrecido, como digo yo, no se ha ofrecido nunca a ver nada” (Mariana Castro 6 de abril de 2016). La riqueza de ideas, perspectivas e información en las historias es indudable, pero no siempre recalca un adiestramiento; en cambio, el siguiente relato de un encuentro con el duende, demuestra un aprendizaje atribuido al encuentro y el propósito del duende. Se ‘hizo revisar’, o sea aprendió, a mejorar su relación con su esposa:

Un amigo, verá, allá en la loma estaba, allí se reunieron trabajadores, así, amigos, en una fiesta. Un señor que se llamaba Luis Torres, por apodo le decían ‘El Abogado’, porque él entendía bastante de leyes, pero no sé si era. Entonces, cuando dice que ‘Verá, a mí me pasó este caso’. No les miento, no era la conversa a mí, estaban unas seis o siete personas, comienza a conversar eso, y dice: ‘Verá, tuve un disgusto yo con mi mujer y yo me fui, me estaba allí dejándole, botándole’, decía.

Así para salir de Magnolia a García Moreno, [en el camino se encuentra con] un chiquito que subía por el camino. Y este Lucho tenía que cruzarse, quiera o no quiera, con él. Verán, decía: ‘Yo le veía que subía, subía, yo bajaba. Llegó el momento de que ya cruzábamos así, [...] yo me hice para arriba, el también para arriba, él, pues, siendo chiquito, comenzó a basurearme’. Una persona, pero chiquitito con un sombrero que dizque que era. Dice, pero dice: ‘Sí, no tengo para qué mentirles, para qué contar tonterías. De ver que no me dio lado, le hablé, pues, y traté de pegarle. Él también se cuadró, él también me pegó’, dice. ‘Nos pegamos bastante’, dice, ‘bastante nos pegamos, ya me iba ganando dándome trompones [...]. Me daba con este con esta, ya vi que estaba un poco agotado. [...] *El duende es que me dice: ‘Dejemos de tonterías, [...], pero regresa. No te voy a dejar [pasar], que te regreses, que te vayas de aquí, que te regreses a tu casa.’*’ Y es que ya se ha sentido mal este Lucho abogado, verá, se ha sentido mal. Es que se sintió malestar del cuerpo, que le chumaba la cabeza, no sé qué guarradas le hacía. Más bien se

regresó y llega a la casa ya con las justas más que de fuerza que de ganas movía los pies para entrar. *Y al abrir la puerta y allá que sale la mujer [...], [a ella] le dice: 'Discúlpame, perdóname, estoy mal', le dice.*

Que ha dado un mal aire, y que *la mujer es que le ha curado*, y comenzaba a vomitar sangre, malo. Aire malo, que se botaba sangre por la boca y la nariz, la mujer quemaba cosas benditas, que se ahumaba, es que se ha limpiado con cosas, y se ha compuesto. *[Desde allá Lucho] dice, 'Ahora, sí, no pienso botarle nunca a mi mujer, ese duende malo me hizo revisar, me pegó y casi me mata, pues'.* (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015; énfasis mío)

Aunque lo anterior no es una historia completa, los relatos y las narraciones respecto al duende demuestran una variedad de elementos, pero en general, son encuentros entre seres en Íntag. Si bien es conocido por llevarse a las jóvenes guapas, es en los encuentros con los hombres donde salen más relatos. Allí es agresivo y peleón, y muchas veces no tiene corporalidad sino parece hecho de aire y por eso sus contrincantes no logran pegarlo. El duende se encuentra principalmente en caminos o senderos transitado por personas.

A continuación, comparto relatos y encuentros con otros seres-otros o personajes del bosque, algunos que manifiestan/señalan una 'espiritualidad' más integral y/o más elaborada, en comparación con el duende. Así pues, estos testimonios sobre diferentes seres-otros ofrecen distintos aportes, y, además, unos de estos seres-otros son los que mejor comprueban la premisa de que es el sentipensar que otorga la posibilidad de percibir y/o concienciarse de la existencia de seres-otros/personajes del bosque.

La Vieja del Monte

En la zona de Íntag los encuentros con la vieja del monte; cada encuentro es distinto en esencia y forma. Aunque a veces se encuentra ella en los caminos, no pasa con la misma frecuencia que con el duende; en cambio, como sugiere su nombre, la vieja del monte tiende a asomar en el monte. Además, ella es un personaje del bosque distinta al duende por ser más pacífica y más espiritual. A continuación, ofrezco tres distintos relatos de ella:

Hay un personaje aquí que conozco [por las historias que cuenta] en cada velorio, en casa, encuentros así. Bueno, comentaba que *fueron a talar un bosque y esta noche, que durmieron allí, llegó una vieja que era con el pelo largo, gruñona, que tenía los senos muy grandes, y que les atacó, que les hizo asustar porque ellos fueron con la intención de talar el bosque.* [Estaba protegiendo el bosque] es en el fondo lo que quiere decir porque prácticamente los alejó. Los alejó. Ellos tuvieron que irse porque habían visto un personaje tan extraño, tan feo, digamos así. Entonces ellos lo que hicieron, fue [decir] 'Aquí no me quedo' y se regresaban a su hogar. Bueno, dice que la ropa [de la vieja del monte] era muy rota por lo que caminaba en el bosque, que había mucho tiempo que no

se había peinado, y que era muy viejita, era bien arrugadita, ya bien mayorcita. Y que no tenía los dientes, los de adelante, pero tenía los de acá [atrás]. [...] Según la historia, [...], pues que, como que *les llamó la atención, a los taladores, y [es] por eso que ellos tuvieron que ir. Les hizo asustar.* (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017; énfasis mío)

Una vez, yéndome a García Moreno, iba el camino [...] por allá así, quebrada, [...] y pasando la quebrada había un recto, un derecho, digamos, una cuesta, empinada. [Allí me paró un señor] en el camino [...], que todo el mundo bajaba por allí y subía por allí. Y [allí es que] un señor me dice a mí: ‘No andará por este derecho’. [...] Dice: ‘No andará por allí’. Y le digo: ‘¿Por qué?, ¿qué pasó?’ Dice: ‘Verá, yo hoy ocho días’, dice, ‘yo principiando la bajaba la quebrada al camino que cruza así, y [encontraba] la vieja del monte. [...] He oído yo anteriormente de la vieja del monte, pero nunca sabía qué cosa, cómo es’. Dice que: ‘Yo empezaba a bajar, al empezar el derecho a bajar y cuando de allí arriba, se veía más abajo, pues, que *había subido una vieja, que cogía los senos y botaba al cogido.* Subiendo el derecho ella.’ [...] El señor me contó que así que le vio, no le gustó ver. Se regresó y cogió [otro camino] para darse la vuelta más bien, para no verse, no toparse. Parece que *dicen que se enamora la vieja* [...]. No quiera verla porque una cosa que nunca se ha visto [...] va a aparecer algo malo, pues. (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015; énfasis mío)

La vieja del monte [...] no sé si es buena o mala. Pero, digamos que es buena, porque al finalmente no se ha escuchado, al menos a mí no me han contado una historia de terror. Lo que me contaron que existe la vieja del monte que vive en el monte. Y que una vez un tío de mi mamá, con otros se fueron a trabajar justamente en la propiedad que es de mi papá hoy. Se quedaron allí a dormir. Hicieron una chocita y prendieron candela para cocinar. Y se durmieron ya después de comer la merienda en la noche. Y que ellos vieron que *entró un bulto, un bulto negro*, y que fue al fuego [...] donde estaba y que algo alzaba y que con el dedo así, así, así [movía su dedo índice]. Como decir, que alzó algo y se comió y se fue. *A ellos asumen que era la vieja del monte. Eso me han dicho, le vieron que era una mayor mala. Solamente que han visto la sombra que va allí, y que más del miedo [...], no pasó nada. Sí, entonces digamos que es buena.* (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017; énfasis mío)

La vieja del monte es un personaje del bosque que los seres-humanos perciben de varias maneras, desde en forma de una mujer-humano vieja hasta como un bulto negro, o sea, se puede decir, sentipiensan de modos distintos. La vieja tiene un nexo fuerte con el monte, por ser del bosque, e inclusivo, como se indica arriba, tiene un rol de cuidar la Naturaleza y el bosque, protegiéndolo de los humanos como los taladores al asustarlos para que regresen a casa.

La Chifica

Mi mamá me sabía contarme. Me sabía conversar no sé lo que sabía decir que han visto o han escuchado sobre la chifica. Ella me decía que era una persona pero que tenía dientes aquí atrás [la nuca indica] y que comía [las personas], eso me sabía decir. Nos decía que una vez les habían dejado, los papás a los hijos, y se habían ido [...] los papás han dicho que se van a cortar leña, algo así. Entonces han dejado a los hijos solitos [...], ellos pensaban que el papá seguía cortando la leña. Entonces los niños se fueron donde el papá y ya no estaba. Ya se ha ido dejándoles solos. De allí es cuando dice que ellos se fueron a una casa y estaba allí. Estaba, dice, una señora que ha estado allí sentada, dice. Que

tenía el pelo suelto. Y que le dice: ‘Guaguacuna vengan, vengan a verme, tengo piojos’, que les dice que le vea los piojos. Y de allí, pero dizque: ‘Solo esta parte, verás’, es que le dice: ‘Acá no, acá no me veras’, así que no le vea porque tiene los dientes y por aquí comía las personas [indicando la nuca]. Y dice que ellos estaban así viéndole la cabeza, viéndole. Y cuando la chifica se quedó dormida, entonces han visto que estaba durmiéndose y le ven aquí y allí que hay los dientes. [Es] *como persona algo del bosque*. Entonces, dice, que sí, ellos corrieron, y allí dice que por allí había una casa y han estado en una minga, entonces han estado tomando. Y de allí los niños corrieron a avisarles. Entonces la chifica fue atrás queriéndoles comer. Y esos señores de la minga le dieron trago, le hicieron chumar todo. Entonces se chumó y de allá dice que ya ella que estaba chumada dormía y la han hecho dormir en una casa de paja [...], prendieron la casa. Y allá se quemó la chifica y se acabó. Y de allí, me dice así mi mamá, de allí, dice, de eso nacieron las pulgas y los piojos. Así me contaba mi mamá. (Tránsito Lanchimba 18 de diciembre de 2016; énfasis mío)

Aunque la mayoría de las personas distingue la vieja del monte de la chifica, Edith Michelena cree que es la misma: “La vieja chifica, sí. Yo creo que es la misma porque a la vieja del monte le dicen ‘la chifica’. Sabe decir que tiene dientes por aquí y también puede atrapar con eso. Y como a los niños les come. O sea, yo he escuchado eso, que contaba” (Edith Michelena 17 de enero de 2017). La chifica no es un ser-otro tan común como el duende o la vieja del monte en los relatos en Íntag, pero sí es un personaje que conocen en otros lados en Ecuador.

La Sirena

La sirena se encuentra “en el agua. En las cascadas se puede encontrarla, en el río [...], dicen esta cascada, esa que [se ve cuando]se viene por Selva Alegre, que en esta han visto, en la cascada” (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017). A continuación, Sergio Vetancourt describe la sirena como linda, de forma ser-humano (aunque hay sirenas también cintura para abajo pescado), hace que la gente se enamore, que es posesiva/celosa, y notablemente, es capaz de otorgar habilidades musicales a su amante humano y quitárselas al disgustarse con el amante.

Ha habido algunos que sí, en verdad han vivido con la señorita [sirena] esa. Es que es una linda señorita, bien rubia [...]. Una prima mía se casó con un joven, y ese joven ha estado viviendo ya con la sirena más o menos unos dos años, antes, y de allá se enamoró de mi prima. Y él ya tenía compromiso con la sirena, una linda señorita, que él al verle así cuando se encontraba, se veía como nosotros. Pero lo normal es que aquí [cintura] para abajo pescado, aquí para arriba normalita. Pero es que tenía su buena guitarra, bien buena cantante, buena tocadora de guitarra y le da la habilidad al joven [...] para tocar guitarra. Era porque ha vivido con ella y ella le ha dado toda la fortuna de ella. Celosa, sí. Ella ya había aguantado unos meses, la sirena, que ya había quedado [...] acá, y no allá. Es porque, verás, él contaba de que la sirena le obligaba que vaya y mate a su mamá. Para ella es salvarse de lo que vive: ‘Vaya y mate a su mamá y yo vuelvo a ser humano’. Entonces esa es la historia, y él no pudo hacer eso, entonces se separó, pero quedó él, cómo decir,

mudo. Otra vez no sabía tocar guitarra, no sabía cantar otra vez, quedó sin [...] sin habilidad, y nunca más. [Mi prima] vive hasta ahora en Quito. (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016)

Una presencia o un peso

Existen en la zona historias sobre una ‘presencia’ que se manifiesta como un peso o una existencia que sentipiensan. A veces se describe como “en partes es un espíritu y en parte es un bulto mismo, bulto es una persona” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016). Un hilo conductor entre los tres breves relatos a continuación es el caballo, que ser-otro se monta detrás del jinete humano. Así, parece que el ser-otro podría tener un rol y/o una relación más estrecha con el caballo que con el ser-humano. Las personas que contaban esta anécdota indicaron que el caballo la experimentaban igual y hasta más fuerte que el humano. Por eso mismo, hay que cuestionar cómo los demás seres-otros y personajes del bosque se relacionan con los seres-de-la-Naturaleza no-humanos: ¿Se trata de una coexistencia pacífica, unas prácticas compartidas y/o recíprocas, un ser-hacer-saber enigmático, y/o una relación estrecha o indiferente? ¿Son relaciones armónicas o tensionadas?

Yo cuando una vez que era pequeño, no tan pequeño, ya medio joven, sabemos venir en el caballo, de abajo de Pucará hasta Santa Rosa. De allí el caballo se me paró en la carretera y no quería pasar. Estaba bien oscuro y no quiso pasar. Yo ya allí, sí, me dio miedo ya, no sabía qué hacer. Cuando le grité al caballo, le di durísimo y el caballo se brincó por allí, casi me caigo y pasó, pero no sé qué era. Porque decían *el caballo sí ve en la noche, y no quiso pasar*. (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016; énfasis mío)

También Tarquino cuenta algo parecido de lo que su papá le ha contado:

Me conversaban mi papá, los mayores, que había un señor que se llamaba Emilio, vivía en Plaza Gutiérrez, él decía que venía por aquí por esta quebrada¹⁴¹ y se montaba alguien en el caballo y él le sentía. Le sentía. Se montaba porque decía que el caballo medio como que se asentaba mal y como que alguien se sentaba atrás y le cogía. Eso contaba [...]. ¿Qué era? No sé. (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016)

A veces se dice que la presencia es un ser-otro particular, como el duende o la vieja:

Igual mi papi sabe decir que sí había cosas que se montaban en el caballo. Porque siempre la gente, la mayoría más antes, ha sabido ir en el camino Santa Rosa - Plaza Gutiérrez [a caballo] y regresaba de noche. Entonces, allí, dice que sentían que subía al caballo detrás del jinete, y el caballo no podía caminar. Según dice, *el caballo se siente bien pesadísimo y no puede caminar*, cuando el duende está subido detrás del jinete. *Invisible, solamente es algo, una apariencia, solamente como se siente, pero no ve*. (Silvia Vetancourt 20 de diciembre de 2016; énfasis mío)

¹⁴¹ Tarquino explica que el incidente ocurrió en o cerca de la Quebrada Oscura, una quebrada cerca de la finca donde vivo.

Espíritu de la tola

Los espíritus de las tolas son seres-otros que se encuentran afuera de Íntag también, pero el caso de Miguel y su esposa es significativo porque han vivido muchos años en su casa cerca de una tola. Cuenta que nunca se ve el espíritu pero que sí, muchas veces hacen bastante bulla; llaman a ellos por el nombre en la voz de un familiar, conversan, y entran a la casa de la familia haciendo bulla, pero nunca se les puede ver.

Aquí, varias noches algunas veces, hemos oído, mi mujer y yo, que nos gritan por el nombre de afuera de casa, grita. [...] Nos dicen que *hay algún espíritu porque aquí hay una tola, una grande, hecha a propósito*, casi es cuadrada, aquí no más, allicito.

Eso, sí, hemos oído, a mí también me ha gritado por el nombre. Pero me grita el nombre con la voz de mi señora, y [...] yo ya oigo que me grita, vengo [a ver] y oía la conversa. No se podía ver, yo no veía. Conversaba, conversaba, pero no le entendía nada. [...] No les pude ver. Yo oía dos voces de dos personas, hombres, esa conversación, esa bulla llegó a la puerta de la tola, allá se perdió, ya no oí más nada. Qué raro.

Y aquí [el espíritu] vino de noche, nosotros ya estábamos acostados, abrió el pasamanos, y pum, pum, pum, allá en el pasillo, pasos, pum pum pum, alguien caminaba. Regresa, pum, pum, pum, sale y se va. Como persona, así. Pero no podemos decir qué es, ni cómo es. Como *no se ve...* Alguien dice que *está haciendo bulla porque está la tola esa cerquita acá, hay que ser algún espíritu*. Pero yo me salgo, oigo la bulla y me salgo a ver y no me topo con nada, *ni veo nada, ni me hacen daño, nada*. [...]

Algo bueno tiene que ser. [...Es] *de la tola*. Porque muchos, a muchos he oído decir, han conversado que *en las tolas siempre hacen ruido, hacen bulla*, pero más no sé [...], no puedo saber qué será, cómo será. (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015; énfasis mío)

Las experiencias relatadas por Miguel son solo unos ejemplos de las numerosas interacciones que la familia ha tenido; parece ser un ser-otro/espíritu que es muy enlazado con la familia, conoce su casa, sus voces, y seguramente se siente parte de la misma. ¿Será un territorio compartido armónicamente (puesto que no se hacen daño el uno al otro) o será que el espíritu ve a la familia como invasor de su territorio? Sea lo que fuera, Miguel por haberlo sentipensado mucho, concluye que “algo bueno tiene que ser de la tola”.

Ciudad perdida

Hay numerosos informes de una ‘ciudad perdida’ cuyas luces aparecen en la noche, que se puede ver desde la carretera Cuicocha-Apuela cerca de la comunidad de La Delicia. A continuación, Remigio Vetancourt, un promotor de salud de unos 30 años de edad, cuenta su experiencia personal, cuando él mismo, con su hermana y su mamá la veían juntos. Remigio afirma que no sabe que es; explica:

Una vez que salíamos madrugado a Otavalo. Una vez, mucha gente que dicen que ven la ciudad perdida en La Delicia para abajo, y salíamos una madrugada con mi mami, también Silvia. Mi mami estaba enferma, por eso salíamos de madrugado. Y vimos unas luces, decía que paremos a ver. Y se veía toda una, toda una ciudad por abajo, pero en

realidad viendo de día no hay nada. Se ve, lo que se ve es las luces, las calles. Se ve, así como si se viera la ciudad de lejos. Así, igual que se ve una ciudad real. [...] Eso fue como a las tres de la mañana que salíamos y como a las seis de la mañana que regresábamos, había solo ya unas luces, ya poquísimas. Hasta cuando salíamos al páramo, arriba se veían las luces, pero cuando bajábamos ya más acá de La Delicia, de regreso ya no se veía nada. Ya veíamos solamente las lomas que hay allí.

No sabía cómo explicar eso porque simplemente se aparece allí; se le ve y no aparece siempre, es algo raro para nosotros. Para mí fue algo raro, ver eso. Porque en realidad sé que en el día no hay nada. No se ve nada. [...] Es como una ciudad que se veía, así tan clara. No sé. Sí, hay bastantes que han visto así bajando de noche. No siempre se aparece. Porque sí hemos bajado muchas veces, he venido de noche con la intención de ver y nunca vi. *No sé qué es, no sabemos.* (9 de abril de 2016; énfasis mío)

Aunque no estrictamente ‘del bosque’ sí es un ser-otro inteño; con ubicación fija y específica en la zona de Íntag, es decir, cuando asoma es visible en el mismo lugar geográfico. La ciudad perdida, en este sentido, es distinta de los seres-otros que se mueven. No obstante, entre aparecer y desaparecer o ser invisible podría implicar movimientos. Aunque se denomina ‘ciudad perdida’ se puede verla como una comunidad de seres-otros, o también como un solo ser-otro-espíritu.

Camino perdido

En Íntag hay muchos caminos que han sido transitados por muchos años y por mucha gente. La gran mayoría son caminos claros, obvios y bien conocidos. Sin embargo, como se relata a continuación, hay casos donde el camino normal desaparece y un camino-otro-espíritu falso aparece.

Un tío mío que venía de Selva Alegre a dejarme trago en la casa (aquí que yo compraba eso para yo volver a vender afuera por alrededor), viene mi tío con otro amigo como compañero con dos caballitos trayendo unos doscientos litros de trago [...] más o menos a las ocho, nueve de la noche, [...] cuando es que se perdieron. No era muy de noche, pero se perdieron. Los caballitos han fugado y ellos vuelta *ven un camino así, decía, ancho, blanco*, cogen por allí [pero solo era] un[os] metro[s] no más [de largo] entero. [...] y ya los pobres se desvían así [...] El otro camino [normal], se ha escurrido totalmente; apareció el camino el color de noche y un caminito, [por eso] el camino [...] no lo veía. Es que [no podían salir] había así hondísima una peña [...].

Entonces se quedan [...] la noche hasta [...] cuando ya, cantaban los gallos en Plaza, cuando es que le alcanzan ver [el camino], medio aclarando ya así. [...] Acá a mi casa [...] lleguen sin sombrero y [de] la humedad de la madrugada medio mojados. Asustados. Sin merienda. Sin comer nada. A un tío mío le paso así. [...] *Eso es un espíritu. Eso es un espíritu de que así no se puede ver cualquiera. Solamente a él que llega a esa mala hora [precisa] o a ese destino que tiene cada persona.* (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016; énfasis mío)

El relato del ‘camino perdido’ he incluido aquí porque, como se ve en letra cursiva al final del relato, por ser un ‘espíritu’ también es un ser-otro.

1.2. Seres-otros y personajes: Relación con espacio, tiempo y Naturaleza

A continuación, recopilo unos puntos centrales de análisis de estos relatos en conjunto con narraciones inteñas con reflexiones adicionales, en relación con espacios, tiempos y la Naturaleza. Por ejemplo, analizo y entretajo reflexiones del ‘dónde’ se encuentran estos seres y otros pensamientos sobre ‘porqué’ ahora hay menos encuentros de este tipo, y qué implica ello al sentipensar con y desde la Naturaleza para las y los inteños. Así pues, exploro como los relatos de los seres-otros podrían revelar su relación o rol de ‘señaleros’, en otras palabras, manifestaciones y señales, pertinentes al contexto inteño. En tal sentido, aunque unos tienen roles socializadores obvios y otros no implican marcos claros de comportamiento social, lo que sí se evidencia a continuación es que son una fuente de construcción de conocimientos otros en relación con la Naturaleza y la vida-existencia.

¿Dónde y en qué tipo de hábitat/entorno se encuentran los seres-otros, personajes del bosque y/o energías? Por lo general, se encuentran “lo más en las montañas” (Javier Ramírez 26 de febrero de 2017). Cuanto más ‘natural’ sea el entorno, más probabilidades habrá de encontrar estos seres “que están en los bosques profundos, profundos. En realidad, son bosques, bosques, bosques. No está ni nada de estas viñetas de civilización en realidad” (Gabriela Minda 6 de octubre de 2015). Son varios sitios dentro del bosque y montaña: “Según la historia, casi siempre en las cascadas en los costados había cosas, cosas malas [...]. Yo que conozco, o sea, me han contado mis abuelas, mis papás, es el duende, [...] de la vieja del monte, que supuestamente antes vivían en el monte. O al final debería ser espíritu” (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017). En las dos historias de Carmen Panamá, el duende ha salido y peleado donde hay una piedra, pero la mayoría de las historias suceden en caminos, potreros, quebradas, y partes oscuras o de densa vegetación. Uno de estos sitios es la Quebrada Oscura por donde corre el sendero Santa Rosa – Plaza Gutiérrez. La quebrada interviene en aproximadamente 200 metros del camino. Es oscuro debido a la calidad del bosque, rico en vegetación natural y por eso el área que se mantiene húmeda durante todo el año. Es uno de los pocos vestigios de bosque original que quedan a lo largo del camino, ya que gran parte de este camino ahora limita con sembríos o potreros. Los seres-otros viven en el bosque o en sitios como la Quebrada Oscura, como explica Silvia:

Que viven en el bosque. A veces he escuchado así historias de alguien que estaba en el camino, yendo a trabajar, o regresando de alguna fiesta, o regresando de algún trabajo, dicen que sí ha habido, por ejemplo, acá atrás, en la Quebrada Oscura de acá atrás, dicen

que, allí ha habido, que ha sido mal, pesado y todo [...] mal, siempre llevaba mala energía. (Silvia Vetancourt 20 de diciembre de 2016)

En Íntag cada pueblo y cada finca lejos de una carretera están conectados por una red de senderos, caminos de tierra que a veces solo se puede transitar a pie; muchas personas estaban y están acostumbradas a caminatas largas para llegar a su destino. “Más antes, [...] sí, decían que sí encuentran en el caminar” (Mariana Castro 6 de abril de 2016). Muchos de los encuentros ocurrieron de noche: “Claro, aparecer a mí nunca, nunca se ha visto. Pero había personas que les han pasado los casos, que han visto [o] han peleado. De, por ejemplo, andar de noche montado” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016).

Los encuentros también suelen tener que ver con el lugar, un lugar especial. “Tiempos antiguos, los curanderos han sabido creer en algún sitio para hacer la curación. Creen que allí está un espíritu. [...] Y ahora ya no hay estas energías” (Javier Ramírez 26 de febrero de 2017). En el mismo sentido, en los dos siguientes relatos, contados por Sergio Vetancourt, se destaca el concepto del ‘compacto’. Habla de una mujer voladora que es “de compacta con el bosque”:

Mujeres voladoras, he oído. Sí ha habido una así. Ella ha hecho ir a un jovencito, sí le conocía. ¿De qué?, bueno no sé. Más de todo sabía irse [volando] para aprender, porque mal no hacía a nadie, nada. Es que en verdad de las verdades que volaba, de aquí era de Cerro Pelado para ir a Otavalo o Quito. Le localizan, le conocen bien, cuando ella estaba volando. Claro, ya volaba, pero ya ella tampoco se divulgó mucho. Solamente de repente no más. Una persona que volaba así. Nacida aquí. Pero *ella es de compacta con el bosque. Porque hay cosas que sí hay así*. Ellas vuelan solo de noche, no del día.

Además, habla de los lugares que “se compactan”:

A otros les han pasado, que el uno era primo mío, mi misma familia, y el otro el vecino, que vivía aquí. Viniendo de Plaza de noche, allá en esa última *quebrada* para llegar a Plaza. *Allá era malo porque alrededor el contorno era puro bosque. Silencio de noche*. Y por allí es que ven unas gallinas en el agua nadando en la orilla del agua porque pasa así. Ellos por coger, es que se golpeaban, es que peleaban entre ellos. Es de por sí. [...] Allá había sido de las rocas, que decimos, de la peña. *Hay lugares así. También hay lugares así mismo que decimos 'se compactan'*. Es, verás, *este compacto había sido así. Personas que les pasaban esos casos más antes. De qué, cómo decirle, un humano, pero no de los nuestros, sino de los bosques*. (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016; énfasis mío)

El concepto de ‘compacto’ lo interpreto como una concentración de energías, y a mí me parece ser un término regional más usado por ciertos mayores.

En muchas historias, los seres tomaron represalias contra las personas locales por su destrucción del bosque: “No sé decirle, ahora ya todo se ha acabado. Más antes, había. [¿Por qué?] Allí sí no puedo decir. [...] el tiempo más antes todos destruían, todos

quemaban, todos lavaban a los lados de río, y en las [...] quebraditas, me imagino por eso se acabó” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016). Algunos de estos seres-otros son protectores y cuidadores del bosque: La vieja del monte “les atacó [a los taladeros], que les hizo asustar porque ellos fueron [allí] con la intención de talar el bosque” (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017).

Muchas de estas narraciones destacan lo que ‘más antes’ había, que ya no hay, porque se han alejado o se han perdido muchos seres.

Aquí en la zona de Íntag también sobre esas cosas ha habido muchas leyendas. Ha quedado, cómo se puede decir, después de unos cuarenta, cincuenta años han quedado las historias que aquí sí había el duende, como otros [seres]. Pero eso [duende] sale [solo] a la persona que es [la una a que debe] de salir, no es a cualquier persona. [...] Bueno, ahora no tanto, [...]. Pero antes sí. (Isabel Anangón 6 de diciembre de 2015)

La pérdida de estos lugares y seres especiales puede alinearse directamente con la pérdida de su hábitat y del bosque en general. Esta idea fue apoyada por muchas de las personas con las que hablé. Según Carmen Panamá, ‘más antes’ había más seres-otros porque “es que era mucho monte” (13 de marzo de 2017) y por ser del bosque/monte existían más seres-otros y personajes. Edith Michelena, quien vive en Apuela, explica que la gente solía pasar mucho tiempo en el monte: “Como que más antes era [...] como otra vida. En cambio, ahora es diferente, no hay nada ahora [de bosque cerca]. No veo nada yo” (Edith Michelena 17 de enero de 2017). Muchas veces las personas afirmaron que fue la pérdida de la Naturaleza lo que produjo el cambio, pero también se ofrecen otras ideas relacionadas con la pérdida o disminución de estos seres.

Por ejemplo, la influencia de la religión ha hecho que unas personas han perdido el sentipensar con los personajes. Según Javier: “Han venido a cambiarse” porque lo que influye en “la gente a cambiar la mentalidad es la religión. Es que ha sido más creyente la gente de un ser natural [por]que antes no había elección en la gente...de allí [las creencias religiosas] cambian que es malo de las cosas, que no se vayan al bosque. Porque antes eso, la gente ha convivido con el bosque, ¿no?” (Javier Ramírez 26 de febrero de 2017). Así se sugiere que la gente ya no convive con el bosque y que esto (en parte) se atribuya a cambios de mentalidad por la religión; el tema de religión exploro en más detalle en el siguiente capítulo en el contexto del Domingo de Ramos.

También la conexión de los seres-humanos con la Naturaleza, y por lo tanto con estos otros encuentros, son mucho menos frecuentes, no solo porque hay menos áreas de Naturaleza o bosques, sino también porque pasan menos tiempo en ella: “Ya no se camina también por cascadas, antes es que usted por los chaquiñanes pasaba. Por ejemplo,

ahorita, porque usted tiene allí tiene luces... No cazamos ya en los caminos” (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017). Como muchas historias tuvieron lugar en la noche, Marcia explica que, en parte, la pérdida de la oscuridad es lo que mantiene alejados a los seres: “Ahora, les digo, como ya hay luz, ya hay equipos, hay todo, ya no. Ya se alejó. No, en serio. Sí había más historias de [seres-otros], porque uno [...] dice que [antes de la luz eléctrica] es que [los seres-otros] han llegado hasta el patio de la casa” (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017).

En conversaciones extensas con tres personas (más autodidactas, jóvenes y/u orientadas a la escritura), compartieron sus pensamientos sobre si la historia era verdadera o falsa, y cuál era su posición respecto de la existencia de seres distintos. Aunque tenía yo expectativas que tal vez sean más escépticos, no resultó así; no mostraban una tendencia distinta a los demás por ser personas jóvenes y letradas. Por lo general, casi todas las personas que han narrado los casos anteriores están abiertas a todas las posibilidades, algunas no dudan de sus convicciones, y unas pocas otras no creen. El sentimiento general, en muchos casos, es que estas historias y relatos de seres-otros son respetadas y a veces, tratadas con reverencia.

No obstante, existen gente que no cree en la existencia de los seres-otros. Por ejemplo, un inteño ‘no-creyente’ hablando de la vieja del monte, reconoce que depende en lo que uno *siente*. La vieja de monte sí tenía un rol en su juventud; explica Tarquino:

Yo creo que no, no hay fantasmas. Es, como le digo, yo no creo que haiga fantasmas, porque todo está en la lógica, [...]. Todo está en uno porque si usted siente que, o sea, tiene miedo, y siente que le va a pasar algo, le va a pasar. [...] Igual, mi hermano cuando éramos pequeños, él [...] me decía: ‘Te va a coger la vieja del monte, te va a coger este’. Pero de allí yo ya me fui creciendo y nunca me ha pasado nada porque no tenía ese miedo. Por eso, a mí, no me ha pasado nada. Porque cuando tiene temor de algo, o tiene miedo parece que ve ilusiones, o hace ver algo. [La existencia de la vieja, etc.] era porque los mayores sabían decir eso. Mi hermano también decía, pero nosotros nunca hemos visto. (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016)

1.3. Sentipensar y seres-otros del bosque

Es el sentipensar lo que otorga la posibilidad de percibir y concienciarse de la existencia de estos seres-otros. Aunque muchas de las personas afirman sentir miedo, susto o estar en peligro, también había otros relatos que expresan maravilla, aprecio y gusto por considerar pensamientos que les hayan abierto a una lógica distinta. Para personas con sentimientos negativos, ¿porque no evidencian también el mismo sentido respecto a la Naturaleza?; sino, las mismas en otras conversaciones expresan un vínculo

fuerte e insisten en la necesidad de apreciar, cuidar y respetar la Naturaleza. Pero si se encuentran malos seres-otros y/o malas energías en un sitio, deshacerse del sitio (talando árboles, quemando o derrumbando el bosque) sería una reacción normal. Pero no encontré una correlación así en Íntag. Pero sí se evidencia en varios relatos que los seres-otros influyen de otra manera en el comportamiento de los seres-humanos; así funcionan como socializadores.

Por otro lado, también hay que preguntar: ¿Fueron estos seres-otros y personajes del bosque la fuente de una motivación de cuidar a la Naturaleza para las personas inteñas? ¿Han perdido algunos de los mejores protectores y cuidadores del bosque? Aunque no lo analizo de manera profunda, sí hay señales en las reflexiones y los relatos destacados respecto a esas preguntas. En la misma línea, las palabras de Abuelo Zenón nos ofrecen distintas visiones para considerar; por ejemplo:

El cristiano tiene que saber que cuando camina por el monte y se encuentra seres que no pertenecen a ese espacio, es porque son “cosas” que no vienen de este mundo. Cuando esto sucede uno invoca el poder de lo divino y sigue su camino. Por eso los y las mayores dejaron, sembraron y cultivaron los saberes de lo divino, y por eso dice la tradición que lo divino es escapulario, es medalla. Todos los seres intangibles, los que por su naturaleza no se pueden ver, viven en este mundo junto con el cristiano, cada uno en su lugar. Cuando el cristiano, por andar enredado en las cosas nuevas, se olvida de esta presencia, entonces ellos reclaman su espacio en el mundo visible para que el cristiano los vea y sepa que el mundo de los territorios no le pertenece solo a él. (García Salazar y Walsh 2017a, 294; cursivas en el original)

La existencia de ‘seres-otros’, como los ‘seres intangibles’ del Abuelo Zenón, espíritus, seres-de-la-Naturaleza o personajes del bosque, etc., nos afirme y nos recuerda a los seres-humanos de que somos parte de la Naturaleza, no estamos separados de ella ni superiores a ella. Los seres-humanos y seres-otros han mantenido una coexistencia e interrelación durante decenas de miles de años, donde entendieron que ambos están dentro y son parte de la Naturaleza. Se trata de una interdependencia donde los seres-humanos están sujetos a la Naturaleza y ella sujeta a ellos. Se trata de reconocer que el mundo contiene ciertos seres ante los cuales los seres-humanos son ineptos o ineficaces. Hoy día, la relación sentipensada o la coexistencia sí está vigente, pero la vive una minoría de gente en un mundo enredado en la modernidad. El mundo contiene seres-otros que la gente de la modernidad no entiende y no puede sentipensar; los niega, descarta o romantiza por ser ‘mitos’, ‘leyendas’ o ‘fábulas’.

Estos seres-otros juegan un papel en cómo los humanos entienden, se relacionan y construyen su lugar en el mundo natural y desde y con la Naturaleza. Los seres-otros y personajes del bosque “existen y tienen papeles pedagógicos claves para mantener el estar

bien colectivo y el balance en el uso racional y solidario de los recursos y de la vida” (García Salazar y Walsh 2017a. 292):

El Bambero, amo y señor de los montes, es uno de los hijos principales de la madre montaña. Es hijo de las primeras siembras, cuidador ancestral de la vida del monte y del estar bien colectivo de los animales. Tiene el encargo de repartir con justicia y equidad los recursos de la madre montaña y castigar al que toma más de lo que necesita. Estuvo vivo hasta que los bosques perdieron sus dueños ancestrales y el uso racional de los dones de esos montes, que hoy son parte de los supuestos encargos (e intereses extractivos) del Estado. (cursivas en el original)

Tradicionalmente, las narraciones orales se dan en un entorno social-grupo y aunque la práctica de esta tradición ha disminuido, hoy día sigue siendo un hacer-saber en Íntag a nivel comunitario y/o familiar. “Eso sí ya a veces así conversándoles a mis hijos. [Mi nieto] el Jefito, el del Albita, sabe decir: ‘¿Pero será cierto?’ Ahh, les digo ¿qué?” (Mariana Castro 6 de abril de 2016). La oralidad en las comunidades inteñas perpetúa la presencia de los seres-otros y en general es una siembra cultural (García y Walsh, 2017b) muy importante. En la región-territorio del Pacífico “podemos decir que algunos de nosotros recibimos nuestra formación para hacer lo que ahora hacemos usando los recursos de la oralidad” (García y Walsh, 2017a. 134).

Hablar de las siembras culturales es hablar del cultivar, de hacer producir, de perpetuar las semillas culturales que los y las mayores sembraron en el espacio del territorio y que perduran hasta hoy. Era tan fuerte esta semilla que los personajes sembrados ancestralmente, los personajes mágicos de la madre montaña, como la Tunda, el Bambero, el Riviel, y la Gualgura y otros hijos/as de la montaña que rigieron la vida y el orden de las comunidades, todavía sobreviven. Cuando uno conversa con las y los mayores, descubre que estos seres mágicos fueron sembrados allí en el territorio, en la madre montaña, para que desde allí nos ordenen ser lo que somos, lo que fuimos antes y lo que somos ahora. (292; cursivas en el original)

Al hacer esta investigación, tuve que aprender a desaprender para reaprender.¹⁴² Las personas inteñas no dudaban en compartir sus convicciones y mostrar su respeto. La forma en que las personas experimentan a estos personajes/seres-otros/energías es a través del sentido, es una experiencia cuerpo-corazón-mente. Si sea por ser señaleros y señales en la vida social, o si sea, según mi criterio, ahora en función de transformaciones de conocimientos construidos, en particular en relación con la Naturaleza. En tal sentido, unos tienen roles socializadores obvios y otros no señalan marcos claros de comportamiento social.

¹⁴² Aunque siempre he estado convencida de que un bosque tiene un espíritu propio, ya estoy abierta a los seres-otros – personajes del bosque también. Lo que dudo es mi capacidad de sentipensarlos por lo que fui antes y soy ahora.

Sin embargo, a menudo hay un choque entre la ciencia cartesiana de una sola verdad, y las vidas-existencias sentipensadas de fluidas verdades; confrontamos y con frecuencia tratamos de reconciliar los dos mundos. La forma en que algunas personas reconcilian (o no) una creencia/un valor en la ciencia (cartesiana) con la creencia y el valor de sus experiencias, sentipensamientos y la comprensión de distintos seres es significativo. Es importante porque las personas en Íntag viven y trabajan dentro de su entorno local, que en el caso de Íntag es un entorno natural de gran valor, pero además viven expuestas a influencias de la modernidad. Es un entorno en el que la ciencia y el capitalismo de la modernidad les dicen cosas al respecto, mientras que las prácticas, los saberes y las historias locales también lo hacen. Para unas personas puede ser que uno contradice al otro, y para otras personas, los dos coexisten y conviven en armonía. Seguramente es un espacio fluido cambiante ‘entre’ los dos polos donde se mueven muchas personas. Sin embargo, no se puede negar que tienen un papel pedagógico los seres-otros en influir en los seres-humanos en términos cómo nos sentimos y pensamos respecto al bosque y nuestra relación con la Naturaleza.

2. El sentido de los sentidos

La espiritualidad necesita ser cósmica, que nos permita vivir con reverencia el misterio de la existencia, con gratitud por el don de la vida y con humildad respecto al lugar que el ser humano ocupa en la naturaleza.
-Leonardo Boff (1997)

Mira a lo profundo de la naturaleza, y entonces entenderás todo mejor.
-Albert Einstein

En la sección anterior sobre seres-otros y personajes del bosque, destaqué un énfasis desde las personas inteñas quienes compartieron relatos sobre sus experiencias y/o historias que oyeron. La forma en que los seres-humanos experimentan a estos personajes/seres-otros/energías es a través de los sentidos, es una experiencia cuerpo-corazón-mente. Es percibir fuera de la lógica occidental. Sentir/percibir (la percepción de los sentidos), además de prepararnos y guiarnos, nos une con la Naturaleza; es la forma en que entendemos que somos parte de la Naturaleza. Es cuerpo, corazón y mente juntos; es sentipensar con la Naturaleza. Se distingue e impugna de las múltiples separaciones del patrón moderno:

Esta total separación entre mente y cuerpo dejó al mundo y al cuerpo vacío de significado y subjetivizó radicalmente a la mente. Esta subjetivación de la mente, esta radical separación entre mente y mundo colocó a los seres humanos en una posición externa al cuerpo y al mundo, con una postura instrumental hacia ellos. Se crea de esta manera, como señala Charles Taylor, una fisura ontológica, entre la razón y el mundo, separación que no está presente en otras culturas. Sólo sobre la base de estas separaciones -base de un conocimiento descorporeizado y descontextualizado- es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal. (Lander 2000 [1993], 5)

Al hablar del ‘sentido de los sentidos’ me pongo en el plano de otros sentidos. La palabra ‘sentido’ se refiere no solo a las dotes corporales naturales que brindan acceso al mundo, sino también a los significados que atribuimos a los resultados. Al juntar ambas acepciones del ‘sentido’, propongo que ‘el sentido de los sentidos’ sea una base importante de lo que constituye y comprende el sentipensar. Son los sentidos que permiten percibir seres-otros y personajes/energías del bosque. Son también los sentidos en que depende una persona para ser agricultor en el campo. Pero el sentido de los sentidos es complejo porque se manifiesta de modo diferente en cada individuo, y además las palabras son inadecuadas para expresar la relevancia de lo sentipensado. Por eso, en palabras de algunas personas inteñas, primero indago los sentidos de las dotes corporales, para allí tener pistas acerca del sentido de los sentidos.

Decidí incluir y partir del enfoque de los sentidos por su papel en los saberes y prácticas, y más importante, por su rol en el sentipensar con la tierra/Naturaleza. En parte me ubico teóricamente en el trabajo de Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *Cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana* (1997). Según los autores, la cognición depende de los tipos de experiencia que provienen de tener un cuerpo con varias capacidades sensoriomotoras. También argumentan que estas capacidades sensoriomotoras individuales están integradas en un contexto biológico, psicológico y cultural más amplio (Varela, Thompson y Rosch 1997). Así, por ser integrados, distingo mi acercamiento de lo del *lente* único del pensamiento occidental-moderno dominante.¹⁴³ La modernidad define a la humanidad en términos del pensamiento racional, no logra comprender lo distinto de las otras lógicas de la naturaleza humana, incluyendo lo relacional y lo espiritual. Tampoco comprende los límites intrínsecos a su propia ‘razón’ y el objetivismo porque tiene la inhabilidad de quitarse

¹⁴³ La ciencia occidental se cree partidaria de ser libre de los lentes, porque pretende estudiar cómo funciona el universo de una manera ‘desapasionada’ y ‘objetiva’, midiendo sus piezas ‘reales’. Así mantiene una serie de presupuestos en términos de dicotomías que distinguen radicalmente entre mente (o idea) y materia, entre subjetividad y objetividad, y entre percepción y realidad.

este lente baconiano. En cambio, el sentipensar con la Naturaleza se manifiesta y se practica en base de otros lentes humanos, lentes de lógicas distintas de relacionarse con y percibir el mundo. Los sentidos corporales son un componente de los lentes humanos en muchas visiones.¹⁴⁴

Percibimos el mundo e interactuamos con él a través de nuestros sentidos. Según la matriz conceptual dominante, se entiende que nuestros ojos, oídos, piel, nariz y boca son receptores, y que mucho de lo que entra al cerebro entra por una de estas puertas. A la mayoría de las niñas y los niños se les enseña en la escuela que el cuerpo humano tiene cinco sentidos: vista, oído, tacto, gusto y olfato. Pero muchos neurólogos y los filósofos de la percepción identifican nueve o más sentidos, y algunos enumeran hasta 21. Por ejemplo, el sentido del tacto es en realidad varios sentidos somáticos, que incluyen la percepción de presión, calor y dolor. También hay una variedad de sentidos interoceptivos que analizan la información que se origina en el cuerpo. Los sentidos interoceptivos incluyen el equilibrio, que es muy importante en los caminos inteños, el sentido orgánico, es decir, las sensaciones internas como el hambre o la sed, y la propiocepción, que es el conocimiento del cerebro de las posiciones relativas de las partes del cuerpo. Finalmente, también atribuyen a los humanos los sentidos de tiempo y dirección.¹⁴⁵

Mediante la combinación de todos estos sentidos interactuamos con nuestro entorno, damos y recibimos, influimos a la Naturaleza y somos influidos por ella. Así somos parte de la Naturaleza y manifestamos las relacionales inherentes. Pero no hay una sola verdad, o sea, una sola lógica, para interpretar, dar sentido y pensar estas interacciones por los sentidos. ¿Será que las y los inteños sentipiensan la Naturaleza y la tierra de maneras distintas por la relación con los sentidos?

A continuación, indago algunos ejemplos de las maneras en que las y los inteños expresan ideas, usos y perspectivas sobre los sentidos, o sea, el sentido de los sentidos. Es la manera en que la gente siente la Naturaleza y siente la coexistencia con la Naturaleza. Segundo, indago perspectivas sobre la intuición, percepción y el ‘sexto sentido’ para destacar el sentir del sentipensar, y cómo estas contribuyen a valorar el vivir en el campo. Cierro esta sección reflexionando sobre el ‘sentido’ de la gente inteña en torno de la idea de ser ‘naturalista’ en el patrón moderno-científico.

¹⁴⁴ Aunque por lo general, una minoría de las personas demuestra la capacidad de quitarse sus lentes humanas, las tradiciones del chamanismo y otros tipos de experiencias espirituales han cultivado tal habilidad durante mucho tiempo.

¹⁴⁵ Hay animales no-humanos que tienen más sentidos como electrorecepción y la detección de luz polarizada (Aguilar Gutiérrez 2001; Downer 1988).

2.1. Hablando de los sentidos: Sentir la coexistencia con la Naturaleza

Para empezar la exploración sobre cómo podría manifestar el rol de los sentidos en el sentipensar, primero presento unos ejemplos de las maneras en que las y los inteños expresan ideas, usos y perspectivas sobre algunos elementos de unos sentidos.

“Yo, como me he criado aquí, cómo se conoce de esas plantas, se le conoce, se le ve no más, muy rápido” (Nelson Ruiz 27 de julio de 2016). Claramente, la capacidad de reconocer plantas y otros seres-de-la-Naturaleza rápidamente es una habilidad que tienen las personas cuando crecen y tienen experiencia por haber vivido en un entorno rural rodeado de esas plantas y seres-de-la-Naturaleza. Pero, para las y los inteños sentipensantes, esta habilidad se despliega por ser robusta en lo relacional y en lo multidimensional también. Aunque, con un vistazo, una planta se conoce consciente o inconscientemente, y así, puede ser que el uso de la visión sea dominante, también se utilizan otros sentidos para identificar y relacionarse con plantas, o sea, para la cognición de estos seres-de-la-Naturaleza otros.

Por ejemplo, Íntag tiene muy pocos peligros naturales para los humanos en términos de plantas. Pero existe una planta, la caracha (de la familia *Anacardiaceae*), que cuando se la toca, produce erupciones en la piel humana parecidas a la sarna. Aunque no todo el mundo tiene la misma reacción, la habilidad de reconocer y evitar la planta en Íntag es fundamental para el bienestar de uno y de la familia.

Bueno, verá, en este caso sea para uno u otro humano depende de cómo es el organismo de cada uno. De que tal vez según la temperatura que estemos, por ejemplo, pasamos los dos por allí, por la caracha, pueda que a usted le pega y a mí no me hace nada. Es bien diferente, ¿no? A mí me ha hecho muy de repente, pero por las manos a veces me ofende de repente así, pero no mucho. [...] Depende del cuerpo, la salud, el organismo que esté. Yo me imagino que ni un doctor puede darse cuenta porque no estamos con el mismo humor el uno con el otro. Entonces, por ejemplo, algunos que se coge a una distancia de unas tres a cuatro metros. La caracha es bien increíble la cosa. Por ejemplo, yo me voy tapándole la caracha. No me ha pasado nada. Llego a la casa, le coge mi mujer, a ella le daba caracha, y varias personas han vivido eso. (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016)

Así se puede decir que la relación inteña con la caracha involucra distintos sentidos y varía de una persona a otra. La habilidad de percibir, ubicar o identificar una planta específica tiene que ver con la habilidad de sentipensarla.

Para todos los animales, la audición es una adaptación fundamentalmente importante para la supervivencia, el mantenimiento y la reproducción, pero más importante y significativo es en el sentipensar con la Naturaleza. Los seres humanos y

otros animales le otorgan valores adicionales al sentido del oído cuando les ayuda a relacionarse con los demás seres. Los animales no-humanos y las plantas tienen sus propios discursos, y formas de comunicación. El mismo dar y recibir utilizando el sentido del oído ocurre entre la Naturaleza y el animal humano. “Yo creo que [uso el oído] para todo, como para escuchar a unos pajaritos. Tú puedes ubicar dónde están las aves, por ejemplo” (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017).

A lo largo de Íntag, como en muchas áreas rurales, uno de los sonidos más habituales que se escuchan en casa es el del gallo y las gallinas (véase tercer capítulo). El canto del gallo al amanecer es un elemento importante en el sentido del tiempo que tienen las y los inteños.¹⁴⁶ El canto del gallo quizás sea el sonido más común, tal vez seguido por el ladrido de los perros, entre los sonidos de la Naturaleza domesticada. Por lo general, los cantos de todas las aves con sus significados son ampliamente conocidos en Íntag y, junto con el viento, la lluvia y otros sonidos de la Naturaleza, brindan a las personas información sobre su mundo junto con el viento, la lluvia y otros sonidos de la Naturaleza. Por estar en medio de un entorno natural, todos los sonidos de la Naturaleza juegan un papel importante en cómo las y los inteños reciben información de la Naturaleza e interactúan con ella.

Otro elemento del sentir la Naturaleza, que la mayoría de la gente rara vez puede explicar, es el olfato.¹⁴⁷ “Para oler los olores, pero no sé cómo explicarte. Es muy, muy complicado en este sentido. Pero tú, por ejemplo, dices el aroma del ya enflorado tal árbol, ya está. Creo que te ayuda para eso” (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017). El olfato está situado en el lugar, o sea, lo que siente el olfato depende del lugar:

Eso [olfato] es, vuelta, cuestión de que según donde se esté. Si está adentro del bosque, le percibe una flor, una hoja, un árbol, la corteza o la hojita. Pero si está, por ejemplo, [en] un llano o un potrero, no parece nada, porque no tenemos de qué. Allá solamente le percibe algún desperfecto que esté por allí. [...] De allí para percibir más otras cosas, claro en el bosque, son diferentes árboles, las ramas, hojas y las flores que hay. Las flores para percibirles también, es de temporadas y variedades de fragancias. Porque no es todo el tiempo. Porque ahorita, claro, ya está lloviendo¹⁴⁸, ya va enflorando, el aroma también va aclarándose. Porque si no solamente en el así seco, también parece que el polen algo no se desarrolle. En cambio, cuando llueve hay, es más. (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016)

¹⁴⁶ El canto del gallo es uno de los sonidos más universalmente reconocidos. Aunque los gallos cantan todo el día para establecer su dominio en el orden jerárquico y delinear territorio, Yoshimura (2013) concluyó que las aves tienen un reloj corporal interno que les dice cuándo cantar según el reloj circadiano.

¹⁴⁷ El olor del bosque realmente es bien cambiante y muy variado. Es casi imposible describir el olor y el aroma de la tierra —el suelo, los árboles, la hierba, el agua, la madera, las hojas, la hojarasca, etc. Un pedazo de la Naturaleza huele a todo lo que contiene. Este olor es una de las principales sensaciones que relajan a muchas personas en la Naturaleza. El olor indescriptible del bosque suele ser un tónico que refresca el alma.

¹⁴⁸ Era la temporada lluviosa.

La capacidad de sentipensar cuándo y cómo va a llover depende de una combinación de sentidos. Para predecir la lluvia, unos solo miran el cielo y los colores de las nubes, pero otros utilizan más sentidos. No solo saben en qué dirección mirar, ya que las nubes de lluvia pueden venir más consistentemente desde una dirección, por ejemplo, como sobre una cordillera, sino que también utilizan un cambio táctil y olfativo de la sensación que produce el aire a medida que cambia la humedad, etc. Hay cambios en los sonidos también antes de llover, por ejemplo, ciertos animales hacen llamadas antes de que llueva; algunas especies de anfibios son indicadores excelentes, como lo son algunas aves. Es por la experiencia como se puede recibir e interpretar todas estas sensaciones que facilitan la predicción de la lluvia: “A que va a llover, *sí, puedo comprender, [...] se viene la idea* [...] se puede decir bueno, o parece que va a llover. Esa es la costumbre todo el tiempo, ¿no? [...] Pero es que *nosotros tenemos ya la experiencia, la idea, ¿no?*” (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016; énfasis mío). Si es solo ver o es sentir que va a llover, explica:

Sentirle no. Porque no, para sentirle una cosa de esas es, cómo decir, una nerviosidad. Porque para sentirle el agua, y más o menos, *pensamos no más* [...]. A veces no podemos captarle, pero a veces le aventuramos y ya llueve. Aunque no sea ahorita, pero hace dos horas más, pues llueve, pero no para decir una lluvia mucho. Porque a veces la lluvia, estamos menos pensado, por ejemplo, como ahorita, poco bajo, triste, después de una hora o dos, llueva una lluvia más o menos.¹⁴⁹ Entonces parece de allí no podemos ni el uno ni el otro adivinar. Es la naturaleza de que no se puede captar lo que se pierde.

Aunque niega el sentir como una nerviosidad, la idea de ‘pensamos no más’ expresada por Sergio Vetancourt es clave destacar para entender la habilidad de sentipensar y sintetizar varios sentidos.¹⁵⁰ Hay gente que dice que se siente que va a llover por sentirlo en los huesos.¹⁵¹ Los sentidos que utilizamos para predecir cambios de clima son complejos porque comprenden la relación entre numerosos sentidos. Así mismo, la cognición del cuerpo humano es compleja, igual que el resultante, sentipensar con la Naturaleza.

¹⁴⁹ Después de esa conversación llovía exactamente cómo y cuándo predijo Sergio.

¹⁵⁰ La capacidad de saber si va a llover o no, no es una de las habilidades que tengo. Sin embargo, cuando he preguntado a las y los vecinos y amigos inteños, en general siempre tienen la razón. Creo que “leer” el clima proviene de años de vivir en un área climática determinada y, por lo tanto, tal vez con más experiencia puedo sentipensarlo más fácilmente.

¹⁵¹ Hay estudios occidentales que dicen que sí es verdad sentir en los huesos. La mayor parte de la investigación parece indicar que los huesos y las articulaciones, debilitados por la edad o las lesiones, parecen ser sensibles a los cambios sutiles en la presión barométrica. Esta es una medida de la densidad de la atmósfera, y los cambios repentinos (especialmente las caídas barométricas) que generalmente indican un cambio en el clima.

2.2. Percepción, intuición y el campo

Al abrir nuestros sentidos a la Naturaleza también desarrollamos nuestra intuición, el sentipensar. En el campo aprendemos a contactar, sentir y pensar de nuevas maneras con el mundo que nos rodea. La expresión "sexto sentido" es un término occidental inapropiado que sugiere que solo hay un sentido adicional a los cinco sentidos tradicionales.¹⁵² ¿Pero existe la recepción de información/percepción mediante un conjunto de sentidos, sean reconocidos o no, desarrollada por la experiencia y un alto nivel de percepción e intuición por haber vivido en ambientes naturales?

Yo tengo desarrollado mi sexto sentido y es cuando va a ocurrir algo. Yo digo: 'Parece que va a ocurrir algo, o esto no se debe hacer, porque puede ocasionarnos esto', y resulta que sí pasa. Y es como cuando a Javier le cogieron preso. Yo les dije lo primero: 'No, ahora estamos en otra etapa, el gobierno yo creo que está esperando la mínima [oportunidad]', [...], con juicios pensamos. [...] Yo siempre que salía yo [a la protesta/ al enfrentamiento], lo primero me ponía adelante y a discutir, [...]. Pero es porque, por ejemplo, percibía lo que nos podía pasar. [...] Así en mi casa mi esposo me dice: 'Me voy a tal parte'. Yo le digo: 'Ahora no se vaya' o 'Ahora no hagamos eso', y cuando me desobedece resulta que algo ocurrió. No sé [por qué]. No tengo idea. Pero yo siempre les digo: 'Yo sí les dije', después 'Yo les dije que no' pero no tengo idea por qué. (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017; énfasis mío)

Nosotros percibimos el mundo y nos relacionamos con él a través de nuestros sentidos sin prestar mucha atención a cómo lo hacemos. Asimismo, un 'sexto sentido' se podría explicar simplemente como la simultánea aplicación de múltiples sentidos, durante un largo período de tiempo o experiencias, pero en muchos casos va más allá; es una habilidad que trasciende la lógica de la ciencia cartesiana. Todo eso también se aplica al 'sentipensar'.

Por trabajar directamente con y en la tierra, por vivir rodeada de la Naturaleza, una persona tiene más aptitud de sentipensar con la Naturaleza, más percepción a través de los sentidos y por eso más relacionalidad. Así opino yo, y también algunas personas inteñas, como se expresa aquí:

Si estoy trabajando en el campo, estoy viendo más, estoy relacionada con las plantas, con la tierra, y conozco más las plantas, [...], entonces hay más actividad también. Hasta para el lodo, estar así directamente trabajando en el campo, eso debe ser, ¿no? (Anónima A 19 de noviembre de 2016; énfasis mío)

¹⁵² La ciencia occidental dice que el sexto sentido es otro término para la percepción extrasensorial y según la Fundación Nacional de Ciencia de EE.UU., la percepción extrasensorial figura como una pseudociencia. Dicen que la percepción extrasensorial implicaría la recepción de información no obtenida a través de los sentidos reconocidos y no originada internamente.

Otros residentes que han migrado a Íntag también creen que algunas personas en Íntag mantienen desarrollado un ‘sexto sentido’, o sea, una habilidad/capacidad especial de sentir e intuir. Después de más de 40 años en la zona, un migrante en Íntag opina que “ellos [los inteños] tienen otra percepción totalmente diferente. A veces adivinan que la vaca ha parido, por ejemplo, porque ya saben, se levantan y no piensan en la vaca, simplemente van a ver. Algo les dice que su vaca parió, por decir. Eso he notado. Cosas así, con Roberto, con muchos. Su sentimiento es muy sensible” (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016). Y hablando de si sus propios sentidos han cambiado por vivir en el campo, dice que sí: “Por ejemplo, las siembras. Antes no tenía ni idea cuándo se da mejor este o el otro. Demoré años, pero ya eso se intuye, cuándo hay que sembrar este y el otro y cuándo no. Y sobre las lluvias más o menos se entiende bastante bien cuando uno piensa que puede llover, después de tantos años” (Carlos Zorrilla 12 de septiembre de 2016).

Conversando sobre los sentidos muchas personas inteñas subrayan la diferencia entre la ciudad y el campo en términos de la calidad de vida por el sentir. Muchas de las razones de vivir en el campo “tranquilo” están relacionadas con las interacciones y percepciones con la Naturaleza. La habilidad de sentir o percibir se opina que es mejor por vivir en el campo:

Sí puede ser eso, sí, al campo, tiene más aptitud. En las ciudades no tiene mucho desarrollo porque está en una sola, percibiendo una sola cosa. Por ejemplo, si estoy allí percibiendo solamente el gas, el humo de los carros. [...] Aquí *en el campo se percibe, pero maravillas de cosas, ¿no?* Como puede percibir unas flores que tienen unos aromas tan lindos. Y hay variedades, *tienen libertad para percibir*. Pero en la ciudad no tienen libertad, encerrados en el cuarto y *¿qué aparece?*, nada. Aprecian solamente el polvo. (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016; énfasis mío)

Hablando del disgusto en la ciudad:

En la ciudad cómo sientes con tanta bulla. O sea, para mí, no digo, sí me gusta la ciudad, pero por unos dos, máximo tres días. Si ya porque a veces me ha tocado así, por hacer unos documentos, algo, me he demorado unos cuatro días, ya no se siente, yo ya me siento desesperado ya. Trato de regresar. Todo le hace fastidio, la bulla, los carros, *el cuerpo mismo* parece que se siente agotado. No está bien. (Nelson Ruiz 27 de julio de 2016; énfasis mío)

Múltiples fuentes describen cómo las personas que pasan tiempo en la Naturaleza se benefician en la salud y bienestar (por ejemplo, los estudios sobre la práctica japonesa de *shinrin yoku* o baño de bosque). En cuanto a los sentidos, se ha demostrado que la Naturaleza en un entorno natural proporciona una sensación de paz, mejora la salud y reduce el estrés. En Íntag, la salud y bienestar se entiende que son compuestos de muchos factores, y la mayoría de ellos importa por su relación con la Naturaleza.

Según Marcia Ramírez, activista antiminera, vivir en el campo permite que las personas aprendan y se desarrollen más:

Yo creo que la gente del campo por el hecho de sufrir mismo en el campo, que la vida de campo tampoco es que es tan fácil como la vida de la ciudad. Allí hay el facilísimo en la ciudad, que todo se te facilita. Entonces no aprendes, esto no te da espacio [para] aprender muchas de las cosas que nosotros sí hemos aprendido por la experiencia, porque hemos tenido que estar día a día allí luchando, entonces. Por eso, pienso que sí podía ser que realmente nosotros [...], la gente del campo, desarrollan mucho más. (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017)

“Yo, por ejemplo, yo sí conozco algo, sea como de plantas medicinales, por mi papá. Él también ha conocido, me ha enseñado” (Nelson Ruiz 27 de julio de 2016). La transmisión generacional del conocimiento es un componente importante de todos los saberes comunales. Este conocimiento ancestral es un elemento crítico en las actitudes y la capacidad de la persona para percibir el entorno natural. Existe una gran cantidad de información sobre el "trastorno por déficit de Naturaleza" (Louv 2005) que sufren las niñas y los niños que tienen pocas oportunidades de interactuar con la Naturaleza. Las y los inteños también han notado este fenómeno:

Sí he visto en la familia¹⁵³ mismo que sí tienen otra manera de pensar o los niños mismos cuando vienen como unos les gusta y otros [no], así siempre tiene una diferencia. O las mismas familias dicen 'no vayan a la tierra, no coja eso, no se ensucie, lávese los manos, no coja' y así. Lo que nosotros, vuelta, cuando los guaguas están empezando a gatear, sí están comiendo el plátano con todo tierra comiéndose y están más sano. Y se crían mejor. Porque ahora igual ya en la misma ciudad los niños tienen [...], en esos coches que no se ensucie, que están andando [...]. Por eso a veces cuando ellos salen así a caminar no tienen este equilibrio de estar en altos y bajos. Y no tienen cuidado. Eso también es la diferencia de criar ellos en el campo que en la ciudad. De tenerles cuidado no así cuando son pequeños y estén trepándose tan altos, pero poco a poco, pero no tanto como 'no coge esto, se ensuciará los manos, no come esta fruta que esta le hace...' no, aquí es todo lo que ven, comen. (Anónima A 19 de noviembre de 2016)

Las ventajas de una crianza en el campo son multifacéticas. La Naturaleza aporta a una mejor crianza porque “cuando son pequeños están viendo que una flor, que otras cosas, variedad de colores en el campo mismo. O en el bosque ya, cualquier sonido diferente. No como en las ciudades, solo bulla de carros, humo, todo eso” (Anónima A 19 de noviembre de 2016). Algunas personas inteñas creen que la crianza en el campo mejora una amplia gama de habilidades en las niñas y los niños:

Tienen más aptitud. Para los pequeñitos se crían mejor aquí. Que estar allí les marca, les adulan, no pueden sentarse al suelo, y después ellos son tan temerosos, ¡me muero!, que ni un gato puede apegarse que chilla y todo eso. Eso he visto. Yo por eso que, mi Albita, la primerita, que estaba aquí [...] ella viene trayendo al niño, revuelca, rueda. Tiene

¹⁵³ Algunos parientes viven en ciudades y algunos en el campo.

desarrollo, adónde, cómo, y la mente le va despejando. Pero ella en la ciudad como es encerrado, el pobre, aaaah, solo allí, solo en el cuarto. (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016; énfasis mío)

Vivir en el campo, vivir en un entorno natural, no solo se valora para las personas jóvenes, sino que también es una calidad de vida preferida por y para las personas mayores:

Claro, porque verás, en el campo se concentra en todo lo que hay, ¿no? En la ciudad, vuelta, está encerrado en un solo trabajo, porque no tiene amplitud en salir. *Aquí es más concentrado en ampliarse el sentido más mejor.* Porque para lo futuro es lo más lindo un descanso para el resto de la vida, más bien dicho. Porque yo he visto que lo que pasa, por ejemplo, allí [en la ciudad] hay mayorcitos que [...] los hijos, en esta zona pongamos, les llevan a Quito, les llevan y les encierran, [...]. Ellos [mayores] de la desesperación como estar encerrados en una casa. *El sentido no tiene su libertad, su tranquilidad.* Es muriéndose de pena. De acá tenía ‘mis gallinas, mi perrito, mi chanchito’, o lo que sea. Y ellos al tener estas cosas se distrae uno. (Sergio Vetancourt 13 de septiembre de 2016; énfasis mío)

Aunque no todos tienen las mismas oportunidades ni intereses, en general, las y los inteños sí tienen opciones; pueden migrar a la ciudad o a un área más poblada si lo desean. Pero las personas con que conversaba han tomado la decisión de permanecer en el campo, o sea, vivir en Íntag, ya que opinan que la calidad de vida es mejor. Creo que gran parte de estas elecciones se basa en ‘el sentido de los sentidos’, ya que es a través de los sentidos que sentimos el valor de la Naturaleza.

El campo viene con más relaciones, así como la tierra y la persona. Entonces están como en la ciudad no hay tanto la Naturaleza [...], y hay bulla, igual muchas personas aquí en el campo son como más tranquilas y están escuchando poca bulla, los pajaritos los sonidos. La vista igual, claro, no solamente un montón de cosas, montón, entonces aquí ven más diferente. (Anónima A 19 de noviembre de 2016; énfasis mío)

¿Será que vivir en el campo se aprecia porque así se tiene la posibilidad de experimentar el ‘sentipensar con la Naturaleza’?

Reflexiones otras

Las y los inteños a veces parecen usar sus sentidos de una manera integral y tener la capacidad de percibirlos simultáneamente.¹⁵⁴ Pero esta idea y otras conclusiones son erróneas si se interpretarían como una tendencia a “la naturalización de las propiedades de ver, escuchar y otras modalidades sensoriales, lo que lleva a la creencia errónea de que las diferencias entre las culturas en las formas en que las personas perciben el mundo que

¹⁵⁴ Desde la experiencia personal pasando tiempo acompañando a un/a inteño/a en el bosque o rodeado de la Naturaleza, siempre me impresiona mucho su talento/habilidad de percibir o sentir a seres-de-la-Naturaleza.

las rodea pueden atribuirse al equilibrio relativo, en cada una, de un cierto sentido o sentidos sobre los demás” (Ingold 2000, 281; traducción mía). En *The Perception of the Environment*, Tim Ingold proporciona un enfoque persuasivo de la teoría implícita en la percepción del mundo que nos rodea. El núcleo del argumento es que cuando nos referimos a la variación cultural en la percepción, deberíamos estar hablando de variación en la habilidad. Ni genética, innata, o culturalmente adquiridas, las habilidades se incorporan al organismo humano a través de la práctica y el entrenamiento en un entorno (2000).

De acuerdo con esto, es la vasta experiencia con su entorno natural lo que resulta en el talento/habilidad de percibir y sentir la Naturaleza. Creo que el ‘sexto sentido’ que exhiben algunos individuos es realmente debido a la mucha práctica y experiencia, integral a la forma en que usan sus habilidades de relacionarse y su capacidad de ‘leer’ el entorno natural.¹⁵⁵ Es la habilidad de sentipensar con la Naturaleza. Los sentipensadores con la Naturaleza son, para mí, los verdaderos ‘naturalistas’. Un(a) ‘naturalista’ sentipiensa desde y con la Naturaleza.

Desde el patrón moderno-capitalista, en los años noventa hubo un largo debate académico en la revista *Conservation Biology* sobre si "Los naturalistas se están muriendo". La premisa del debate fue que estamos ‘perdiendo’ a los grandes naturalistas, biólogos de campo, y que la ciencia y la conservación están siendo debilitadas debido a esto:

El declive de la sistemática y la taxonomía, la pérdida del viaje de campo y la fijación tecnológica de la ecología son síntomas de un problema mayor. Ese problema, ahora desafortunadamente un cliché para algunos, es nuestra creciente separación de la naturaleza. Este es un problema para nuestra especie en general, pero debería ser especialmente preocupante para los biólogos de la conservación. Uno de nuestros roles más cruciales en la sociedad es como voceros de la naturaleza. (Noss 1996, 1; traducción mía)

Aunque aplaudo la premisa del movimiento para entender nuestro entorno en el mundo académico al experimentar la Naturaleza, el problema para mí es que los grandes naturalistas eran todos hombres mayores, eurodescendientes, blancos y letrados. Noss anula el valor de los no-científicos y dice: “No podemos dejar el conocimiento de campo a los mochileros y excursionistas, a los observadores de aves y a los entusiastas de las

¹⁵⁵ Como educadora ambiental, he pasado muchas horas caminando con ‘naturalistas’ de Íntag y con otros guías de todo el país. A menudo observo a los guías y no el sendero para entender sus técnicas de percibir, mejor dicho, sus maneras de relacionarse con el entorno. Los mejores guías, aquellos que encuentran plantas y animales de interés, son personas locales que trabajan en su propio espacio. A pesar de años de práctica, mis habilidades de observación aún me quedan muy cortas, aunque he mejorado.

plantas nativas. Son muy pocos y la mayoría no tiene la capacitación científica ni las habilidades y oportunidades de comunicación y enseñanza que tenemos” (Noss 1996, 3). Noss no solo pasa por alto la mejor fuente de conocimiento que existe, la gente local que tiene larga experiencia, comprensión profunda y los sentidos intensificados sobre la Naturaleza, sino que tampoco aborda el problema de por qué los aficionados y la gente local no tienen ‘oportunidades’. Desde la publicación de estas palabras, el valor de aprender de los habitantes locales y ‘nativos’ ha ganado terreno. No obstante, la ciencia continúa negando el conocimiento local, el conocimiento adquirido por la larga experiencia en el uso de los sentidos, el sentipensar.

No nos faltan modelos y supercomputadoras fabulosos; lo que nos falta en muchos casos son buenos datos de campo para conectarlos a los modelos. Además, ¿cómo se puede confiar en el biólogo que carece de una inversión emocional a largo plazo en lugares salvajes para que ejerza un juicio sensato al hacer recomendaciones para la conservación? ¿Será él o ella apropiadamente conservador y, ante la incertidumbre, se arriesgará a equivocarse por proteger demasiado? La empatía por los seres vivos proviene de muchos años de observación en sus entornos naturales, razón por la cual los biólogos de campo siempre han estado entre los defensores más firmes de la naturaleza salvaje. Algunos dirían que este conservadorismo basado en la experiencia es emocional y parcial; yo lo llamaría prudente y cauteloso. [...] Llamo a todos los biólogos: ecólogos, biólogos evolutivos, botánicos, zoólogos, genetistas de poblaciones, taxónomos, sistematistas y otros a unirse para resistir la tendencia hacia la biología interior. (Noss 1996, 2; traducción mía)

Se da el caso de que ‘la historia natural’ se ha ganado el epíteto peyorativo de ciencia ‘ecología’ y se considera a menudo que tiene poco o ningún potencial para generar ideas (Evans 1985). Entonces buscamos en los lugares equivocados para los naturalistas y la historia natural, por ser una visión muy cartesiana de la “generación de ideas”. Un verdadero naturalista puede “leer” su entorno y tener habilidades excepcionales de percepción y observación a través de la experiencia utilizando sus múltiples sentidos en el entorno natural. ¿Qué mejor fuente para los verdaderos naturalistas que las personas que usan sus sentidos diariamente y han desarrollado estas percepciones *in situ*? Un verdadero naturalista sentipiensa con la Naturaleza.

En la siguiente sección destaco otra forma de manifestar el sentipensar, la poesía inteña. Escribir poemas es un proceso creativo y tiene que ver con los sentidos. Para decolonizar el proceso creativo, Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet en *Pedagogías creativas insurgentes*, expone siete “técnicas del performance que pueden ser entendidas desde la decolonialidad” (Ferrera-Balanquet 2017, 451). Estas incluyen “entender el cuerpo entretejido con la naturaleza y el cosmos no como un ente aislado, como propone el racionalismo científico cartesiano, y mantener nuestra conectividad cósmica como un

acto insurgente decolonial” y “re-imaginar los sentidos, la sensorialidad y la vida sensitiva que nos permite desplazar la hegemonía ideológica de la visualidad, pues la vida sensitiva y la expresión cultural en Abya Yala se entienden en relación a todos los sentidos, no solo a la vista” (451). Así es la unión entre los sentidos y la poesía.

3. Poesía inteña: Reflexión del sentipensar con la Naturaleza

Se ha dicho que el poeta es el gran terapeuta. En ese sentido,
el quehacer poético implicaría exorcizar, conjurar y, además, reparar.
Escribir un poema es reparar la herida fundamental, la desgarradura.
Porque todos estamos heridos.
-Alejandra Pizarnik

Nada enriquece tanto los sentidos, la sensibilidad,
los deseos humanos, como la lectura.
-Mario Vargas Llosa

La poesía se encuentra ambiguamente, en algún punto intermedio:
más verbal que la canción, y aún más musical que el hablar.
Así, en la poesía, extendemos las palabras más allá de los límites
de la expresión normal para que, en su sonido,
se vuelvan expresivas en sí mismas.
-Tim Ingold (2000, 408; traducción mía)

En esta sección mantengo el propósito de resaltar las expresiones de las y los inteños, así que exploro las formas en que las y los poetas inteños expresan en la poesía el sentipensar y vínculos de la Naturaleza consigo mismo, con el territorio y con la vida. Así mismo intento ver si estas expresiones trasgreden y recodifican el imaginario dominante. ¿El sentipensar con la Naturaleza de las y los inteños es evidenciado en la poesía inteña? ¿La poesía refleja una lógica otra al patrón hegemónico de la modernidad? ¿Evidenciará resistencias, insurgencias? ¿Cuestiona, deconstruye o transgrede ciertas concepciones o patrones?

La poesía de la Naturaleza es muy conocida porque el mundo natural ha sido uno de los temas recurrentes de la poesía, frecuentemente el principal, en todas las edades y en todos los países. Aunque no podemos definir fácilmente la Naturaleza, porque, como señala Gary Snyder en su prólogo a *No Nature* (1992), la Naturaleza "no cumplirá con nuestras concepciones o supuestos" y "esquivará nuestras expectativas y modelos teóricos"; sin embargo, el impulso de describir el mundo natural, sus diversos paisajes, sus estaciones cambiantes, sus fenómenos circundantes ha sido una parte ineludible de la

historia de la poesía. Pero la poesía de la Naturaleza en Íntag va más allá de solo tratar de definir o describir la Naturaleza; en Íntag la poesía es un reflejo del sentipensar porque teje el corazón con la mente.

A continuación, he emprendido un acercamiento a la poesía inteña, en la poesía que muestra el sentipensar con la Naturaleza/tierra. En el segundo capítulo propongo que las concepciones de la Naturaleza se relacionan a través de múltiples vínculos con la vida en un pensamiento holístico. La poesía inteña apoya y demuestra eso también porque en ella se encuentran múltiples relacionamientos. No pretendo hacer un análisis literario de la obra poética inteña, sino acercarme a las formas en que ellos expresan las relaciones y vínculos de la Naturaleza consigo mismo, con el territorio y con la vida, y además observar si la poesía refleja una lógica otra al patrón hegemónico de la modernidad.

Me baso principalmente en la poesía publicada, por el equipo de la Fundación Casa Palabra y Pueblo (FCPP), en el *Periódico Íntag*, “El Primer Periódico Independiente del Rincón Más Bello y Más Verde del Ecuador” (<https://intagnewspaper.org>). El equipo del *Periódico Íntag*, una publicación elaborada por y para la comunidad de Íntag, lanzó 75 ediciones desde el año 2000 hasta el 2011. Durante estos años el periódico fue instrumental para generar la unidad y diseminar información sobre la lucha antiminera, además de ser el primer medio que diseminaba información sobre asuntos locales. En gran parte eso se logró por ser un periódico realmente local, hecho por y para la población inteña. Fue notable por haber capacitado a los reporteros locales, muchos de los cuales tenían solo educación básica y provenían de cinco de las siete parroquias de Íntag, y por incluir noticias y artículos provenientes de miembros de organizaciones y gobiernos locales y por moradores de la zona. Una de las consecuencias de tantos colaboradores locales era, según la fundadora y directora:

[...] Creo que el periódico fue una experiencia, romper esos estereotipos del campesino que es un bruto, es un animal. También era un medio para que salgan a la luz del día las injusticias experimentadas en la zona. O sea, cómo los intermediarios trataban, cómo los mineros trataban a la gente como si fueran brutos, como si pudieran decirles cualquier cosa. Entonces yo creo que el periódico hacía algo para aumentar la autoestima de la gente de la zona, ver su nombre, su publicación y también provocaba envidia, risas. (Mary Ellen Fieweger 27 de marzo de 2018)

3.1. Las y los poetas inteños

“La poesía parece ser un género literario preferido entre la gente de la zona”.
Mary Ellen Fieweger
27 de marzo de 2018

La poesía que se publicó en el Periódico Íntag¹⁵⁶ fue escrita por múltiples personas, desde niñas/niños hasta personas mayores, desde poetas con una sola contribución a contribuyentes frecuentes. En la zona de Íntag “siempre ha habido poetas y les encantaba la idea de por fin tener un medio para difundir sus obras”. Aunque unos contribuyentes eran principiantes en la poesía, son notables las y los que ya ejercían el oficio de poeta desde antes. “Para mí, una pequeña comunidad como la nuestra, tener, de que sepamos cuatro poetas, gente para quien la poesía es parte integral de su vida, es algo, es algo fascinante, interesante” (Mary Ellen Fieweger 27 de marzo de 2018).¹⁵⁷

Uno de los poetas más consolidados, “para quien la poesía es parte integral de su vida” en Íntag, es César Pavón Batallas. Como miembro del equipo del *Periódico Íntag* contribuyó poemas y prosa. Además, su historia de vida consta en el libro titulado *Tengo que escribir: La vida de César Pavón Batallas* (Staats 2014). En este testimonio, César cuenta de su crianza por una tía afrodescendiente y su madre sordomuda en el entorno rural remoto. La poesía le interesó desde temprano y aunque tiene solo seis años de educación formal, es autodidacto y ya tiene una larga trayectoria de éxito como poeta. En el prólogo, el doctor Álvaro Alemán, Coordinador de Literatura en la Universidad San Francisco de Quito, dice que la poesía “le permite ver el otro lado de las cosas” y conlleva su herencia “que no solo consiste de tierras sino, de manera más importante, de un legado humano y artístico y de una responsabilidad ante la naturaleza” (Staats 2014, 15). Escribir es, para César, una expresión de su sentipensar: “...la poesía es lo que se oye, lo que se ve, se siente uno mismo dentro del alma, dentro de ese pedacito de carne que se llama

¹⁵⁶ Los poemas publicados en el *Periódico Íntag* se encontraban en cada edición en la sección titulada ‘Nuestros Distinguidos Literatos’.

¹⁵⁷ Continuaba reflexionando: “¿Será porque la gente tal vez con la de falta de, por ejemplo, tantos años, de otros medios de comunicación, de televisión, de radio? Es como Juan García, cuando él comenzó, yo me acuerdo él me contó cómo compró su primera grabadora, al darse cuenta de que la historia de su gente estaba en sus narraciones, en sus cuentos, en su poesía, en sus décimas, y él solía irse con su grabadora, grabando a esos viejos porque había llegado ya la radio, el radiotransistor, los pequeños y todos los jóvenes ya estaban escuchando la radio, pero tenía que recuperar eso antes de que, antes de que desaparecieran, antes de que murieran los últimos, los últimos decimeros por ejemplo, sería interesante saber qué cambios está provocando, por ejemplo, la llegada de internet a la zona de Íntag” (Mary Ellen Fieweger 27 de marzo de 2018).

corazón” (Staats 2014, 119). Como se indica en el siguiente poema, el sentipensar se manifiesta al escribir:

¡TENGO QUE ESCRIBIR!

Para no echarlas mis palabras al viento,
 Sin que me escuchen lo que digo y lo que siento,
 Si las palabras escritas se convierten en historia
 Conduciendo al escritor al rechazo, la fama o la victoria
 Para sacar la conclusión en mi memoria:
 ¡Tengo que escribir!
 Que no se eleven mis pensamientos,
 Como pompas de jabón que se elevan con el viento,
 Luego estallan quedando en la nada.
 Es por eso que:
 ¡Tengo que escribir!

Es mejor atraparlas con el pincel,
 Plasmarlas en un papel, que no se escapen,
 Palabras que se vuelven evidencia,
 Las que acoge el lector en su conciencia,
 Pues, si el tiempo me amerita mi paciencia:
 ¡Tengo que escribir!
 El árbol amigo, el río, las rocas perpetuas,
 Las aves, los animales y todo lo que armoniza
 Las maravillas de la Creación Divina, me dicen:
 ¡Escribe! ... Escribe que nosotros te dictamos.
 Y yo les digo:
 ¡Gracias! ... amigos naturales, por ustedes:
 ¡Tengo que escribir!

Descifrar en letras sus maravillas
 Es el deber de aquel que aprecia lo naturo.
 Si la Creación del Divino Creador es lo seguro,
 Pues, somos parte de ella en la vivencia.
 Si con letras se defiende la existencia:
 ¡Tengo que escribir!
 ¿Qué será de la humanidad, tal vez mas luego,
 Si el astro rey ya nos castiga con su fuego?
 Que no se rinda más culto al Dios dinero,
 Destruyendo el entorno en que vivimos.
 La Tierra está sedienta día a día,
 Mientras que el agua se oculta en la sequía,
 Mi pluma lo dirá, tal tiranía.
 Y por eso:
 ¡Tengo que escribir!

César Gilberto Pavón

Nota: Este poema, lo escribí basándome en la problemática del tiempo el cual estamos atravesando. Es verdad que el dinero es un mal necesario en nuestra vida cotidiana, pero, como dicen por ahí, el dinero no se come. Quizá algún día nos demos cuenta y no digamos, como muchos dicen, que la producción de la tierra sólo depende del hombre y que los demás son cuentos basados en profecías apocalípticas. Tenemos libertad por lo menos para creer lo que creemos, para opinar a nuestra manera, pero lo que nos viene a futuro nadie lo sabe. (*Periódico Íntag* #68, noviembre - diciembre 2010, 37)

César dice que “la poesía me gusta porque dice lo que el alma siente [...] o sea, todo nuestro diario vivir es poesía” (citado en Staats 2014, 119). Según la directora y fundadora del *Periódico Íntag*, Mary Ellen Fieweger, la poesía de César Pavón “casi siempre tenía que ver con un aspecto de la Naturaleza o un evento que pasaba en la zona como la minería, y son poemas de reacción, interpretación, análisis de la actualidad de la zona...” (Mary Ellen Fieweger 27 de marzo de 2018). El siguiente poema es solo un ejemplar de esto y muestra cómo se relaciona con múltiples asociaciones de la Naturaleza vivida en la poesía de César Pavón.

CLAMOR EN LA SEQUÍA

En la comunidad,
El pueblo y la ciudad,
Necesitamos el agua
Para poder subsistir.

El astro rey con su verano
Ya nos tiene con temor,
Sus rayos solares brochan
con excesivo calor.

Agua para mí,
Agua para vos,
Agua para todos
Pedimos a una voz.

Nuestra querida madre tierra
Ha perdido su humedad,
Por eso es que las semillas
Ya no pueden germinar.

Los animales también
Quieren agua para beber
Y las plantas quieren agua,
Pues, necesitan crecer.

¡Quememos para que llueva!
Dicen muchos ignorantes
Que piensan sólo hacer daño
A todos sus semejantes.

Calentamiento terráqueo,
¡No me vengas a asustar!
Y a nuestros preciosos ríos,
¡No les quites su caudal!

¡Cuidemos el Medio Ambiente
Y la biodiversidad!
Para así tener vida
Toda la humanidad.

César Gilberto Pavón

Nota: Este sencillo poema compuesto por estos sencillos versos lo escribí basándome en la larga sequía que estábamos atravesando. Además, es un poema reflexivo para meditar que, sin agua, Íntag no tendría el desarrollo esperado, porque el desarrollo empieza con agua.

(*Periódico Íntag* #62, noviembre - diciembre 2009, 37)

3.2. Temas en la poesía inteña

A continuación, ofrezco algunos poemas de varios poetas en la zona de Íntag, agrupados en cuatro categorías: Naturaleza; Orgullo Territorial; Producción y Prácticas; Luchas, Resistencias e Insurgencias.

Naturaleza

La poesía publicada en el *Periódico Íntag* es variada en términos de estilo y contenido por haber sido escrita por muchos autores. Sin embargo, un tema dominante o frecuente en la poesía inteña es la Naturaleza: “Es evidente que la Naturaleza se refleja en los poemas. La Naturaleza es un tema muy común para los poetas de la zona, muy común, entonces la Naturaleza evidentemente tiene un sitio muy importante en su cosmovisión” (Mary Ellen Fieweger 27 de marzo de 2018).

A veces un poema se trata de una entidad particular o un ser-de-la-Naturaleza individual que expresa el aprecio o los sentimientos asociados con ciertos seres-de-la-Naturaleza, como la orquídea en el siguiente poema:

UNA ORQUIDEA

Una orquídea es hermosa
sí siempre es natural,
un amor es verdadero
si se ama de verdad.

Si te gustan las orquídeas,
y las sabes admirar,
no las toques ten cuidado
no las vayas a deshojar.

Una orquídea muy despacio
Tú la puedes arrancar,
no dejes que vaya al suelo,
no sabes lo que puede pasar.

Un amor es delicado
siempre debes de cuidar,
es como orquídea hermosa,
y se puede marchitar.

Flora Flores

(*Periódico Íntag* #8, febrero/marzo 2002, 20)

Inspirado por el color del entorno natural, el poema “Verde” de César Pavón muestra los lazos que unen la Naturaleza con múltiples relaciones otras. En la nota que

acompaña el poema dice: “Quien ama este color ama la naturaleza y ella lo devuelve inspiración en todo sentido”.

VERDE

Color preferido en mi existencia,
 Símbolo de heroísmo y rebeldía,
 En ti, se encierra la esperanza mía
 Al observar la verde ecología.
 Pues, toda planta se viste de verde
 Para lucir en los campos muy lozana,
 Luciendo su esplendor en las mañanas
 Su verde traje que hasta al sol le encanta.
 Si verde es el elixir de la vida,
 Más verde es la hiel de la amargura,
 Endúlzala con pacífica dulzura
 Del buen vivir sin penas ni torturas.
 Si el amarillo de verde se vistiera
 No hubiera envidia ni existiese arrogancia,
 Todo sería una verde esperanza,
 De ser un solo color, una vivencia.
 La rosa es de color de primavera
 Y verde son sus hojas y fino tallo.
 ¿Por qué, siendo la reina de las flores,
 Su tallo es adornado con espinas?
 Pregúntale al creador, pues, Él lo sabe.
 Si por bella y vanidosa entre las flores,
 El verde de su tallo que mezquina
 Lo tuvo que adornarlo con espinas.
 Y, verde es el color del uniforme
 Del soldado que cuida la frontera,
 Que invicto muere para darnos Patria
 En el aire, en el mar o en la trinchera.

César Gilberto Pavón

NOTA: Este poema lo escribí en homenaje a mi color preferido, el verde, porque verde es el entorno que me rodea y quien ama este color ama la naturaleza y ella lo devuelve inspiración en todo sentido.

(*Periódico Íntag* #53, junio/julio 2008, 36)

MADRE TIERRA

Cuando del vientre de mi madre vine,
 tú me recibiste, ¡oh, Madre Tierra!
 cuan una buena madre me brindaste
 todo lo que te rodeaba me entregaste.
 Sobre tu superficie di mis primeros pasos
 que al temblequear mi tierno cuerpo caía boca abajo,
 y cuantas veces que caía te besaba
 el polvo de tu suelo, mi boca saboreaba.

Añoro mi niñez cuando en tus campos
 travieso y juguetón siempre corría
 tras las mariposas doradas con polvo de oro,
 ¡qué inocente y feliz yo me sentía!
 ¡Qué bella era pasearme por tus sendas!
 por el camino de herradura o el chaquiñán,
 escuchando el trino de las aves
 u observando el paisaje sin igual.

Y cuando abrí tus entrañas, ¡oh, Madre Tierra!
 un árbol, con paciencia lo planté
 con la verde esperanza y la paciencia
 muchos años, sus frutos esperé.
 Regando estaba con el sudor de mi frente
 hermoso y muy frondoso fecundó
 el sudor de mi frente se hizo frutos
 y muchos frutos con creces me brindó.

Me di cuenta que eres madre verdadera
 y vales más que el oro y la plata,
 los que estamos conscientes te cuidamos
 y el que no tiene consciencia te maltrata.
 ¡Madre Tierra! ...obra del Creador Bendito y Santo
 que por amor al ser humano lo hizo todo,
 muda testigo de mis tristezas, placeres y quebrantos,
 valle del dolor, la injusticia y el desencanto.

De carne y hueso seré mientras exista,
 sabiendo que soy barro como tú eres,
 más cuando inerte yazga en tus entrañas,
 seré tierra, después de tanta hazaña.

César Gilberto Pavón

Este poema fue compuesto en homenaje al Día Mundial de la Tierra.

(*Periódico Íntag* #16, junio/julio 2003, 23)

Orgullo Territorial

El tema de territorio y el orgullo territorial se evidencia en la poesía inteña. En el segundo capítulo, propongo que la concepción del territorio y la concepción de la Naturaleza están muy relacionadas y entrelazadas. También exploro cómo estas concepciones inteñas se vinculan en un pensamiento holístico. Estas perspectivas están evidenciadas en la poesía inteña, pero además es una expresión de sentipensar con la tierra. Los siguientes tres poemas apoyan esa mirada mientras también destacan el orgullo territorial inteño.

BELLO ÍNTAG

Íntag bello, atractivo y hermoso,
 Tierra fértil, aire puro y agradable clima,
 Montañas verdes y el río Íntag correntoso

Con sus aguas puras y frías que hacen en la cima.

Hombres valientes te conservan a ti
Zona agrícola, turística y comercial.
Quien te visita te dice así:
Tus recuerdos me llevaré hasta el final.

Tradiciones y costumbres todavía conservas,
Aunque la influencia exterior año a año te daña,
No cambies tus orígenes que a todos nos alegran
y un buen traguito nos acompaña.

Tienes bellos paisajes y pueblos encantados
Llenos de alegría, que te demuestran con sonrisas,
Bosques vírgenes que nunca fueron explotados
Donde el viento sopla sus frías brisas.

Íntag de sol radiante y esplendoroso,
Que a los turistas los calienta
Con tus soles ardientes a todos nos alienta,
Eres Íntag bello, atractivo y hermoso.

Wilson Meza

(*Periódico Íntag* #3, abril/mayo 2001, 10)

Este poema destaca la belleza de Íntag en cuanto a la Naturaleza, la comunidad, el estilo de vida, etc. Así también muestra la diversidad de factores que constan dentro de la formación del territorio. Abajo presento otro poema más personal que expresa el sentido de la pertenencia al territorio.

SOY INTEÑO

Nací en esta tierra inteña
y por eso:
amo los ríos, riscos y montañas
amo los huertos y pajonales,
las plantas, los animales y las aves silvestres
y, en una sola palabra,
amo la Naturaleza.
Íntag, mi zona verde, rica en flora y fauna
son sus aguas termales, ríos, cascadas y reservas ecológicas
¡Ahhh! ... ¡Qué bella eres!
Día a día de ti yo me enamoro
si al mirar me inspira
tus desnudos riscos
son una hoja de papel en blanco, en dónde describir tanta
belleza
y soy feliz al escuchar
el impertinente murmullo del caudaloso río Íntag
y, por las noches, al mirar
el prender y apagar de las luciérnagas

y al acostarme en mi lecho,
 dormir, arrullado por un melódico concierto
 de saltamontes, grillos y chicharras.
 ¡Oh! Tierra inteña, ¡Eres un paraíso!
 Por eso yo te pido, hermano inteño,
 ¡No pidas por favor! ... la minería.
 Piensa que al contrario estás pidiendo
 acabar nuestra zona en tiranía.
 Mi bella Íntag,
 del ambicioso minero eres su sueño
 mancillar tus entradas
 y explotar el tesoro que guardas en tu seno
 en Junín y Toisán.
 Las leyes han fallado hoy, en tu contra,
 y dicen que es un hecho el explotarte.
 Pensemos que: ¡La unión hace la fuerza!
 y muy prestos estarán a respaldarte.

César Gilberto Pavón

(*Periódico Íntag* #21, febrero 2004, 22)

En el poema anterior, el aprecio de pertenecer al territorio inteño está basado en la tierra y la Naturaleza, que le inspiran muchas emociones. La experiencia vivida consta también en las frases sobre coexistir con los insectos en la noche. El enfoque en el entorno natural en este poema es distinto del enfoque en el poema siguiente, sobre la tierra productiva. Aunque ambos expresan territorio, se basan en distintas relaciones. ¿Será que por eso indican diferentes grados y maneras de sentipensar? Como se destacó en el segundo capítulo, la defensa del territorio es integral a la relación con él. Por eso, los dos también incluyen la amenaza minera en los poemas de su identificación territorial.

A MI TIERRA NATAL

Íntag, tierra mía,
 Tierra donde yo nací,
 Entre campos y praderas
 Los primeros pasos di.
 De Piñán a las Golondrinas,
 Del Cotacachi hasta el Toisán,
 Entre estos cuatro vientos
 Tú la puedes encontrar.
 Fértiles y vírgenes son tus tierras,
 Herencia de nuestros antepasados
 Cuidadosamente cultivadas,
 Seguiremos conservando.
 Cuenca verde y estrecha
 Es la cuenca del río Íntag,
 Desde Apuela a los Manduriacus,
 Los turistas nos visitan.

Contra la erosión y la minería,
 Todos tus hijos lucharán,
 Unidos todos los inteños,
 Algún día lucharemos.

Tierra mía siempre es Íntag,
 Íntag es el Ecuador,
 Rinconcito del planeta
 Donde yo encontré a mi amor.

Wilson Villalba*

*Este poeta está inscrito en el programa de estudios secundarios a distancia SEC (Sistema de Educación y Capacitación). Esta obra ha sido premiada por las autoridades del programa.

(*Periódico Íntag* #3, abril/mayo 2001, 10)

Producción y Prácticas

Por ser una zona agrícola, la poesía inteña trata de temas relacionados con esta actividad: la producción de la tierra y las prácticas respecto a la Naturaleza. La siembra es celebrada y conmemorada en el siguiente poema:

ESPERANZAS

Abril es la gran esperanza
 Todo campesino que siembra
 espera al mes de abril
 para remover la tierra.

Abril es de confiar
 para la semilla poder sembrar
 así tu trabajo te
 recompensará.

La tierra está lista
 para guardar
 y la semilla
 pueda germinar.

Campesino tu trabajo
 lo puedes mirar
 en pocas semanas
 tú cosecharás.

Flora Flores

(*Periódico Íntag* #23, abril 2004, 18)

Pero la poesía también es una expresión de perspectivas críticas a la hegemonía agrícola y/o ciertas prácticas locales, por ejemplo, la quema para limpiar un terreno con

mucho monte¹⁵⁸, es el tema del poema de Flora Flores, “Pacha Mama”, con el siguiente prólogo:

Más vale tarde que nunca

Al mirar el cielo, tan solo he descubierto un celaje de humo que cubre lo que hasta ayer era nuestro cielo azul de verano. Aunque el mismo haya sido recio, mi reproche va para quienes de forma irresponsable y sin detenerse a pensar en el delito que están cometiendo, no han parado de quemar nuestros cerros y follajes.

Tomemos conciencia que nuestras fuentes están secas y los ríos no tienen el mismo caudal. Pensemos que va a pasar si no paramos de quemar. Miremos como de las montañas descienden rocas hasta los caminos causando un serio malestar para quienes tienen que caminar por la ribera de los ríos.

PACHA MAMA

Pacha Mama, grita y llama
 No quemes no, ¡no más llamas!
 ¿Por qué no escuchas los ruegos de mi
 alma?
 No más incendios
 No quemes no, mi capa y mi follaje
 Y con ellos nidos
 De aves encantadas.

¡No tendrás siembras!
 ¡No tendrás agua!
 Si envanecido estiras tu mano
 Causándome heridas por donde caminas.

Pacha Mama llora
 De tanto flagelo
 Taita pueblo viejo
 Su rostro quemado
 Y todo el que camina, está sudoroso.

Pacha Mama con ira
 El agua esconde
 No hay más invierno
 Que pueda llegar, porque al hombre
 quiere castigar.
 ¡Pacha Mama.....!

Mano criminal
 Que lo quema todo
 Las cimas, los nidos
 Y cuánto animal.

Pacha Mama herida
 Implora la Vida
 Repitiendo siempre
 ¡Sí a la vida, no a la quema!
 Te grito y te llamo, ¡Pacha Mama!

Flora Flores J.
 (Periódico *Íntag* #7, diciembre 2001-enero 2002, 14)

El siguiente poema también ofrece una perspectiva crítica a la práctica local de la quema, y tal vez por eso la poeta prefiera mantenerse en el anonimato.

LA PACHA MAMA

La Pacha Mama llora.
 Se lamenta al ver como manos asesinas
 y mentes crueles,
 sin conciencia
 han convertido sus bosques
 y sus páramos

¹⁵⁸ Ver cuarto capítulo sobre el uso de la quema en la agricultura e influencias.

en cenizas,
 en cementerio,
 sus ríos transformados en arena.
 Todo ser vivo sacrificado sin culpa,
 con la muerte más cruel y despiadada.

Llora, ruge,
 mirándose en el
 infinito opaco por el humo.
 Como ha cambiado.
 Su rostro siendo tan verde
 y hermoso,
 con fragancia fresca,
 olor a vida,
 hoy desolado
 de color gris,
 su perfume es a muerte.

Y pregunta a sus hijos,
 inconscientes que tenemos por ecología:
 ¿Cuál es nuestro futuro?

(por una poeta inteña que prefiere el anonimato)

(Periódico Íntag #6, octubre/noviembre 2001, 6)

Hay poemas que cuestionan posiciones, conflictos y/o tensiones de las visiones que se alejan de un sentipensar con la Naturaleza y la tierra. La expansión de monocultivos, como el tomate de árbol, en la zona es el tema del siguiente poema, y al fondo demuestra la crítica de las prácticas de la matriz moderna-capitalista-colonizadora hegemónica aplicada:

EL TOMATERO

Cultivando su tomate
 está siempre el tomatero
 pensando en la cosecha
 recuperar su dinero.
 En trabajo y fungicidas
 invirtió su capital
 pero está desconsolado
 porque todo salió mal.
 Ahora el pobre tomatero
 se lo llevó la fregada
 el tomate se ha lanchado
 que no sirve para nada.
 Sacó plata en todas partes
 hasta le sacó a don Galo
 ahora dice que no es mi culpa
 el tomate salió malo.

Todas sus cuentas que debe
 no sabe cómo pagar
 esta mala cosecha
 ya no sabe a quién culpar.
 Le echa la culpa al invierno
 Le echa la culpa al verano
 también culpa al fungicida
 que tal vez fue caducado.
 Así es la vida
 del tomatero
 cosechas ¡buenas!
 cosechas ¡cero!
 pero el orgullo es:
 ser tomatero.

César Gilberto Pavón

Consejo del poeta: Se debe buscar otras alternativas en el cultivo y así evitar enfermedades a futuro causadas por los agroquímicos y las fumigaciones.

(*Periódico Íntag* #16, junio/julio 2003, 5)

Otros poemas que cuestionan las visiones, los pensamientos y/o las prácticas que no son sentipensantes, manifiestan posicionamientos políticos y lo hacen de una manera que destaca relaciones. La relación planta-humana en el próximo poema dedicado a los madereros es un ejemplo:

PLEGARIA DEL ÁRBOL

Soy el leño que amoroso calor
te da en el invierno,
y en mi sombra hallarás refugio
cuando el sol ardiente quema.

Madera soy de tu techo,
tablero para tu mesa,
para tu reposo, cama,
de tu asada soy el mango
y de tu choza la puerta.

De niño tu cuna formo
para adormecerte en ella.
Muerto guardo tus despojos
Humildes bajo la tierra.

Yo soy el pan de la gracia
o la flor de la belleza.
Oye, hombre, mi plegaria:
No destruyas mi entereza.

Iralda Cousín, Comité de Turismo, Corporación Talleres del Gran Valle

Esta plegaria va dedicada a todos los madereros, en especial, a los madereros de la zona de los Manduriacos.

(*Periódico Íntag* #46, febrero/marzo 2007, 40)

La tala indiscriminada de bosques para la venta por madereros es un problema serio en ciertas áreas de Íntag, como la zona de Manduriacos. En el poema *Plegaria del árbol*, se dirige al hombre: “No destruyas mi entereza”. El poema de Iralda habla en la voz del árbol, situándose con el árbol y no aparte de él. Iralda dedicó el poema a los madereros, lo que implica su oposición a la tala para la venta. El poema menciona ocho

usos humanos de la madera del árbol, pero son usos personales y situados en el campo.¹⁵⁹ El poema demuestra que no es un conflicto para uno cuidar y talar un árbol; el uso humano personal es una norma aceptada incluso cuando significa terminar la vida del otro ser. Así mismo, es una forma de relacionarse con el árbol distinta a la hegemonía de ‘conservar’ y la hegemonía de ‘utilizar’ sin importar su *entereza*.

Luchas, Resistencias e Insurgencias

Las y los poetas inteños, en sus expresiones y perspectivas poéticas, además de exaltar la Naturaleza y el orgullo territorial, gestionan actos/discursos de resistencia e insurgencia. Muchos de los poemas denuncian la depredación de la que está siendo objeto, debido a las políticas extractivistas y la invasión de empresas mineras. Además de denunciar, los poemas son una expresión de insurgencia poética puesto que “trasgreden y recodifican el imaginario dominante” (Lozano 2016, 187). Una ‘lucha’ consiste en resistencia e insurgencia, o dicho más poéticamente, en flujos y reflujos.

Las y los poetas hacen llamados a luchar contra la minería, a defender la Naturaleza y a resistir la imposición. Estoy impresionada por el nivel de empatía y compasión que se encuentra en su poesía. Los poemas le dan al lector conciencia y motivación para servir a sus comunidades y cuidar el entorno natural. Las poesías cuentan historias y situaciones reales de dolor, angustia y liberación. El poema de Richard Guevara, a continuación, es un llamado a la concienciación:

UN LLAMADO A DESPERTAR

Despierta Íntag, despierta,
Tu enemigo te quiere matar,
De tus entrañas quiere explotar
El tesoro que es nuestra heredad.

Nuestro Dios te creó tan hermosa,
Y tus hijos te quieren cuidar,
Con su lucha en busca de paz,
Y respeto a tu dignidad.

Adelante, compañero, adelante,
No desmayes ni vuelvas atrás,
Es tu madre y la debes cuidar,
Como cuida de ti y los demás.

Siempre todos. Estemos atentos,

¹⁵⁹ En el siguiente capítulo exploro perspectivas como la de que está bien talar a fin de hacer algo para uno mismo, pero no es bueno talar para vender la madera.

Y dispuestos a no contaminar,
 Nuestro Patrimonio Natural.
 Recuerda: Es de todos la responsabilidad.

Richard Guevara

(*Periódico Íntag* #3, abril/mayo 2001, 10)

Es un 'llamado a despertar' para Íntag como Madre Tierra en las dos primeras estrofas, para los compañeros en la tercera y en la última estrofa se dirige el poeta a todos.

CAMPESINOS

No se asusten, campesinos,
 Nada les va a pasar
 Si en estas tierras
 Nadie les puede robar.

La lucha ha comenzado
 No hay nada que dudar
 Triunfaremos con esmero
 Convirtiéndonos en
 Héroes primero.

Mineros amedrentados
 Ya no saben que hablar
 Los daños que han causado
 No saben a quién culpar.

Los mineros con codicia
 No nos pueden obligar
 Que nuestra madre tierra
 Le dejemos destripar.

Asesino se le dice
 Al que hace abortar
 Y al que destruye la selva,
 ¿Cómo se puede llamar?

Flora Flores Játiva

(*Periódico Íntag* #16, junio/julio 2003, 23)

Flora Flores Játiva también hace un llamado a la lucha (a la resistencia y a la insurgencia) contra la minería. El poema es optimista y tranquilizador. Afirma que el campesino será victorioso y un héroe, al mismo tiempo que avergüenza y desacredita a los mineros. El lector será empoderado con esa poesía y también reconfortado. La primera estrofa trata del territorio y el miedo de la gente producido por la desterritorialización que conlleva la megaminería. Así evidencia la estrecha relación entre territorio y Naturaleza.

HIMNO A LA VIDA

Gracias a la vida
Que me ha dado tanto,
Los cinco sentidos
Y también mi canto.

Gracias a la vida
Que me ha dado tanto,
Me ha dado la vista para distinguir
Lo bueno y lo malo
Por eso yo grito
No a la minería,
Pero sí a mí canto.

Gracias a la vida
Que me ha dado tanto
Tengo los paisajes
Todo es un encanto
Por eso yo digo
No a la minería,
Pero sí a mí canto.
Gracias a la vida
Por darme los campos
Son ellos aire puro
Y pulmón sano
Por eso yo digo
No a la minería,
Pero sí a mí canto.

Gracias a la vida
Que me ha dado tanto
Praderas hermosas y también
Los árboles

Los nidos, las aves
Por eso yo digo
No a la minería,
Pero sí a mí canto.

Gracias a la vida
Que ha dado tanto
Un niño es pequeño
Pero vale tanto
Por eso yo digo
No a la minería,
Pero sí a mí canto.

Gracias a la vida
Que me ha dado tanto
La naturaleza
Y todo su encanto
Por eso yo digo
No a la minería,
Pero sí a mí canto.

Gracias a la vida
Que me ha dado tanto
Las aves son libres
Como es mi canto
Por eso yo digo
No a la minería,
Pero sí a mí canto.

Flora Flores

(*Periódico Íntag* #22 marzo 2004, 20)

Flora Flores, en una adaptación de la famosa canción de Violeta Parra, ha hecho una interesante integración de versos propios con los originales. Así Flora se apropia de unos versos, pero dándolos un lugar-sentido intencional claro; es tejer los versos en su interior. Las estrofas repetidas son “por eso yo digo, no a la minería, pero sí a mi canto.” Aparte de las menciones de sus sentidos y a un niño, todas las estrofas se centran en el encanto de la Naturaleza y sus seres-de-la-tierra, proponiendo así que la principal razón de oponerse a la minería es la Naturaleza. Mientras lo social forma gran parte de la lucha en contra de la minería para muchas personas o el valor de la Naturaleza por lo que provee al ser humano, Flora tiene una sola referencia a lo que provee, “pulmón sano”.

EL AUTO CRIMEN

Fabriqué un arma para que todos se maten
y me estoy matando a mí mismo.

Fabriqué máquinas, para explotar todo
lo que posee mi madre tierra,
desde sus bosques hasta lo que
aguarda en lo más íntimo de sus entrañas.

Desde aquel entonces,
he venido convirtiendo al planeta,
en estado de coma.

¡No me mates!... Me ha dicho y me sigue diciendo:

Mira, que soy parte de tu vida,
agua, alimento, medicina y todo lo
que está a tu entorno, tienes de mí...

¿Por qué me contaminas?

¿Por qué me vas matando y te vas
matando a ti, día a día?
El holocausto de tu ciencia y tu tecnología,
convertido en humo negro
sube cada día
a apoderarse del espacio,
a contaminar la atmósfera
y nuevamente traer su veneno
junto con la lluvia.

Sin hacer caso, dije:

Hay algo más importante que tú... ¡el dinero!,
un papel valorado que lo necesito en
todo momento,
y ante ti... expongo mis necesidades.

¡Necesito dinero, dinero y más dinero,
tengo que explotar para satisfacer
mis necesidades!

Y, tu... Planeta Tierra,
seguirás lentamente en tu agonía
que el orgullo y poderío del hombre
hace... ¡Matarse a sí mismo!

(Cantado)

Yo con mi mano encendí
este fuego en que ardo y quemo
yo confeccioné el veneno
con que la muerte me di.

A nadie acuso mi condena,
yo mismo encendí el volcán,
alimento con afán
este fuego en que ardo y quemo.

¡No importa que mi Madre Naturaleza
descargue su furia!

¡No importa que sus desastres pasen
sobre mí,
Si yo te maltraté... ¡Oh gran planeta!,
reconozco que yo mismo... ¡me estoy
matando!

¡Ufff!... ¡Ufff!... ¡ya no aguanto más!
 ¡Auxilio!... ¡Auxilio!... ¡Me estoy matando!
 ¡Me estoy matando!

César Gilberto Pavón

Nota: Este poema lo escribí basándome en lo que estamos viviendo, es decir, que nuestra Madre Naturaleza, nos devuelve y nos seguirá devolviendo todo el mal que la hemos causado. Por otra parte, las dos estrofas que acolitan el poema son versiones del cancionero popular. También, con este poema, rindo mi homenaje al Día Mundial de la Tierra, que se celebra el 22 de abril.

(*Periódico Íntag* #52, marzo - abril 2008, 39)

He incluido este poema por tener versos cantados incorporados. Así es importante enfatizar que las expresiones de las relaciones con la Naturaleza no se limitan a la poesía en términos formales, también se trata de canciones e historias y de toda la palabra hablada, cantada, dramatizada y bailada (en la siguiente sección analizo los cantos en manifestaciones). Además, los versos son impactantes: “me vas matando y te vas matando a ti, día a día”. Y el auto crimen es un suicidio porque los dos, el ser-humano y la Madre Naturaleza, son realmente uno. Están estrechamente relacionados. Son dependientes, pero por el ‘orgullo y poderío’ del humano, él la explota por dinero, tecnología, ciencia, etc. El poema muestra sentipensar con la Naturaleza en una relacionalidad; la Madre Naturaleza tiene un alma, un cuerpo con entrañas, emociones, comunicaciones, pensamientos propios y actúa por voluntad propia.

A través de la poesía se puede conectar con la gente y comunicar un mensaje que, para algunos, puede haberse perdido en otros medios. Las y los poetas inteños son visionarios que toman lo sociopolítico y socioambiental personalmente. La capacidad de tomar una visión y expresarla en un poema debe ser un proceso largo. Es un proceso sentipensante porque hay que percibir (o sea, sentipensar) una visión y digerirla, pensarla, sentirla y tratarla con entrega, pasión e integridad, para luego expresarla con palabras. El sentipensar es lo que motiva a escribir poesía y desde esta base sentipensante, disfrutar el proceso.

Estos poemas inteños me hacen recordar el vínculo entre la epistemología y la poesía en el sentido de que muchos de los poemas gravitan hacia grandes concepciones-temáticas sentipensadas; son expresiones que dan sentido a la experiencia inteña, la relación con la Naturaleza y la coexistencia/inter-existencia humano-Naturaleza.

3.3. Cantos (gritos y cánticos) poéticos de las manifestaciones

A medida que crecía la participación en marchas y protestas a lo largo de los años en apoyo al movimiento antiminero de Íntag, se ha hecho cada vez más evidente la importancia y la belleza poética expresadas en la voz de los manifestantes que corean juntos. Los cantos utilizados en marchas de protesta contra la minería en Íntag son poesía oral. El acto de corear es un acto sentipensante. Por lo tanto, en esta sección proporciono algunos ejemplos de los cantos/gritos/cánticos/lemas utilizados.

Íntag no se agacha
 Con la frente en alto marcha
 Y ante la contaminación
 No se rinde fácil, no.
 La adversidad se agranda y aunque la
 minera es gris.
 Sabe que lleva el coraje en su alma
 Así, sí, sí, sí.

El estado y las mineras
 nos engañan y saquean
 El estado y las minas
 nos engañan y saquean
 La población: resistencia a la concesión
 La población: resistencia a la concesión

Somos riqueza en organización
 Fuera las mineras, fuera del Cantón

Aunque el cobre esté en la tierra
 Y se lo quieran llevar,
 Estamos organizados y ahí se quedará.

Entra la minera
 Toca, saca, saca, y mata
 Nos oponemos a esta venta ingrata.

Mama Cotacachi sácalos de aquí,
 Taita Imbabura hazlos sufrir
 A los que vienen a matar al pájaro y el agua
 Que se larguen de aquí.

Los cantos también son poemas interactivos, por ejemplo, dos partes coreadas por distintos grupos. Muchas veces es una sola persona motivada, líder u organizador quien toma el 'A' y los demás corean el 'B'. Tiene un rango de complejidad en forma y en sentido. Unos son muy simples y cortos, como los dos a continuación, y generalmente por eso tienen mucha colaboración y más volumen de gritos unidos que los cantos más complejos.

A: País concesionado B: país contaminado

A: Íntag libre B: libre de minería

Sin embargo, hay una belleza y fuerza especial en los cantos más complejos coreados en dos partes. Me parece que el manifestante suele corear maquinalmente los cantos cortos, mientras que un canto de múltiples versos produce un corear consciente y mayor entrega a la manifestación y al mensaje.

A: El plátano y la lufa B: donde quedarán
 A: la yuca y granadilla B: las sepultarán
 A: la leche y nuestro fréjol B: van a contaminar
 A: la panela y nuestras vacas B: expulsadas del lugar.
 A y B: No a la Codelco No a la Enami
 proyecto Llurimagua nos matas hasta el agua
 Chao festín minero Chao festín minero

A: Estamos de duelo B: estamos de duelo
 A: Estamos de duelo B: estamos de duelo
 A y B: El estado nos vende, nos vende sin consuelo

A: Están advertidos B: Fuera del camino
 A y B: Es nuestro territorio y no será vendido

La exploración es un paso a la opresión, fuera mineras, fuera del cantón

A: fuera mineras B: fuera mineras
 A: fuera mineras B: fuera mineras
 A: fuera mineras B: fuera mineras

Disolución de la concesión
 Disolución de la concesión
 Disolución de la concesión

La exploración ya es destrucción
 La explotación es muerte del cantón.
 A: No a la megaminería B: No a la megaminería
 A: No a la megaminería B: No a la megaminería
 A: ¿Por qué? B: Por qué nos mata y contamina

Los cantos suelen ser narraciones importantes de los valores y las demandas de una comunidad que captan el espíritu y el contenido de la resistencia o de la insurgencia y habla poderosamente en el momento. El acto de corear gritando en grupo es un acto de solidaridad que fortalece las resistencias y las insurgencias. El canto funciona de manera importante como un medio para unir una voz colectiva para una sola causa. En las protestas, un canto es una forma, a menudo tensa, de enviar en voz alta un mensaje sobre un problema específico o amplio, pero siempre complejo. Su propósito es galvanizar todas las diferentes voces y perspectivas sobre un tema en una sola frase o canción que todos

puedan cantar juntos.

El acto de corear y gritar es un acto sentipensante. Es poner el cuerpo en acción para expresar el sentimiento, o sea, disponer/exponer el cuerpo como un ambiente sentipensante. Es reconocer que uno no está separado de su entorno. Es confiar en que se puede transformar el mundo y transformar la vida a través de los pensamientos y las emociones evocados por estar integrado con el entorno.

Escuchar las voces silenciadas bajo el olvido, re-memorar se convierten
en fuerza capaz de dignificar lo que ha sido humillado.
Es abrirse a una poética del dejar florecer lo que de por sí ya es.
(Vázquez 2014b, 8)

El escritor uruguayo Eduardo Galeano plantea que el lenguaje que dice la verdad es el lenguaje sentipensante, es el que es capaz de pensar sintiendo y sentir pensando. La verdad inteña, la relacionalidad y el sentipensar desde y con la Naturaleza inteña, y la tierra, es evidenciada en la poesía inteña. Las y los poetas inteños expresan en la poesía las relaciones y vínculos entre la Naturaleza y consigo mismo, con el territorio y con la vida.

La poesía está ubicada en cuatro agrupaciones: Naturaleza; Orgullo Territorial; Producción y Prácticas; Luchas, Resistencias e Insurgencias. Averigüé adicionalmente sobre el último tema desde la expresión poética de los cantos/gritos/cánticos en manifestaciones del movimiento socioambiental inteño y lucha antiminera. Esas poesías cuestionan la lógica del patrón hegemónico de la modernidad, evidencian concepciones distintas a este patrón y expresan resistencias e insurgencias. Son sentipensantes. Son esos elementos que se aproximarían a ‘decolonializar’ la lógica hacia la vida y la Naturaleza.

La decolonización de la poética y la estética es el camino o un camino para liberar la *aesthesis* atrapada por la filosofía. Arte y *aesthesis* decolonial se complementan, a la vez que la liberación de la *aesthesis* sobrepasa el ámbito del arte y la estética (moderna, posmoderna o decolonial) y abarca toda la esfera de los sentidos (lxs poetas intuyeron esta dimensión al hacer de la sinestesia una figura retórica de la poesía). (Mignolo y Vázquez 2017, 497)

La comunidad inteña ha sido señalada por activistas y por académicos como un caso emblemático¹⁶⁰ de un buen movimiento socioambiental rural (contra la minería y extractivismo). Sin embargo, la comunidad inteña merece ser reconocida por varios méritos y logros. Entre esos, se encuentra la calidad y cantidad de expresiones poéticas.

¹⁶⁰ Citado con frecuencia como ejemplo exitoso, sin embargo, recién con las nuevas concesiones y el aumento de la actividad minera en Llurimagua, este éxito aún está por verse.

Yo creo que, de hecho, tenemos una comunidad pequeña, yo no sé cuántos poetas existen en una comunidad normal, peor que una campesina, un campesino, toma el tiempo, se sienta para tomar el tiempo, o sea, a que estos estereotipos del campesino bruto, del campesino iletrado, del campesino no curioso del mundo, no educado, no pensador, o sea. Que aquí tenemos en esta pequeña zona, que yo sepa, por lo menos cuatro personas, para quienes la poesía es parte de su vida, es parte esencial de su vida. (Mary Ellen Fieweger 27 de marzo de 2018)

Que la poesía es una parte esencial de la vida de esos poetas es extraordinaria y también demuestra que crear poesía como medio de comunicación no depende de clase o educación y no tiene fronteras. La poesía presentada aquí muestra el sentido, el valor y la idea de la Naturaleza con la palabra, y por eso, es un producto de una nueva forma de concebir, interpretar y expresar la Naturaleza debido a la relación que las y los poetas inteños tienen con la Naturaleza.

A manera de cierre del capítulo

Las y los inteños incluyen personas sentipensantes, como se ha demostrado en este capítulo, pero también hay personas no-sentipensantes en la zona. Dependiendo como se defina, yo propongo que en Íntag, más antes y en la actualidad, lo más típico es un estado, dinámico y fluido, ‘entre’ sentipensar y un simple pensar o sentir; es un ‘entre’ que entreteja todo y no excluye nada. A lo largo del texto, las narraciones sí manifiestan el sentipensar en la práctica y en el saber, y en cantidad y cualidad extraordinarias. Sin embargo, sentipensar con la Naturaleza es solo una manera de las múltiples maneras de ser-saber-hacer.

Los relatos de seres-otros, el mundo de sentidos más allá de los cinco cartesianos, y el lenguaje de la Naturaleza en la poesía, además de mostrar el sentipensar con la Naturaleza y la construcción de conocimientos otros, también son formas de conceptualización distintas de relacionarse con la Naturaleza por incorporar lo estético y lo espiritual.

‘Sentipensar con la Naturaleza’ es un tema con estrechas relaciones, nexos y entretejidos con los temas de ‘la relacionalidad’ (ontologías relacionales) y de ‘la decolonialización’ (esferas decoloniales); el término ‘tema’ abarca todo: concepto, concepción, praxis, ser-saber-hacer, vida-existencias, proceso, etc. El tema de ‘relacionalidad’, ontologías relacionales y una política relacional se trata en las palabras de Arturo Escobar, citadas a continuación; asimismo, la cita también exhibe aportes y sus correspondientes interpretaciones respecto al sentipensar con la Naturaleza:

En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico, y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones como seres sensibles. Por esta razón, no son solo los humanos (especialmente los científicos) quienes representan lo no-humano; una política relacional atiende a múltiples voces y dinámicas que surgen del entramado de lo humano y lo no-humano, sin reducirlas a las reglas de lo humano. (Escobar 2014, 129)

En este mismo sentido, hay dos ‘configuraciones’ (o sea, lógicas distintas, perspectivas, discursos, existencias de vida) las cuales proporcionan formas de pensar, hacer y vivir; ambas están relacionadas con el sentipensar y proporcionan una nueva forma de conceptualizar el sentipensar con la Naturaleza/tierra. La primera es el “pensar sembrando/sembrar pensando” con el Abuelo Zenón que subraya la importancia de siembras ancestrales y siembras culturales:

Pero en algún momento los mayores empezaron a sembrar: a sembrar personajes mágicos, a sembrar leyendas, a sembrar lecturas y leyes sobre el uso de las aguas, sobre la tierra, sobre el oro. Empezaron a sembrar también nuevas formas de vida en las lomas, en las montañas, en los árboles. (García Salazar y Walsh 2007a, 296; cursivas en el original)

La segunda es la práctica y discurso del movimiento Zapatista de ‘caminar preguntando’ que significa permitir que el aprendizaje en el camino determine el camino en lugar de confiar en un resultado predeterminado para dictar lo que se debe aprender, como en el discurso hegemónico del patrón moderno-colonial-capitalista. Tomar en cuenta estas dos configuraciones y demás lógicas distintas en el sentipensar con la Naturaleza sería enriquecedor por las posibilidades que abren. Así pues, de la misma manera, afirman Mignolo y Walsh:

Para nosotros, el pluriversal abre, en lugar de cerrar, las geografías y esferas de pensar y hacer decoloniales. Abre las temporalidades coexistentes [...]. Además, se conectan y se unen en relación -como ambos pluri- e intersales- historias locales, subjetividades, conocimientos, narrativas y luchas contra el orden moderno/colonial y por un modo-otro [otherwise]. (Mignolo y Walsh 2018, loc. 174-177; traducción mía)

Sentipensar con la Naturaleza para algunas personas puede ser una meta de transformación en la vida; yo soy una de esas personas. Yo trato de relacionarme con la Naturaleza de maneras nuevas para mí, y paso tiempo contemplando, observando e interactuando en el bosque a propósito de esto. Pongo atención a un ser-de-la-Naturaleza, como un ave o una planta, por buenos ratos intentando ver el mundo desde sus perspectivas y así abandonar el antropocentrismo. Es un proceso de desaprender para poder reaprender. Además, creo que eso implica una responsabilidad propia porque

empieza por uno mismo, por lo nuestro, por lo cercano, por los afines. Es el sentirse haciendo, el ser protagonista para hacer y construir solidaridades. Sentirme haciendo y sentirme aprendiendo con la Naturaleza y conmigo mismo, aceptando mis propias carencias y riéndome de mis propios prejuicios.

Finalmente, cabe resaltar que, entre las cuestiones pertinentes y entre otras preguntas pendientes, está si el sentipensar con la Naturaleza podría ser aplicado e idóneo en ambientes urbanos sin ser apropiado o deformada por el patrón moderno y sus dualismos.

En esta misma línea, proporciono a continuación, el texto de Arturo Escobar que responde a la pregunta: ¿Qué esperanzas hay para el mundo moderno y urbano?

Para nosotros, los urbano-modernos que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (la ontología del individuo, la propiedad privada, la racionalidad instrumental, y el mercado), la relacionalidad constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior -personal y colectivo- para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. Quizás implica abandonar la idea individual que tenemos de práctica política radical. ¿Cómo tomamos en serio la inspiración de la relacionalidad? ¿Cómo re-aprendemos a inter-existir con todos los humanos y no humanos? ¿Debemos recuperar cierta intimidad con la Tierra para re-aprender el arte de sentipensar con ella? ¿Cómo hacerlo en contextos urbanos y descomunalizados? (Escobar 2017, 71-72)

Capítulo sexto

Tensiones en torno a las concepciones y el ‘cuidado’ de la Naturaleza

Sería cosa de que los políticos vivieran en el campo, como los antiguos romanos; aprenderían en el arte de escuchar y callar, doble ciencia que el estrépito capitalino hace que olvidemos, y de la que uno se imbuje maquinalmente al observar el paso lento, cadencioso, uniforme y callado de la naturaleza.

M.J. Héroult de Séchelles: *Teoría de la ambición* (2015, 102)

Este capítulo multidimensional se enfoca en las tensiones (incertidumbres, expectativas) en torno a las relaciones, los sentipensamientos, las perspectivas y las concepciones sobre el cuidado de la Naturaleza. Incluye, además, un análisis de otras cuestiones relacionadas con la vida en Íntag, sus implicaciones, resistencias, incertidumbres, diferencias, expectativas y alternativas. El ‘cuidado’ es una noción desde lógicas distintas, e incluyen la decolonial; es una práctica y una postura distanciada de la modernidad que se opone al descuido y destrucción en la lógica colonial. Partiendo del concepto de la ‘crisis ambiental’ y las problemáticas inteñas, indago en las tensiones arraigadas en y relacionadas con el cuidar, ‘conservar’ y luchar por la Naturaleza a partir de narraciones inteñas. La complejidad inherente a los temas se ilustra con dos ‘casos’ polémicos sobre asuntos relacionados: la palma de ramos y las abejas de miel. Posteriormente se habla del rol del Estado y los grupos sociales en Íntag en términos de transformación o transición.

Considerando que las categorías, nociones, conceptos sobre “[...] la naturaleza, desarrollo sostenible y conservación tienen múltiples representaciones que no sólo evolucionan históricamente, sino que coexisten en el mismo periodo de tiempo debido a la participación de diferentes actores” (Inurritegui Maúrtua 2008, 10), sería insuficiente mostrar una representación singular o única desde el contexto de Íntag. En este capítulo me concentro en la tensión o ‘choque’ entre estas ‘representaciones’; por lo tanto, exploro algunas tensiones de ‘más antes’ y las tensiones actuales entre diferentes actores/entidades inteñas, así como las que se producen entre actores internos y externos a Íntag.

¿Qué significa ‘tensión’? Uso la palabra en el sentido de “estado de excitación y nerviosismo producido por determinada situación o actividad” y/u “oposición u hostilidad latente entre personas y grupos humanos” (*Gran Diccionario de la Lengua Española* 2016). Partiendo de esto, mi perspectiva trata de las tensiones resultantes de y/o

relacionadas con el encuentro entre personas y grupos con distintas nociones del ‘cuidado de la Naturaleza’ en Íntag. Otra arista es la tensión entre el ser-humano y la Naturaleza o unos seres-de-la-Naturaleza. Sin embargo, hay que reconocer que las tensiones se ubican también entre todos los seres-de-la-Naturaleza (sin que conste el ser-humano).

Íntag es una zona reconocida en varios círculos ambientalistas por su resistencia socioambiental y algunas personas la consideran un ejemplo de una lucha exitosa. Aunque esta lucha se compone de múltiples entes y puede ser vista desde varias perspectivas, tales luchas provocan tensiones. Este estudio prioriza aquellas tensiones distintas a las provocadas por la actividad minera, para ofrecer otras perspectivas que complementen e iluminen la riqueza de representaciones sobre varias problemáticas en la zona, según las narraciones inteñas citadas.

1. La ‘crisis ambiental’ y problemáticas inteñas

El hecho de estar y existir de un ser-humano es además un acto, de estar y existir ubicado en un entorno y de relacionamiento con él. Las relaciones del ser-humano con el entorno son, en buena medida, originadas por la necesidad de modificarlo y mantenerlo según sus condiciones epistemológicas, culturales, biológicas, etc., de los seres-humanos en cuestión. Estas modificaciones e interacciones con el ámbito natural tienen impactos en él, que podrían ser absorbidos y transformados por el ámbito natural sin repercusiones, o bien podrían ser cambios problemáticos con ramificaciones severas para la Naturaleza y para el ser-humano. Estas transformaciones de la Naturaleza causadas por el ser-humano son relevantes según el grado en que trasmuten y transfiguren a esta. El grado de una ‘crisis ambiental’ se intensifica cuando es imposible para la Naturaleza reproducirse al mismo ritmo con que los seres-humanos generan sus transformaciones.

La crisis ambiental se define también por ser una crisis de conocimiento y de consciencia. Enrique Leff (2004), en sus reflexiones sobre problemas ambientales, mantiene la tesis fundamental de que la crisis ambiental es el reflejo y el resultado de la crisis occidental de civilización y es causada por las formas en que esa civilización concibe, conoce y comprende el mundo y, por lo tanto, lo transforma. Es una consecuencia de la dominación de la matriz hegemónica moderna, capitalista, colonial, occidental, científica, etc. Además, la crisis ambiental es la manifestación de la epistemología moderna-cartesiana, la cual mantiene el dualismo-binarismo ser-humano/Naturaleza que separa al ser-humano por considerarlo superior a esta. La crisis

ambiental se evidencia en múltiples formas, pero la raíz común es el modelo económico capitalista y mercantilizado de la modernidad: “Este patrón civilizatorio de acumulación, esta lógica capitalista de crecimiento sin fin en un planeta restringido, está llevando a sus límites la posibilidad de la vida en la Tierra” (Lander 2011b, 63).

Los problemas ambientales reconocidos a nivel mundial, por ejemplo, el cambio climático, contaminación, destrucción/deterioro de áreas naturales, extinciones, pérdida de biodiversidad, para nombrar algunos, por lo general son definidos como problemas desde la misma visión/lógica moderna hegemónica, por lo que este sistema se convierte en juez y parte, y así se ignora lo primordial subyacente de esta crisis. La sesgada distribución de recursos en el mundo (de dónde vienen y dónde causan mayor impacto ambiental) se manifiesta en la desigualdad, injusticia y problematización de la crisis ambiental. La contribución a los problemas ambientales es desigual, pues gran parte de ellos procede de los países ‘ricos’ del Norte, por su consumo desproporcional de materias primas y energía y, consecuentemente, donde más impactan estos problemas ambientales es en el Sur global, fuente de estos recursos.

Las principales problemáticas ambientales en Íntag

Aunque es aceptado desde el patrón hegemónico partir de la categoría ‘problemas ambientales’, el término para mí no es tan apropiado en el contexto de la zona de Íntag, debido a que las concepciones de la Naturaleza y territorio (segundo capítulo), en este entorno específico, a menudo muestran una relacionalidad vivida que se unifica en un ‘todo’ ser humano inteño-Naturaleza, donde la separación de ambiente y humano no sería sensata. Parece más aplicable el término ‘problemas socioambientales’, aunque hay que considerar que en el fondo de esta terminología también subyace el patrón vigente. Tenemos que definir quién o quiénes son los sujetos que reconocen y nombran este problema. Siendo consciente de esta premisa, utilizo el siguiente texto sobre los principales problemas ambientales y socioeconómicos en Íntag como una aproximación a las maneras de resumir los problemas. A continuación, se presenta la primera de dos listas:

Los principales problemas ambientales y socioeconómicos incluyen: deforestación, degradación del suelo y el agua, pérdida de biodiversidad; falta de títulos de propiedad o tenencia segura, falta de acceso a asistencia técnica, capital y mercados apropiados; baja productividad agrícola, intermediación excesiva para vender sus productos, bajos ingresos, falta de oportunidades educativas, migración y aculturación. (Mecham et al. 2010, 5; traducción mía)

Otra lista fue elaborada por el gobierno local del cantón Cotacachi en su documento titulado ‘Actualización Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial’, donde presenta las principales amenazas o peligros dentro de los ecosistemas y territorios y relativo a la biodiversidad del cantón. Las amenazas naturales, como deslizamientos e inundaciones, no las he incluido en la lista, sino solo las amenazas antrópicas: explotación irracional del bosque, avance de la frontera agropecuaria y cambio de uso del suelo, ganadería, invasión de tierras, explotación minera, cacería, mal manejo de las lagunas y cambio climático (Municipio de Cotacachi 2016, 82-89). Con la excepción del mal manejo de las lagunas, todas son problemáticas ambientales que se encuentran en la zona de Íntag.

Como queda ilustrado en las dos listas presentadas, hay múltiples problemas socio-ambientales en Íntag, las mismas que se distinguen según el posicionamiento de la fuente. Las listas muestran que el tema de explotación minera¹⁶¹, aunque es un problema significativo (véase capítulo dos) y muchos insisten en que la minería en Íntag sea el eje central, es solo un tema en un amplio rango de problemas ambientales en la zona. En la siguiente sección, destaco narraciones con otras perspectivas distintas a la minera y al tema agrícola, ya analizadas en capítulos anteriores. Por eso, a continuación, resalto una otra problemática primordial en Íntag: la deforestación.

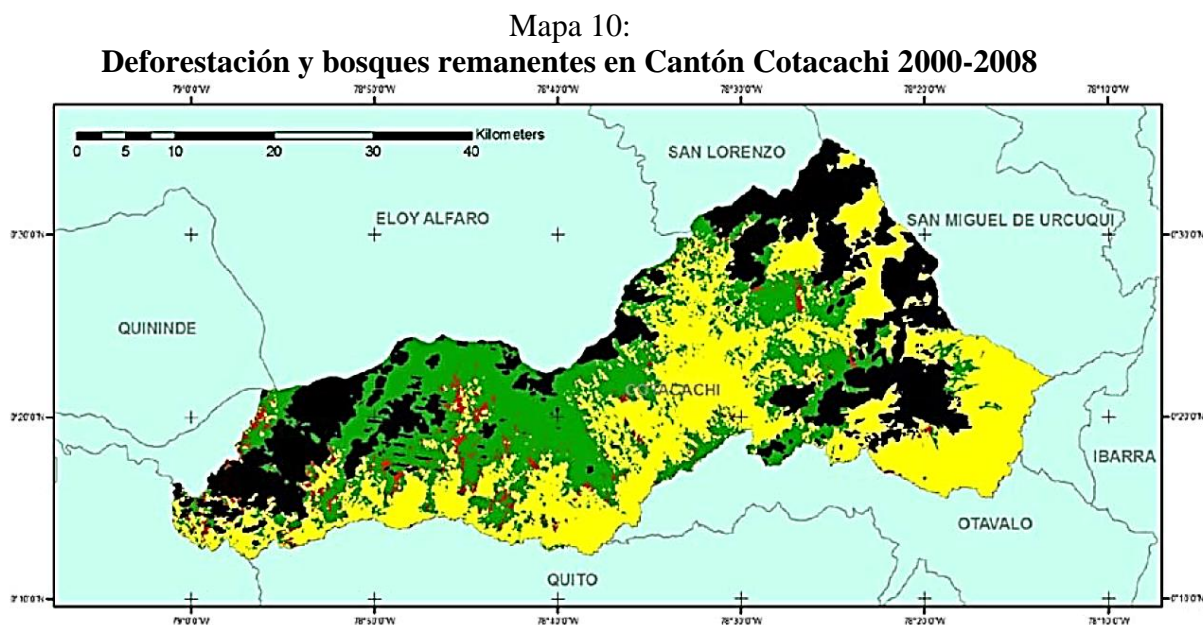
Deforestación en Íntag

Desde el inicio de la colonización de Íntag, aproximadamente dos tercios de los bosques originales se han perdido por la deforestación (Mecham et al. 2010, 5). Aunque inicialmente la causa principal de la deforestación se atribuyó a la expansión de la agricultura y la ganadería como parte del proceso de colonización de la zona, la deforestación más reciente se debe a varios factores adicionales. Por ejemplo, la minería causa mucha deforestación y es una amenaza creciente en toda la zona por las nuevas concesiones. Al mismo tiempo, la construcción de infraestructura nueva, como carreteras, y la instalación de grandes proyectos, como hidroeléctricas, no solo destruyen, sino que abren acceso para el tráfico ilegal de animales, de madera y tierras, y la llegada de nuevos colonos. La tala comercial de madera y la red de traficantes de este recurso causan mucha deforestación, especialmente en ciertos sectores como Manduriacos: “La extracción maderera se ha presentado desde hace medio siglo atrás, situación que ha motivado el

¹⁶¹ La omisión del tema en la primera lista no importa se debe a que los autores lo tratan en el texto de Mecham et al. 2010.

aparecimiento de innumerables intereses, los que provocan el deterioro y destrucción acelerada de estos ecosistemas húmedos” (Municipio de Cotacachi 2016, 83). Sin embargo, la expansión de la frontera agro-pastoral sigue siendo uno de los motores importantes de la deforestación, incluso más que la tala, y a ella se suman ciertas prácticas nuevas, algunas de las cuales son dañinas.

La alta tasa de deforestación en la zona es una preocupación para sus habitantes, y un incentivo para actuar (reforestar, cuidar, etc.) que mueve a muchos de las y los inteños (véase siguiente sección) y algunos ambientalistas externos. En el siguiente mapa del cantón, la parte verde indica la extensión del bosque remanente en los años 2000 a 2008. La deforestación producida en estos ocho años se indica en rojo. El amarillo muestra otros usos de la tierra. En las partes negras no hay datos por la cobertura de nubes en las imágenes satelitales Landsat.

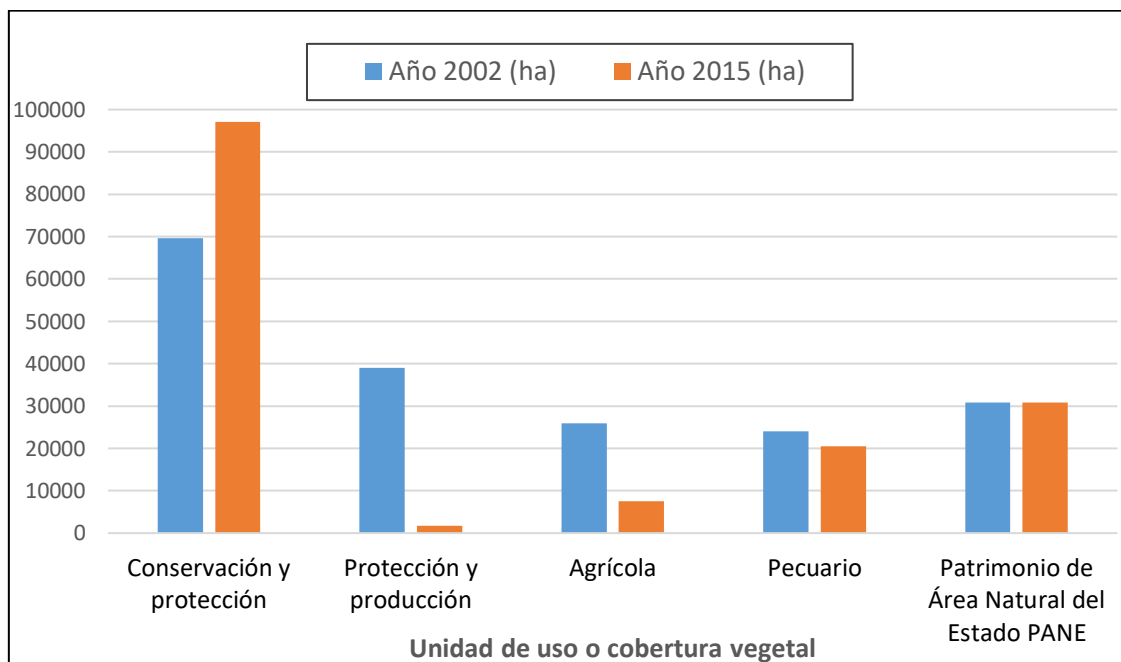


Fuente y elaboración: con permiso del autor Mika Peck, Universidad de Sussex, imagen obtenida de Larrea Maldonado et al. 2012 (13).

Las partes deforestadas (rojas) en estos ocho años son indicativas de la tasa de deforestación anual de 1,04% en el cantón Cotacachi. El mismo autor Mika Peck, con otros autores, en un análisis Landsat entre 2001 y 2006, citan una tasa de deforestación anual observada de 1,92% para el cantón Cotacachi (Mecham et al. 2010, 4). A pesar de la variación, ambas son tasas altas y son consideradas un problema, particularmente para Íntag. Mirando la parte correspondiente a Íntag (el 70% del lado occidental del mapa) se nota la mayor deforestación en algunos sectores, como Manduriacos.

El siguiente gráfico detalla los cambios del uso y cobertura de suelo/tierra entre 2002-2015 en cantón Cotacachi; aunque incluye las áreas andinas fuera de Íntag, los datos reflejan procesos de transición del uso de suelo en Íntag.

Gráfico 2:
Análisis comparativo uso y cobertura del suelo 2002-2015 en el cantón Cotacachi



Fuente de datos: Municipio de Cotacachi. “Actualización Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Santa Ana de Cotacachi 2015-2035”, (2016, 40). Elaboración: propia

El análisis de la cobertura y uso del suelo permite identificar que existe *el incremento del 16,26% de cobertura de conservación y protección al 2015*, mientras que del 2002 al 2010 [sic, ‘2015’] la cobertura de protección y producción se reduce en 22,03%, debido a que se presenta un cambio de uso del suelo y la incorporación de los bosques protectores existente en el uso conservación y protección; así mismo se presenta para el *uso agrícola un decremento del 10,82%* y uso pecuario 2,07% se disminuye del 2002 al 2015 incorporando parte de este suelo a la protección y conservación, por otra parte se nota el *cambio de tipos de cultivos del 2002 al 2015 debido a que son cultivos intensivos y no extensivos* por lo que se identifica menor cobertura de cultivos y uso pecuario. (Municipio de Cotacachi 2016, 40; cursiva mía)

Se producen dos cambios notables a nivel cantonal, característicos de la zona de Íntag: primero, la transformación en la producción agrícola hacia una producción comercial, agroquímica e intensiva de monocultivos como tomate de árbol y naranjilla es una pauta en algunos sectores de la zona. Desde mi análisis estas trayectorias se mantienen vigentes por lo que he observado fácilmente desde 2015 solo por andar en las parroquias de Plaza Gutiérrez y Apuela: un aumento de campos y pastos convertidos para la producción de estos monocultivos. Muchas de las narraciones inteñas citadas a

continuación hacen referencia a esta transformación, y así destacan que es una transformación problemática que provoca tensión.

El segundo cambio notable mostrado en los datos del gráfico es el aumento (16%) en la cobertura dedicada a ‘conservación y protección’. Aunque se atribuya el cambio en parte a una simple recategorización de algunos bosques protectores, este aumento posee sentidos multidimensionales en la zona. En Íntag se podría atribuir este cambio, en parte, a la creación de áreas de protección con varias designaciones, lo que ha sido impulsado por la ONG local DECOIN, entre otras entidades.¹⁶² Íntag “contiene 678 kilómetros cuadrados de bosque de alta calidad, de los cuales 162 kilómetros cuadrados (24%) se encuentran dentro de áreas protegidas” (Mecham et al. 2010, 4; traducción mía). La contaminación de ‘recursos’ hídricos y el acceso al agua sana y limpia, para muchas personas inteñas, es el impulsor de cuidar y proteger la Naturaleza en un área local (Zorrilla, comunicación personal).

Con el propósito de proveer un contexto de las principales problemáticas socioambientales en Íntag, reconociendo su sesgo y brevedad, cierro esta sección para dar paso a las perspectivas y representaciones más significativas, las ofrecidas por las y los inteños en sus propias voces.

2. Tensiones arraigadas en el cuidado de la Naturaleza: Narraciones inteñas

Defender la Naturaleza es defender la vida y en esta lucha estamos.
Ya estamos más que 20 años y creo que seguiremos.
-Ruth Almeida, 8 de abril de 2017

Las palabras de Ruth Almeida destacan que defender la Naturaleza es implícito en la defensa de la vida inteña.¹⁶³ Los saberes y las prácticas de ‘cuidar la Naturaleza’ están arraigados en la concepción de la Naturaleza y la relación con ella. Pero también ‘el cuidar’ demuestra una lógica decolonial, porque en cambio, la lógica colonial se basa en el descuido, esto es, la destrucción. ‘Cuidar la Naturaleza’ tiene varios significados. Por ejemplo, se puede reconocer su importancia en lo ‘vivencial’, por lo que ella brinda, tal como lo expone Tarquino Moreno a continuación:

La Naturaleza, imagínese, nos brinda muchos recursos, como por ejemplo el agua. Si destruimos la Naturaleza, el agua se nos acaba. Porque el agua es una fuente muy útil para seres humanos. Y si destruimos todo, ¿qué pasaría con el agua, o con las especies

¹⁶² DECOIN ha creado más de 41 reservas comunitarias, número impresionante. Ver: <https://www.decoin.org/accomplishments/>.

¹⁶³ Tema tratado también en el segundo capítulo y en el quinto capítulo.

también? Porque es muy, muy bonito. [...] Los turistas vienen por la Naturaleza. Si esta se destruye, ¿quién vendría por aquí? (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016)

Así que la relación Naturaleza-humano inteño es muy estrecha; para muchas personas el cuidado de ella y/o su defensa son cómplices e intrínsecos a la vida. Incluso, se asocia con particularidades únicas tejidas al espacio y/o lugar ‘ambiental’ donde se vive:

Una recomendación, de que esto de lo que Dios nos ha dado, de tener la suerte de vivir en un ambiente como ahora lo tenemos, tal vez fue porque somos personas escogidas que nos dio esa misión para que nosotros lo cuidemos y también defendamos. [...]por Dios] Sí, por algo sobrenatural también. O sea, es natural y nos encargó de que tenemos que hacer algo por estos ambientes, por estos espacios. Entonces yo pido espacios de reflexión, de ponerse a pensar de qué función misma lo que estamos haciendo acá como seres humanos frente a la Naturaleza que esté en nuestras manos. (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017)

La relación persona inteña-Naturaleza no es una sola, hay numerosas distinciones entre las varias mantenidas por las y los inteños y otros actores en Íntag. Además, entidades y actores externos a Íntag influyen en la zona. Entre las variadas relaciones, algunas son contradictorias, algunas son armoniosas y otras incluso son contradictorias y armoniosas, mejor dicho, armoniosamente contradictorias. Pero sí, esta heterogeneidad obviamente suscita un ámbito de tensiones que podrían provocar un conflicto serio.

Las perspectivas y representaciones de la coexistencia e interexistencia con y desde la Naturaleza están configuradas por diversas contingencias que pueden determinar si se manifiestan en saberes y prácticas del ‘cuidar la Naturaleza’. Aquí utilizo el término ‘cuidar’ en su sentido más amplio para referirme al concepto que está en el fondo de todo; en algunas de las narraciones a continuación, las y los inteños utilizan la palabra ‘cuidar’, en otras usan los términos ‘conservar’ o ‘proteger’; no obstante, los tres términos se usan de manera intercambiable, pero ‘cuidar’ es más frecuente e incluye los otros dos. En Íntag hay múltiples maneras de hablar del ‘cuidado’ de la Naturaleza:

Yo creo que hay que hablar en términos de retribución a la Naturaleza. Si ella nos da, nosotros debemos que darle, ser recíprocos. [...] Yo hablo mucho de *la reciprocidad*, que tenemos que ser recíprocos así. [...] Si Íntag me da, si la tierra me da, yo también tengo que darle a la tierra. Tengo que darle a la vida, *en la práctica*. (Ruth Almeida 8 de abril de 2017; énfasis mío)

2.1. Prácticas vividas y saberes ofrecidos de ‘cuidar’ la Naturaleza

Para aquellas personas que se atribuyen esta aspiración de ‘cuidar la Naturaleza’, los saberes y las prácticas para lograr este objetivo, son vividos cotidianamente, o sea, lo

vivencial es el manantial de su ambientalismo. Las prácticas, en general, son implementadas, pero también comprenden prácticas evitadas. Así lo explica, en sus palabras, Miguel Alvarado:

Entonces nosotros por eso *la Naturaleza siempre hemos estado cuidando, cuidando y cuidando*. Todo hemos cuidado. Como [por ejemplo] la pesca, yo no he botado dinamita¹⁶⁴, nunca. [...] La Naturaleza es el pez que siempre vivió en el río, y de repente pescar con anzuelo, eso no es malo. Entonces nosotros hemos guardado, hasta he peleado e impedido a una persona [pescando con dinamita]. [...] *¿He destruido la Naturaleza? No. Antes hemos cuidado, hemos estado protegiendo la Naturaleza, sí*. Por decirle, yo nunca he aserrado madera para la venta. Esta es la Naturaleza, destruir el monte, aserrar, no. Yo, nunca [...]. Pero entonces yo, sabiendo esto, que es puesto por Dios¹⁶⁵, hemos comido las aves, los animales, sí hemos comido. Pero, por decir, como hacen otros, matar *por vicio para vender*, eso no, eso no lo he hecho nunca, no. Es vicio. Eso es como acabar con la Naturaleza. Entonces a ese extremo, no. Porque muchos me han dicho, me han hecho esas preguntas de que ‘¿usted ha cazado por vicio como para hacer plata?’ ‘No’, le digo, eso sí, ‘nunca’. Para comer, sí. (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015; énfasis mío)

Este abuelo inteño, ofrece, en su testimonio, tres ejemplos de prácticas evitadas – el uso de dinamita para pescar, la cacería de animales para la venta y la tala de árboles para vender la madera– por ser ‘vicios’ perjudiciales a la Naturaleza. El uso legítimo es el uso propio, por ejemplo, talar árboles para madera en construcciones propias, cazar animales para comer uno mismo y pescar con anzuelo. Apropiarse y utilizar seres-de-la-Naturaleza y ‘recursos’ sacados del bosque/Naturaleza a su manera casera son prácticas en concordancia con su ‘cuidar y proteger’ la Naturaleza. Sin embargo, visto desde ciertos ambientalismos modernos, las prácticas de Miguel y todos estos ‘usos’ son actividades humanas dañinas, y por eso son inaceptables porque un área/reserva natural debe excluir tales actividades humanas.

El derecho de trabajar la tierra para la reproducción de la vida del ser-humano, y los derechos de la Naturaleza por y para la reproducción de su(s) vida(s), son dos derechos distintos según algunas perspectivas, pero según otras son uno solo. Sin embargo, hay que preguntarse cómo y cuándo entran en pugna estos derechos, implicando tensiones o conflictos, sobre cómo y cuándo serían congruentes o armoniosos. Por ejemplo, para una persona inteña al que le importa cuidar la Naturaleza, tener la necesidad de talar bosque para trabajar, cultivar y vivir, ¿crearía o no una tensión? Según la activista ambiental Isabel Anangonó:

¹⁶⁴ La práctica de usar dinamita para pescar.

¹⁶⁵ “Dios, dice, que puso todo, desde las aves, animales para que se mantenga el hombre, la persona, lo que hay en la tierra es para la sustentación de la humanidad. Para el hombre” (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015).

[...] Sí, se puede evitar [una tensión], por decir. Si yo tengo unas diez hectáreas de terreno y está de todo bosque, bueno, puedo decir estas dos hectáreas o tres hectáreas que es para el consumo de la casa, esas voy a tumbar y el resto que me queden de protección. Entonces yo lo he visto de esta manera: que no debe haber la tala de todo el bosque indiscriminada, mejor racionando un poquito y mirando lo que se puede trabajar y lo que se puede tener como reserva. (Isabel Anangonó 6 de diciembre de 2016)

El manejo de espacios en un terreno es, según Isabel, “racionando”, pero también requiere una planificación bien hecha en un terreno nuevo, así se puede evitar futuras perturbaciones (Rivera, comunicación personal). Por ser una zona agrícola, casi todos los mayores han sido agricultores toda su vida, como Sergio Vetancourt, quien habla de la necesidad de “conservarle cultivándole”; estas son sus palabras:

A lo que hay aquí, no destruirle más [...], como, por ejemplo, ahorita, ni tampoco dejarle más bosque [...] va a encerrarse más el campo [...] y nosotros no tenemos de qué defendernos¹⁶⁶. Pero necesita siempre *conservarle cultivándole*, pero *cultivarle con natural*, no con químicos. Porque eso le afecta a la tierra y para la humanidad [...]. *Nos valimos de la tierra, de la Naturaleza*. Porque si un vecino le fumiga dice al otro [que] viene: ‘Bueno, haga así, como yo hago’. Nos estamos perdiendo. [...] Yo no me fui a rogar en una temporada en Santa Rosa, allí vi que me daban las pomos para las bombas para que fumigue, y eso no me gustó. Porque todo... se percibe uno. Les toca defenderse uno como pueda para poder conservarse bien. Porque si no, después va a estar acabado los pulmones. (13 de septiembre de 2016; énfasis mío)

En las conversaciones con las y los inteños sobre la noción de ‘cuidar la Naturaleza’, indican que sus prácticas están entrelazadas con sus saberes. Comparten saberes y opiniones sobre la mejor manera de ‘cuidar la Naturaleza’; a menudo en forma de recomendaciones, resaltan lo que se debe hacer y/o lo que no se debe hacer para ‘cuidar la Naturaleza’, tal como insiste esta persona de Íntag, quien prefirió mantenerse en el anonimato, y para quien un elemento central es:

No contaminándole [a la Naturaleza], cuidándole. La contaminación porque eso es lo que más daña al medio ambiente. [...] Talar no en cantidad, sino el poco que se va a utilizar. Porque si no, a veces ni el poco que le talamos no le podemos trabajar, peor bastante. Talarle solamente el poco que se va a poder trabajar, no más. (Anónima A 19 de noviembre de 2016)

Saberes, opiniones y/o recomendaciones expresados únicamente en forma de ‘no-hacer’ como, “no talar los árboles y no poner químicos en el suelo” (Roberto Arcos, 19 de julio de 2016) son la excepción. Pero casi todas las narraciones contienen ambos, ‘no-hacer’ y ‘sí-hacer’, por ejemplo: “cuidarle, no quemar, sembrar más árboles, no talar árboles, eh, cuidar todo lo que tiene misma la Naturaleza” reflexiona María Piñeiro (13 de marzo de 2017). Del mismo modo lo hace Transito Lanchimba, quien dice: “Por

¹⁶⁶ Vive en Santa Rosa cerca de un Bosque Protector, un área atípica por ser una donde incrementó un poco la cobertura del monte, resultando en menos campos agro-pastorales.

ejemplo, botando la basura [...]. Yo creo que la basura lo que es orgánica, botando en los huertos, y lo que es plástico y todo eso, enterrando [o] mandándolo al recolector de basura. Y también que no tumbe los árboles de gana, tampoco queme y eso” (18 de diciembre de 2016).

Las perspectivas, saberes y prácticas en las narraciones presentadas hasta aquí son unos ejemplos de la riqueza y variedad encontradas en las expresiones, las cuales podrían haber sido entrelazadas de numerosas maneras. Pero antes de ofrecer más narraciones a continuación, en base de los ejemplos anteriores, me parece útil señalar algunas concepciones con importantes implicaciones. Primero, ‘cuidar la Naturaleza’ consta de prácticas, siendo la aplicación o el uso real de una idea, creencia o método, y de saberes, incluyendo cogniciones, cuestiones/nociones, conciencias y sentipensamientos, dependiendo de cómo se relacionan las prácticas con la vida. Así, en la concepción de ‘cuidar la Naturaleza’ las prácticas están entrelazadas con los saberes, lo cual frecuentemente aparece en los juicios, opiniones y recomendaciones sobre ‘la mejor manera’ de cuidarla, articulando ambos: los ‘no-haceres’ y los ‘sí-haceres’.

Segundo, en el cuidado del entorno Naturaleza, el ser-humano forma parte del cuadro general. Es donde la ‘extracción’ de seres-de-la-Naturaleza y ‘apropiación’ de áreas para usos humanos son prácticas plasmadas (derecho asumido, aceptado e integral) en la noción de cuidar la Naturaleza, siempre que estas prácticas sean sensatas y moderadas en la medida de sus efectos. En esta concepción característica, los seres humanos intencionalmente cuidan a la Naturaleza mientras también la utilizan, es clave para la comprensión de su matriz y saberes/prácticas del ambientalismo.

2.2. Franjas y perímetros de tensiones en el ‘cuidado’ de la Naturaleza

Íntag es reconocida como una zona de resistencia socioambiental y lo es porque en la zona existen tensiones socioambientales. Más allá de la resistencia a la minería, también existen tensiones referentes a otras esferas socioambientales en la vida intencional. Aquí se trata de las tensiones basadas en, resultantes de y/o relacionadas con el encuentro entre personas y grupos con distintas nociones del ‘cuidado de la Naturaleza’. A continuación, trato el aspecto ‘social’ de lo ‘socioambiental’ desde tres enfoques: histórico, comunitario y universal. Lo ‘ambiental’ de lo socioambiental exploro desde el enfoque del ‘cuidado de la Naturaleza’.

En el primer enfoque, lo histórico, expongo tensiones¹⁶⁷ por y con el pasado, historiales que manifiestan posibles legados de las lógicas y perspectivas de ‘más antes’, que perduran hoy. Los siguientes dos enfoques, comunitario y universal, explican tensiones actuales en el ‘cuidado de la Naturaleza’ evidenciadas en las narraciones y divididas según si involucran a actores locales o exteriores, o sea, para distinguir las tensiones dentro de la zona entre la gente inteña, de las tensiones con entidades que interactúan desde afuera.

Tensiones arraigadas en el ‘más antes’

El legado de ‘más antes’ perdura hasta hoy en la construcción de las concepciones de la Naturaleza, la relación humano-Naturaleza y la reproducción de la vida inteña. Las lógicas y perspectivas del ‘más antes’ pueden entrar en conflicto con las de ahora, o sea, así como, tensiones contradictorias o armoniosas.

Yolanda Álvarez dedicó toda su vida a trabajar de profesora en escuelas inteñas, algunas unidocentes. Ya jubilada, vive en Cuellaje, pueblo donde dice que “desgraciadamente” ya no queda bosque natural cerca (28 de marzo de 2017). Debido a la deforestación, la expansión agrícola y patrones de asentamiento y colonización, alrededor del centro poblado se ve puro paisaje antrópico, alterado. Según Yolanda, la ausencia de paisajes naturales cercanos es un legado del ‘más antes’:

Porque las personas iniciales, nuestros padres, *nuestros abuelos eran de este carácter muy colonizador*, muy colonizador. Y eso fue una de las *primeras bases erróneas* de todo eso. Pero después fueron tomando conciencia y bueno ahora ya saben que es muy útil, muy necesario conservar. Pero así mismo *el espíritu no nos permite*, unos lo hacen y otros no, el espíritu colonizador que tienen. (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017; énfasis mío)

El legado de “espíritu colonizador”, se evidencia en la tierra alterada por las prácticas colonizadoras, prácticas perjudiciales a la Naturaleza, y viene del pasado. En este “espíritu colonizador” falta una conciencia ambiental, según Yolanda, y en él radica la base de la problematización actual.

No obstante, según explica Tarquino Moreno, la forma de cuidar la Naturaleza hoy día es “estudiándole, no talando árboles, o sea, que tampoco haigan incendios” (10 de agosto de 2016), lo cual, desgraciadamente, está creando tensión con las prácticas del ‘más antes’:

La gente más antes [...] parece que *era algo psicológico*; que ellos, llegaba el verano y prendían [fuego] por donde quiera, y le daba gusto ver que se quema. Y pensando bien eso no es así. [...] Imagínese si se prende fuego en un área grande de bosque o de páramo,

¹⁶⁷ Aquí mi uso de la palabra ‘tensiones’ significa las tensiones basadas en, resultantes de y/o relacionadas con el encuentro entre personas y grupos con distintas nociones del ‘cuidado de la Naturaleza’.

por ejemplo, ¿cuántas especies se mueren o se queman? [...] *Eran mitos de la gente antigua*. Por ejemplo, decían que ‘hay que quemar porque eso atrae la lluvia’ o algo así. (Tarquino Moreno 10 de agosto de 2016; énfasis mío)

Miguel Álvaro, uno de los primeros colonizadores en Magdalena, ya hace más de medio siglo, y, anciano-sabio del lugar, dilucida sobre cómo era la conciencia/perspectiva ‘más antes’:

En ese tiempo nunca se oía de turismo, ni de la Naturaleza, no se oía nunca, nada. Entonces cuando yo recién entré, claro había animales acá pero así, hartísimos, como monos, cerdos del campo, perros, guantas, soches, todo, desde león, desde tigre, todo había. Pero pues como recién entré entonces y otras personas que antes vivían más adelante, anterior, ellas han sido buenazas para la cacería. Yo viendo a ellos, yo también seguí. Pero después, años, años después, cuando ya se oyó de la Naturaleza, del turismo, que esto es bueno, que hay que proteger, que no hay que matar a los animales, pero ya era tarde, pues. En este tiempo nadie comentaba del turismo, nadie decía los bosques de la Naturaleza no hay que destruir. Inclusive cuando yo entré a afincarme aquí, en las oficinas para adjudicar las tierras decían: “Tiene que tener trabajada la mitad para adjudicar”. Talar. No era culpa de nosotros. (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015)

Pero eso no es todo, Miguel Alvarado recuerda también que, en ese tiempo, había conflictos basados en problemas de tenencia y posesión de tierras, los mismos que eran más habituales que hoy en día, aunque no descarta que aún podrían perdurar algunas tensiones. De hecho, él mismo tuvo que enfrentar una de estas situaciones, según relata a continuación y que forma parte de la historia de lo que le pasó cuando alguien trató de quitarle su finca:

Yo me vine para acá con otro amigo que me trajo a conocer eso, entonces aquí en esta finca no había nadie, ni un solo machetazo, ni pica, nada, nada, nada. Entonces yo me posesioné esto, me cogí esto. Pasó, creo, unos dos años y asomó otro que se creía, que me quiso quitar. [...] Pero solamente a la brava me quería mandar sacando. Pero no con la ley. Yo le aplicaba con la ley, allí no obedecían, no hacían caso, nada. Entonces ya de verme perdido, molestaba, molestaba, y venían con carabina a mandarme sacando. [...] Resulta que para que se acabe ese problema resolví matarles a ellos los que pueda con mi carabina, y el último cartucho ponerme yo para no irme preso. Eso fue lo último, entonces al ver que la cosa era seria se huyeron, se corrieron [...] Hasta la presente, no he tenido más problemas. Era durísimo, durísimo, sí. (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015)

Muchos de las y los inteños de ‘más antes’ mantenían la postura de que la Naturaleza era solo una fuente de ‘recursos’ y espacios para aprovechar, según Yolanda Álvarez (28 de marzo de 2017), pero no todos pensaban así, por lo que ya había tensiones entre las y los inteños ‘más antes’. Hace casi 50 años ya vivían en Íntag algunas personas que formaron lo que parece ser el primer grupo ambientalista en la zona. De acuerdo con lo que me conversara la misma Yolanda, desde aquel entonces ya:

[...] en los años 70 por allí, éramos pocos todavía y allí, como teníamos una sola idea, nos dimos cuenta de que nuestros recursos, por ejemplo, bosques, se estaban terminando, el agua había bajado muchos de los caudales de los ríos, habían bajado. Entonces

empezamos a tomar conciencia y un poco trabajar con programas de conservación para esto. (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017)

El valor de cuidar la Naturaleza, considerablemente aceptado hoy día, involucraba cambiar unas prácticas del ‘más antes’ para prácticas apropiadas a los valores y saberes actuales. Tales transformaciones podrían crear tensión entre personas que insistían en mantener las prácticas del ‘más antes’ y las a favor de cambiarlas. Esto es evidente en la campaña para erradicar la quema, practicada para preparar el terreno para la siembra:

Aquí lo mejor es uno o una misma a dedicarse a guardar la Naturaleza, protegerle la Naturaleza, cuidándole el agua, cuidando el bosque, cuidando uno mismo cuidándose la salud. Todo eso es protegerle, en la Naturaleza. Por ejemplo, los bosques mismos, sí le tala, pero ahora ya no se acaban los bosques, como cuántos de [antes]. Se sembraba harto, harto y *se quemaba los bosques. Se le encendía.* Se acababa de cosechar el fréjol, se encendía en el pie y eso se iba hasta donde avanzaba. [...] Como ahora, ya después, ya al final [...] se fue cambiando esa, esa costumbre de quemar para sembrar. *Si no se quemaban no se podían sembrar. Entonces, en verdad, que es más fácil para sembrar.* Por ejemplo, en una trocha para sembrar el maíz es tan difícil porque mucho palo, mucha rama, al quemarle queda limpiecita. Se piensa que quedó limpiecito para sembrar, pero la verdad que, bueno, ese año le madura bien, ese año bien, pero de allí ya va acabándose, porque se quema el abono de la tierra. (Mariana Castro 6 de abril de 2016; énfasis mío)

Las lógicas y perspectivas en el tiempo de ‘más antes’ sí evidencian unas tensiones propias y, además, unos legados de ‘más antes’ perduran hasta la actualidad en el cuidado de la Naturaleza. Las narraciones demuestran que las tensiones eran por las prácticas insensatas y con impactos ambientales, pero además citan la importancia de las creencias y saberes en ellos. Así pues, tensiones arraigadas en el ‘más antes’ son las tensiones resultantes de y/o relacionadas con las contradicciones entre los legados de las prácticas y saberes ancestrales con las prácticas de hoy día; es necesario conciliar estas tensiones con las nociones del ‘cuidar la Naturaleza’.

Tensiones entre gente inteña en la comunidad inteña

Por ser una zona marcada por la heterogeneidad, es comprensible que en la comunidad inteña actual conviven distintas posturas, lo que potencia tensiones entre la gente inteña. Una fuente de discordia y tensión, dentro de la comunidad inteña, son las prácticas agrícolas y, entre ellas, la transformación a monocultivos intensivos en algunas partes. Es lo que voy aprendiendo de las narraciones compartidas por varias personas inteñas, como la expuesta, a continuación, por una persona del lugar, cuyo nombre pidió no ser divulgado:

[Las y los inteños agroecológicos] ya creo que existen muy pocos, porque lo más están *sembrando en cantidad plantas ya con químicos*, naranjilla, granadilla, tomate [de árbol], igual ya le ponen abonos [...] químicos.... para [no] trabajarle con palo, ya fumigan para

que se mueran las hierbas, y eso ya estos químicos, fungicidas ya están matando las hierbas, los bichos, porque es para ellos ahora es más fácil fumigar, así más rápido se seca la hierba y siguen sembrando. Como más antes, todo con el azadón o con un machete da más duro, y ahora ya le ven todo lo fácil [...] Creo que ahora ya no muy poco tal vez cambiara, pero si ven lo malo que es, lo que están haciendo, pero no sería tanto que cambien, *porque le ven lo más fácil, lo más que pueden venden*. Porque ahora, por ejemplo, las plantas, las verduras esas que son sembradas orgánicamente son más caras. Entonces hasta eso ya las personas dicen: '¿Cómo voy a comprar esas, estas caras? Mejor compro algo más barato.' Pero lo barato, lo que es barato siembran en cantidad y con menos trabajo solamente en base de químicos. (Anónima A 19 de noviembre de 2016; énfasis mío)

Ruth Almeida enfatiza la importancia de la retribución a la Naturaleza y del ser-saber-hacer recíproco y también resalta tensiones en la tenencia de tierra:

Los grandes productores que tienen grandes extensiones de tierra también tienen una relación directa con la gran cantidad de tenencia de tierras. Sacan a su producción y, por ejemplo, ¿adónde han ido a invertir?, han ido a invertir en Cotacachi, en Otavalo, su mayoría. Pero no le han regresado el abono que necesita, no le han regresado el cuidado que necesita, los minerales, ¿no? Entonces, como hay suficiente territorio, entonces ya no me produce aquí, me voy más acucito, me voy más arriba, y vamos acabando el bosque. Entonces hablar de reciprocidad, le veo en eso. Si la tierra me dio dinero, tengo que también devolverle. (Ruth Almeida 8 de abril de 2017)

En Cuellaje hablando de esos monocultivos, se propone reducir la tensión:

Aquí pienso yo que, *haciendo prácticas de conservación*, que sería [...] con los agricultores, porque esto es inmanente a la ganadería y agricultura de este sector, y también como que hay la tendencia de los jóvenes [...] *emprender en algunos proyectitos* así de turismo entonces, pero debe ser un turismo agroecológico, debe tener concordancia con esto. (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017; énfasis mío)

La diferencia entre intereses y propósitos es marcada en la zona y conlleva tensiones. Una de ellas es por la influencia de factores económicos, explica Remigio Vetancourt:

He tenido muchos compañeros que han tenido más *intereses económicos*, porque, bueno, viene alguien, les dice más que 'aquí vamos a sacar la madera.' O tal vez, por ejemplo, por adentro, por Junín hay los metales. La gente piensa de allí al sacar los metales piensa que van a tener un buen ingreso, ingreso económico. Pero yo *creo que al largo tiempo lo que estamos viviendo ahora con una Naturaleza así, tan verde, vamos a tener un mejor futuro* que tener sacando los materiales debajo de tierra. *Pero sí hay gente que en verdad piensa solamente en lo económico y tener solamente sus posibilidades económicas sin importarles ni siquiera lo que venga después, la calidad de vida*. O dicen mucha gente 'a la final ya me debo morir'. Es que sí ha habido muchas personas que dicen eso. Es que al preguntarles 'pero piensan en sus hijos', dicen 'a la final yo ya debo morir, ellos han de ver cómo viven'. Entonces es ser egoísta, uno mismo ante los propios hijos, familia y la demás población igual. Sí he escuchado muchas veces. (Remigio Vetancourt 9 de abril de 2016; énfasis mío)

Una problemática socioambiental de particular importancia en muchas narraciones y muy reveladora de algunas tensiones, gira en torno a la deforestación y reforestación. Éste es un aspecto central destacado por doña Iralda Cousín, quien recuerda que:

Cuando vine [a Íntag hace 60+ años] al comienzo la Naturaleza era qué hermosa, había monte, había todo poblado de plantas, la selva; pero lamentablemente, la tala de árboles es, es lo peor que puede existir. Vinieron los motoserristas y por ganarse el dinero fácil tumban los árboles primarios, y nuestra Naturaleza golpeándose cada día más y más. Sólo un lado, el otro lado la minería. (Iralda Cousín 2 de octubre de 2015)

Pero también es referido por Francisco Ramírez, pues como bien señala, “cada día de una manera, de otra manera, en diferentes lugares dentro de la zona, talan árboles, árboles que tienen años de años” (28 de marzo de 2017). Esta crítica expresada por Francisco, un migrante relativamente nuevo a Íntag, se explica por los distintos intereses de la población, según el inteño Remigio Vetancourt; para él:

[En las actitudes de compañeros hacia el bosque] *sí hay bastantes diferencias*. Porque *mucha gente que tiene otros intereses, sean, pueden ser políticos, los personales*. Que, por ejemplo, no les interesa mucho. Dicen 'al talar un bosque no pasa nada', pero no vamos a lo que, a las consecuencias que pueden pasar después. Sino que simplemente piensan en que talando un bosque tal vez van a sacar madera y de allí tener recursos. Pero no piensan en que puede ser peligroso para el futuro si no se hace una buena tala del bosque. (Remigio Vetancourt 9 de abril de 2016; énfasis mío)

Según Nelson Ruiz, de la comunidad de Santa Rosa, la situación se ha transformado en su sector. La tala de árboles “ahorita totalmente ya está prohibido, hasta cortar un árbol” y aunque reconoce que todavía se practica la tala de árboles, ésta ya “no [es] como la hacían antes. Antes hacían más. Ahora desde mi niñez ya un poco, cortaban poco”. Nelson cree que hay menos deforestación ahora “claro, ya lo guardan” y que la cantidad de bosque está creciendo en Íntag porque “están sembrando, pues, reforestando” (Nelson Ruiz 27 de julio de 2016).

Una perspectiva en el fondo de esta transformación respecto de la reforestación nos la ofrece Celia Tabango en la siguiente narración:

Para mí la Naturaleza es muy importante porque debemos cuidar todo lo que es la Naturaleza, el bosque, los animales. [Cuidar] sembrando los árboles, si cortamos. Porque a nosotros nos enseñaron si cortamos un árbol tenemos que sembrar otra vez otro árbol, para que no se acaben los arbolitos. Porque por los árboles tenemos agua y las aves, los otros animales. Y también es importante para nuestros hijos, para nosotros mismos, para poder respirar el aire puro y no contaminado. (Celia María Tabango 20 de junio de 2017)

Ahora bien, es importante hacer notar que la práctica de reforestar para cuidar la Naturaleza es distinta a la práctica de simplemente ‘no-vender’ para tener en el futuro, como insiste Miguel en su siguiente testimonio:

Eso sí, corté para construir mi propia casa porque si no, ¿cómo? Entonces eso sí no discuto, porque sí saqué bastante maderita. No [para vender], nunca. Eso tengo la dicha de decir, yo nunca me comí pan vendiendo madera. Y me he mantenido solo cultivando yuca, plátano, maíz, fréjol, lechuga, todo, hasta papa china. De eso me he mantenido, pero no vendiendo madera. Los vecinos me han dicho que les venda, que les venda madera, pero yo nunca les he vendido. Les digo no. A mí no me llama la atención vender madera.

Porque para después, bueno, porque si menos pensado me moriré, allí queda la madera, pero queda para mis hijos, mis dos varones que necesitan, darle a cada cual. [...] Pues algunas personas de por aquí ya no tienen nada, ni para sacar postes para los potreros, no hay. Lo que yo sí tengo, yo sí tengo para el futuro, sí. Sí para el día de mañana no estar buscando que dónde corto palo. Haber tenido cuánto y destruido para después estar sin nada, ya no vale. (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015)

Así queda claro que la tala y venta de madera han sido una fuente de tensión entre las diferentes visiones y distintos propósitos de las y los inteños. Asimismo, las numerosas cuestiones de la deforestación y reforestación entran en conflicto con los conceptos de cuidar la Naturaleza.

Otras tensiones entre la gente inteña se relacionan con la tierra, el individualismo y el ‘que-me-importismo’. Primero, hablando del cooperativismo y el individualismo, por ejemplo, según Yolanda Álvarez, en Cuellaje el cooperativismo en trabajos de campo es muy difícil y las asociaciones fracasan por el individualismo; sin embargo, en las mingas el trabajo colectivo funciona bien:

No es muy fácil aquí trabajar en cooperativismo así para hacer trabajo, trabajos del campo, no. Una asociación agrícola fracasa, una asociación ganadera no dura. Es muy difícil. Entonces *dice no, no, yo solo, yo solo, yo solo*. O sea, como que *la gente es individualista*, pero yo digo *eso será porque la tierra existe. Entonces hay una tierra, tienen todo, tienen todo. Entonces les permite hacer ese individualismo*. [...] ¿Cuándo demuestran la unión? Cuando hay algo que nos afecta a todos. Hablemos, ¿no teníamos luz?, entonces vamos [...] extendiendo todos los postes, las redes y todo. Todo el mundo salía. Todo el mundo hacía bien. El sistema de alcantarillado es hecho de nosotros, mingas de todos mismo. Entonces cosas necesarias, allí sí lo sale. (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017; énfasis mío)

Según Yolanda, una razón de la conducta individualista, o en sus palabras, de: ‘hacer ese individualismo’, es porque ‘hay todo en la tierra’ es una razón de la conducta individualista, o sea, ‘hacer ese individualismo’. Es un planteamiento compartido por Isabel Anangón, ya que, como ella explica en seguida, a algunos que tienen tierra, no les importa los demás, por lo que para esos ‘que-me-importistas’ habría que hacer capacitaciones, lo que no es fácil. Así lo expone:

Hay gentes que son que-me-importistas. No les importa si alguien les dice: ‘Vea, señor, no queme al menos donde están las fuentes de agua’. Dice: *‘Es mi terreno, nadie tiene que ver’*. Son que-me-importistas porque no les importa el resto de personas. Me parece que *hay que hacer capacitaciones* [...], toca estar con la gente allí, allí, aunque le van a insultar, le van a hablar, porque son *gente que es un poquito cerrada, ¿no?* Pero allí toca estar. En educación, *concienciando a la gente*, que está mal o lo que están haciendo y que tengan un poquito más de precaución, [...] No hacerle daño a la Naturaleza, no hacerle mucho daño. [...] Bueno, a veces, cuando la gente ya se pone consciente creo que ya ven y dicen: En verdad, lo que la compañera o el compañero dice hay que aceptar, porque, en verdad, estamos haciendo los humanos nosotros mismos haciendo mal al resto. Pero hay personas de que todavía como que no les entran un poquito la razón [sobre] las cosas que al futuro al menos pueden pasarnos, porque a veces no se le ve las cosas a la distancia, al

apuro, de lo bueno y se ve también lo malo. (Isabel Anangón 6 de diciembre de 2015; énfasis mío)

Por su parte, las tensiones entre las y los inteños debido a posturas, prácticas y saberes distintos, se deben, según Remigio, al manejo de terrenos de trabajo, como expone a continuación. Con estos conocimientos sobre un buen manejo incluso resulta en un mayor empeño con respecto al cuidado de la Naturaleza en la zona de Íntag:

Lo que se debería hacer es hacer un buen manejo sobre los trabajos. Tener ciertas parcelas donde solamente se va a cultivar y no talar lo demás de bosque donde no son terrenos muy útiles. Y no solamente, creo que se debería hacer una concienciación a la gente que solo se trabaje los sectores buenos para hacer agricultura, y con eso tenemos nuestro propio recurso de agricultura y también conservamos ciertos sectores para que nos ayude a sostenernos la Naturaleza igual. (Remigio Vetancourt 9 de abril de 2016)

En sus reflexiones sobre el buen manejo de terrenos de trabajo, Remigio aporta que también resulta en un mayor empeño con ayudar y sostener la Naturaleza. Un empeño que está estrechamente relacionado con el nivel de conciencia o educación acerca de la importancia y cuidado de la Naturaleza, según reflexiona Marcia Ramírez:

Yo creo que hace mucha falta *concienciar a la gente*, a la población, de la importancia que tiene la Naturaleza y *que sin la Naturaleza no hay vida*. O sea, que le vean desde ese espacio y que, por ejemplo, que se apoderen de ella, la Naturaleza. Sabiendo que cada lugar donde estamos, por ejemplo, es nuestro territorio, es nuestro propio, que podemos cuidar como cuidamos, por ejemplo, nuestra casa, sabiendo que es nuestra, nuestra propiedad. Entonces *muchas campañas de educación eso puede ayudar* para que permanezcan los bosques. (Marcia Ramírez 26 de febrero de 2017; énfasis mío.)

Desgraciadamente, este importante aspecto anotado por Marcia, constituye también otra fuente de tensión entre gente inteña. Así pues, en las tres últimas narraciones y unas de las anteriores se encuentra un hilo conductor para concluir que es en la construcción de conocimientos distintos donde se arraigan sus posicionamientos, en vista de las tensiones generadas por el cuidado de la Naturaleza. Igual, como indican las narraciones citadas en esta sección, las personas entrevistadas han llegado a comprender la importancia de cuidar la Naturaleza y los cambios en sus prácticas agrícolas (minimizar la tala, no utilizar agro-insumos tóxicos) reflejan este hecho. Sin embargo, existen tensiones porque esta posición no ha sido compartida por todos sus vecinos hasta el momento.

Tensiones entre personas inteñas y actores/entidades externas

En conversaciones en torno a las problemáticas relacionadas con el cuidado de la Naturaleza, las y los inteños típicamente destacan visiones a dos escalas a la vez: las locales y aquellas perspectivas nacionales y globales. Por eso, particularmente cuando

hablan de las tensiones y/o retos de ‘cuidar la Naturaleza’, citan entidades/actores internos y externos.

Últimamente los seres humanos estamos acabando con la Naturaleza [...]. La *minería* misma es un gran daño para la Naturaleza. [Aquí en Apuela] los desechos, la basura, no clasifican, se bota por donde sea. Debemos *clasificar la basura*. [...] También creo que debemos *hacer proyectos más factibles que den trabajo* y [...] estar en tratar de evitar la minería. Pero es un poco difícil hacer eso también. (Gabriela Minda 6 de octubre de 2015; énfasis mío)

Un ejemplo de una tensión entre las y los inteños y actores/entidades exteriores es la minería, donde el Estado y las empresas mineras son externas a la zona y causan tensiones entre los habitantes. Muchas tensiones ambientales se atribuyen al Estado por promocionar el extractivismo. La minería sigue siendo una causa de tensiones entre las y los inteños y actores o ‘poderes’ del exterior, y ha sido un tema relativamente bien investigado por autores, activistas, académicos, etc. No obstante, la minería en las narraciones no siempre es el eje central. En cambio, las personas coparticipes manifiestan distintas maneras de concebir las tensiones basadas en, resultantes de y/o asociadas con el choque-encuentro entre distintas nociones sobre el ‘cuidado de la Naturaleza’. Por ejemplo, aquellas nociones defendidas desde el Estado:

Claro, *el país*, a veces, como *dirigentes de los países*, como los altos que están, esperan porque hay tantas necesidades que tienen que cumplir. Pero igual *solo ponen los ojos en cosas más grandes como el petróleo, la minería y cosas así, pero no tienen otra alternativa* tal vez. Aquí, por ejemplo, en nuestro país, creo que *hay muchas alternativas*. De aprovechar el sol, el aire, que igual [...], no nos tendríamos que hacer mucho para aprovechar eso. Porque mineral que está debajo del suelo es donde se daña todo para aprovechar. El sol no creo que necesitamos hacer tanto daño, para aprovechar, el aire, igual, no tendremos que hacer tanto daño como botar montañas para sacar lo que hay en este suelo. (Silvia Vetancourt 28 de octubre de 2015)

En la cita anterior se cuestiona al Estado nacional y a otros países en términos del patrón y las políticas que limitan la búsqueda de posibles alternativas. Una crítica que se entreteje con el cuestionamiento, hecho en breve por José Rivera, respecto de la desigualdad injusta entre la contribución realizada por parte de las personas del campo frente a la de las grandes entidades externas, así como respecto a su responsabilidad en la contaminación de la Naturaleza:

Bueno, creo que de a poco la gente que está en el campo trata [...] en lo mínimo de afectar al bosque, a la Naturaleza. Pero creo que con *lo poco que podemos hacer nosotros en el campo no es suficiente cuando los grandes contaminadores están en otros lados presionando*, por ejemplo, las grandes transnacionales, el mismo gobierno que saca el petróleo, que explota las minas. Por ejemplo, en estas grandes fábricas para hacer todo tipo de cosas que sirven para la humanidad están siempre quemando, quemando, quemando, quemando combustibles, botando humo. Entonces creo que, si nos ponemos a hacer un balance [...] de quiénes contaminan más, creo que son las grandes empresas,

las ciudades. Porque eso de acumular [...] millones y millones de personas en un sitio y después tener que hacer alcantarillas para botar sus desechos, van al río. Creo que si se eliminara todas las ciudades estaríamos haciendo un [risa/carcajadas] gran avance en cuestión de no contaminar. (José Rivera 7 de diciembre de 2015; énfasis mío)

Continuando, José Rivera cuestiona también el consumismo y el desperdicio (tan propios del patrón moderno y capitalista), de allí que señale que:

Creo que sí, es necesario que, *tanto en la ciudad como en el campo*, se empiece a hacer un poco más de *conciencia porque cuánto [se] consume, cuánto desperdicio* y todo. Porque hagamos cuenta [...] que dicen que en las grandes ciudades o en los países que tienen mucho dinero el desperdicio es fatal. Entonces creo que *el hecho de tener dinero no es que yo con este dinero compro toda la producción* que venga de cierto país y soluciono este problema. Ese país cada vez tiene que, botando más bosque, más bosque, más bosque, para producir para ese país que está consumiendo [...] y que hay un desperdicio increíble. (José Rivera 7 de diciembre de 2015; énfasis mío)

Silvia Vetancourt ofrece otro cuestionamiento del patrón moderno-capitalista al hablar de la tensión generada por la migración afuera de Íntag, en lugar de valorar la ‘siembra’:

Yo creo que la mejor manera [de cuidar la Naturaleza], o sea, *no es explotándole, así no, pensando en el recurso económico*. Debemos siempre pensar en que tenemos que dejar eso así bien, para que tengan oportunidad las demás generaciones también. Si ahora la aprovechamos [...] todo, después esa va a quedar todo aséptico. Incluso *lo que hay que ir más valorando, conservando, es el tema de sembrar, de ir manteniendo esto de la agricultura*. Eso es lo que creo más bien tendríamos que *seguir impulsando a las nuevas generaciones*, porque a veces así piensan que la agricultura no es rentable y es mejor que los jóvenes *vayan a estudiar* que *ya se vayan para oficios otros*, donde no tienen nada que ver con la agricultura. Pero al final, no vamos a quedar, no van a quedar muchos en el campo y ¿de dónde vamos a sobrevivir? A veces todo tienden a la tecnología [...]. Yo creo que conservar la Naturaleza [...] es lo que debemos hacer. (Silvia Vetancourt 28 de octubre de 2015; énfasis mío)

Según Roberto Castro, cuidar la Naturaleza es ‘difícil’, pero para ‘irse’ del problema hay que dejar a un lado la modernización y la tecnología. Éstas son sus palabras:

Yo también he puesto de reflexión y he dicho ‘chuta, es difícil’, pero la mejor [manera] de conservar la Naturaleza es *vivir el día a día sin pensar en comodidades, sin entrar mucho la tecnología, y viviéndola, algo natural mismo*. Sin darnos como sea mucha comodidad o lujo de estar actualizados con la tecnología misma. Si *dejáramos al lado esa modernización*, esa tecnología que cada día va creciendo, es irse del problema. *La tecnología es la que día a día va destruyendo más y más el planeta, la misma Naturaleza*. Porque estamos siempre tratando de mejorar y mejorar con cosas que no son *factibles al medio*, a veces destruyendo mismo la Naturaleza. Por ejemplo, eso es lo que trae una mina, ¿no?, explotar para hacer más cosas para que la gente pueda vivir con más comodidad o facilísimo, metidos en, con otro tipo de basura. (Roberto Castro 8 de diciembre de 2015; énfasis mío)

Entidades externas han estado presentes en la zona desde hace muchos años, implementando proyectos o haciendo investigaciones. Hay que preguntar si surgen nuevas tensiones en el encuentro de estos académicos, ONG, etc. con la población, es

decir, entre formas distintas de comprender el cuidado de la Naturaleza y entre distintos ambientalistas. Me pregunto si encuentros de este tipo podrían haber provocado las dos siguientes reflexiones. La primera, centrada en la creencia de que hay expertos que saben más que uno mismo, como se desprende de la siguiente intervención de Miguel:

Yo destruir la Naturaleza no lo quiero, y no he estado destruyendo la Naturaleza. Entonces, ¿en qué manera, con qué opinión, o con qué manera podemos seguir cuidando la Naturaleza? Yo bueno, no me imagino pues. Hasta aquí se ha cuidado lo que se ha podido, como decir, a ciegas, casi se puede decir, sin conocimiento, pero es diferente como una persona que sepa cómo, en qué manera. (Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015)

Y, la segunda, relacionada con la idea de contar con alguien que ayude a incentivar y decir lo que están haciendo mal, según reflexiona Carmen Panamá:

Para mí la conservación de la Naturaleza, cómo le digo, donde *tenemos que incentivar a los jóvenes, a los niños*, que ya no corten los árboles, más bien reforestar. [Se puede incentivar] haciendo reuniones, coordinando con las maestras profesoras, dar unas charlitas a los niños. Eso es lo importantísimo porque desde pequeñitos deben ya aprender eso. [...] *Quisiera que haiga más, más capacitaciones*. [...] Algunos sí, si quieren acabar los árboles talando, deja ya todito vacío. Y eso nosotros *queremos que alguien le incentive, que alguien nos diga qué mismo estamos haciendo mal*. No debemos talar toditos, sino que mientras, como dicen, corten uno o dos árboles, pero siembran diez arbolitos más. Eso queremos que nos ayuden a incentivar a la comunidad. (Carmen Panamá 13 de marzo de 2017; énfasis mío)

Isabel Anangón después de asistir a un evento convocado por UNASUR sobre el tema del agua (22 de marzo de 2017), ofrece unas reflexiones y opiniones sobre dicho evento, destacando, además, de lo ya señalado en párrafos anteriores, otro elemento central: el problema de la minería y el silencio que, al respecto, existe en el marco de tales conferencias:

Bueno, de la conferencia lo que yo he pensado es de que, como se escuchó en las conferencias internacionales, nacionales, de hay que cuidar el ambiente, de que no hay que quemar, que no haigan talas de los bosques, que no haigan quemas indiscriminadas. Pero yo me he preocupado por el tema minera también [...] de eso no [se] habló, no hablaron. Y no dieron oportunidad pues para decir, bueno, aquí también tenemos un problema en la zona que tenemos la minería, y claro, en otras zonas del país. Pero *no hubo esta apertura para poder hablar al respecto a eso y eso me preocupaba*. (Isabel Anangón 9 de abril de 2017; énfasis mío)

Todas las narraciones anteriores reflejan la existencia de distintas áreas, franjas o perímetros de tensiones alrededor del ‘cuidado’ de la Naturaleza; algunas están arraigadas en ‘más antes’; otras son actuales y se dan entre las y los inteños, pero también existen tensiones entre la gente inteña y actores/entidades externas, presentes o no en la zona. Todas estas reflejan las ‘tensiones’ resultantes de las diferentes maneras de conceptualizar el ‘cuidado’ de la Naturaleza por parte de distintos actores, son evidencia de las profundas

distancias existentes entre una lógica distinta, decolonial y/o relacional, con la de uso-abuso, descuido o destrucción de la Naturaleza, más propia de la lógica moderna-colonial. Las y los inteños hablan mucho de “cuidar”, pero no distinguen entre cuidar, conservar y proteger, sino que esos son términos intercambiables. No es un ‘cuidado’ según matrices occidentales ambientalistas o conservacionistas, porque no excluye el aprovechamiento humano de usar o sacar los ‘recursos’ de la Naturaleza. Al contrario, es un ‘cuidado’ inteño que responde, fundamentalmente, por y con el uso apropiado y moderado de la Naturaleza por el ser-humano, si bien, implica una reciprocidad.

Cabe reiterar que las tensiones entre actores son derivadas de lógicas diferentes, de diferentes concepciones del valor de la Naturaleza e, incluso, formas diferentes del ser-saber-hacer el cuidado de la Naturaleza según el grado de transformación natural que comprenda su cuidado y no obstante el objetivo/fin de cuidarla. Son tensiones cambiantes y fluidas, pues, dependen del contexto y las dinámicas de las relaciones. Las tensiones motivan un (re)pensar o aprendizajes diferentes respecto a la Naturaleza y su cuidado. Las tensiones son importantes fuentes de transformación y/o transición en la zona; son parte de la construcción de conocimientos otros y de la construcción de nuevos saberes y prácticas.

A continuación, exploro dos casos que ponen en contextos específicos las dinámicas de tensiones y desasosiegos por múltiples actores con distintas posturas, ilustrando la complejidad inherente al entretendido de relaciones vividas y situadas.

3. La polémica del uso de la palma de cera el Domingo de Ramos

Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla.
Ejerzan dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo
y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra.
-Génesis 1:28

A mi manera de pensar, la Naturaleza por todo es Naturaleza, porque nosotros, o sea, más bien dicho, hay plantas que son medicinales que son puestas por Dios [...] porque yo he estudiado la Biblia, yo he estudiado la Biblia católica, yo soy católico. Dios, dice, que puso todo, desde las aves, animales para que se mantenga el hombre, la persona, lo que hay en la tierra es para la sustentación de la humanidad, para el hombre.
-Miguel Alvarado 5 de diciembre de 2015

Las tensiones entre múltiples actores y entidades con perspectivas y propósitos distintos pueden ser complejas; esta complejidad se ilustra en el uso religioso de la palma

de cera en Íntag, cuyos actores incluyen a las y los inteños, los ambientalistas, la Iglesia católica, el Ministerio del Ambiente, la policía y otros.

La tradición cristiana de llevar hojas de palma a la iglesia para ser bendecidas es una práctica que se celebra el Domingo de Ramos al inicio de la Semana Santa. La palma en cuestión en Ecuador es la palma de cera y antes de cada Semana Santa se activa un dinámico mercado de esas hojas. En Ecuador la palma es escasa y la ley prohíbe la cosecha, transporte y venta de hojas de la palma de cera (EC Ministerio del Ambiente 2017, art. 138). La palma es el hábitat de algunas aves en peligro de extinción, y por tal razón, ambientalistas y otras entidades promueven su ‘conservación’ y están en contra de ese uso de la palma de cera. Otros actores, como la Iglesia, también tienen sus posicionamientos y roles. No obstante, las perspectivas, prácticas y enseñanzas de las y los inteños (feligreses o no) son primordiales en este análisis, siendo actores centrales en tensión con otros actores. Así es que la polémica de la palma de cera está configurada por varias entidades y actores con sus respectivas influencias y poder.

Los seres-de-la-Naturaleza en el eje

La palma de cera o ‘palma de ramos’ es la forma en que las personas llaman coloquialmente a esas palmas. La palma crece hasta 30m de altura, ideal para captar la luz solar. Vive en las montañas inteñas y otras zonas mayores de 1800m de altura (Gentry 1996, 194) pero ya se ha escaseado. Según la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, hay tres especies de la palma de cera en Ecuador, *Ceroxylon alpinum*, *Ceroxylon amazonicum* y *Ceroxylon echinulatum*; catalogadas, las dos primeras, como especies “En Peligro” y la última en “Estado Vulnerable” (El Telégrafo 2019).

Además de los usos en construcción y alimentación etc., los seres-humanos han raspado su cera para elaborar velas desde tiempos antiguos y hasta la llegada de luz eléctrica, una práctica que era posible por ser antes bien abundantes las palmas. Ahora las hojas son cotizadas. Por la deforestación y la tala humana, especialmente para la celebración religiosa mencionada, esta palma de crecimiento lento tal vez no tenga mucho futuro.

La palma necesita de 30 a 100 años para madurar y llegar encima del bosque de nubes donde sus racimos y frutos rojos atraen al loro orejiamarillo y tres especies más de

aves,¹⁶⁸ entre los más excepcionales y amenazados de Ecuador. Es la coexistencia y convivencia de la palma de cera y el loro orejiamarillo lo que se enfatiza/importa.

La vida del ser *Ognorhynchus icterotis*, el loro orejiamarillo (también conocido como el loro caripero, aratinga orejigualda o periquito orejiamarillo) es extraordinaria y frágil; es uno de los loros más amenazados del mundo y uno de los más especializados. Endémico de los flancos andinos y bosques nublados de Ecuador y Colombia, el loro orejiamarillo es la única especie que pertenece a su género; su supervivencia depende de la palma de cera por su alimentación y hogar. Este loro no anida en otros árboles y sin la palma renuncia a la anidación, razón para estar cerca de la extinción. Los loros cumplen un rol importante en la Naturaleza por ser propagadores de semillas y por ayudar a mantener el equilibrio en la relación entre fauna y flora.

Las y los inteños con ramos de palma

En el centro poblado de Apuela, la misa de Domingo de Ramos es popular entre los feligreses locales y de todas partes. En Apuela he asistido a las mañanas de misas el Domingo de Ramos de los años 2016, 2017 y 2018, para conversar con participantes y para indagar sobre el uso y la venta de la palma. Por observaciones de la cantidad de hojas de palma llevadas por personas en la procesión y la misa, consistentes en el lapso de tres años, no había ninguna variación anual observada como un cambio en el uso y disponibilidad de la palma. No obstante, los criterios más importantes son los de las y los inteños, evidenciados en las narraciones. A continuación, presento algunas perspectivas de las y los inteños feligreses que llevaban ramos con hojas de palma.

El gusto de tener un ramo es evidente pero la razón del gusto varía. Por ejemplo, los beneficios y usos de un ramo bendecido en el futuro son apreciados por múltiples motivos, explica Laura Gómez:

De la palma es solamente cada año que nosotros siempre hemos sacado las palmas a bendecir. Porque es muy bueno, así cuando mucho llueve, nosotros sabemos hacer se humo, y allí parece que el aguacero se corre un poquito. Además, para nuestros hijos, los pequeños, igual cuando están muy llorones, se le da con este humo. [...] hacerse ahumarse. Para cuando llueve mucho, hacer bueno. Eso es bueno, decían los antiguos y por eso hemos quedado nosotros también. (30 de marzo de 2016, de Cazarpamba)

¹⁶⁸ Cuatro especies de loros endémicos usan estas palmas: el loro orejiamarillo (*Ognorhynchus icterotis*), en ‘Peligro Crítico’ de extinción; el perico cachetadorado (*Leptosittaca branickii*) y el perico pechoblanco (*Pyrrhura albipectus*), ambos clasificados como ‘Vulnerable’; y el perico de El Oro (*Pyrrhura orcesi*), ‘En Peligro’ (World Land Trust 2010).

Imágenes 6 y 7:

Procesión 2017 Apuela



Misa 2018 Apuela



Fuente: fotografías mías

El gusto y/o utilidad del ramo (evidenciados en las narraciones siguientes también) provocan tensiones debido al reconocimiento de la ‘polémica’ de la palma de cera y/o de la prohibición. La mayoría de los feligreses con ramos reconocen esa tensión y ‘el porqué’ de cuidar la palma; reconocimiento que puede ser reconciliado en/por las prácticas propias. Por ejemplo, afirman la práctica de cuidar la palma usando otro método para conseguir las hojas, en vez de la práctica de talar y tumbar toda la palma. Usar las hojas, “está bien pero como le digo sabiendo cómo cortarle y cuidando. No destruyendo toda la mata. Yo tengo sembrado en mi casa cuatro matas de palma de cera. Esta palma es solo para el Domingo de Ramos no más [...], o sea, para bendecir. Dice cuando llueve, trueno mucho, quemar eso, bendecir para humito, para eso sí. Pero es una sola vez al año cuando se le corta eso se lo volvería a cortar otro para el otro año. Ya nada hace, no se destruye nada” (Ángel Peña 30 de marzo de 2016). Cosechando unas pocas hojas, así arrancando unas y dejando otras, sin destruir la palma es una práctica/método con el que se puede cuidar la planta y utilizar las hojas a la vez,¹⁶⁹ explica Sonia Yépez cuando charlábamos al respecto; dice ella:

La palma no le estamos destruyéndole. Es una hojita que sale, y uno se le corta la hojita y la mata quede enterita [...], o sea, no se hace ningún daño. [...] Pero sabiendo cuidarle y cuándo cortar, eso es. [...] Pero, como le digo, en mi comunidad, se llama Balsapamba, entonces allí sabemos cómo cortarles. Y además también allí, o sea, en las casas, tenemos, o sea, ramitos [...] y de allí igual se le saca, se le corta el ramito que es no más. Nada más, la hojita que se le ha caído. Entonces se le cuida. [...] Todas las personas no, cuidamos, no destruimos, pero muchas sí. Porque, o sea, según algunas charlas que dan, con que ya se sabe cómo cuidar, como proteger el ambiente [...] No tenemos loros allí, no conozco. (30 de marzo de 2016)

¹⁶⁹ A esta práctica se oponen otros actores, que no quiere ningún uso dañino de la palma.

Mientras que muchas personas mantienen estas prácticas reconciliándolas con el cuidado de las hojas de palma, no tantas personas hablan de los loros, que son los otros seres-de-la-Naturaleza involucrados. En la misma línea de la afirmación de Sonia Yépez, pues, no es raro escuchar a la población local decir cosas como “no tenemos loros allí, no conozco” o afirmar que conoce poco o nada de los loros asociados con la palma, como en el caso del loro orejiamarillo. Podría ser porque los loros ya están en peligro de extinción y no se ven; no es un ser-saber-hacer relevante para la vida inteña. Aunque poco o nada dicen conocer de estos loros en particular, algunas personas inteñas destacan lo que conocen sobre otros loros, como, por ejemplo, el hecho de que: “Los loros abarcan en palos podridos, palos viejos, entonces hacen hueco en los palos, allí abarcan, allí. [En palmas] no, por acá, no, por [donde] nosotros, no. Sí, hay loros, pero allá le digo en los palos viejos, podridos, allá hacen el hueco, allá anidan, allá salen guagüitas” (Ángel Peña 30 de marzo de 2016). En cualquier caso, hay que señalar que tampoco los “otros” loros (y no solo los de la palma de cera) son apreciados por todos; esto porque, a decir de varias personas, son animales que causan problemas a los cultivos, como ya lo ha experimentado Laura Gómez:

Nosotros, claro, no queremos perjudicarlos, o matar a las avecitas. Claro son buenos. Pero a la vez nosotros ahora este tiempo no hemos tenido cómo sembrar ni cómo cosechar, porque ellos vienen un montón, llenan y se comen todito. Los loros se comen así hasta la mitad y eso llena el agua, se pudre y no se saca nada. No podemos sembrar por los loros. [...] Algunas partes así le hacen espantar así con las catapultas, con eso sí les hace espantar, pero cuando tienen hijitos, los chiquitos van con eso y le hacen espantar. Y de allí vuelta nosotros no tenemos así las guaguas. Más que sea al lado de la casa se llenan no más, se llenan no más a montones. (30 de marzo de 2016)

La tradición religiosa y la iglesia

La Iglesia católica es muy respetada y, sin embargo, hay personas conscientes de lo que ellos llaman ‘su larga y sórdida historia’. El cristianismo, por cierto, no tiene una historia amigable con la Naturaleza; de hecho:

Desde el punto de vista religioso, se consideró que el mundo estaba cargado de la grandeza de Dios, y todas las criaturas recibieron su propósito por su creador. Pero desde la perspectiva religiosa, también los humanos tienen una posición más especial que todas las criaturas y la naturaleza. Por ejemplo, el judaísmo, el cristianismo y el islam, las tres grandes fes son destacadas por separar a los humanos de los ecosistemas circundantes. Según estas fes, se considera a los humanos separados y especiales, creados a imagen de Dios. En una interpretación, los humanos están aquí en parte para proporcionar una administración sabia de la naturaleza; en el otro extremo, la naturaleza se coloca aquí para el placer de los humanos, para ser utilizada y descartada según sea necesario. En otras palabras, las grandes religiones son tolerantes a la idea del mandato de Dios de que los humanos tienen dominio sobre todas las cosas creadas lo que se ha utilizado con

demasiada frecuencia como una excusa para saquear la tierra. (Kirkman 2008, 269; traducción mía)

Actualmente, la posición nacional de la Iglesia es en pro de la defensa de la Naturaleza y como consecuencia, aunque el uso de la palma solía ser la política eclesiástica durante años, ahora desalienta su uso de la palma. Por ejemplo, “El P. Jorge Moreno, sacerdote de la Arquidiócesis ecuatoriana de Cuenca, explicó a los medios locales que los sacerdotes realizan una campaña desde inicios de la Cuaresma para concientizar a los fieles sobre el valor ecológico de esta planta y los animan a sustituirla por ramas de capulí, durazno, maíz o trigo” (Radio María 2018, párr. 9). La política y posición de la iglesia actual a favor de la palma está en tensión con la larga tradición de su uso de la palma en ramos por el pueblo. Además, la iglesia podría experimentar tensiones internas también. Por ejemplo, relacionadas con el tema de la creación de la tradición, tal como lo expone Fieweger (2104, 26):

El problema es la palma de cera, o, mejor, todos los católicos que la requieren para el Domingo de Ramos. Ese es el día en que celebramos el ingreso de Cristo a Jerusalén, montado sobre una acémila y vitoreado por una muchedumbre de simpatizantes. Ahora, en el Evangelio de Mateo se dice que estos cubrieron el camino “con ramas de árboles”, mientras que Marco habla de “vegetación” y Lucas omite mencionar cualquier tipo de daño al medio ambiente al señalar que los seguidores de Jesús estiraron sus mantas en el suelo. Solamente san Juan anota: “salieron a darle el encuentro con ramos de palma en sus manos”. Y es justamente a Juan a quien los Padres de la Iglesia le toman la palabra.

Aunque la conferencia episcopal o las autoridades de la iglesia están trabajando para concientizar e impedir el uso de la palma, lo que sucede a nivel local depende del párroco a cargo, lo cual evidencia diferencias existentes entre la política oficial y la práctica local que no pasan desapercibidas para los y las inteñas, como lo exponen algunas personas en las siguientes narraciones. Son diferencias entre la política oficial y la práctica local: “Por ejemplo, la Iglesia también tiene un discurso [pero] el cura mío lo dice hay que cortar hojitas. Entonces sí hay un discurso [oficial] así, pero también si el sacerdote dice sí, yo puedo cortar hojitas, no toda la planta. Pero también [el cura mío] dice hay otras opciones, [pero prohibir la palma] no” (Anónima¹⁷⁰ 3 de marzo de 2018). Otros sacerdotes locales, en cambio, si prohíben su uso, tal como lo recuerda una persona adulto-mayor de Íntag, quien explica: desde “[...] los ocho años yo ya andaba [a misa].

¹⁷⁰ En esta sección sobre la palma de cera, cada persona anónima ha sido citada en una manera que se puede distinguir entre individuos por género y fecha, sin superposición. Las citas Anónimas en otras partes de esta tesis están etiquetadas con A, B, etc., y no son las mismas personas que en esta sección sobre palmas.

Ya tengo 81. [...] ellos dicen, pues, que ya no debemos cortar porque no, el ambiente. Ya nos va quitando ya por falta de ambiente no nos deja eso. Eso es” (Anónima mayor 9 de abril de 2017).

Con entusiasmo por la misa de Domingo de Ramos, un hombre me mostró su ramo, nombrando, además, cada una de las especies con las que éste estaba hecho: “El romero, esto es olivo y la palma aquí. Falta el laurel. Estas plantitas son. Es bonito. [...] Porque es para bendecir y para eso. Como yo soy católico siempre sabemos ir a la misa” (intento anónimo 9 de abril de 2017). Acto seguido y por iniciativa propia, él mismo opina de la prohibición del uso de la palma, una planta que “en la tierra hay bastante, sino que solamente para que hagan de anidar los loros. Solo por eso es lo que ha dicho. [...] toca comprar, aquí compré. Solamente por los loros no más es lo que prohibieron. Y de allí gano. Sí hay bastante así en los fríos. [Mi cura local] él no dice nada. Él no dice nada”.

Así que existen varias posturas religiosas y manifestaciones contradictorias, mucho depende del párroco local. Antes la prohibición, igual que la política ‘verde’ actual de la Iglesia, también dependían del párroco local y su posicionamiento al respecto; a continuación, Mary Ellen Fieweger (2014, 26) explica esta historia en Íntag:

Hace algún tiempo, y por algunos años, tuvimos un cura “verde” en Intag. Al oír sobre las preferencias del loro orejamarilla y del peligro en que se encontraba, el padre Giovanni Paz pidió a sus feligreses que, en lugar de ramos de palma, trajeran a la iglesia plantitas de especies nativas, que luego llevarían a casa, ya bendecidas, para luego sembrarlas. Entonces el obispo envió a Giovanni a Cuba. Su sucesor, un hombre de fe inquebrantable ante la sabiduría de las autoridades de la Iglesia y del Plan Divino, le negó a su rebaño el pedido de seguir utilizando las plantitas: si Dios desea que el ave sobreviva —dijo— lo hará, si no, no. Así terminó un pequeño esfuerzo por aplazar la desaparición de *Ognorynchus icterotis*.

Es un esfuerzo (el de frenar el uso de la palma de cera y, con ello, cuidar al loro orejamarilla) que, aunque tarde, también proviene desde el Estado Nacional.

La prohibición estatal

En el 2002, el Ministerio del Ambiente (MAE) prohibió la comercialización y transporte de las especies del listado de plantas endémicas en peligro de extinción. La prohibición incluye las especies *Ceroxylon amazonicum*, *Ceroxylon echinulatum*, *Ceroxylon parvum* y *Ceroxylon ventricosum*, palmas que son empleadas el Domingo de Ramos. La Ley Forestal y de Vida Silvestre establece sanciones (conforme al artículo 247 del Código Orgánico Integral Penal y el Código Orgánico del Ambiente) para las personas

que comercialicen o transporten estas especies sin los permisos respectivos (El Telégrafo 2019). Es así que:

En el año 2008 la autoridad ambiental de Ecuador emitió la Resolución N° 050 que prohíbe el aprovechamiento y la movilización de cuatro especies del género *Ceroxylon*, entre ellas *C. echinulatum*. Desde entonces se realizan programas de decomiso en centros de acopio y de control en las carreteras durante la Semana Santa. A pesar de los esfuerzos, miles de cogollos u hojas jóvenes de palmas de ramos ingresan a las ciudades para su comercialización durante ese período. Es necesario evaluar si la resolución mencionada ha sido eficaz para la conservación de la palma de ramos. Probablemente un manejo riguroso [...] sea una mejor estrategia de conservación de la especie. (Montúfar, Anthelme y Duarte 2013, 134)

Lo que el MAE y el Estado enfrentan es la opinión sobre la prohibición: “No vale. Porque Dios dijo así, que sea así [usar palma]” (inteña anónima 9 de abril de 2017). El MAE ha llevado a cabo varias campañas para la conservación y concienciación para disminuir el uso y la venta de las palmas. En 2018, revisé a fondo el contenido de las páginas web de MAE y lo que más me gustó era el impulso de plantas alternativas a la palma, como trigo, cebada, totora, sigse y otras, es decir, fibras que se puede trenzar igual. Le conté ese hallazgo a Silvia Quilumbango, presidenta de DECOIN y también le conté que el sitio web MAE no aprueba cortar hojas de la palma en lugar de tumbarla. Antes eso, Silvia me explicó que: “Claro, públicamente no, pero yo he escuchado a técnicos del MAE, como, por ejemplo, a los que están aquí. [...] A mí una vez me dijo: ‘Pero cortando una ramita’ y todo. Yo le dije: ‘Pero a mí me han explicado de que es una planta muy susceptible’” (Silvia Quilumbango 25 de marzo de 2018). Aclara sus puntos:

A mí me decían que la palma de ramos es una planta muy susceptible, cuando tú a la final cortas hojitas, a la final lastimas y por ahí puede ingresar un microorganismo que a la final dañe totalmente la planta. Entonces ahí tiene bastantes probabilidades de que supuestamente esta planta a pesar de que hayas cogido hojitas algún momento muera por alguna enfermedad que le pueda ingresar, ¿no? Entonces, de lo que yo tengo entendido, el MAE está promocionando que solamente unas hojitas de los árboles que se tenga, que no hay que sacar todo, entonces, bueno, pero la ley es clara, la ley dice que está prohibido y que son tres años de prisión. Pero romper esa costumbre todavía es sumamente complejo.

La ley de prohibición se aplica a todas las prácticas de cosechar hojas; no distingue entre tumbar la palma y la práctica campestre de cosechar unas pocas hojas. En un estudio sobre el efecto de cosechar unas hojas de las palmas jóvenes, se señala que los “Resultados de dos años de observación revelan que el crecimiento foliar y el número de hojas nuevas producidas por individuo no fue negativamente afectado por la cosecha, presentando valores iguales o aún superiores al control para las dos variables” (Duarte y Montúfar 2012, 340; traducción mía). En otras palabras, y a diferencia de lo afirmado por

Silvia Quilumbango, según este estudio, la práctica de cosechar unas pocas hojas cada año no perjudica a la palma. Sin embargo, la ley no distingue entre prácticas, sino que prohíbe todas por ser dañinas para para esta planta, según se reporta en un escrito de EFEverde:

A lo largo de la semana las direcciones provinciales del Ambiente efectuarán operativos de control a nivel nacional junto con la Subdirección de Protección del Medio Ambiente de la Policía Nacional, con el objeto de evitar la venta ilegal de artesanías hechas con palma de cera. En 2017, se decomisaron más de 147 kilos de esta especie en 100 operativos a nivel nacional. (EFEverde 2018, párr. 7)

La vigilancia y ejecución de las leyes en Apuela está en manos de la policía local, pero el control del comercio de la palma varía cada año. Aunque no he encontrado un control policial, las vendedoras de ramos están pendientes al llegar a Apuela. En el 2017 varias personas contaron que habían oído que la policía estaba confiscando las palmas de los carros que estaban entrando a Apuela: “Justamente, dijo una señora de mañana, que, a un carro, una camioneta, de solo viniendo con palma la policía le ha quitado” (Isabel Anangón 9 de abril de 2017). Por eso varias vendedoras han dejado las hojas de palma botadas en el monte antes de entrar al pueblo para vender las demás plantas (intaña anónima 9 de abril de 2017). Todos los años la policía se ubica cerca la iglesia, pero no siempre actúan: “El año pasado sí, pero ahora [2018] no ha venido nadie, no han hecho nada [de control], porque la verdad, como he traído palmas hoy y el otro año también, siempre ya uno toca medirse, para no tener problemas. [En 2017] pasó así mismo, que no trajimos mucha palma, le dijimos que solo hojitas no más, como es prohibido estas cosas, como en la ley salió eso” (vendedora Marta Casinda, de Irubí, 25 de marzo de 2018). El control policial sí es una influencia, pero no consistente ni omnipotente.

En Peñaherrera parece que la cosa sigue más o menos el mismo curso, pues la mañana del Domingo de Ramos en 2018, Silvia Quilumbango anota que “yo ahorita vengo de Peñaherrera, [y] sí hubo palmas, sí. Sí más o menos, muchas no, pero ya la gente un poco empieza a llevar romero, laurel, pero también sí hay palmas. En todo el contingente de gente siquiera ha de haber habido siquiera unas quince palmas ahí” (25 de marzo de 2018). Así que el uso actual de la palma está disminuyendo, aunque no desapareciendo, pues, por lo tanto, implicaría que la prohibición del Estado aún le falta lograr su objetivo de prohibir el uso en Íntag. No obstante, la ley, el Estado y la policía no son los únicos actores en juego, sino que hay otros actores y entidades con poder y/o con agencia propia en el tejido de tensiones.

Los ambientalistas

Hay un movimiento transnacional enfrentando esta polémica ambiental; es un movimiento ambiental compuesto de numerosos actores y estrategias heterogéneas, y son posturas desde varias epistemologías y diferentes tipos de ambientalismos. De modo similar, esto aplica a Íntag también por la heterogeneidad de posturas y perspectivas ambientales en la zona. Un ejemplo de las opiniones ambientalistas inteñas lo ofrece la activista Isabel Anangón, en su siguiente reflexión:

Yo desde mi punto de vista yo pienso de que hay que conservar. Hay que conservar porque esta palma es la que nos cobija también al ambiente. ¿No? Y donde es la habitaje [hábitat] de los loros, de los animales, los pájaros, entonces al quitarles [...] pierden su hábitat. Ya no pueden estar donde ellos tienen que estar, son lugares especiales [...] veo que, bueno, la gente por tradición no siempre ocupó desde años atrás, ya más de una década, las palmas. Porque se ha dicho que el Domingo de Ramos se identifica con la palma de ramo. Entonces ya al quitar creo que la gente, algunos no pueden todavía entender [...] la deforestación al cortar la palma. Entonces yo pienso que la gente como que no entiende todavía un poquito de que se puede reemplazar con otra cosa, con otro producto. (9 de abril de 2017)

En la zona de Íntag, DECOIN es la ONG (socio) ambiental y local que más está trabajando, entre otras cosas, para la conservación de la palma de cera. Para recuperar la población de la palma de cera, distribuyen plántulas de palma de cera para la siembra, en un proyecto de reforestación con campaña de concienciación. La presidenta de DECOIN, Silvia Quilumbango, cuenta de la estrategia:

Ya son siquiera unos diez años que nosotros repartíamos palma. Entonces hacíamos más una lógica en esos tiempos, recuerdo, con el padre Alex, le dimos una tónica diferente, en que entregábamos palmas, las bendecía, y él motivaba a la siembra. No solamente a recibir y se acabó. No. Motivaba a la siembra en esas temporadas. Una coordinación bastante interesante con este cura también, pero estuvo bueno. Después ya, por eso te digo diez años, yo creo que cada año mínimo entregábamos como casi mil plantas en las tres parroquias [...]: 300 o 350 en Cuellaje, 300 o 350 en Peñaherrera y aquí también en Apuela 300 o 350. Entonces más o menos como un promedio de 1000 plantas cada año [durante] siquiera unos diez años. Este es el primer año que no entrego absolutamente nada, pero al año anterior entregamos a la final 50, 50, 50 entregamos como 150 plantas. (25 de marzo de 2018)

La reforestación y/o siembra de la palma de cera es difícil por ser una de las plantas más delicadas y complicadas de trasplantar (Tjitte de Vries, comunicación personal). En DECOIN “intentamos entregar plantas que tengan [tres años], es que normalmente la planta para ser trasplantada, sembrada, se tardaba mínimo tres años. Solamente en la germinación tarda un año, y dos años más para que tenga un tamaño apto o idóneo para el trasplante” (Silvia Quilumbango 25 de marzo de 2018). También, la tasa de sobrevivencia de la planta ya sembrada puede ser baja en tales proyectos. No obstante,

según Silvia, DECOIN ha tenido éxito en promover la siembra: “hay mucha gente que a veces, cuando en esa temporada se acuerdan y dicen: ‘Yo tengo ya mi planta de palma, ya es de algunos años’. Entonces sí, hay gente que sí te dice: ‘Yo tengo mis plantas sembradas, sembradas en mi casa’. Y sí hay mucho que, pienso, de las mil digamos, un promedio de mil que hemos entregado, yo pienso que sí, siquiera unas 700 pienso que sí, deben haber vivido”. El éxito del proyecto es por haber juntado las metas ambientales con lo espiritual, trabajando junto con la Iglesia: “Entonces eso ayudó a motivar a la gente, ¿no? Bueno, los que somos católicos la bendición es algo que te motiva y te hace corresponsable también” (Silvia Quilumbango 25 de marzo de 2018).

Las relacionalidades y las relaciones entre estos tres seres, palma/loro/humano creyente, también están vinculadas con muchos otros seres-de-la-Naturaleza y según el contexto local. Entonces, esta polémica es relacionada con todo lo demás que uno enfrenta, disfruta u ocupa en la vida. Asimismo, las y los ambientalistas inteños ponen en consideración/reflexionan sobre los demás problemas ambientales en la zona, relativos a esta polémica de la palma, y de allí deciden prioridades, dónde poner su empeño ambiental. Por ejemplo, el día de Domingo de Ramos en 2017, conversando de la palma, Isabel Anangón ofrece una reflexión de perspectiva que, incluyendo la problemática relativa a la palma, va aún más allá. Como ella mismo lo dice:

[...] a mí también hay otras cosas que me preocupa aparte de la palma. ¿Qué pasa con la minería al gran escala? Allí no van a respetar, allí se va a ir todo. [La palma comparada con minería] es muy poco [...] aquí hay una cultura, por ejemplo, en la palma. Por ejemplo, la gente ocupa para hacer una agüita del ramo para un dolor de estómago. También se limpia el mal aire [...] entonces creo que también se le da una buena utilidad dentro de la casa la palma. Pero una vez que llega la minería, allí se va a ir a desperdiciar y todo lo demás. Entonces esta también es una preocupación. (9 de abril de 2017)

Por tanto, y en vista de las amenazas de la minería en la zona de Íntag, el problema de la palma de cera en la zona es, en comparación, “muy poco”. Pero sí es un buen ejemplo de las tensiones creadas por tantos actores y entidades distintas en sus perspectivas y posiciones de poder. Tensiones que manifiestan, en muchos otros aspectos, saberes o prácticas en la vida inteña.

A modo de cierre, ofrezco unas reflexiones personales como actora involucrada. Observando la venta de palma y la procesión llevando ramos en Apuela en los años 2016, 2017 y 2018, no he podido notar ningún cambio en el uso de dicha planta, en este corto plazo temporal. Sin embargo, me cuentan algunos inteños que, en su parecer, sí ha disminuido mucho tal uso, vistos en los años anteriores. Es así que una inteña opina que

la cantidad de la palma usada es menos ahora, no por la concienciación de la polémica alrededor de la palma, sino porque hay menos personas participando en esta tradición religiosa (anónima com.pers.). Personalmente, me duele ver, cada año, tantas hojas que indican un daño a muchas palmas, pero no solo a ellas sino a las aves también.¹⁷¹

Lo que más me impacta es haber visto algunos amigos, vecinos y conocidos llevando ramos con palma, las y los inteños que están dedicados a cuidar la Naturaleza y el ambiente, que sentipiensan con la Naturaleza, y/o que luchan con todo su corazón en defensa de su territorio y contra la megaminería. Siendo ambientalistas concienciados e informados sobre la polémica del uso de la palma en su ramo, me pregunto por qué no es un problema para ellos; las razones por las que se lleva un ramo con palmas son múltiples. Puede ser que sean creyentes y domina su fe religiosa. Puede ser que tenga relación con obligaciones familiares o presión fuera de su control. Puede ser que el uso del ramo bendito sea simplemente inherente a la relación planta-humana en contexto. Puede ser que lleven hojas de palma cosechadas sin dañar la planta y opinen que todo depende de qué práctica de cosecha está bien o mal.

Asumiendo que sí importan esos seres-otros (aves, palmas, etc.) en peligro, siendo buena gente que yo respeto, es más probable *mea culpa* por perspicacia y comprensión limitada. Lo que creo es que no sienten el conflicto o malestar en mis términos. Sé que todo el mundo mantiene criterios y opiniones múltiples a la vez, aunque no parezcan congruentes a los otros, para uno no tendrían que ser contradictorios. La visión y concepción de la Naturaleza es un ejemplo perfecto de ello:

Aunque hubo una visión religiosa de la naturaleza en la era pre-moderna, la secular surgió en la era moderna. [...] En el proceso de modernización, debido a que la humanidad se ha convertido en la medida de todo, las actitudes humanas hacia la naturaleza se definen sobre bases utilitarias y explotadoras. La cultura secular moderna ha optado por romper con sus raíces religiosas, declaró que la liberación y satisfacción humana se producen a través de la dominación del mundo natural e interpretó los textos religiosos de manera manipulativa. En esta perspectiva, la naturaleza no tiene nada que ver con lo divino. No era divino, y no fue dado ningún estatus especial o privilegios frente a la indagación y avance de los humanos. Una perspectiva antigua de la naturaleza, que sostenía que poseía una posición de privilegio y dignidad y responsabilizó a los humanos por cómo la usaron, fue barrido a un lado. (Kirkman 2008, 274; traducción mía)

¹⁷¹ Para mí, Aldo Leopold expresa bien mi pena: “Una de las penas de una educación ecológica es que uno vive solo en un mundo de heridas”. Aldo Leopold (1953), *A Sand County Almanac*.

4. Abejas de miel: Un proyecto de producción apícola en Íntag

Las abejas igual son increíble. La labor que hacen es increíble. Todos [los animales] tienen su importancia, por eso le dije hagan o no hagan nada, son indispensables. Ahora si ya nos vamos a poner a ver la importancia de cada uno, obvio que las abejas allí sí ya ocuparían el primer lugar, en decir, estas son las que [...] son indispensables para la sobrevivencia de otras, y de otras, y de otras.

-José Rivera, 7 de diciembre de 2015

Un ser-de-la-Naturaleza eje para la Naturaleza, y esencial en el tejido de interrelaciones de los seres-de-la-Naturaleza, es la abeja. El papel y aporte principal de las abejas, sean nativas o introducidas, en todo el mundo es bien conocido: la polinización de flores. En el bosque nublado de Íntag, apoyan al funcionamiento de todo el ecosistema además de realizar su trabajo de polinización de cultivos. Visitan flores del bosque y de los cultivos y transfieren el polen necesario para la producción de los frutos y las semillas, esencial para la reproducción de muchas plantas. Otros seres-de-la-Naturaleza están conectados con las abejas, ya sea porque comen la cría o la miel, polen o cera, porque son parásitos de las abejas, o simplemente porque viven dentro del nido de las abejas.

Hay que distinguir entre abejas que son nativas a un ecosistema y abejas introducidas, como las abejas de miel europeas *Apis mellifera*. El género *Apis*, que consiste de unas 6-11 especies¹⁷² históricamente en el mundo, son las abejas que producen miel. Actualmente dicen que hay más de 40 subespecies. No existían abejas *Apis* en el Abya Yala antes de la introducción de *A. mellifera* por los europeos. Solo se documenta una especie fósil del Nuevo Mundo, *Apis nearctica*, de la que se conoce un solo espécimen de 14 millones de años, descubierto en el estado de Nevada, EEUU (Engel 2009).

Lo bueno y lo malo de las abejas introducidas, y de la producción de miel de ellas, son cuestiones de debates y discusiones en todo el mundo. Aquí exploro unas de estas cuestiones y las tensiones que se ha producido en la zona de Íntag con un proyecto productivo promocionado por el Estado para fomentar la apicultura entre familias inteñas.

El proyecto de producción de miel de abejas

El Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP) y el Programa del Buen Vivir Rural (PBVR) presentaron un proyecto apícola en la zona de

¹⁷² El número impreciso, y resultado de debates de los entomólogos en diferentes periodos de la ciencia occidental, es otro ejemplo de lo poco que conocemos. Una confianza ciega en la ciencia occidental puede ser peligroso.

Íntag (cinco colmenas por familia, 50+ familias) en junio de 2015. La entidad ejecutora del proyecto en la zona es la Asociación Agropecuaria de Campesinos Apueleños Construyendo el Futuro, mientras la entidad estatal financista fue el MAGAP-PBVR y el proyecto se denominaba “Fomento de la Producción Apícola Orgánica y la Recuperación de los Bosques Mediante la Siembra de Plantas Melíferas en Cinco Comunidades de la Parroquia Apuela, Cantón Cotacachi”. En adelante, se llamará el “proyecto”.

El fin del proyecto era “contribuir al mejoramiento de los ingresos mediante la generación de nuevas alternativas económicas, la conservación y manejo integrado de los recursos naturales [...]” de las familias participantes (informe del proyecto 2015 inédito¹⁷³). Los objetivos del proyecto, según el Estado, incluían el desarrollo de la zona mediante la provisión de acceso a recursos económicos resultantes de una actividad que no destruyera el medio ambiente; instituyendo las lógicas del Estado, se indaga como estas entran en tensión con las lógicas inteñas distintas e incompatibles. El proyecto dispuso espacios de tensión a las expectativas por la participación, y al reconocimiento de las ventajas y desventajas en el entorno, entre otros temas tocados más adelante.

Unos de los requisitos para inscribirse en el proyecto fue el aporte de US\$205 y asistencia a las reuniones y capacitaciones. Cada participante/socio recibía hasta cinco colmenas con abejas (con alzas y láminas de cera), overol con casco y guantes de protección, ahumador y palanca. Unos extractores de miel (centrífugos manuales) se compartían entre socios en cada sector. También cada socio recibía y era responsable de reforestar plantas melíferas y forestales. Había asistencia técnica especializada y una serie de capacitaciones, algunas ofrecidas, por ejemplo, por Agrocalidad en la sala de reunión en Apuela, y otras en el campo, dictadas por especialistas de entidades gubernamentales y no gubernamentales.

Oficialmente, el proyecto tenía 92 socios inscritos, moradores de 12 comunidades inteñas distribuidas mayormente en las parroquias cercanas a Apuela. Uno de los fenómenos interesantes era la participación e inscripción de los socios. Al inicio del proyecto, no había suficientes familias participantes inscritas y el proyecto quería beneficiar a un mayor número de familias. Pero no había suficiente interés, o las personas interesadas no tenían los US\$205 requeridos. Entonces, eventualmente, entre los ya inscritos, se sabía que podrían inscribir a parientes, vecinos o amigos; cada una de estas personas entregarían sus colmenas a otro socio, o grupo de socios. Así, se formaban

¹⁷³ Documento borrador, informe del proyecto en preparación, documento de trabajo informal.

grupos pequeños en varios sitios, que al final del proyecto, existían cinco grupos principales de socios (José Rivera, comunicación personal, 17 de enero de 2017). En un caso, una persona principal maneja 30 colmenas, pero en otros grupos los socios trabajan juntos, a veces con un encargado, o/y dividen las tareas entre ellos. Eso no es una desventaja puesto que refuerzan los nexos entre la gente en la comunidad y beneficia a todos. Así cada socio/participante no representaba a una familia distinta, aunque el proyecto fue presentado así que se han beneficiado 92 familias (en lugar de a 92 individuos).

Imágenes 8 y 9:

Capacitación el 4 de abril de 2016 en la comunidad Santa Rosa



Fuente: fotografías más

Encuesta de socios en el proyecto

El 16 de enero de 2017, hice una encuesta para esta investigación¹⁷⁴ a los socios de la asociación de apicultores que asistieron a la reunión¹⁷⁵ programada para esa fecha. Asistieron unas 25 personas, sin contar a los funcionarios de oficinas gubernamentales, 45% mujeres, 65% hombres; 22 socios colaboraron en la encuesta de manera voluntaria y anónima.¹⁷⁶

La encuesta planteaba dos preguntas; la primera: ¿Cuáles son las razones principales de su participación en la asociación/proyecto de abejas?, seguida por un espacio en blanco para la respuesta. La segunda pregunta fue: ¿Cuáles son las ventajas y desventajas naturales para los alrededores de sus colmenas en el medio ambiente (en toda el área a dónde van sus abejas)?, seguida por un espacio para ‘Ventajas/puntos fuertes del medio ambiente cerca de sus abejas’ y otro espacio para ‘Desventajas/debilidades del medio ambiente cerca de sus abejas’. A continuación, ofrezco el resumen de las respuestas

¹⁷⁴ Con permiso previo y apoyo de los organizadores

¹⁷⁵ A los socios expliqué el ‘por qué/para que’ de la encuesta y distribuí los formularios y esferos antes de que comenzara la reunión. La participación fue opcional, pero como soy socia, me conocían ya y la colaboración era positiva.

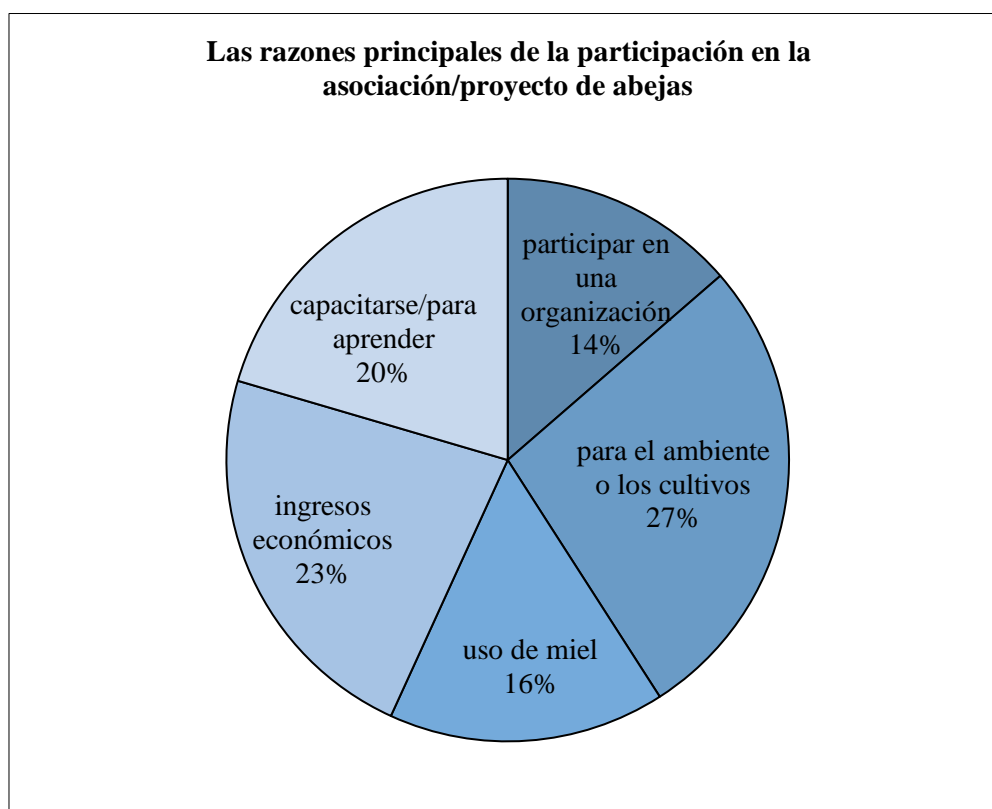
¹⁷⁶ Tres personas encuestadas me dictaron sus respuestas.

con ejemplos de testimonios en las expresiones, y como se dieron de forma anónima no se transcriben como citas.

Resultados de la encuesta de 16 de enero de 2017: participación

La primera pregunta tenía que ver con las razones principales de la participación en el proyecto: “¿Cuáles son las razones principales por su participación en la asociación/proyecto de abejas?” Las 22 personas que contestaban a la pregunta tocaron 16 temas en las 51 frases anotadas en los formularios. Para analizar las respuestas, las he agrupado según el tema central encontrado; en el siguiente gráfico indico los cinco temas centrales mencionados con mayor frecuencia.

Gráfico 3:



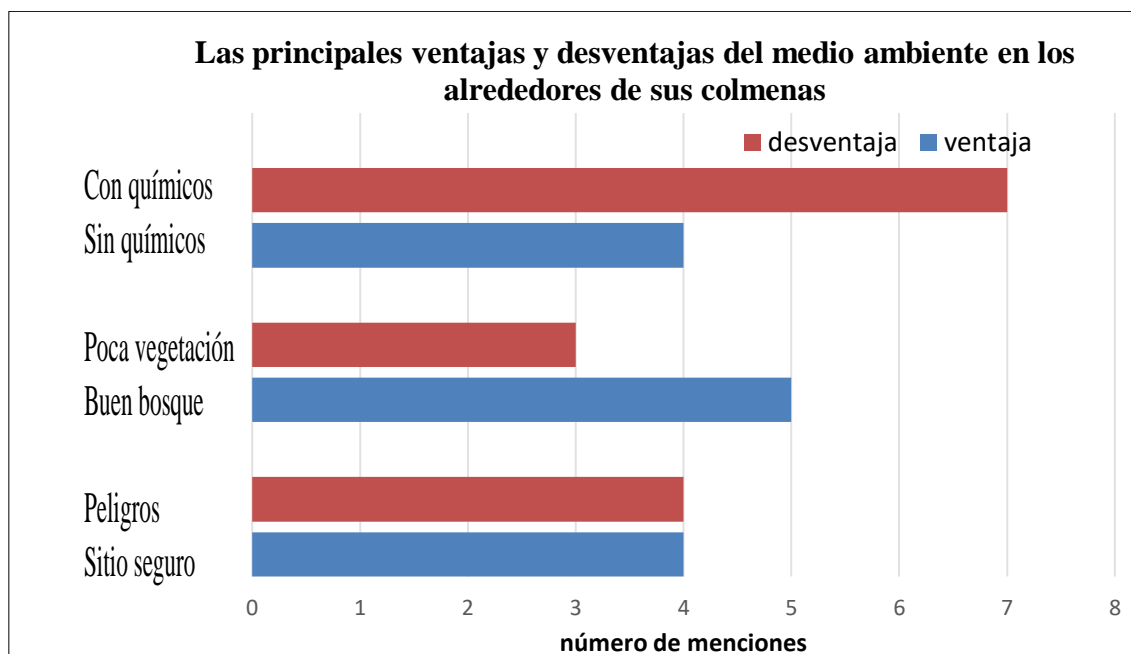
Fuente y elaboración propias

La mayoría de la gente incluyó más de un asunto o tema en su respuesta, por ejemplo ‘para el uso de miel en la casa y tener ingreso económico’¹⁷⁷. El tema central más frecuentemente mencionado, dentro de las razones principales de su participación, tenía que ver con repuestas tales como: ‘porque las abejas ayudan a los cultivos y el ambiente’.

¹⁷⁷ Hay que tener en cuenta que todos los testimonios, aquí y abajo, son expresiones exactas tal como fueron escritas, y como se dieron de forma anónima, por lo tanto, son entre comillas sencillas.

La mayoría de las personas encuestadas incluyeron dos o tres cuestiones en cada respuesta. He agrupado las respuestas según el tema central encontrado, manteniendo la distinción entre pros y contras, y en el gráfico 4 muestro los tres temas centrales mencionados con mayor frecuencia.

Gráfico 4:



Elaboración y fuente propias

Cabe resaltar que el gráfico resume tres puntos de áreas de tensión; más adelante trato de estos distintos puntos. A continuación, proveo algunos de los testimonios, tal como estaban escritos, para destacar las ventajas y desventajas del entorno donde se encuentran las colmenas.

Ventajas/puntos fuertes del medio ambiental cerca de sus abejas:

Dependiendo de la Naturaleza alrededor de donde tenían sus colmenas ‘las ventajas naturales es que hay bastante vegetación’, específicamente ‘bosque cerca’ y ‘hay chaparros con flores’. Cuatro personas citaban la ventaja de que ‘no hay químicos cerca’ y en el área ‘no haya fumigación’ o ‘no se contaminen con los fungicidas’, siendo importante para una persona el hecho de tener un área de ‘tres kilómetros alrededor donde no hay veneno’. Así que las ventajas de un entorno/finca con vegetación natural y sin químicos, se complementa con otra opinión, esto es, que ‘lo bueno de la apicultura para mí es que esta debe darse o se da en lugares donde la naturaleza esté muy conservada’.

En relación a la ‘polinización’, muchas personas citaban que las abejas ‘son ventajosas ya que polinizan todas las plantas que se brinde en nuestro medio’, lo que

resulta en ‘más frutos, o sea flores, polinizadas; un ambiente agradable’. Para los cultivos, las ‘ventajas de las abejas en ese medio del ambiente es la más floración a los cultivos’ y para los frutos además es una ‘ventaja del mejoramiento de la polinización de las plantas fructíferas’.

Unos citaban ‘el mejoramiento de la naturaleza’ y/o mencionaban ambos Naturaleza y su gente: ‘siempre que haya un proyecto de esta naturaleza será siempre a favor del medio ambiente y de toda su gente que vive alrededor’. Hablando de la salud de la gente, destacaban que la apicultura ‘siempre es ventajosa porque la miel es curativa’, y también por la calidad de la miel, ‘la ventaja es la que producen miel natural ya que es muy buena para la salud, en especial para los diabéticos’.

Desventajas/debilidades del medio ambiental cerca de sus abejas:

Igual que es una ventaja tener buena vegetación alrededor de sus colmenas, es una desventaja cuando ‘no hay muchas flores’ en un medio de ‘poco bosque’. Pero la cita más frecuente es la debilidad del entorno donde ‘hay cultivos que utilizan químicos en el área’ resultando en que ‘el medio ambiente está contaminado’ por ‘insecticidas o fumigación de los cultivos’. Así que una de las ‘desventajas es que están cerca de cultivos que envenenan las plantas que tienen flores’; elemento que se constituye en un factor que genera una tensión principal para los socios.

El ‘verano largo’, es una desventaja porque ‘hay temporadas que no hay miel porque no salen las flores porque por medio de ello se alimentan las abejas y sale la miel’. Esta se complica también porque ‘algo que lo veo como desventaja es el cambio de clima, puesto que no tenemos un clima bien definido’. Otra desventaja es que hay que ‘tener un poco cuidado con los niños, de los animales’ porque ‘no puede acercarse a esta parte de la finca donde está ubicados las colmenas’ por ser peligroso, según exponen cuatro personas.

Nueve personas, representando la respuesta dominante, dijeron que no hay ninguna desventaja: ‘desventajas no hay en las abejas’ y no tiene ‘ninguna [desventaja]; con esto quiero decir que las abejas siempre trabajarán a beneficio nuestro y del medio ambiente’.

Polémicas y tensiones asociadas con el proyecto y la apicultura

De la encuesta se puede sacar algunas reflexiones sobre si el proyecto produce tensiones. En términos de la primera pregunta, las razones de la participación en el

proyecto, dos de los objetivos principales, lo de beneficiar el ambiente/cultivos y lo de tener ingresos económicos, ambos son citados en el mismo formulario de mucha gente. Así que no son en tensión entre sí, cada uno aparte, sin embargo, manifiesta ámbitos de tensiones. En la segunda pregunta, las ventajas y desventajas en el área y/o medio ambiente, se evidencian varias tensiones distintas, que se explora más en adelante.

Además del problema inicial de inscribir socios, durante el periodo de capacitaciones, poco a poco asistieron menos socios a cada reunión. Una razón fue la falta de una buena manera de comunicación, para avisar la fecha de una reunión, por ejemplo. Se estableció una red según la cual un socio en Apuela tenía que avisar a unos diez socios en su área. Quedaban sin ser avisados unos socios, por no tener teléfono, en algunos casos. Pero había otras razones para la disminución de participación y asistencia. Igual como, por ejemplo, el hecho que los funcionarios muchas veces reclamaban y se quejaban de la falta de participación a las personas que sí asistíamos, el tono de los funcionarios en muchas de sus comunicaciones solía ser pedante y paternalista. Además, a menudo las reuniones seguían agendas elaboradas por los funcionarios (comunicación unidireccional), con poco o ningún espacio para un diálogo; así los deseos y las tensiones experimentadas por los socios no eran centrales. Pudiera haber mejorado la asistencia con mayor comprensión sobre la importancia de valorar las lógicas inteñas y los posibles aportes del ser-saber-hacer de los socios.

Otra tensión resultó de las diferentes expectativas en cuanto a ingresos económicos. Usando la línea base de ingresos familiares de US\$222 por participante, el proyecto proyectaba un incremento en los ingresos familiares de US\$93 por socio (informe del proyecto 2015, en preparación). Me parece un pronóstico demasiado optimista, en relación al contexto de las y los inteños. Aunque la venta de miel producía ingresos adicionales para algunos, las colmenas de otros socios nunca producían por varias razones. En su análisis de esta situación, un apicultor dijo lo siguiente:

Digamos que las abejas es igual como tener un cultivo, como tener vacas, como tener chanchos, entonces no porque ellas se alimentan del néctar del bosque, del campo no quiere decir que nosotros no tengamos que alimentarles, se les tiene que alimentar como cualquier otro animalito. Entonces creo que lo que puedan generar las abejas sería algo adicional para las familias. No es cierto, digamos, que para que una familia dependa solo de las abejas debería tener de 100 cajas para arriba. En la actualidad, el proyecto, digamos, ha dado 5 cajas a cada familia [...]. Entonces la idea sería que esas familias, cada año, vayan aumentando, y que cada familia llegue a tener por lo menos 50 cajas. Eso sería para hablar de un tema económico. (José Rivera 16 de diciembre de 2018)

Un aumento en los ingresos económicos es un factor que motiva a la participación en un proyecto como esto. Pero típicamente es solo un factor entre varios, como indican

los resultados de la encuesta. En un estudio de apicultura en el norte de la República Democrática Popular Lao, los apicultores tenían más ingresos que los no-apicultores, pero los autores no determinaron un nexo directo entre ingresos y actitudes hacia la conservación. Suponían que los ingresos económicos pueden motivar a que una persona se convierta en apicultor, y que esto conlleva a una mayor apreciación por el valor de los bosques debido a que benefician a la apicultura y, en general, a actitudes positivas de conservación forestal (Chanthayod, Zhang y Chen 2017, 9). No obstante, la relación entre apicultura y conservación, o sea, el deseo de cuidar el medio ambiente natural, es un tema complejo y multifacético. Como se ve a continuación, en el relato que hago¹⁷⁸ de un incidente que ocurrió al principio del proyecto, después de que todos los socios hubieron recibido sus colmenas, existen importantes tensiones entre ambientalistas y apicultores.

Así fue lo ocurrido: Un día unas abejas de una socia picaron a un vecino mientras trabajaba en la finca de un ambientalista, causándole una reacción grave. Sus familiares, asustados, lo llevaron al subcentro de Salud de Apuela y se mejoró. El trabajador tenía otros problemas de salud y no era claro si se trataba a una reacción alérgica a las abejas o no. Al final el vecino-trabajador incluso agradeció el incidente porque, gracias a la atención médica que recibió, descubrió otros problemas de salud que tenía que manejar.

Pero el incidente impulsó, luego, al ambientalista que empleaba al víctima de las picaduras a compartir su completa oposición al proyecto apícola, citando: 1. el peligro excesivo para las personas por tantas colmenas en el área; 2. el efecto ecológico negativo debido al desplazamiento de las abejas nativas; 3. el deficiente manejo de las abejas por parte de los socios podría provocar muchas enjambres al hábitat natural; y, por último, 4. el proyecto no ofreció capacitación adecuada sobre estos temas. Estos puntos son válidos en términos de los potenciales impactos ambientales de abejas introducidas. Algunos apicultores en el sector estaban en desacuerdo con él, se sentían molestos o preocupados, porque el ambientalista tiene poder e influencia, y eventualmente podría ser una amenaza para el futuro del proyecto o la inversión individual en la apicultura por parte de los socios. Al final el conflicto no llegó a mayores consecuencias. Sin embargo, este ejemplo muestra unas de las tensiones entre ecologistas y apicultores intefños.

Así mismo, hay otras tensiones que tienen que ver con prácticas intefñas y el ambiente. El uso de químicos en los alrededores del sitio donde se ubican las colmenas,

¹⁷⁸ Relato hecho protegiendo el anonimato de las personas involucradas y mis fuentes de comunicación personal.

como se evidenció en la encuesta, es una problemática que produce tensión entre apicultores con sus vecinos agricultores. Esto ocurre, explica José Rivera:

Porque al principio nos decían que no hay que poner [las colmenas] en sitios donde haya cultivos con agroquímicos. Entonces, por ejemplo, en el caso de Pueblo Viejo, en una comunidad ellos pusieron como 120 cajas, porque eran 22 o 25 [socios] de ahí. De lo que tengo entendido [ahora] como tres o cuatro familias tendrían abejas, de las 25, entonces el resto se murió. Y de ahí nos dimos cuenta de que igual la abeja es un ser bien frágil, en cuanto a los químicos. (16 de diciembre de 2018)

En Íntag, el uso de químicos ya ha producido serios problemas y tensiones para los apicultores por las prácticas agrícolas de los vecinos. Al respecto, José Rivera relata de un señor en la comunidad de Pucará, quien “está molesto con la comunidad de Pueblo Viejo, porque ellos allá fumigan bastante entonces sus abejas están a quinientos metros en línea recta de Pucará a Pueblo Viejo [...]. Dice que las abejas van allá y regresan locas, chumadas, intoxicadas”. Este señor “dice ‘chuta, yo no puedo tener abejas porque estoy a quinientos metros de estos señores que solo les importa la granadilla, los tomates, la naranjilla’”, y por eso, “él como que estaba desechando la idea de tener abejas porque, dijo, es un suicidio” (16 de diciembre de 2018).

Yolanda Álvarez fue profesora de escuela durante muchos años en Cuellaje, su pueblo natal donde sigue viviendo. En la parroquia el uso de químicos para los monocultivos es extensivo. Por eso allí no se puede producir miel orgánica, aunque hay algunos apicultores. Hablando de la apicultura y el uso de químicos en la agricultura allí, ella manifiesta: “Qué pena, ver cómo se mueren las abejas. Eso estábamos analizando y viendo. Mira lo que hacen, cómo se altera totalmente eso. Terrible, terrible ha de ser. Pero ya les digo, en cambio la ambición, el deseo de tener su dinero para un poco comprar lo que nunca han tenido en la vida la gente en la familia, entonces es una carrera desenfrenada” (Yolanda Álvarez 28 de marzo de 2017). Una carrera desenfrenada frente a la cual, anota José:

Sería interesante que esas granadillas sean cultivadas de forma orgánica, sería una floración increíble para las abejas o por lo menos como estamos poniendo en una ordenanza que se está creando que no se utilice sello rojo, o sea químicos bien peligrosos, que se utilice los químicos que no afecten contra la naturaleza, que no afecten contra los insectos, en este caso las abejas, ahí hay que ir viendo cómo se va regulando el uso de químicos porque, es increíble, cuando ven que una plantación se está perdiendo le echan, de lo que yo he escuchado, hasta formol, hasta esos extremo están llegando. (José Rivera 16 de diciembre de 2018)

Una tensión adicional asociada con las abejas de miel se produce a nivel individual cuando su relación con y hacia las abejas no es positiva; en otras palabras, ciertas personas tienen miedo y/o les disgustan las abejas, esto se manifiesta en reacciones corporales y/o

reacciones sentipensadas. Un buen ejemplo de esa tensión lo relata Emma Garzón, madre de familia en Pueblo Viejo, cuyo esposo es socio del proyecto apícola. Decidieron tener solo dos colmenas, en vez de los cinco permitidos a los miembros del proyecto; según ella misma lo explica: “[...] dependía, unos cogían cinco, unos cogían una. Nosotros dos no más. Si usted quería, coger cinco, más de cinco, daban. Pero sí, nosotros no nos alcanzaba el dinero, entonces cogíamos los que nos alcanzaba. Nosotros tenemos dos” (Emma Garzón 28 de marzo de 2017). Emma no ayuda a su esposo en el trabajo apícola pero sus hijos sí, porque “me da miedo, yo no me he ido, porque sí me han picado aquí, unas dos, tres, pero no me he hinchado, ni tampoco [ronchas]. A mí no me hace eso. Pero no me he ido allá”. “Me da miedo. Porque [a] otro joven que está abajo, le pica tres y se hizo todito puro [alergia]. Allá se va mi hija, los gemelos [hijos], ellos saben irse. Pero [...] entonces no me he ido”. No hay que olvidar que la picadura de una abeja para personas alérgicas podría resultar en hinchazones y graves problemas respiratorios, como le ocurrió a un joven de 19 años; Emma relata que:

Sí, es que rapidita le hizo de una sola así todo. Rapidita. De allí, como había dicho para eso es de botarle agua¹⁷⁹. Justo tenía una pastilla de la guagua, de los que vino de la clínica. le di eso, de eso le rebajó, ya rebajó con la pastilla. Dijo ya no podía ver. Le rebajó. entonces a él, ya no le llevamos, pero otro día se había ido vuelta por abajo. [...] Vuelta se fue, pero ya no le habían hinchado. Si le ha hinchado, pero poco. Ya no como ese día que le había picado así, y le hinchó de una sola. Le hizo unas ronchas grandes, grandes y se iba uniendo y yo ya estaba asustada. Dijo el papá, dijeron que botarle agua porque la sangre es alterada. De allí botamos agua, le di la pastilla, de allí le bajó.

Aunque a Emma le dan miedo las abejas, y le pasó el incidente preocupante del joven con la reacción alérgica, Emma cuenta que aun así es mejor que tengan abejas. “Sí, vale [tener abejas]. Porque dese cuenta, ya es para primer lugar, para un remedio. Claro al lado no tenemos, tenemos abajito. Pero sí vale [...] como aquí no tenemos un trabajo fijo. Trabajando en la casa no sale la plata. Entonces de esto [de las abejas] alguna cosita ya podemos tener” (Emma Garzón 28 de marzo de 2017).

Las tensiones entre socio-inteño(s) y el proyecto (sea por políticas, prácticas o personal-funcionarios) eran varias y de muchas maneras evidenciaban las problemáticas características de tales proyectos de ‘desarrollo’/ayuda con relaciones jerárquicas. En aras de la brevedad, no pretendo proporcionar un análisis completo de estas diversas tensiones, pero sí, por un propósito distinta, destaco una postura/perspectiva de la mayoría de los socios que es significativa: la falta de interés.

¹⁷⁹ En uno de los talleres de capacitación, nos recomendaron botarle un balde de agua fría, ayuda a frenar la reacción alérgica.

La falta de interés por parte de muchos socios se evidenciaba en la marcada participación decreciente desde el inicio del proyecto hasta su final. Esa falta de interés pudiera haber sido por limitaciones en sus circunstancias o por razones como esta: “Entonces para muchos las abejas les ven como un peligro no como un beneficio. Entonces el proyecto vino, escogió a los que quisieron, pero quisieron porque ya les estaban dando” (José Rivera 16 de diciembre de 2018). Los socios que han salido y han abandonado el proyecto:

Porque no les importó desde el inicio entonces no le vieron como [sus ventajas]. Por ejemplo, yo sí digo ‘prefiero tener las abejas en el bosque antes que talar más bosque’. Entonces eso sí es una ventaja en este caso las abejas. Y otros le ven como un pasatiempo, otros le ven como ‘ah, qué bueno que tengamos miel’, pero no sé, no se dedican. Por ejemplo, hubo señores que tuvieron 30, 25 cajas y ahora me cuentan que tienen 7, 5, porque no les interesa, dejaron morir, no recuperaron y así. (José Rivera 22 de septiembre de 2018)

Cuando terminó el plazo del proyecto estatal, a ellos se les facilitó la formación de una asociación local de los socios interesados, para que los apicultores sigan siendo apoyados y solidarios; la asociación inteña desde su inicio ha sido pequeña, con pocos participantes en comparación con los 92 socios originales de proyecto. Pero por la falta de interés de socios durante el proyecto, “entonces ese es el inconveniente que, ahora digamos en la asociación con los que, de los que puede decir con seguridad son como 15, de las 92 familias” (José Rivera 16 de diciembre de 2018).

Pero ‘la falta de interés’ no era parte de todos los socios del proyecto; también había la presencia de unos socios muy involucrados y dedicados, quienes se aprovecharon de todos los beneficios del proyecto. Si bien estos socios dedicados eran una minoría, representan casos de ‘éxito’, pues son apicultores establecidos y exitosos hasta hoy en día; algunos de ellos son los que conforman la asociación actual. Por ser una asociación sin recursos, informal y no muy cohesiva, toca enfrentar varios retos; el presidente a cargo, José Rivera, es tan dedicado a la apicultura y a la comunidad que para él no son retos inmanejables.

Convivir con las abejas ‘nos ha permitido prestarle más atención a la Naturaleza’

“Tener las abejas para mí es algo especial, porque a la final [es] convivir con ellas”, afirma José Rivera; y en las prácticas, por convivir y coexistir, hay que empeñarse y respetar el equilibrio entre las necesidades de las abejas y lo que uno puede cosechar/aprovechar. José aprendió cómo ser apicultor y recibió sus primeras colmenas por vía del proyecto, así que para él es un empeño nuevo y reciente, pero además muy

impactante e iluminador. “Algo que sí me ha interesado y me parece una cosa fantástica es que, con esto de las abejas, nos ha permitido prestarle más atención a la Naturaleza, que eso es interesante”:

Antes de que tenga las abejas se pasa desapercibido, simplemente enfocados en nuestros quehaceres diarios: que hoy limpio esto, mañana siembro esto, mañana siembro el fréjol, siembro el maíz y no pasa nada más. En cambio, ahora yo escucho las abejas y digo ¿a ver?, a ver qué árbol o qué planta está en florada. Entonces yo hago un análisis, ah, esta planta ha sabido enflorar en tal mes, esta está en floración, aquí también han sabido llegar las abejas. Hay árboles que ni por idea tenía de que enfloran y poniéndole atención digo ah, este ha sabido enflorar y las abejas han sabido llegar. El otro día en [la finca] la Florida vi un arbolito que las hojas son así como dedos, es como una mano [...] cuando que le veo en floradito y ahí les veo a las abejas. Digo: qué interesante, por mí que hoy en día a cualquier cosa que enflorezca estoy viendo si las abejas están ahí.

Entonces, por las abejas, según José Rivera, ya tiene una manera nueva de ser-saber-hacer con y desde la Naturaleza. Que la nueva relación es más estrecha y que ha creado más tejidos entre su persona y la Naturaleza “podría decir que sí. Porque eso me hace que esté más pendiente de las cosas en el campo y les dé más valor a las cosas, porque desde la planta más chiquita hasta el árbol más grande cumple una función, entonces las abejas aprovechan” (José Rivera 16 de diciembre de 2018). Es una transformación en su vida por la construcción de conocimientos otros que también abre nuevas maneras de sentipensar con la Naturaleza y con todos los seres-de-la-Naturaleza.

Unas reflexiones finales

Este segundo estudio de caso demuestra que, según el contexto, cambia la dinámica de tensiones y desasosiegos por actores con distintas posturas. La relación humano-abeja es compleja en ciertos contextos por el conjunto de los tejidos sociales, políticos, ancestrales, económicos, ambientales y ecológicos en juego. Son tejidos particulares al lugar y contextos que agencian ajustes y/o nuevos saberes y prácticas respecto a la coexistencia y relación humana con las abejas, y como consecuencia, la construcción de conocimientos otros que influyen la relación entre la población humana local y la Naturaleza en su entorno.

La política moderna dominante del ‘sistema-mundo’ (Wallerstein 2006) es lo que mantiene el control direccional del flujo de conocimientos y excluye unas formas de conocimientos de ciertos actores porque existe una política de reconocimiento que favorece a expertos sobre otras formas de saberes experimentales (Suryanarayanan y Kleinman 2013). En términos de las abejas y los apicultores, el antípoda será poner énfasis en la comprensión y el aprendizaje desde las capacidades de muchos actores en

contextos particulares con formas más inclusivas y desde espacios más diversos (Phillips 2014; Maderson y Wynne-Jones 2016). Por eso, invoca otra manera de valorar los aportes de las narraciones inteñas.

5. ¿Transición o transformación? Esferas sociales y políticas

Ojalá en el mundo siga la gente pensando en cambiarle, y cuidarle a la Naturaleza.
 Porque si no le cuidamos, vamos a acabar el planeta.
 -Javier Ramírez, 26 de febrero de 2017

En esta sección, exploraré los conceptos de *transición* y *transformación* desde y con el contexto de Intag puesto que son fundamentales para entender las tensiones que acompañarán estos procesos. Aunque los términos *transición* y *transformación* son utilizados de varias maneras, aquí interpreto estos como conceptos según los siguientes sentidos a continuación.

Una transición es un cambio de un estado a otro, por ejemplo, la transición de una matriz productiva basada en la extracción, a una basada en la producción de conocimientos, o de una oruga a una mariposa. Por lo general, la transición es ordenada en formas regulares y, aunque causa tensiones por ser un cambio de estado, aquí está considerado un proceso que no provoca mayores tensiones en una sociedad.

En cambio, una transformación es un cambio tensionante o dramático en la forma de vida. Un evento importante en la vida de una persona, como migrar lejos de la familia o casarse, puede provocar una transformación personal. Pero una transformación social afecta a muchos seres y al conjunto de una red, se convierte en un cambio holístico que, en ciertos casos, es complicado y/o difícil. Una transformación es un cambio más extremo, ‘radical’, y también es donde están las raíces para alcanzar, que sí, “un mundo mejor es posible” en palabras del Foro Social Mundial.

Cuando se produce una transformación, a menudo decimos que la persona o el grupo en cuestión ha *sufrido* una transformación. El verbo sugiere que el cambio ha sido doloroso. La transformación social radical puede ser percibida como una amenaza. La idea de que una forma de ser o la vida diaria cambie, crea inquietud. ¿Tal vez esto se debe a nuestro instinto de supervivencia como animales, cuyo instinto es quedarse con la manada? Por otra parte, existen personas para quienes la transformación es un objetivo final y un fenómeno positivo. Las personas que viven en las regiones del mundo donde hay grandes desafíos sociales, económicos, políticos o ambientales que producen

injusticia, perciben la transformación como la única salida; una simple transición no sería suficiente. En estos casos, la transformación no es algo que se sufre sino algo que se espera o se anhela, un fenómeno positivo.

Ulrich Brand en *El papel del Estado y de las políticas públicas en los procesos de transformación*, destaca muchas nociones de transición y transformación:

Quando nos referimos al cambio político y social, muchas veces usamos indistintamente los términos de “transición” o “transformación”. En las ciencias políticas, la transición es entendida como un conjunto de estrategias y eventualmente procesos de cambio políticos y sociales orquestados exclusivamente a partir de políticas públicas. Se suele crear un nuevo marco jurídico, que es dotado del financiamiento necesario e identifica los problemas, para eventualmente establecer nuevas instituciones políticas (o redirigir instituciones existentes), con el fin de promover los cambios deseados. Los problemas abordados suelen por lo general emerger de la ineficacia de las políticas públicas mismas que se intentan cambiar.

El concepto de la transformación, en cambio, no se enfoca solo en las políticas públicas y sus estructuras, sino que apunta a un cambio social más integral y profundo, en varias esferas de la vida social y con estrategias diversas. La pregunta fundamental aquí es ¿cuáles son los actores e instituciones, las prácticas y estructuras, los problemas y relaciones sociales que deben cambiar? ¿En qué sentido pueden ser cambiadas mediante políticas públicas? ¿Y con qué tipo de políticas públicas? ¿Cuáles otras estrategias serían necesarias para lograrlo?

En el debate actual sobre alternativas, que se da tanto en América Latina como en Europa, y a escala internacional, el concepto de transiciones es el que domina. (2011, 146)

Las preguntas que Brand identifica como fundamentales son centrales en la esfera política en particular y deben formar el punto de partida para un análisis de los objetivos de las organizaciones civiles y los movimientos sociales. Pero responder a las preguntas no es simple. Entender y trabajar hacia la transformación depende en gran parte de las particularidades del Estado y del movimiento u organización social en cuestión. Por eso, vale la pena poner el paradigma de transición y transformación en relieve según un caso particular: el de la zona de Íntag donde, como en todas partes, existe un tejido complejo de relaciones de poder, sociales y estatales.

Para ver las tendencias, basándome en un simple análisis del caso de Íntag, en la tabla a continuación, presento algunas de las organizaciones/grupos en Íntag con una aproximación de su nexos con el Estado, su participación en cuestiones ambientales y si su actividad apunta más a una transición o a una transformación.

El aspecto temporal de estas organizaciones debe ser mencionado. Hice la tabla en 2015 y desde dicho año, unas tres o cuatro organizaciones han cerrado o están en proceso de hacerlo. Debido a que la amenaza minera tiene una historia de más de 25 años

en Íntag, muchos de los grupos en la tabla son relativamente nuevos: la mayoría fueron creados en los últimos 10-25 años.

Tabla 2:
Grupos sociales, organizaciones, ONG e instituciones en Íntag (2015)

<i>NOMBRE</i>	<i>CAMPO</i>	<i>NEXO CON LO AMBIENTAL</i>	<i>NEXO CON EL ESTADO</i>	<i>TRANSICIÓN O TRANSFORMACIÓN</i>
Consortio Toisán	Organización paraguas	Depende de las metas de los socios	Trámites	Transición
Asamblea de Unidad Cantonal	Política organizativa	Según pedidos del pueblo	Independiente pero trabaja con el municipio de Cotacachi	Ambas: sistema con democracia participativa
Casa Palabra y Pueblo	Educación y comunicación	Múltiples en educación	Trámites	Ambas
Radio Íntag	Comunicación	25% temas ambientales	Concesión de frecuencia	Transición
Coordinador de Mujeres	Político; Cooperativa	Incluyen objetivos ambientales	Inicialmente, después independiente	Transición
Corporación Talleres de Gran Valle	Cooperativa económica	Comercio justo	Trámites	Transición
DECOIN	Ambiental	Defensa de la naturaleza; lucha antiminera	activismo	Ambas
Asociación de Caficultores Orgánicos Río Intag (AACRI)	Agrícola	Café orgánico y desarrollo agrícola	Fuente de fondos mediante proyectos; tramites	Transición ¿Ambos?
Prodeci/Ayuda en Acción	Desarrollo	ONG	Trámites	Transición
Red Ecoturística de Íntag	Ecoturismo	Ecologismo; Alternativa a a minería	Trámites	Transición
HidroÍntag	Energía de micro represas	Alternativa a la minería	Su éxito depende del Estado	Transformación
Asociación de Campesinos Agroecológicos de Intag (ACAI)	Agrícola	Enfoque ecológico para la agricultura	Trámites	Ambas
Corporación de Productores de Granos (CORPAIS)	Agrícola	Agrícola	Trámites	Transición
Productores de lácteos Intag – Leche	Agrícola	Agrícola	Trámites	Transición

Elaboración mía

¿Transición y/o transformación?

La transición es más fácil que la transformación, en particular en el contexto de Íntag, lo que se evidencia en los pocos de ‘transformación’ arriba. Pero, aunque he marcado la mayoría de las organizaciones en la tabla ‘transición’, no puedo negar que muchos incluyen elementos de ‘transformación’ en ellos, por lo menos, su misión y/o metas principales son los de una transformación. La transformación no es tan accesible como trabajar en y para la transición. La transformación es un *continuum* desde discursos pasando por prácticas y llegando a la implementación estructural. La transformación duradera no es lineal sino circular o espiral, mientras que la transición tiene un carácter que tiende a ser más lineal y simple. Por eso, en mi opinión, hay más organizaciones en Íntag trabajando en y para una transición. A nivel de la organización hay acceso a fondos y otros tipos de apoyo desde el Estado que a la vez son mucho más fáciles de obtener (la ruta de menos impedimentos), mientras también alivia posibles conflictos futuros, al costo de ser cooptado. Además, típicamente, está en el interés del Estado promover la transición y, donde puede, evitar la transformación.

Pero, aun así, es una relación bastante frágil, por un lado, en términos de si el Estado respetará sus derechos como organización o movimiento social porque la relación de poder es desigual. El Estado confiere la personería jurídica que permite que una organización exista, y también tiene el poder de quitarla. Es una nube oscura que pende sobre las organizaciones cuyas políticas o acciones vayan en contra de los fines del Estado y que las mantiene, por ende, en permanente peligro de extinción.

Nexo con lo ambiental

Como pasa en otras áreas rurales con actividades potenciales o actuales de extractivismo, Íntag es bastante interesante en el sentido de que muchos de los grupos sociales son una respuesta a la amenaza minera en la zona. La minería a cielo abierto tiene enormes impactos socioambientales y territoriales. No obstante, se evidencian en las narraciones inteñas una diversa y amplia variedad de otras nociones tensionantes con la Naturaleza. Por lo tanto, muchos de los grupos tienen una conexión explícita o implícita con problemas o metas ambientales, aunque se observa una variedad de enfoques políticos, productivos, organizativos, económicos, sociales y ambientales. Pero el nexo con el medio ambiente es el eje, puesto que el carácter de la minería es de “todo o nada” en términos de su impacto en la Naturaleza.

Hidrointag en su folleto de 2008 (15), ofrece esta lista de organizaciones inteñas que realizan actividades de conservación ambiental:

- DECOIN (Defensa y Conservación de Íntag)
- AACRI (Asociación Agro-artesanal de Caficultores Río Intag)
- ACAI (Asociación de Agricultores Agro-ecológicos de Intag)
- CONSORCIO TOISAN (desarrollo social y sustentable)
- Grupos de la COORDINADORA DE MUJERES DE INTAG
- CONSEJO DE COMUNIDADES de García Moreno
- Grupo de guardabosques Flor de Mayo y otros
- Comité Reserva Cotacachi-Cayapas-Distrito Cuellaje
- Grupo Ecoturismo JUNIN
- CTGV (Corporación Talleres del Gran Valle)
- Fundación LOS CEDROS
- Comité de Turismo Manduriacos
- Coordinadora de Jóvenes de Íntag
- RAINFOREST CONCERN
- ONG ZOOBREVIVEN
- PRODECI-AYUDA EN ACCION
- PRODERENA, ECOPAR, FBU, XCS, USAID
- Asociación de agricultores y ganaderos Chaguayaco Alto
- AUCC (Consejo de Gestión Ambiental CGAMRN)

Silvia Vetancourt ha sido presidenta de la Coordinadora de Mujeres de Íntag (CMI), tres veces presidenta de la asociación artesanal Mujer y Medio Ambiente (MYMA), vocal de la parroquia Plaza Gutiérrez, activa participante en la Asamblea Cantonal y también de la Asamblea de Íntag, y es socia del grupo de Guardabosques y de DECOIN, para nombrar unos pocos de sus compromisos. Silvia, a partir de toda esta experiencia a cuestas, explica la importancia de la participación:

Yo siempre me he puesto en querer participar porque siempre ha sido parte de mi vida, [...] y siempre ha sido el trabajo para los demás, o sea, ha sido el trabajo comunitario para el resto. No, no siempre uno se ha visto el tema personal. Porque estar en una organización demanda de tiempo, recursos y todo eso. Entonces yo creo que más bien mi formación ha sido esa y que es duro dejar. Duro porque uno se ha puesto, por ejemplo, al frente a una organización y es para seguir adelante, para verle crecer, para que proceda, para que tenga su futuro. Y nazcan igual unas nuevas líderes o por lo menos que sean unos dirigentes, se toman la organización y siguen adelante. Uno se quiere eso; igual que los hijos participen, igual sean de esta misma inclinación. Porque yo siempre odiaba y no me ha gustado ese individualismo. De ver como algunas personas crecen, así individuales crecen, egoístas crecen, en el tema económico es así y se refleja. Y eso es lo peor que puede pasar a un ser-humano. El tema ya de individualismo, de capitalismo, hace que la gente sea indiferente, solo viven su mundo. [...] Más bien, para mí, yo pienso vivir con todos es mejor que vivir aislados. (Silvia Vetancourt 28 de octubre de 2015)

Dentro de este período han existido tres actores principales interesados en minar el cobre del yacimiento descubierto en Íntag: Bishimetals, subsidiario de Mitsubishi (1995-1997) y Ascendent Copper (2006-2012), transnacionales japonesa y canadiense,

respectivamente, y ahora está la empresa del Estado ecuatoriano Empresa Nacional de Minería (ENAMI) con la estatal chilena CODELCO.

El discurso de las dos primeras empresas fue paternalista: insistieron en que la población inteña era pobre y que la minería le sacaría de esta condición. Estas declaraciones fueron, a la vez, políticas, basadas en la valoración del poder neoliberal/colonial. Prometieron trabajo bien remunerado, infraestructura nueva de alta calidad, viviendas, hospital, universidad y así sucesivamente. Pero ¿qué significa ser pobre? ¿Se puede reducir, como suele hacer en las sociedades occidentales denominadas “desarrolladas”, el bienestar a la cantidad de bienes y servicios creados por el ser-humano a la que se tiene acceso? Según Rahnema, la respuesta es no:

Ahora, no obstante, las dificultades impuestas a las personas etiquetadas como pobres, su modo de vida, [...], sigue siendo una de las más sabias y más éticas, pues se basa en el respeto a los demás y a su entorno social y natural. Por estas razones, es una forma de vida que, sin duda, representa una forma mucho más rica y humanitaria, en comparación con las llamadas formas modernas de vivir, basadas en conceptos de competencia, búsqueda de utilidades y en la dependencia que hay en muchas "necesidades" autodestructivas que han creado las sociedades de consumo. (Rahnema 2009, 2)

Desde el año 2013, la entrada de las estatales (ENAMI-CODELCO) en la concesión, ha complicado la escena; en consecuencia, es necesario un cambio dramático en términos de la relación de las organizaciones con el Estado. Pero, las empresas estatales en general, en su percepción sobre la gente local no ha cambiado; su percepción se basa en una mentalidad moderna-capitalista, arraigada en la mentalidad colonial que produjo:

El establecimiento de un sistema nuevo de control de la autoridad colectiva, en torno a la hegemonía del Estado –Estado-Nación después del siglo XVIII– y de un sistema de Estados, de cuya generación y control son excluidas las poblaciones “racialmente” clasificadas como “inferiores”. En otros términos, se trata de un sistema privado –socialmente, aunque no individualmente– de control de la autoridad colectiva, en tanto que exclusivo atributo de los colonizadores, ergo “europeos” o “blancos”. (Quijano 2006, 52)

Por lo tanto, aunque las preocupaciones medioambientales han sido una característica permanente de la mayoría de los grupos, movimientos y organizaciones sociales de la zona de Íntag, es su relación con el Estado que tiene una importancia crítica hoy en día.

Nexo con el Estado

Se puede dividir la relación de un movimiento/grupo social con el Estado en dos grupos: los que tratan de lograr sus objetivos a través del Estado y los que trabajan sin depender del Estado (véase Lang 2006). Pero hay una tendencia de no recurrir al Estado en determinadas situaciones y momentos mientras se mantiene la independencia; por necesidad, existen flexibilidad y cautela por parte de las organizaciones y colectivos. Esta necesidad, además de ser una característica de un movimiento social exitoso en general, en unos casos, es una condición por la presencia de la amenaza minera y debido a los planes extractivistas del Estado al respecto.

En una palabra, captar el Estado como condensación material de una relación de fuerzas, significa que hay que captarlo también como un campo y un proceso estratégicos, donde se entrelazan nudos y redes de poder, que se articulan y presentan, a la vez, contradicciones y desfases entre sí. De ello derivan tácticas cambiantes y contradictorias [...]. (Poulantzas 1979, 163)

Para las organizaciones no gubernamentales, las tácticas cambiantes y contradictorias del Estado producen inseguridad e incertidumbre. Pero el nexo con el Estado es más complicado en algunos casos por la “condensación material de una relación de fuerzas” en palabras de Poulantzas. Esta relación es amplificada en países mineros en comparación con otros Estados no-mineros porque los mineros tienden a ser Estados rentistas.

Entonces, hay dos características del Estado ecuatoriano, en esta situación, que tienen que ver con la Naturaleza, que son sumamente influyentes: el hecho de ser un Estado rentista y su poder de criminalizar la protesta. Primero, hay que entender algunas características de un Estado rentista para entender las relaciones con el Estado. Un Estado rentista deriva la totalidad o una parte sustancial de sus ingresos nacionales de la renta de los ‘recursos naturales’ que se explotan para venderlos a clientes externos. Son con mayor frecuencia los Estados ricos en recursos naturales de gran valor, como petróleo y minerales.

Hazem el Beblawi y Giacomo Luciani surgieron cuatro características de un Estado rentista:

- La situación de arrendatario predomina.
 - La economía se basa en una renta externa sustancial y por lo tanto no requiere de un sector productivo nacional fuerte.
 - Solo una pequeña proporción de la población activa está realmente involucrada en la generación de la renta.
 - Tal vez lo más importante, el Gobierno del Estado es el principal receptor de la renta externa.
- (adaptado de Beblawi y Luciani 1990, 87; elaboración propia)

Bajo estas condiciones se crea lo que Fernando Coronil denomina “el Estado mágico”:

Su capacidad de despertar fantasías permite a los líderes estatales hacer de la vida política un encandilador espectáculo de progreso nacional mediante "trucos de prestidigitación". Los representantes del Estado, esto es, las encarnaciones visibles de los poderes invisibles del dinero petrolero aparecen en el escenario estatal como magos poderosos que extraen la realidad social, desde instituciones públicas hasta cosmogonías, de un sombrero. (Coronil 2002, 2)

Las consecuencias para los movimientos sociales en tales Estados mágicos son serias. Por una parte, el Estado tiene que mantener el control sobre los recursos naturales y por eso no aguanta la oposición. Por otra parte, ya que el control de los recursos se concentra en manos de las autoridades, por lo general dichas autoridades utilizan una parte de las rentas para cooptar a la población. Tales Estados tienden a ser regímenes autoritarios como consecuencia de ser ricos en recursos. Cualquier individuo, organización o población que se opone al extractivismo, esencial al Estado rentista, representa un peligro para el mantenimiento del poder y control del Estado.

Para las comunidades hay dos implicaciones. Primero, a partir del trabajo de Sachs y Warner (1999), se ha popularizado el argumento conocido como “la maldición de los recursos naturales”; esto es, los países en desarrollo que cuentan con abundantes recursos naturales tienden a crecer más lentamente que aquellos que no disponen de esos recursos. Pero, además, las comunidades afectadas directamente por la explotación de los ‘recursos’ suelen ser entre las más marginadas del país. La segunda implicación para las comunidades es la opresión que ocurre debido a la criminalización de la protesta.¹⁸⁰

Esta [criminalización] es sólo para asustarnos, para silenciarnos, para frenar la libertad de expresión. Ellos no quieren escuchar nuestras demandas, que son, sobre todo, que se respeten nuestros derechos: nuestro derecho al agua, nuestro derecho a los territorios, y nuestro derecho a reclamar y exigir el respeto a la biodiversidad. La Constitución y los convenios internacionales requieren que sean consultados y que nunca han sido consultados. (Delfín Tenesaca, presidente de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad del Ecuador ECUARUNARI agosto de 2011, citado en Amnesty International 2012, 6)

El derecho de protestar, asignado como el derecho a la resistencia, se consagra en el artículo 98 de la Constitución del Ecuador:

“Los individuos y los colectivos podrán ejercer el derecho a la resistencia frente a acciones u omisiones del poder público o de las personas naturales o jurídicas no estatales que vulneren o puedan vulnerar sus derechos constitucionales, y demandar el reconocimiento de nuevos derechos”.

¹⁸⁰ Esto puede ser considerado como un resultado del Estado rentista, en algunos aspectos de análisis.

El derecho a la protesta se puede dividir en tres derechos fundamentales: la libertad

- de expresión,
- de reunión
- y de asociación.

En la práctica esos tres derechos están integrado al derecho de protestar, un derecho esencial en una democracia justa y participativa; implica la posibilidad de ejercer control sobre las acciones de poder. Y por eso viene la insistencia del Estado de criminalizar la protesta, para no perder su poder, lo que requiere que la oposición se calle.

Las organizaciones y movimientos sociales deben estar preparados en varios frentes porque la criminalización de la protesta se manifiesta en cuatro campos, principalmente: el judicial, el administrativo, el legal y en el discurso. El siguiente texto de Acción Ecológica (2011) lo explica con claridad:

[En lo] Judicial, los casos revelan procesos judiciales de tipo penal. Algunas denuncias han quedado en la etapa indagatoria, otras han incluido la detención provisional, otros procesos han llegado a obtener fallos judiciales, algunas causas han sido sobreseídas.

Administrativo [...] lo administrativo también ha sido utilizado para debilitar o eliminar la resistencia. [...] en contra de personas que constituyen un “obstáculo” para sus actividades. En un caso (el de Acción Ecológica, la medida administrativa se dio para tratar de cerrar a esta organización). Otra de las denuncias busca someter “disciplinariamente” a jueces que han fallado a favor de personas que se oponen a megaproyectos, y presionar la revisión de sus actuaciones.

[En lo] Legal, [...] proyecto de ley que contiene reformas legales, entre ellas el aumento de prisión de hasta 5 años, en casos de cierre de vías públicas. Se mantiene vigente el marco legal por el cual se regula la conformación, vigilancia y disolución de organismos de derecho privado que incorporan criterios altamente subjetivos para permitir o terminar la existencia jurídica de las organizaciones [...] desaprobar la conformación de corporaciones y fundaciones y de disponer su disolución, en caso de que constate que ellas no desarrollan “el objeto” para el que fueron creadas o si considera que sus estatutos atentan contra el “orden público”, “las buenas costumbres”; si su existencia puede “irrogar perjuicios a terceros” o “si llegan a comprometer la seguridad o los intereses del Estado”. [...].

En el discurso, otra forma de criminalizar la resistencia está en los discursos y mensajes emanados por representantes del Gobierno [...] y otros actores interesados en los megaproyectos de desarrollo. Esta práctica pretende criminalizar a pobladores, líderes y organizaciones tachándoles públicamente de terroristas, infantiles, fundamentalistas, lesionando el derecho a la honra, a la buena reputación, a la dignidad humana, expresión y no discriminación [...] (Acción Ecológica 2011, párr. 9-16)

Como se ve en la siguiente tabla, la criminalización de la protesta, por lo menos en el año 2010, claramente muestra la importancia para el Estado de actividades extractivistas y el cambio de enfoque a la minería como ampliación del Estado rentista en base de minerales para diversificar la dependencia rentista en petróleo. Hay un vínculo muy fuerte entre el Estado penal y el Estado extractivista. La tabla no incluye los casos

de la extracción petrolera y tampoco los casos de criminalización de la protesta después del 2010, pero enfáticamente los números tienen importancia para las políticas y las prácticas de los movimientos antimineros.

Tabla 3:

Casos de criminalización de defensores de la Naturaleza – 2010

Tema	No. de casos	No. de personas involucradas
Minería	13	111
Agua	1	7
Integración regional (ALBA)	1	3
Manglares	1	1
Total	16	122

Fuente: Acción Ecológica CEDHU 2010

Elaborada por Gloria Chicaiza¹⁸¹ y Alex Naranjo

Las y los inteños y el derecho de defender y protestar

En Íntag, hay múltiples casos de la criminalización de la protesta en la zona desde el año 1995, puesto que la comunidad ha sido involucrada en una lucha fuerte en contra de la explotación a cielo abierto de una mina de cobre. Las estrategias de criminalizar son múltiples. Además de amenazas de muerte a varias líderes comunitarias y en la resistencia, la compañía en 2006 contrató a paramilitares para intimidar a las y los opositores a la minería; entraban con pistolas, gas lacrimógeno, etc. al área del yacimiento incluye la comunidad de Junín y tres comunidades más, lo que provocó heridos y

¹⁸¹ “En el gráfico se evidencia que el nivel de conflictividad aumenta en forma coincidente con varios hechos relacionados con las actividades mineras, que desencadenaron y reactivaron nuevos conflictos en marzo de 2010: uno, el dictamen de la Corte Constitucional que declaró constitucional a la Ley de Minería; y dos, el anuncio del gobierno ecuatoriano de que permitirá que 12 empresas mineras retomen sus actividades en el país. [...] reactivaron los procesos de criminalización y un pico de conflictividad en el mes de junio; finalmente, hay un nuevo repunte en el mes de septiembre con la entrega de la licencia ambiental al proyecto Fruta del Norte de la minera canadiense Kinross Aurelian, además de la reactivación de los procesos de judicialización contra los dirigentes de la FISCH y la activación de otros como el de Imbabura” (Gloria Chicaiza. *Minería y derechos humanos: conflictividad y criminalización*. “Develando el desencanto, informe sobre derechos humanos, Ecuador 2010”. Programa Andino de Derechos Humanos, UASB).

enfrentamientos. En la Fiscalía se registraron 13 denuncias contra las y los inteños presentadas por la empresa Ascendent Copper. Hay demasiados casos de las y los inteños perseguidos por la ley con orden de arresto, que se ven obligados a desaparecer por su propia seguridad. Muchos de estos casos fueron muy leves, por ejemplo, por robar un pollo, pero su efecto en la persona acusada, su familia y su comunidad fue grande e interrumpió sus vidas por completo; a continuación, se describe dos casos:

En octubre de 2006, con una orden de prisión, 20 policías armados custodiaban la casa de Carlos Zorrilla (un conocido dirigente activista antiminero) porque supuestamente había robado una cámara, hecho que no tenía ninguna prueba, pues había sido falsificado por la empresa. Carlos no estuvo en casa y no pudieron detenerlo, pero su familia experimentó abusos policiales. La orden siguió vigente hasta abril 2007 cuando se descartó el caso, según buenas pruebas existentes que exoneraban a Carlos. El poder de Estado, explica Carlos:

Actualmente enfrentamos el tercer intento [minero en la zona], del gobierno actual y corporaciones muy poderosas, para desarrollar el proyecto minero en medio de los bosques primarios de Íntag y los ríos y arroyos prístinos, y con el mismo resultado previsto de desplazar a cientos de familias de varias comunidades. A diferencia de intentos anteriores, esta vez el proyecto está totalmente respaldado por todas las maquinaciones del Estado ecuatoriano; un escenario en el que las instituciones destinadas a salvaguardar los derechos humanos y la Naturaleza son cómplices en encubrir violaciones flagrantes. (Carlos Zorrilla, correo electrónico 25/8/2018, párr. 7)

Un caso notorio ocurrió el 10 de abril de 2014 cuando el presidente de Junín, Javier Ramírez, fue detenido en las afueras de Quito cuando regresaba de una reunión convocada por el ministro del Interior, José Serrano. Opinan que la reunión fue una trampa (com. pers.) en la que colaboró Serrano quien, antes de su nombramiento como ministro del Interior, trabajaba en el Centro de Derechos Económicos y Sociales-CDES, con sede en Quito; sus responsabilidades incluían la defensa de las comunidades inteñas opuestas a la minería a cielo abierto. Diez meses fue detenido en una cárcel de Ibarra mientras el Gobierno investigaba la falsa acusación de rebelión, sabotaje y terrorismo en su contra, actos para los cuales nunca se ha presentado pruebas. Su encarcelamiento injusto sí tenía el impacto de intimidación la gente inteña, plan del Estado y la empresa minera. Javier explica el impacto a mucha gente y a sí mismo:

Sí, hay mucha gente que se ha atemorizado. Fue algo que a la gente le atemorizó. Porque si hubiera tenido un delito hubiera dicho la gente 'este tiene un delito y pago por lo que hizo'. Pero no. No era así, y toda la gente aquí conoce como sucedió.

Yo vuelta me he fortalecido. Yo no era un líder que estaba al frente, pero desde allí, empecé a ser más visible y con más rebeldía con esas empresas mineras. Y siempre estoy yo entrando a donde ellos están, y no me han podido hasta encolerizar porque

siempre mi manera de ser ha sido pasivo, pero así mismo lo que propongo, hago. Y tengo que llegar y tengo que hacer. No han podido impedirme. Porque la gente que me conoce, allí de la comunidad, saben que yo no soy una persona que ha actuado con violencia. (Javier Ramírez 26 de febrero de 2017)

Durante sus diez meses en la cárcel, destaca que sí le hacía falta el bosque y su pueblo, continuando:

Sí, eso es diferente. Allí hay una bulla, solo personas, la bulla de gente como que estuvieras en una fiesta, y solo problemas, problemas, peleas, peleas. Pero había mucha gente también que conversaba conmigo y así mismo me ponía a conversar de la Naturaleza, y había mucha gente de la cárcel consciente lo que es la Naturaleza. Tenía bastante apoyo, y tenía apoyo desde los mismos guías de la cárcel y que les gustaba conversar conmigo. Porque eso, que es lo que hago. Entonces yo cuido la Naturaleza y por eso me tienen encerrado [...] por esa lucha de conservar la Naturaleza. Desde allí también tuve apoyo [...] unas sí. Entonces empezaba yo a relacionarme con gente e incentivarlos que es la Naturaleza.

Yo sigo defendiendo la Naturaleza. Siempre estoy buscando formas de cómo seguirle cuidando, que siga en equilibrio. Que no pierda ese equilibrio que hemos tenido, porque nosotros en nuestras fincas estamos acostumbrados a que la Naturaleza nos dé verano y la lluvia, no tenemos riego. Entonces dependimos de que la Naturaleza se comporta bien con nosotros y nosotros bien con ella.

Pero no son sólo a los líderes a quienes se criminaliza, sino a toda la comunidad, cuando esta tensión se traslada a sus miembros. Durante mucho tiempo una fuerza de 26 policías, permaneció en Junín, donde desplazaban a estudiantes de la escuela por no tener donde más dormir. También hay policía y personal de ENAMI permanentemente en las comunidades lo que permite una vigilancia directa. Estos actos de intimidación, persecución, abuso y agresividad son solo una parte de las tácticas para controlar, apropiarse y dominar el ‘recurso’ por estos actores de poder.

Enfrentando esas luchas, resistencias y amenazas a la vida y pese a estas amenazas y problemas, las y los inteños, por lo general, han podido continuar defendiendo la vida, la Naturaleza, el territorio y sus derechos. Así, enfrentan ellos, y enfrentamos, a un patrón moderno y matriz de poder, “veinte-tres años y nueve meses después del inicio de la resistencia en Íntag, y esta no desmaya. No desmayamos porque sabemos que tenemos la razón” (Carlos Zorrilla, correo electrónico 25/8/2018). En la misma manera, Javier insiste en que; Somos optimistas:

...nosotros, como positivos. Estamos esperando a ver si en la política algo cambia para poder dar un paso más para seguir defendiendo. Porque nosotros todo el tiempo hemos seguido en la lucha, pero claro ahora no podemos hacer más visible nuestra lucha. Nosotros pensamos que cambiando la política podemos elevar esta visibilidad de nuestra lucha. Porque nosotros día a día estamos enfrentando, haciendo denuncia tras denuncia, pero todo está oculto. (Javier Ramírez 26 de febrero de 2017)

Que ‘no desmayan’ (Carlos) y que están ‘positivos’ (Javier): ellos son un ejemplo digno de lucha y de resistencia. Sin embargo, la criminalización de la protesta tiene que ubicarse en un escenario más amplio que incluya todas las políticas y estrategias del Estado y las empresas mineras. La criminalización de la protesta viene muchas veces mano a mano con otras prácticas estatales como la militarización de un área en disputa y la implementación de la doctrina de seguridad ciudadana (Svampa 2007, 9). Es un desafío enfrentar todos estos mecanismos de control y opresión, y mantenerse positivo; un camino puede ser entregarse y apasionarse a la convicción, la motivación para continuar luchando, resistiendo, así como en Íntag.

¿Eco-alarmista u optimista? ¿Optimismo de qué tipo?

Una profunda investigación y comprensión de los problemas y luchas ambientales podría resultar o conllevar a una profunda depresión y/o un estado de pánico y la consiguiente paralización. Existen razones de sobra para convertirnos en eco-alarmistas. Pero las actividades y los logros de los movimientos sociales y comunidades de lógicas distintas que luchan por la Naturaleza, que coexisten con ella y que crean alternativas a la destrucción de ella inspiran optimismo. La Naturaleza no se puede reducir a cifras; más bien, hay que ‘sentipensar’ desde y con la onda de esfuerzos hacia el optimismo de la gente en diversas partes del mundo. Pero es mejor proceder con cautela, porque demasiado optimismo es igual de peligroso que un exceso de pesimismo. Así como, en la misma línea, a continuación, expongo unas posturas optimistas pero perjudiciales:

Por ejemplo, ha surgido una ola de optimismo en las discusiones sobre el medio ambiente en el mundo moderno-occidental-eurocéntrico, promovida por dos personas: Gregg Easterbrook, uno de los más destacados optimistas ambientales en esta parte del mundo, y Bjørn Lomborg, quien niega las cifras de apocalipsis y destaca un tecno-optimismo. Easterbrook escribió el libro *Un momento en la Tierra* (1995), subtulado "la próxima era de optimismo del medio ambiente", que presagiaba el libro de Bjørn Lomborg, *El ecologista escéptico* (2001) publicado por primera vez en danés tres años más tarde, cuya tesis principal es que muchas de las afirmaciones y predicciones sobre temas ambientales más publicadas están equivocadas. En cambio, Easterbrook argumenta que muchos de los indicadores ambientales, con la notable excepción de la producción de gases de efecto invernadero, son positivos. Easterbrook llama el movimiento ambiental "entre los acontecimientos sociales más bienvenidos del siglo

XX", pero critica a los ambientalistas que promueven lo que él veía como visiones demasiado pesimistas que no aceptan signos de mejora y progreso (Easterbrook 1995, xvi). Los dos libros y posiciones eran y son muy controversiales y criticados.

El optimismo de estos autores muestra un legado colonial basado en ideas neoliberales de acumulación de capital y recursos naturales sin límite, dos falacias que son típicas del mundo moderno de hoy.

La mayoría de los actores que intervienen en este debate asumen que tan solo con un marco político adecuado, con un giro hacia un crecimiento y economía verdes, con nuevos mercados e innovaciones tecnológicas y la creación de puestos de trabajo “verdes”, se solucionarán todos los problemas ecológicos graves que atraviesa el planeta, creando además una situación en la que todos ganan: las empresas, los asalariados y la naturaleza. (Brand 2011, 147)

Creer que la Naturaleza no está al borde del colapso. Creer que los verdaderos problemas se pueden controlar y resolver, al menos si estamos preparados para adoptar un enfoque menos dogmático, más racional, pragmático y flexible. El optimismo de estos eco-optimistas es, en parte, su estimulante psicológico para mantener el ánimo contra la destrucción del medio ambiente; no obstante, su lógicas, premisas y epistemologías son arraigadas en la Modernidad. Pero también se puede mantener el optimismo siendo eco-alarmista. Lo que hay que evitar son los movimientos ecologistas, y las organizaciones ambientales, que estén fijados y encerrados en sus doctrinas, análisis y estrategias (sea la ciencia cartesiana o sea la ecología profunda), que ya no están abiertos y en camino con y desde formas procesos decoloniales, relacionales, del pluriversal y lógicas distintas.

Reflexiones otras

Según algunas opiniones, la política enfocada en el medio ambiente y la legislación de protección del medio ambiente son de las mayores historias de éxito del Estado de bienestar socialdemócrata de posguerra. Pereyra, por ejemplo, empieza una cita -cálculo erróneo impredecible en 2007-, así explica: “Hoy, la vanguardia de ese proceso está situada claramente en Venezuela y Bolivia, sin olvidar la presencia de Cuba y a la espera de las acciones de Ortega y Correa” (2007, 2). Desgraciadamente, el registro ambiental de estos Estados en unos casos eran desastres, sin contar con la corrupción, criminalización de protesta, abusos de derechos en unos. Sin embargo, Pereyra predijo mejor en el resto de la misma cita:

En otro plano, la emergencia de luchas políticas de masas, como la oposición al ALCA y a la existencia de bases militares de Estados Unidos como la de Manta en Ecuador, contra el pago de la deuda externa, por el castigo a los culpables de genocidio, contra la

privatización de servicios públicos, contra el Plan Colombia, en defensa de la naturaleza, por la tierra y por los derechos de los pueblos originarios, marcan el período. (Pereyra 2007, 2)

Aunque en contra de mi a veces, para mi salud mental, trato de que recordar que, entre los actores de poder en Estados neoliberales o rentistas, - y también en instituciones capitalistas, el complejo industrial-militar-financiero y economías de acumulación-, sí hay personas en ellos que luchan desde adentro, son muy, muy pocas, pero sin embargo, brillan como defensoras de la Naturaleza. En cambio, desde y con las luchas inteñas veo lo peor del Estado. De acuerdo con Gudynas, la configuración crítica:

El problema actual es que el Estado en muchos casos peca de parcialidad a favor de prácticas de alto impacto ambiental. Existen repetidas denuncias y una larga lista de casos donde el Estado se convierte en promotor de emprendimientos ambientalmente negativos, y niega o minimiza esos efectos, sea por una aplicación defectuosa de la normativa ambiental, débiles controles, y distintas formas de subsidios y apoyos económicos, explícitos u ocultos, a ese tipo de emprendimientos (tanto en gobiernos conservadores como progresistas). (Gudynas 2010, 65)

De hecho, no es en el Estado donde nuestro optimismo debe recaer. La esperanza del movimiento ambiental está en alternativas, lógicas distintas y activismo de base. Naomi Klein, en su libro *Esto lo cambia todo: El capitalismo y el clima*, cree que estamos viendo las primeras manifestaciones de resistencia a las fuerzas de destrucción, manifestaciones basadas en relaciones recíprocas intrincadas. "Sólo los movimientos sociales de masas pueden salvarnos ahora. Porque sabemos a dónde el sistema actual, si no se controla, está dirigido" (Klein 2014, 328; traducción mía).

Sí, en vista de la crisis civilizatoria necesita incorporar, adoptar y acompañar (o, como mínimo, respetar y entender) otras lógicas distintas, modos otros y otras geo-epistemologías para interrumpir la hegemonía del patrón moderno-colonial-capitalista respecto a la Naturaleza, así abriendo unos nuevos caminos para enfrentar la problemática socioambiental y la Naturaleza. En este principio es donde creo que puedo fundamentar el optimismo de la crisis ambiental; en una imagen de la Naturaleza que ha sido y es claramente influenciada por modos de vida-existencias más relacionales, más sanas y con más respeto para, con y desde la Naturaleza. De hecho, considero que el movimiento socioambiental, especialmente cuando está basado en-con-desde lógicas distintas, es uno de los acontecimientos sociales más positivos del siglo XXI.

A manera de cierre del capítulo “tensiones”

Mientras que la modernidad ha convertido la Naturaleza en una fuente de recursos y punto, las y los inteños demuestran que, aunque la Naturaleza es una fuente de recursos, estos recursos tienen como fin la sobrevivencia, la vida-existencia de una manera digna y no prepotente, y forma parte de la relación recíproca de ‘dar y recibir’. Sin embargo, la gente inteña todavía tiene que pelear con esa visión moderno-capitalista en donde la Naturaleza es capital, donde lo que interesa es la renta.

En esta misma línea acerca de la lucha, a lo largo de las reflexiones inteñas, se revela una amplia comprensión y conocimiento de las varias diferencias entre actores, epistemologías y patrones. El encuentro de esas distintas maneras de pensar es el origen de las más fuertes tensiones o conflictos evidenciados respecto a la Naturaleza en múltiples esferas. Las tensiones entre actores se derivan de lógicas diferentes en la concepción de la Naturaleza e, incluso, del valor de ella según su correspondencia con/en los diferentes modos de existencias.

Las y los inteños tienen conciencia de que las enseñanzas cambian según ciertas variables. Estas variables, dicho en otras palabras, categorías centrales donde se fundan las nociones de diferencias cambian según el contexto; como las siguientes cuatro aplicadas y constituidas en el interior de la zona: a) por el paso del tiempo (desde los abuelos, la colonización inicial o más corto plazo), b) por la ubicación en un lugar (por ejemplo, cercanía al bosque), c) por la circunstancia-influencia social y de poder (ajena, territorial, comunidad/vecindario o familiar) y d) por la manera cotidiana de vivir (actos, prácticas, trabajo, etc.) de cada ser humano. En la interrelación e interacción de esas y otras variables, es donde se explican, traducen y despliegan sus distintas lógicas respecto a la Naturaleza, y donde se distinguen sus prácticas entre las múltiples en juego.

Esas variables, junto a otras adicionales, son puestas en evidencia en las narraciones sobre las distintas y múltiples tensiones entre actores. Las tensiones entre actores internos y actores externos a la zona de Íntag se caracterizan por la conflictividad, las relaciones de poder, las múltiples esferas en pugna y por impulsar reacciones estratégicas en ‘contra’. Para la gente inteña, el Estado (y su política) y las empresas mineras (extractivistas y capitalistas) son actores externos muy importantes ya bien conocidos; otros actores externos tienen que ver con los monocultivos, la extracción de madera, el manejo de ‘conservación’, etc. Las narraciones además apuntan a tensiones entre gente inteña, generalmente entendidas según las cuatro variables anteriores –tiempo,

lugar, poder y prácticas-, caracterizadas por tejidos sociales más que por la relación de poder, por las diferencias acerca de la importancia del cuidado de la Naturaleza, y por generar reacciones estratégicas ‘de colaboración’. Son tensiones notables a lo largo del texto y en relación con todos los temas tratados respecto a la Naturaleza. Como ejemplo, podríamos mencionar el uso de los químicos y quemas para la agricultura, la migración, la cacería, la deforestación del hábitat, la apropiación del territorio y cualquier amenaza a la reproducción de la vida. Las narraciones, además, evidencian que las y los inteños no solo son conscientes de sus legados coloniales, etc., sino también que entre ellos y ellas existen personas con posturas firmemente acomodadas en el patrón moderno hasta hoy día; son tan distintas esas posturas que causan divisiones sociales y territoriales.

Las tensiones impulsan un (re)pensar, una (re)evaluación de ideas e incluso una (re)construcción. Las (re)construcciones resultantes de las tensiones entre actores impugnados son a veces positivas, a veces negativas, a veces neutrales o una combinación de todas; el resultado de estas nuevas construcciones puede ser una reafirmación de sus propias/previas posiciones o un cambio que acerca a la gente inteña hacia la postura del contrario, patrón moderno-capitalista de una Naturaleza para fines económicos. Las tensiones son importantes fuentes de transformación y/o transición de posturas y, asimismo, de la construcción de nuevos saberes y prácticas. Pero depende del contexto, y lo esencial es el rol de la Naturaleza en ellas; es importante porque las personas viven y trabajan (las prácticas, experiencias, saberes y las historias locales) dentro de su entorno local, que, en el caso de Íntag, es un ambiente natural de gran valor, y, además, viven expuestas a influencias de la modernidad y sus discursos.

Conclusión

En estas páginas, presento los aportes globales y las conclusiones principales surgidas de esta investigación interdisciplinaria enfatizando las perspectivas, reflexiones y sentidos con y desde las personas inteñas, mediante sus propias palabras, saberes y prácticas, sus concepciones respecto a la Naturaleza y su relación con ella. A lo largo de todo el texto, se ha respondido ampliamente a las preguntas investigativas y objetivos específicos planteados al inicio de este trabajo; en este último acápite busco ir más allá de un resumen de esas conclusiones, más bien pretendo reconfigurarlas en un camino conceptual nuevo e integrado. Rememorando la figura del *árbol* de mi mapa conceptual elaborado hace cinco años y ‘germen’ del presente trabajo investigativo, aquí retomo el *árbol* como una metáfora para organizar el ‘fruto’ del presente. En los subtítulos, la vida de un árbol proporciona las rúbricas conceptuales entretejiendo diversos aportes en reconfiguraciones holísticas de las principales conclusiones, conclusiones también referidas a continuación como “aprendizajes”, “enseñanzas”, “aportaciones”, “reflexiones” y “contribuciones”.

El árbol tiene que enraizarse para vivir

Fijando la problematización subyacente

En vista de la crisis civilizatoria y la crisis ambiental/Naturaleza que enfrentamos hoy día, debemos sanar la relación ser humano-Naturaleza, cuestionando y desprendiéndonos de la concepción de la Naturaleza erigida por la epistemología hegemónica del patrón moderno-cartesiano-colonial-capitalista del ‘sistema-mundo’ (Wallerstein 2006). Central a esta epistemología es la división binaria jerárquica entre los seres humanos y la Naturaleza que establece la superioridad de los primeros (especialmente hombres blancos, eurodescendientes, ‘civilizados’, letrados, etc.); dichas premisas hegemónicas se arraigan en la colonialidad del saber, del ser y del poder, y todas ellas se conjugan en la colonialidad de la Naturaleza. En la modernidad la Naturaleza es objetivada, esencializada, servicial, aislada, material, sumisa, tangible y capitalizada.

En las antípodas de la epistemología de la modernidad se hallan las *lógicas distintas*, en las que la Naturaleza es un ser-sujeto vivo, sintiente e inteligente con agencias propias y “un compuesto de intersubjetividad, de seres en relación” (Mignolo y Walsh 2018, loc. 1687; traducción mía) del cual es parte el ser humano. Son concepciones

de la Naturaleza de grupos humanos con cosmo-existencias sustentadas en lógicas distintas y configuradas de modo diferente respecto al sistema-mundo moderno-colonial, típicamente consideradas autóctonas en pueblos ancestrales, indígenas o afrodescendientes. Estas formas de ser-saber-hacer son opciones decoloniales que posibilitan caminos que interrumpen el patrón del mundo moderno. La decolonización de la lógica hegemónica de la Naturaleza es pensar/actuar con y desde estas lógicas distintas.

Ahora bien, muchas comunidades, pueblos y poblaciones, según su contexto y dinámica local, no se sitúan ni se alinean, estrictamente, en ninguna de las dos posturas antes mencionadas. Puesto que a menudo no se consideran estas poblaciones suficientemente distintivas para merecer ser estudiadas en profundidad, son, por tanto, vistas como poblaciones bastantes rutinarias y a veces pasadas por alto, aunque en sí sean significativas por abarcar dinámicas y procesos que brindan importantes aprendizajes, pautas (de relación ser humano-Naturaleza, por ejemplo) y reconfiguraciones decoloniales.

*Primordial e innato a la vida de un árbol es el flujo cíclico –
hoja en el sol y raíz en la tierra*

Un ir y venir ‘entre’

En la misma línea, una contribución significativa de esta investigación consiste en aportar construcciones propias de una población situada ‘entre’ los polos extremos del patrón moderno, por un lado, y aquellas lógicas distintas autóctonas, por otro. Aun considerando la notable heterogeneidad de la población en Íntag, esta no es representativa de la modernidad, porque los inteños e inteñas se identifican mayormente como parte del campesinado y como agricultores de pequeña o mediana-escala, en una zona donde la Naturaleza forma parte íntegra de la vida y la identidad territorial; así también porque es una población que manifiesta luchas y resistencias frente a las imposiciones de la modernidad mientras, además, impulsa modos de existencia otros, con prácticas otras y basadas en conocimientos distintos. Por otra parte, tampoco es una población representativa de lógicas estrictamente ‘otras’ configuradas de modo distante al sistema mundo moderno-colonial. La mayoría de la población es mestiza, descendiente de colonos que llegaron en el siglo XX y vive dispersa en la zona; así que no es una población autóctona, ni unificada, ni ancestral, ni homogénea.

Notablemente, es una población que se define en un espacio ‘entre’ representaciones; en un *continuum* de posicionamientos, en un ‘ir y venir’ entre esferas/matrices/patronos de pensamiento fluido y cambiante. La persona inteña se sitúa ‘entre’ con su ser-saber-hacer que entreteje múltiples representaciones al unísono. Son entretejidos propios manifestándose con posturas no binarias ni lineales, sino multidimensionales en flujos espirales que denotan ese ser/estar ‘entre’. Cabe resaltar que la característica de ‘entre’ aporta contribuciones distintas y significativas en torno a la Naturaleza; este ‘entre’ es integral en las demás conclusiones, aprendizajes y reflexiones tratados a continuación.

El tronco del árbol – consolidando todo indisolublemente en unión

Concepciones de la Naturaleza distintas, vividas y propias

Respondiendo a la primera pregunta investigativa sobre las distintas concepciones de la Naturaleza presentes en personas inteñas y construidas desde sus propias prácticas y saberes producidos en el lugar, a lo largo de los capítulos se han presentado diversos análisis con las conclusiones correspondientes, todas ellas retratadas a través de las reflexiones inteñas. Desde estos planteamientos se revelan los ejes principales que, como el tronco del árbol, constituyen la centralidad de las conclusiones medulares.

Así pues, un primer elemento a resaltar es que la mayoría de las narraciones de la población inteña copartícipe de esta investigación deja ver que sus concepciones sobre la Naturaleza se distancian de los planteamientos hegemónicos de la modernidad (sin que eso signifique que no estén también influenciadas por éstos) y manifiestan una conceptualización más holística, amplia, relacional y vivida. De esta manera, así como señalan un acercamiento a una relacionalidad que envuelve lo físico, abstracto, espacial, social, vivencial y espiritual, son concepciones que también se construyen desde un rango de ‘posturas’; es decir, un dinámico y cambiante ‘entre’ pensamientos ‘otros’ con pensamientos modernos relacionados. Se trataría, entonces, de un entretejido propio que respondería tanto a construcciones fluidas sobre el tiempo de “más antes” y el de ahora que están en constante movimiento/producción frente a las distintas dinámicas locales/nacionales, así como a una interrelación fundamental con la Naturaleza en la vida humana inteña.

En este sentido, cabe destacar la cualidad de ‘vida’ intrínseca en la Naturaleza; la perspectiva y el sentir de las enseñanzas inteñas giran sobre la base del siguiente eje: *La*

Naturaleza es vivida y la Naturaleza es “la vida misma”. Por ser la vida y dar vida, la Naturaleza es “nuestra madre”; sin ella no hay vida -recalcan y acentúan en reflexiones de aprecio, amor, dedicación y/o reconocimiento de la importancia de la Naturaleza como esencial a la reproducción de vida humana-. Asimismo, la Naturaleza es vivida, encarnada y situada con arraigos propios de Íntag e identidad inteña como comunidad y persona. Estos son un sentido y una conceptualización que se han ido produciendo por las circunstancias específicas vividas en el contexto inteño, atravesadas por profundos estremecimientos. Estos estremecimientos transforman y/o reafirman la conceptualización de la Naturaleza y responden a procesos vividos que se evidencian en aquellas expresiones de los pobladores de la zona que enfatizan la interrelación entre cuidar la Naturaleza y defender el territorio como elemento central de sus concepciones.

En la misma dirección, las enseñanzas inteñas dejan ver la existencia de un tejido íntegro entre *Naturaleza y territorio*, en el sentido de que la concepción del territorio construida es un componente inseparable de su concepción de Naturaleza; ambas se describen como ‘rodea’ toda la zona, esencial para la existencia y ‘la vida’ misma. Este tejido íntegro entre Naturaleza y Territorio es, así, una característica particular en Íntag, que respondería a las problemáticas socioambientales (en particular la minería extractiva y la deforestación) que están no solo influenciando la zona, sino sobre todo amenazando la vida-existencia.

Vinculado con lo anterior, es desde esta experiencia vivida que se construyen también sus propias nociones de ‘*cuidado de la Naturaleza*’; se trata de una conceptualización que no tiene ni la carga ni el sentido de ‘protección’ de las lógicas eurocéntricas-occidentales ambientalistas o conservacionistas. En Íntag, el *cuidado* es por y con un ‘uso’ humano (casero o comunal) apropiado, equilibrando las necesidades del ser humano y de la Naturaleza; es decir, se trata de un aprovechamiento sensato y moderado en relación al grado de transformación natural que este conlleve, compensando descuidos con prácticas de conservación o restauración. En el cuidado de la Naturaleza existe una relación recíproca donde el ser humano forma parte del cuadro de dar y recibir con y desde la Naturaleza. Esta visión de cuidar la Naturaleza es, entonces, una donde el ser humano es parte de la Naturaleza y la Naturaleza es parte del ser humano; el cuidar de la Naturaleza es esencial a la conceptualización de la Naturaleza y demuestra inherentes analogías. Por otra parte, las reflexiones, explicaciones y perspectivas expuestas en las narraciones proporcionan un claro discernimiento de que existen otras posturas -con marcadas y/o sutiles diferencias- en la conceptualización del cuidado de la

Naturaleza. Así, además de explicitar las marcadas diferencias entre el ‘cuidado’ (lógica decolonial y relacional) y el ‘descuido’ o destrucción (lógica moderna-colonial), discernen una gama de distinciones matizadas por su perspicacia vivida y situada. La conceptualización inteña del ‘cuidado de la Naturaleza’ contiene diferentes consideraciones: es vista como una práctica, una disposición, una postura y un saber. De modo tal que ‘cuidar la Naturaleza’ incluye una dimensión ética que considera todo lo que contribuye a mantener y resguardar la vida.

Las ramas del árbol - brotan del tronco ofreciendo envergaduras vitales

Redes: prácticas, coexistencias, seres-de-la-Naturaleza, sentipensares

En Íntag, la vida de la Naturaleza y la vida del ser humano comprenden una *coexistencia*, convivencia e inclusive una interdependencia que es parte del día a día de la gente. La coexistencia, según las narraciones, se manifiesta en las *prácticas cotidianas* y vividas; es a través de las prácticas particulares y concretas con un ‘*ser-de-la-Naturaleza*’ específico como se evidencia la gama de las diversas manifestaciones de coexistencias en la relación Naturaleza-ser humano. Las ‘prácticas cotidianas y vividas’ ya mencionadas son una aportación central, pero se manifiestan en conjunto con un ser-saber, entretejidos típicamente de modo indivisible en el total del ‘*ser-saber-hacer*’.

En el contexto inteño de la coexistencia y convivencia con ciertas aves y plantas, para las personas copartícipes en este proceso investigativo un ser-de-la-Naturaleza no es un objeto, sino un sujeto y un actor con agencia propia. Tal consciencia es formada, internalizada y afirmada en los seres humanos por medio de las prácticas cotidianas, desde las cuales van afianzando este tipo de comprensión y convivencia. Asimismo, la profundidad del ser-saber-hacer local se plasma en el nexo e interrelación de la coexistencia histórica y actual, vivida, practicada y comunicada-transmitida. Por otro lado, las aves y plantas específicas se manifiestan en un ser-saber-hacer bien disímil. Desde el punto de vista del ser humano cada ser-de-la-Naturaleza es singular y desemejante al otro, puesto que la gente atribuye prácticas y conocimientos particulares a cada ser-de-la-Naturaleza. Esta especificidad acertada demuestra una gama de diversas posturas simultáneamente mantenidas por un ser humano en todo el ‘*entre*’ desde lógicas heterogéneas y con entrelazamientos propios de Íntag. Así se muestra como una relación *ser humano-ser-de-la-Naturaleza* no es aislada, sino que es parte de una gran red de interrelaciones; cognición de que tanto el ser humano como el ser-de-la-Naturaleza tienen

sus propios tejidos a nivel endógeno, pero no están disgregados de implicaciones otras en la red de interrelaciones.

Esta red de interrelaciones también es tejida con otros seres-de-la Naturaleza como es el caso de apariciones, espíritus, energías, personajes del bosque y demás ‘seres-otros’ presentes en la Naturaleza inteña. Así, los relatos y saberes comunicados sobre los ‘seres-otros’ en Íntag exponen varias enseñanzas, entre ellas que la Naturaleza es anímica, espiritual, a veces enigmática en disposición y compuesta de interexistencias no jerárquicas de variados seres-de-la-Naturaleza. Las reflexiones sobre las dinámicas y las transformaciones de las comprensiones construidas respecto a los ‘seres-otros’ apuntan a la representación interrelacional de la Naturaleza y asimismo recalcan paralelismos con diferentes esferas del ser-hacer-saber directamente correlacionadas en función de tales dinámicas y transformaciones.

Las reflexiones inteñas destacan también que los seres-de-la-Naturaleza (incluyendo a los seres humanos) son parte de los diversos y complejos tejidos de la red pluriversal; de allí que sus formas de conceptualizar la Naturaleza, los seres-de-la-Naturaleza y la relación del ser humano con ellos sean distintas a las del mundo moderno-capitalista. La concepción inteña destaca la existencia de una relacionalidad al interior de y entre los distintos seres-de-la-Naturaleza, pero desde una comprensión propia y particular de Íntag. Es una relacionalidad vivida, dinámica, de interexistencia, de interacción e interrelación; de ‘dar y recibir’, con ‘idas y vueltas’ que van creando normas del ser-saber-hacer y que es, en fin, una relacionalidad inteña situada.

Por constituir un aporte muy importante a los hilos, tejidos y entretejidos para mantener y afirmar la relacionalidad, las coexistencias vividas, las relaciones recíprocas y otras construcciones de una Naturaleza-existencia-vida distinta, la práctica y disposición de *sentipensar con y desde la Naturaleza* es esencial. Además de evidenciarse parte de la coexistencia con seres-de-la-Naturaleza, el *sentipensar con la Naturaleza* es marcado, como el meollo de los temas constantes, a través de la poesía inteña. Sus reflexiones en torno del ‘sentir’ afirman que su ‘sentido’ (mejor desarrollado por vivir en el campo) es constituyente del sentipensar situado y encarnado. Por todas las manifestaciones nos demuestran una larga trayectoria de sentipensar con la Naturaleza y construcciones actuales por y para sentipensar con la Naturaleza. Los sentipensamientos inteños son desafiantes frente a las imposiciones ajenas que amenazan la zona; en ellos se encuentran múltiples relacionamientos y reflejan una lógica distinta a la del patrón hegemónico de la modernidad.

Cabe destacar la comprensión de dos discursos -el de la ciencia ‘civilizatoria’ de una sola verdad, y el de la visión sentipensada de fluidas verdades-. Desde las enseñanzas inteñas, las manifestaciones de ambos en muchas personas no involucran ‘un choque’ ni contradicciones entre discursos, sino una coexistencia armónica. En otras palabras, no es binaria la forma en que representan la creencia/valor en la ciencia (cartesiana) con la creencia/valor de sus experiencias y construcciones por vía de los sentipensamientos, sino que se entretajan creencias en una configuración propia ‘entre’ y desde estos polos discursivos. Finalmente, cabe resaltar que estos entretajidos son parte de otras manifestaciones y esferas atadas, como las que -a través de las reflexiones, explicaciones y relatos contados, actos instructivos y prácticas observadas- las y los inteños ponen en evidencia en su construcción de conocimientos y prácticas en y desde la experiencia y relaciones encarnadas y situadas, que reflejan las múltiples variaciones con la totalidad respecto a la Naturaleza.

El árbol vive creciendo y adaptándose al entorno

Los dos caminos hacia la construcción de los conocimientos otros y modos otros

En diálogo con las y los inteños y guiada por la comunidad, gestioné el objetivo de investigar cómo las distintas concepciones, actores y redes respecto a la Naturaleza están girando, transformándose o en transición por las dinámicas en la zona. Los hallazgos de este objetivo con los diversos aprendizajes condujeron a ampliar esta mirada hacia una visión de conjunto para poder contribuir a una comprensión sobre la dinámica inteña de la construcción de ‘conocimientos otros y modos otros’. Por eso, entretajiendo conclusiones, reflexiones y perspectivas recalçadas a lo largo del presente trabajo, destaco los dos ‘caminos hacia la construcción’ más sobresalientes en el contexto inteño en lo que concierne a la Naturaleza.

Del fondo de todas las reflexiones inteñas emerge un hilo conductor, una sabiduría comunal inesperada pero marcada, que revela un amplio *conocimiento de las diferencias* entre actores, epistemologías y patrones, y del mismo modo revela una *conciencia* de las *enseñanzas cambiantes* según las variables pertinentes al caso. Dicho de modo más específico, muestran un extenso discernimiento del ser-saber-hacer en las posturas epistemológicas de los actores con los que se producen tensiones, también abordan las *tensiones entre actores* derivadas de lógicas diferentes en la concepción de la Naturaleza e, incluso, el ‘valor’ de ella según su correspondencia con los diferentes modos de

existencia. Las tensiones entre actores internos y externos a la zona de Íntag se caracterizan por la conflictividad, por ser relaciones de poder y por impulsar reacciones estratégicas en ‘contra’. En cambio, las enseñanzas apuntan a muchas tensiones entre la propia gente inteña debido a las diferencias acerca de la importancia-sentido dado al cuidado de la Naturaleza y por generar reacciones estratégicas ‘de colaboración’ entre la población inteña. Algunas de las tensiones son ilustradas en todos los temas respecto a la Naturaleza, y muestran reacciones en respuesta. En los estudios de casos particulares se encuentran numerosas esferas de pugna, variadas tensiones que se exteriorizan en diferentes maneras y modalidades de reacciones.

Por esas razones, una fuente y *un camino a la construcción de los conocimientos y modos otros* (como uno de los dos caminos) arraigan y radican en estas *tensiones en la zona* de Íntag. Las tensiones impulsan un (re)pensar, un (re)considerar, una ideación, una (re)evaluación de visiones; el acto de repensar y/o reevaluar produce aberturas o ajustes conceptuales, germinando una (re)construcción. Así pues, las (re)construcciones *resultantes de las tensiones* exponen variadas y múltiples manifestaciones, en un continuum desde una disposición fuerte hasta nula, y en dimensión de posturas, imágenes, prácticas, éticas, sentimientos, etc. Por el grado en que algunas tensiones representan amenazas o impactos importantes y evocan respuestas y reacciones fuertes, ciertas tensiones se convierten en ‘luchas’ para y por la construcción de conocimientos otros y de modos otros del ser-hacer-saber. Las tensiones son importantes medios y fuentes de transformación o transición de posturas y en la construcción de nuevos saberes y prácticas propias; pero este es solo uno de los dos ‘caminos’ que se evidenciaron importante como mecanismo de construcciones en el contexto inteño. Igual como las tensiones son marcadas por la heterogeneidad en la zona y por varias gestiones/intereses de poderes externos, el otro camino está marcado por el contexto rural de riquezas naturales, por la relación ser humano-Naturaleza, el ser-saber-hacer desde y con la Naturaleza, etc. Por la centralidad de la Naturaleza en Íntag, destaco el segundo camino a continuación:

En esta línea, un muy importante ‘camino a la construcción de los conocimientos y modos otros’ es la *Naturaleza* misma, pues donde la Naturaleza es “la vida misma”, cumple una *función pedagógica*. Un sujeto con agencia, la Naturaleza educa, enseña y guía a los seres humanos inteños de modos diferentes; por ser el mecanismo donde un ser humano aprende cómo comportarse en interrelación con ella, es también donde nacen las normas de vida en su totalidad y en relación con múltiples esferas de vida. La Naturaleza actúa y reacciona, provee y recibe, colabora y prescinde; es la materia prima del

aprendizaje, la fuente y trama en todo el proceso de la construcción de conocimientos y prácticas. *Naturaleza como pedagogía* (en una pedagogía simple de fuente-proceso-resultado) engloba todos los aportes hechos, pero son múltiples las *fuentes, procesos y resultados* de ese aprendizaje en sí mismo; la Naturaleza consta de redes de relaciones diversas, y por esa complejidad íntegra de ella, sus funciones pedagógicas son complejas y múltiples.

Para la gente inteña, los dos caminos ‘hacia la construcción de conocimientos distintos y modos otros’ dependen de circunstancias; primero, el camino ‘*por las tensiones en la zona*’ depende del lugar, entorno, incidentes/impactos, actores, etc.; y segundo, el camino ‘*Naturaleza como pedagogía*’ depende de cercanía, frecuencia y acceso a la Naturaleza y seres-de-la-Naturaleza, etc. Son *enseñanzas cambiantes* según las variables pertinentes al caso particular. Ambos caminos -las tensiones en la zona y la función pedagógica de la Naturaleza- confluyen en el sentido de que impulsan, formulan y configuran las construcciones; además, las tensiones estimulan la función pedagógica de la Naturaleza y viceversa, pues los dos caminos están entretrejidados. Los caminos involucran un proceso del ser-saber-hacer; son procesos cotidianos de praxis situada y en una interacción encarnada de coexistencia propia de Íntag. Esos caminos hacia la construcción de conocimientos otros y modos otros promueven estrategias en reacción con bastante rapidez y manifiestan ‘resultados’ que son *aperturas*. Si bien una clave esencial es que las y los inteños están abiertos a dejar de pensar de un modo para empezar a pensar de otro, es decir, están dispuestos y abiertos a elegir y construir su manera de existencia-vida, también es cierto que manifiestan estar abiertos por el substrato de enseñanza que la Naturaleza ofrece a través de su relación estrecha con la vida-existencia.

¿Por qué y cómo tratar de ver la totalidad del árbol?

Como un árbol, la Naturaleza es un ser vivo sintiente, un sujeto con agencia propia que engloba un sinnúmero de ‘seres’ con infinitas interrelaciones cambiantes y dinámicas, y, por lo tanto, es creadora de los entretrejidados esenciales para la totalidad de la vida-existencia. La totalidad de la Naturaleza es la totalidad de la vida-existencia y viceversa; ambas están unidas indivisiblemente en *la totalidad de la Naturaleza/vida-existencia*. Ver la ‘totalidad de la Naturaleza/vida-existencia’ es como un fin último, la comprensión máxima y quimérica, como ver la totalidad del árbol con su vida-existencia, interrelaciones, etc. es la única manera de potencialmente comprender el árbol.

A continuación, entretajo nociones misceláneas y algunas de las conclusiones previas, primero resaltando las tres ideas/modales más notables y remarcables de Íntag, según mi interpretación. Posteriormente, cierro reflexionando en torno de posibles contribuciones, sugerencias, aportes potenciales aparecidos durante este trabajo investigativo.

La zona, la comunidad y la gente inteña son remarcables y especiales por:

(a.) La *Naturaleza es central* en la vida-existencia de la zona todavía; la riqueza de la Naturaleza, caracterizada por los bosques nublados, es extraordinariamente especial, biodiversa y primordial para muchos seres de la zona; a la gente inteña le importa el cuidado de ella, hay una estrecha relación ser humano-Naturaleza, y, son ilustres las *luchas, resistencias e insurgencias* en defensa de la Naturaleza. (b.) Si bien todos las y los inteños están arraigados en su historia de experiencia colonial, se encuentra actualmente en Íntag a muchas *personas dedicadas a lógicas distintas* con un ser-saber-hacer correspondiente que se manifiestan de forma variada; la profundidad de comprensión y la convicción personal sobre la totalidad de la Naturaleza/vida-existencia son perspicacias superlativas. (c.) Los conocimientos y modos construidos y en construcción son laudables y fluidos; son *construcciones caracterizadas por su rapidez* en tanto nacen de las continuas tensiones; las construcciones de conocimientos otros y modos otros también surgen en gran medida de la función pedagógica de la Naturaleza y, por tanto, son dignas de admiración.

¿Por qué importa?

La marcada heterogeneidad en la zona de Íntag es un reflejo del ‘entretajido’ complejo, porque, al tratarse de la totalidad de la Naturaleza/vida-existencia, hablamos de tejidos en redes complejas, redes de varias capas sobrepuestas y vinculadas, y con ligaduras relacionales sinnúmero. Desde y con las personas inteñas copartícipes en esta investigación, la concepción de la Naturaleza está basada en extensos, diversos y sagaces saberes de múltiples temas, siendo las prácticas parte integral de aquellos; así pues, en conjunto constituyen un ser-saber-hacer con y desde la Naturaleza. Debido a las circunstancias y antecedentes contextuales en Íntag, se produce una concepción distinta de la relación Naturaleza-ser humano (vívida y ética), concebida en el espacio ‘entre’.

La población inteña, desde su heterogeneidad y desde el lugar del ‘entre’ que la caracteriza, ofrece varios aprendizajes significativos como aportaciones potencialmente aplicables a otras poblaciones/comunidades rurales con características y dinámicas similares; ofrece otras formas de conceptualizar la Naturaleza abriendo caminos propios

e idealmente recíprocos. Las perspectivas, reflexiones y construcciones inteñas son aportes significativos por ser enseñanzas en vista de la necesidad de decolonizar la ‘lógica’ de la Naturaleza. Cuestionando y desprendiéndose de la lógica del patrón moderno-colonial de la Naturaleza, las lógicas distintas son ímpetus para la construcción de conocimientos otros y procesos de creación de existencias otras o de (re)existencias. Las reflexiones inteñas proporcionan perspectivas relevantes o aplicables en esta dirección, es decir, para sanar la relación ser humano-Naturaleza y en torno a problemas de justicia social y justicia ambiental locales y globales. También nos orientan para aproximarnos o reaprender, en las palabras de Castro-Gómez: “una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado” (2007, 83). Íntag es importante por abarcar dinámicas y procesos que brindan la posibilidad de acompañarla en su marcha/camino a todos aquellos que creemos que ‘un mundo mejor es posible’ buscando la decolonización, la justicia, la solidaridad, etc.

¿Cómo tratar de ver la Totalidad?

Desde el cognocentrismo de la universidad y la educación superior, en investigaciones para entender la totalidad de la Naturaleza/vida-existencia, se vuelve necesario apartarse de acercamientos antropocéntricos (de los cuales este trabajo no logró desprenderse) e incorporar, de manera inter-*indisciplinada*, posturas conceptuales y metodológicas *Naturaleza-céntricas*. Ante las escasas investigaciones de este tipo, sugiero movilizar aperturas académicas en torno al estudio de la Naturaleza y, mientras tanto, invito a enfatizar las reflexiones, construcciones, aportaciones, producciones, etc. desde y con actores más diversos generadores de conocimiento más allá de la academia. No obstante, subrayo que las enseñanzas reveladas por seres-de-la-Naturaleza no-humanos son aportes medulares que podrían ser acogidos por los seres humanos en la praxis y deberían ser incorporados en un sentido cotidiano del ser-saber-hacer.

Finalmente, quiero cerrar resaltando que este texto se distingue por dedicar y proporcionar el espacio central a la voz inteña. Siendo abundantes en calidad y cantidad, las narraciones, reflexiones, expresiones y locuciones en sus propias palabras, son primordiales para el acercamiento metodológico acorde a una política-ética de valorar cualquier intento de decolonización. Volviendo al árbol como metáfora, dando vida y su verdor, lo más esencial son *las narraciones de la gente* por la función que desempeñan, así como para un árbol los cloroplastos son esenciales por transformar la luz solar en alimento en su función de fotosíntesis. Las *exploraciones específicas, subtemas,*

enfoques, detalles y ejemplos son como las hojas que cubren un gran árbol. Las hojas son unidas por las ramas fusionadas en el tronco, etc. pero todo fue unido a través de mi sesgo, prejuicio inherente que abordé abiertamente como un mérito del trabajo. Como el flujo vivo que recorre todo su interior, *las enseñanzas inteñas* son su esencia de vida. Igual que un árbol –ser vivo característico de Íntag-, este trabajo investigativo sigue con vida, creciendo y respondiendo a las interrelaciones con el entorno en un dar y recibir recíproco.

Obras citadas

- AACRI. 2017. “Informe general de la junta directiva de AACRI”. Asociación Agroartesanal de Caficultores Rio Íntag. Asamblea General 14 de marzo de 2017.
- _____. 2019. Asociación Agroartesanal de Caficultores Rio Íntag. Accedido 5 de enero de 2019. <http://www.aacri.com/>.
- Acción Ecológica. 2011. “Ecuador: Criminalización de la protesta social en tiempos de ‘revolución ciudadana’”. 23 de agosto de 2011. <http://www.accionecologica.org/criminalizados/articulos/1487-ecuador-criminalizacion-de-la-protesta-social-en-tiempos-de-revolucion-ciudadana>
- Acosta, Alberto, y Esperanza Martínez. 2011. *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala.
- Aguilar Gutiérrez, Miguel. 2001. *Bioelectromagnetismo: Campos eléctricos y magnéticos y seres vivos*. Madrid: Editorial Consejo de Investigaciones Científicas
- Albán, Adolfo. 2013. *Más allá de la razón hay un mundo de colores: Modernidades, colonialidades y reexistencia*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Albuja Galindo, Alfredo. 1962. *Estudio monográfico del Cantón Cotacachi*. Quito: Minerva.
- Alimonda, Héctor. 2011. *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Amnesty International. 2012. “‘So that no one can demand anything’ Criminalizing the right to protest in Ecuador?” AMR 28/002/2012. London: Benenson House.
- AMNH. 2016. “New study doubles the estimate of bird species in the world: Number of avian species soars to 18,000”. *American Museum of Natural History*. Diciembre. <https://www.amnh.org/about-the-museum/press-center/new-study-doubles-the-estimate-of-bird-species-in-the-world>
- Anangonó, Isabel. s.f. *El libro de mi memoria: Testimonio de vida de Isabel Anangonó*. Notas y relato: Isabel Anangonó. Redacción: Xavier Silva
- Animal Liberation Front (A.L.F.). 2008. Entrevista con Alice Walker. *Vegetarian Times*. 1 de enero, por Nicole Gregory. <http://www.animalliberationfront.com/Saints/Authors/Interviews/AliceWalkerInterview.htm>
- Archivo Eclesiástico, Ibarra. 1937. *Croquis de la región de Intag: para el recorrido en la visita pastoral del obispo de Ibarra - Cesar Antonio Mosquera*

- Archivo Eclesiástico, Ibarra. 1975. *Concejo provincial de Imbabura: Mapa vial de la provincia de Imbabura*. Diciembre 1975.
- Bacon, Francis. 1620. *Novum Organum*; 1623. *Dignitate et Augmentis scientiarum* (De la dignificación y progreso de la ciencia)
- Barcellos de Souza, Jamylle, y Rômulo Romeu Nóbrega. 2014. "Hunting and Wildlife Use in an Atlantic Forest Remnant of Northeastern Brazil" *Mongabay.com, Tropical Conservation Science* Vol.7 (1): 145-160, 2014. ISSN 1940-0829
- Beblawi, Hazem Al y Giacomo Luciani. 1990. "The Rentier State in the Arab World", en Luciani, *The Arab State*. London: Routledge.
- Becker, Howard S. 1998. *Tricks of the Trade. How to Think about Your Research While You're Doing It*. 1ra edición. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Berry, Robert, William Todd y Rochelle Plasse. 1982. "Breeding the Scarlet Cock-of-the-rock at the Houston Zoological Gardens". *Breeding*: 171-175.
- Blaser, Mario. 2010. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Boff, Leonardo. 1997. *El águila y la gallina: una metáfora de la condición humana*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bonilla, Omar, Paola Maldonado, Manuela Silveira, y Manuel Bayón. 2016. *Nudos territoriales críticos en Ecuador: dinámicas, cambios y límites en la reconfiguración territorial del Estado*. Centro de Derechos Económicos y Sociales. Marzo 14. <http://cdes.org.ec/web/nudos-criticos-territoriales-en-ecuador/yhttp://cdes.org.ec/web/wp-content/uploads/2016/03/nudosterritorialescriticosenecuador.pdf>
- Brand, Ulrich. 2011. "El papel del Estado y de las políticas públicas en los procesos de transformación". En *Más allá del desarrollo*, Lang, Miriam y Mokrani, Dunia (Eds.) Quito, Ecuador.
- Bromley, Daniel y Michael Cernea. 1989. "The management of common property natural resources: some conceptual and operational fallacies". *World Bank discussion papers*. No.57. Washington D.C.: The World Bank. <http://documents.worldbank.org/curated/en/548811468740174575/The-management-of-common-property-natural-resources-some-conceptual-and-operational-fallacies>
- Bubb, Philip, Ian May, Lera Miles y Jeff Sayer. 2004. *Cloud Forest Agenda*. UNEP-WCMC Biodiversity Series 20. <https://www.unep-wcmc.org/resources-and-data/cloud-forest-agenda>

- Cabnal, Lorena. 2015. “De las opresiones a las emancipaciones: Mujeres indígenas en defensa del territorio cuerpo-tierra”. En: Info GAIA. Internacionalista y Anticapitalista, 06 febrero.
<http://bolgaia.blogspot.com.es/2015/02/delasopresioneslasemancipaciones.html>
- Cabuyasanbernando. 2010. “¿Que es la cabuya?”. Acceso 22 de enero.
<http://cabuyasanbernando.blogspot.com/2010/01/que-es-la-cabuya.html>.
- Casas, Alejandro y Fabiola Parra. 2016. “La domesticación como proceso evolutivo”. En *Domesticación en el continente americano (Volumen 1): Manejo de biodiversidad y evolución dirigida por las culturas del Nuevo Mundo*. Alejandro Casas, Juan Torres-Guevara y Fabiola Parra, Eds. Univ. Nacional Autónoma de México
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. 2007. “Decolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- Chanthayod, Souvick, Weizhe Zhang y Jin Chen. 2017. “People’s perceptions of the benefits of natural beekeeping and its positive outcomes for forest conservation: a case study in Northern Lao PDR”. *Tropical Conservation Science* 10:1–11.
- Chicaiza, Gloria. 2010. “Develando el desencanto, informe sobre derechos humanos, Ecuador 2010”. *Minería y derechos humanos: conflictividad y criminalización*. Programa Andino de Derechos Humanos, UASB.
- Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial Ecuador. 2015. *Íntag: Una sociedad que la violencia no puede minar*. Quito: El Chasqui Ediciones.
- Coordinadora de Mujeres de Íntag (CMI). 2012. *Encuesta de La Coordinadora de Mujeres de Íntag 2012: “Quiénes somos, Cómo estamos”*. (Sin editorial).
- Coronil, Fernando. 2000. “Naturaleza del poscolonialismo: Del eurocentrismo al globocentrismo.” *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas*, Lander ed. Buenos Aires: CLACSO. 87–112.
- _____. 2002. *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela, Venezuela: Nueva Sociedad.
- Corporación Toisán. 2019. “Ubicación de la zona de Íntag”. Acceso el 18 de enero.
<https://toisanintag.wordpress.com/intag/>.

- De la Cadena, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology*. Vol 25: 2. 334-370. ISSN 0886-7356.
- _____. 2015. *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- DECOIN. 2010. "Accomplishments". Carlos Zorrilla, enero 12 de 2010. <https://www.decoin.org/accomplishments/>
- Descartes, René. 1636. *Discours de la méthode* .
- Descola, Philippe. 2013a. *Beyond Nature and Culture*. Janet Lloyd, trad., University of Chicago Press.
- _____. 2013b. *The Ecology of Others*. Traducido por Geneviève Godbout y Benjamin P. Luley. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press.
- Dizard, Jan. 2014. "Why Hunt?" *Minding Nature*: Fall 2014, Vol. 7, No. 3.
- Downer, John. 1988. *Supersense. Perception in the Animal World*. New York: Holt & Co.
- Drèze, Jean and Amartya Sen. 1989. *Hunger and Public Action*. Oxford University Press: Oxford, pp. 373, ISBN 0-19-828634-1.
- Duarte, Nina y Rommel Montúfar. 2012. "Effect of Leaf Harvest on Wax Palm (*Ceroxylon echinulatum* Galeano) Growth, and Implications for Sustainable Management in Ecuador". *Tropical Conservation Science*, no.5, 340-351. 10.1177/194008291200500308.
- Easterbrook, Gregg. 1995. *A Moment on the Earth. The Coming Age of Environmental Optimism*. Viking Penguin, New York.
- EEA Technical Report. 2010. "The territorial dimension of environmental sustainability: Potential territorial indicators to support the environmental dimension of territorial cohesion". no.9. European Environment Agency: Copenhagen.
- EFEverde 2018. "Semana Santa Ecuador: Campaña contra el uso de palma de cera el Domingo de Ramos". Redacción EFEverde 21-marzo-2018. <https://www.efeverde.com/noticias/campana-contra-uso-palma-cera-domingo-ramos/>
- EC Ministerio del Ambiente. 2017. "Código Orgánico del Ambiente". Publicado en el Registro Oficial Suplemento 983, el 12 de abril. Cap. IV Infracciones y Sanciones. 80-85. http://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2018/01/CODIGO_ORGANICO_AMBIENTE.pdf

- Endler, John, y Marc Théry. 1996. "Interacting effects of lek placement, display behavior, ambient light, and color patterns in three neotropical forest-dwelling birds". *The American Naturalist*, 148(3), 421-452.
- Engel, Michael, Ismael Hinojosa-Diaz y Alexandr Rasnitsyn. 2009. "A honey bee from the Miocene of Nevada and the biogeography of *Apis* (Hymenoptera: Apidae: Apini)". *Proceedings of the California Academy of Sciences*. 60 (3): 23–38.
- Escobar, Arturo. 1999. "After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology." *Current Anthropology*. 40:1, 1-30.
- _____. 2001. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press.
- _____. 2008. *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham, N.C.: Duke University Press. (2010 español - Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes).
- _____. 2010a. "Latin America at a Crossroads", *Cultural Studies*, 24: 1, 1-65 DOI: 10.1080/09502380903424208.
- _____. 2010b. "La cultura habita en lugares". En *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Colección: Transformación Global. Lima.
- _____. 2010c. "América Latina en una encrucijada ¿modernizaciones, alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?" En *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. V.Bretón (ed.), 33-80. Barcelona: Ed. Icaria.
- _____. 2010d. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión.
- _____. 2013. "En el trasfondo de nuestra cultura: La tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico" *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.18: 15-42, enero-junio de 2013.
- _____. 2014. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA / Distribuido por Lemoine Editores.
- _____. 2016. "Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South". *Revista de Antropología Iberoamericana*. Volume 11, Issue 1, January - April 2016, 11 – 32.
- _____. 2017. "Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra". En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*.

- Catherine Walsh, editora, Serie Pensamiento Decolonial. 1era. edición: Ediciones Abya-Yala, Quito Ecuador.
- Evans, Francis. 1985. "The Naturalists Are Dying Off" *Bulletin of the Ecological Society of America* 66:455-460.
- FAO. 1996. Cumbre Mundial sobre la Alimentación. Organización de las NNUU para la Alimentación y la Agricultura. http://www.fao.org/wfs/index_es.htm
- _____. 2003. World agriculture: towards 2015/2030. "Human population of the Americas and poultry meat consumption". <http://www.fao.org/3/y4252e/y4252e00.htm>
- Falconí, Fander y Juan Ponce. 2011 "Ecoturismo: emprendimientos populares como alternativa a un desarrollo excluyente". En *Espacios en disputa: el Turismo en Ecuador*. Mercedes Prieto, coordinadora. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Fals Borda, Orlando. 1984. *Resistencia en el San Jorge: Historia doble de la Costa*. Tomo 3. Bogotá, Carlos Valencia Editores.
- _____. 2009. *Antología Una Sociología Sentipensante para América Latina*. CLACSO. Parte I, IV y V.
- Ferrera-Balanquet, Raúl Moarquench. 2017. "Pedagogías creativas insurgentes". En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*, editado por Catherine Walsh, Serie Pensamiento Decolonial (Primera edición). Quito Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Fieweger, Mary Ellen. 2008. *Se vivía al trino de las aves*. Apuela, Íntag, Cotacachi.
- _____. 2014. "Fe", *Revista Universidad de Antioquia*, No 316, abril-junio 2014: 25-27. <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaudea/article/viewFile/20161/17008>
- Fimbel, Robert, Alejandro Grajal, y John Robinson, eds. 2001. *The cutting edge: Conserving wildlife in logged tropical forests*. New York: Columbia Univ. Press.
- Flores Arroyo, Maria José y Luz Ximena Aguirre Ulloa. 2017. "Evaluación de avifauna silvestre para uso turístico en el Refugio Paz de las Aves, Nanegalito - Ecuador" Ponencia presentada en el V Congreso Latinoamericano y II Congreso Ecuatoriano de Etnobiología. Quito, 18 de octubre de 2017.
- Fundación Casa Palabra y Pueblo. 2017. "Dónde nos encontramos." Mapa de Íntag. <http://casapalabrapueblo.blogspot.com/>. acceso el 22 de marzo.
- Galeano, Eduardo. 1989. *El libro de los abrazos*. México: Editorial Siglo XXI.

- _____. 2012. Entrevista: Galeano el sentipensante. Blogspot de Evelyn Rodriguez. <http://sentipensamiento.blogspot.com/enero 2012>
- Garavito González, Leonardo. 2009. “La indagación sociológica contemporánea sobre la ‘Naturaleza.’” En *Territorios*, no. 20-21: 207–17. Universidad del Rosario Bogotá, Colombia
- García Salazar, Juan y Catherine Walsh. 2017a. “Sobre pedagogías y siembras ancestrales” En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*. Editado por Catherine Walsh, capítulos 9, 291-308. Quito: Abya Yala, capítulo 9, 291-308.
- _____. 2017b. *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: UASB-Sede Ecuador, Programa Andino de Derechos Humanos y Ediciones Abya-Yala.
- Genesis 1:28. <https://biblia.com/bible/nblh/Ge1.28>
- Gentry, Alwyn. 1996. *A Field Guide to the Families and Genera of Woody Plants of Northwest South America: (Colombia, Ecuador, Peru)* First edition, Chicago: University of Chicago Press.
- Gran Diccionario de la Lengua Española. 2016. "tensión." Larousse Editorial, S. Laccido accedido abril 22 2019. <https://es.thefreedictionary.com/tensi%C3%B3n>
- Gudynas, Eduardo. 2010. “La senda biocéntrica: Valores intrínsecos, derechos de la Naturaleza y justicia ecológica.” *Tabula Rasa*. núm. 13, julio-diciembre, pp. 45-71. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca: Bogotá, Colombia. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892010000200003&script=sci_arttext&tlng=es.
- _____. 2011a. “Imágenes, ideas y conceptos sobre la Naturaleza en América Latina.” En *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 267–92. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.
- _____. 2011b. “Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi” En *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador*, editado por Gabriela Weber, 83-102. Quito: Centro de Investigaciones,
- Guinart Sureda, Daniel. 1997. Los mamíferos del bosque semideciduo neotropical de Lomería (Bolivia). Interacción indígena. Disertación Ph.D. Barcelona: Universitat de Barcelona.

- Gómez Jurado, Severo. 1967. *Vida de García Moreno*, Volumen 89. Quito: Editorial El Tiempo.
- Haesbaert, Rogério. 2011. *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- _____. 2013. "Del mito de la desterritorialización". *Cultura y Representaciones* 15: 9-42. <http://www.journals.unam.mx/index.php/crs/article/view/41590>
- Hall, Stuart. 2013a. "Estudios culturales y sus legados teóricos." En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Stuart Hall, E. Restrepo, C. Walsh, V. Vich (eds.), segunda edición, 51–72. Quito: UASB/Corporación Editora, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos.
- _____. 2013b "El espectáculo del otro". En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Stuart Hall, E. Restrepo, C. Walsh, V. Vich (eds.), segunda edición, 431-458. Quito: UASB/Corporación Editora, Universidad Javeriana.
- Haraway, Donna. 1991. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century." En *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. 149-181. New York: Routledge.
- _____. 1992. "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others". En *Cultural Studies*, 295-337. New York: Routledge.
- _____. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- _____. 2008. *When Species Meet*. Vol 3 Posthumanities. Wolfe ed. Minnesota: University of Minnesota Press.
- _____. 2010. "When Species Meet: Staying with the Trouble." En *Environment and Planning: Society and Space* 28 (1), 53–55.
- Hardin, Garrett. 1966. *Biology: Its Principles and Implications*. Second edition. San Francisco: W.H. Freeman & Co.
- _____. 1968. "The tragedy of the commons". *Science*. no. 162: 1243-1248.
- Harrison, Paul. 2007. "The space between us: Opening remarks on the concept of dwelling". *Environment and Planning D Society and Space*. 25. 10.1068/d365t.
- Harvey, David. 2003. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
<http://eatonak.org/IPE501/downloads/files/New%20Imperialism.pdf>
- Hayles, N. Katherine. 1995. "Searching for Common Ground." En *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*, Michael Soule y Gary Lease eds., 47–63. San Francisco: Island Press.

- . 2004. “Refiguring the Posthuman.” En *Comparative Literature Studies*. Vol: 41/3: 311-316.
- Hérault de Séchelles, Marie-Jean. 2005. *Teoría de la ambición*. Madrid: Siruela,
- Hidrointag. 2008. (2009 inglés). *Sistema de generación hidroeléctrica de la cuenca del río Íntag, para la conservación de fuentes de agua y el desarrollo local sustentable*. Cotacachi, Imbabura, diciembre de 2008. <https://toisanintag.files.wordpress.com/2011/08/catalogo-hidrointag-v2.pdf>
- Hodgman, Benjamin R. 2004. “Perspectivas de discrepancias dentro de una pequeña asociación de caficultores: Obstáculos para el desarrollo sostenible” Independent Study Project SIT: Ecuador -Comparative Ecology and Conservation, directora académica Sylvia Seger, 22 de mayo de 2004.
- Hoover, Carie, Sonja Ostertag, Claire Hornby, Colleen Parker, Kayla Hansen-Craik, Lisa Loseto, y Tristan Pearce. 2016. “The Continued Importance of Hunting for Future Inuit Food Security”. *The Solutions Journal*, Vol:7, No. 4, Julio, 40-50. <https://www.thesolutionsjournal.com/article/continued-importance-hunting-future-inuit-food-security/>.
- IICA. 2013. “Activación Territorial con Enfoque de Sistemas Agroalimentarios Localizados (AT-SIAL): Valle del Intag, Ecuador. Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura”. México: IICA. <http://www.iica.int>.
- INEC. 2010. Censo de Población y Vivienda. Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge. pp. 480.
- . 2005. “Epilogue: Towards a Politics of Dwelling”. En *Conservation & Society*. Vol. 3, no. 2:501-508.
- Íntag Cloud Forest Reserve and Center. 2017. “Biodiversity of the Íntag Region.” Acceso 23 de octubre. <http://www.intagcloudforest.com/biodiversity.htm>.
- Intagtours. s.f. “intagtours: welcome to live...” folleto ofertas turísticos. Equipo Intagtours. Nangulví: Macvision.
- Inurritegui Maúrtua, Marisol. 2008. “Naturaleza, cultura y desarrollo en el discurso de conservación”. *Letras Verdes*. FLACSO Ecuador, no 2: 8-10.
- Jara Chávez, Holguer. 2007. *Tulipe y la cultura Yumbo: Arqueología comprensiva del subtrópico quiteño*. Quito: FONSOL.

- Jewish News. 2011. "Israeli Scientists Breed Featherless Chicken", publicado en *Jewish News*, accedido 1 de noviembre de 2017. <https://crownheights.info/jewish-news/38661/israeli-scientists-breed-featherless-chicken/>
- Johns, A.D. 1985. "Selective logging and wildlife conservation in tropical rainforests: Problems and recommendations". *Biological Conservation* No 31:355-375.
- Jones, Owain. 2009. "After Nature: Entangled Worlds." En *A Companion to Environmental Geography*, 294–312. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kirkman, Ali. 2008. "Religious and Secularist Views of Nature and the Environment". En *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. The Journal of International Social Research*. Volume 1/3. Spring 2008.
- Klein, Naomi. 2014. *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. New York: Simon & Schuster.
- Kneas, David. 2014. "Substance and Sedimentation: A Historical Ethnography of Landscape in the Ecuadorian Andes". Tesis doctoral, Yale Univ. copia impresa.
- Knee, Karen y A.E. Encalada. 2012. *La calidad del agua en la zona de Íntag (Imbabura) y su relación con el uso del suelo*. Informe publicado por Karen L. Knee con la colaboración de Defensa y Conservación Ecológica de Íntag.
- Kocian, Maya, David Batker y Jennifer Harrison-Cox. 2011. *Estudio ecológico de la región de Intag, Ecuador: Impactos ambientales y recompensas potenciales de la minería*. Earth Economics, Tacoma, WA, Estados Unidos.
- La Hora. 2003. "El turismo comunitario, una alternativa de vida". Diario La Hora. 25 de noviembre de 2003. Accedido el 10 de marzo de 2018. <https://lahora.com.ec/noticia/1000207930/home>.
- Laing, David. 2010. "Capitalization of the Word 'Nature.'" *Essay Forum*. Accedido el 27 de mayo de 2015. <http://www.essayforum.com/grammar-13/capitalization-word-nature-15698/>.
- Lander, Edgardo. 2000 (1993). "Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos." En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 3-40. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2011a. "Los límites del planeta y la crisis civilizatoria." *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 17, No.1, enero-abril. <http://www.redalyc.org/resumen.oa?id=17731135009>.
- . 2011b. "¿Podremos sobrevivir la crisis terminal del capitalismo?: Entrevista con Edgardo Lander". En *Crisis y movimientos sociales en nuestra América: Cuerpos*,

- territorios e imaginarios en disputa*. Gina Vargas, Mar Daza y Raphael Hoetmer eds. Lima, agosto de 2011.
- . 2014. “Un planeta en crisis.” En *América Latina y el Caribe. Un continente, múltiples miradas*, editado por Alba Carosio, Catalina Banko y Nelly Prigorian, 271–86. Buenos Aires: CLACSO.
- Lang, Miriam. 2006. “Políticas públicas, violencia de género y feminismo en México durante los últimos sexenios priistas”. En *Orden social e identidad de género*. Fernández Aceves et al., México, siglos XIX y XX, CIESAS, Universidad de Guadalajara.
- Larrea Maldonado, Carlos, Philippe Belmont, Joaquín Paguay, Mariana Walter, y Sara Latorre. 2012. “Análisis multicriterial sobre las alternativas de desarrollo en Íntag: escenarios prospectivos para las opciones de turismo-agricultura y minería”. Quito, Ecuador: UASB. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/engov/20140108113919/LarreaAnalisismulticriterial.pdf>
- Lasso, Juan y Pablo Pareja. 2004. “Plan de articulación turista de la zona de Íntag” Quito: CEDETUR. Documento de trabajo.
- . 2008. “Plan de Marketing y programa de intervención para desarrollar el turismo en la zona de Íntag”. Quito: PRODECI. Documento de trabajo.
- LaTorre, Sara, Mariana Walter, y Carlos Larrea. 2015. *Íntag, un territorio en disputa: Evaluación de escenarios territoriales extractivos y no extractivos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Universidad Autònoma de Barcelona / Proyecto ENGOV / Abya-Yala.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. H M Collins, edit., Noûs. Vol. 12. Boston: Harvard University Press, doi:10.1016/0956-5221(96)88504-6.
- . 2004a. *Politics of Nature*. Politiques de La Nature <engl.>. Boston: Harvard University Press. doi:10.1080/1045575052000335401.
- . 2004b. “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?” *Common Knowledge* 10 (3): 450–62.
- . 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Vol.1. Oxford University Press.
- Lawler, Andrew. 2014. *Why Did the Chicken Cross the World?: The Epic Saga of the Bird that Powers Civilization*. Atria Books, Edición de Kindle.
- Leff, Enrique. 2004. *Racionalidad Ambiental: La reapropiación social de la naturaleza*. México: Editorial Siglo XXI.

- Leopold, Aldo. 1953. *Round River: From the Journals of Aldo Leopold*. Oxford Univ. Press.
- Lomborg, Bjørn. 2001. *The Skeptical Environmentalist: Measuring the Real State of the World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, ISBN 978-0-521-01068-9.
- López Oropeza, Mauricio. 2011. “Entre la identidad y la ruptura territorial: la construcción sociohistórica y socio-económica en Íntag”, pp.157. Tesis de Maestría, FLACSO Andes-Ecuador.
- _____. 2012a. *Entre la identidad y la ruptura territorial: El caso de Íntag. La construcción socio-histórica y socio-económica en Íntag*. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2012b. “Una aproximación teórica y desde un caso de estudio para comprender los conflictos socio-ambientales generados por los proyectos extractivos a gran escala”. Pastoral Social Caritas Ecuador, 15 de junio. Foro: “La Iglesia frente a los megaproyectos mineros”, Panel “Impactos de la Contaminación Social-Cultural-Ambiental causados por los megaproyectos mineros”. <http://www.caritasecuador.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/06/Conflictosociambientales-MauricioLopez.pdf>
- López Sandoval, María, Andrea Robertsdotter y Myriam Paredes. 2017. “Space, Power, and Locality: The Contemporary Use of Territorio in Latin American Geography”. *Journal of Latin American Geography*, 16 (1).
- Louv, Richard. 2005. *Last Child in the Woods: Saving Our Children from Nature-deficit Disorder*. Chapel Hill, NC: Algonquin Books Of Chapel Hill.
- Lozano, Betty Ruth. 2016. “Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo decolonial”. Tesis doctoral. UASB, Sede Quito.
- Macnaghten, Phil, y John Urry. 1998. *Contested Natures*. London: Sage Publications.
- Maderson, S. y S. Wynne-Jones. 2016. “Beekeepers’ Knowledges and Participation in Pollinator Conservation Policy”. *Journal of Rural Studies*. 45:88–98
- Maldonado-Torres, Nelson. 2011. “El pensamiento filosófico del ‘giro descolonizador’” En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): Historia, corrientes, temas y filósofos*. Ed: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez. México: Siglo XXI. 683–97.
- Marcos, Sylvia. 2006. *Taken from the Lips. Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Boston: Brill.

- Marder, Michael. 2014. "For a Phytocentrism to Come". En *Environmental Philosophy*. doi: 10.5840/envirophil20145110 Online May 2, 2014.
- Martínez Yáñez, Esperanza. 2014. *La naturaleza con derechos: La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho*. Investigación del Instituto de Estudios Ecológicos del Tercer Mundo. Quito: Abya Yala.
- Martínez, Adriana Norma y Adriana Margarita Porcelli. 2018. "Del antropocentrismo al ecocentrismo y biocentrismo. Debates sobre la Naturaleza como sujeto de derechos (Parte I)" *Diario Ambiental*. No 214 - 20.09.2018.
- Mecham, Jefferson, José Cueva, Josef DeCoux y Mika R. Peck, Mattia Fosci (ed.). 2010. "Protecting populated tropical forests beyond the "hands-off" approach: A strategy for the sustainable development and community-based conservation of the Intag-Manduriacos forests in Ecuador". En *International Conference on Biodiversity Conservation in Transboundary Tropical Forests*. Quito, Ecuador, 21-24 julio de 2010.
- Mignolo, Walter. 2010. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter, y Rolando Vázquez. 2017. "Pedagogía y (de)colonialidad". En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II*. Editado por Catherine Walsh. Serie Pensamiento Decolonial 1era edición. Quito Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Mignolo, Walter, y Catherine Walsh. 2018. *On decoloniality: concepts, analytics, and praxis*. Durham, N.C.: Duke University Press. Edición para Kindle.
- Miller, Shawn William. 2007. *An Environmental History of Latin America (New Approaches to the Americas)*. Cambridge University Press. Edición para Kindle.
- Miño, Edwin 2015. "La soberanía alimentaria desde una perspectiva de una nueva ruralidad." En *Seguridad Alimentaria: Responsabilidad de los Gobiernos Autónomos Descentralizados Provinciales*. E.Bermeo (coor), Quito: Abya Yala.
- Molla, Belete. 2012. "Beyond Cartesian Philosophy of Essentialism, and the Quest for Intercultural Discourse: Some Examples". *Ethiopian Journal of the Social Sciences and Humanities*. Vol 12, No 2. <https://www.ajol.info/index.php/ejossah/article/view/159456>. Accedido 19 de enero de 2019.
- Montúfar, Rommel, Fabien Anthelme y Nina Duarte. 2013. "Palma de ramos, *Ceroxylon echinulatum*". Capítulo 7. En *Palmas Ecuatorianas: Biología y Uso Sostenible*.

- Eds: Valencia, Montúfar, Navarrete y Balslev. Quito: Publicaciones del Herbario QCA de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Moquinche, Justina. 2008. "Nuestra Historia". MYMA, octubre de 2018. <https://sites.google.com/site/mymacabuya/Home/nuestra-historia>
- Municipio de Cotacachi. 2016. *Actualización Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Santa Ana de Cotacachi 2015-2035*. 2014-2019. Accedido 18 marzo 2016. <https://www.cotacachi.gob.ec/index.php/component/phocadownload/category/61-actualizacion-pdot-2015-2035>
- Murillo, Diana Carolina y William Sacher. 2017. "Nuevas territorialidades frente a la megaminería: el caso de la Reserva Comunitaria de Junín". *Letras Verdes*. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales, No.22 septiembre de 2017. revistas.flacsoandes.edu.ec/letrasverdes
- MYMA. 2008. "Quiénes Somos". Mujer y Medio Ambiente. 3 diciembre de 2008. <https://sites.google.com/site/mymacabuya/Home/-quienes-somos>
- Noboa Viñán, Patricio. 2011. "Lucha de sentidos en torno a la naturaleza y la cultura: representaciones desde el turismo comunitario". Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3062>
- Noss, Reed. 1996. "The Naturalists Are Dying off". *Conservation Biology*. Vol. 10, No. 1: 1-3.
- Ortiz, Pablo. 2011. "Capitalismo extractivo, minería y derechos: ¿Pueden cohabitar?" *Íconos*. Revista de Ciencias Sociales. No. 39 (2011): 11-23
- Payne, Michael, y Jessica Rae Barbera, eds. 2013. *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. 2da edición. Malden, MA, USA: Wiley-Blackwell.
- Pereyra, Daniel. 2007. "Situación del movimiento obrero en América Latina", <http://www.espacioalternativo.org/node/1929>
- Periódico Íntag. 2000-2012. En 2011 - Coor.: José Rivera. Ed.: Mary Ellen Fieweger y Carolina Carrión. Impresión Cayambe: Talleres Gráficos Abya-Yala. <https://intagnewspaper.org/>
- Perks, Robert, y Alistair Thomson. 2006. *The Oral History Reader* (2nd Edition). London: Routledge. <http://sro.sussex.ac.uk/20128/>.
- Phillips, Catherine. 2014. "Following beekeeping: more-than-human practice in agrifood". *Journal of Rural Studies* 36:149-159.

- Por la tierra. 2016. El movimiento regional por la tierra “Íntag, historia de una luz” Estudio de Caso 127. Sistematización elaborada por Judith Flores Chamba, SIPAE, Íntag, noviembre de 2016 <https://porlatierra.org/casos/127>
- _____. 2017. “La Reserva Comunitaria de Junín: re-valorando el bosque nublado y defendiendo el territorio ante la amenaza minera” <https://porlatierra.org/casos/118>
- Portelli, Alessandro. 1991. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany: State University of New York Press.
- Porto-Gonçalves, Carlos. 2009. “De saberes y de territorios: Diversidad y emancipación a partir de la experiencia Latinoamericana.” *Polis* 8 (22): 121–36.
- Postel, Sandra, y Barton Thompson. 2005. “Watershed protection: Capturing the benefits of nature's water supply services”. *Natural Resources Forum*, 29: 98-108.
- Poulantzas, Nico. 1979. “Las luchas políticas: El Estado, condensación de una relación de fuerzas”. En Poulantzas, Nico: *Estado, poder y socialismo*, 152-199. Mexico: Siglo XXI.
- Powers, Richard. 2018. *The Overstory*. London: William Heinemann.
- Pratt, Mary Louis. 1992. *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- Prieto, Mercedes, ed. 2011. *Espacios en disputa: el turismo en Ecuador*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Quijano, Aníbal. 2006. “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina” *Argumentos*, vol. 19, núm. 50, enero-abril: 51-77. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco Distrito Federal, México
- _____. 2014. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.” En *Aníbal Quijano: Textos de fundación*, Zulma Palermo y Pablo Quintero, edit., 109–58. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quintero, Pablo. 2012. “El desarrollo como idea/fuerza: entre capitalismo, modernidad y colonialidad”, en *Descolonizar el presente: ensayos críticos desde el Sur*, Martín Díaz y C. Pescader, eds. Universidad Nacional del Comahue, Neuquén: 269-291.
- Radio Íntag/96.7 FM. 2019. “¿Dónde estamos?” Acceso el 18 de enero. <https://www.radiointag.com/iquestdoacutende-estamos.html>
- Radio María. 2018. “¿De dónde provienen las palmas para Domingo de Ramos?” Costa Rica. 23 marzo. <http://www.radiomaria.cr/2018/03/23/de-donde-proviene-las-palmas-para-domingo-de-ramos/>

- Rahnema, Majid. 2009. "Reflexiones sobre la pobreza". Entrevista a Majid Rahnema. 6 de octubre de 2019. <http://www.decrecimiento.info/2009/10/majid-rahnama-sobre-la-pobreza.html>
- Reciprocco. 2013. "Chontal: Cascada del puma, gallos de la peña y cueva de los tallos". 23 de septiembre. <http://www.reciprocco.org/chontal/> Acceso 1 de enero.
- _____. 2018. "Nuestro concepto". acceso 1 de abril. <http://www.reciprocco.org/nuestro-concepto>
- Red Ecoturística "INTAG" (REI). 2019. "Intag: Tesoro ecológico de los Andes" Acceso el 2 de mayo. https://www.intagturismo.org/mapa-de-intag?fbclid=IwAR0w_4H5pjNbkrauAQ1Ji0mfzjK11JzjLtJLDw1V9WuVwxJW8FPeQh8U4x8.
- Redford, Kent. 1991. "The Ecologically Noble Savage". *Cultural Survival Quarterly*, no. 15-1. <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/ecologically-noble-savage>.
- Ridgley, Robert y Paul Greenfield. 2001. *The Birds of Ecuador*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rivera, Silvia. 2009. "Bolivia: Indianizar el país." Entrevista realizada en 2009 por Ramiro Balderrama para la revista *Subversión*. Para pensar la sociedad más allá del capital y la colonia. <https://pueblosencamino.org/?p=1560>
- Rivadeneira, José, y Luis Robalino. 2004. *Intag – Vivir en los Andes occidentales de Cotacachi: Agroecología y agricultura campesina*. Quito: Abya Yala.
- Rumíz, Damien, y Fernando Aguilar. 2001. "Rain Forest Logging and Wildlife Use in Bolivia: Management and Conservation in Transition". En *The cutting edge: Conserving wildlife in logged tropical forests*, Fimbel, Grajal, y Robinson, eds., 649-664. New York: Columbia University Press.
- Ryder, Thomas, John Blake y Bette Loiselle. 2006. "A test of the environmental hotspot hypothesis for lek placement in three species of manakin (pipridae) in Ecuador". *The Auk*. 123(1): 247-258.
- Sachs, Jeffrey D. y Andrew M. Warner. 1999. "The Big Rush, Natural Resource Booms and Growth," *Journal of Development Economics*. vol. 59, 43-76.
- Said, Edward. 1994. *Orientalism*. Vintage Year. New York: Pantheon Books
- Salcedo, Miriam. 2009. "El antropomorfismo como herramienta de divulgación científica por televisión: estudio de El Hombre y la Tierra". *Comunicación y Sociedad*. Vol. XXIV, No 1, 217-246.

- Salzman, Philip Carl. 2009. "What Is 'Essentialism,' and How Should We Avoid It?" *Theory in Anthropology*. 12 de julio. <http://openanthcoop.ning.com/group/theoryinanthropology/forum/topics/what-is-essentialism-and-how?>
- Samaniego, A., Peñaherrera D. 2002. *Etnografía, Lingüística e Historia Antigua de los Caras o Yumbos Colorados (1534-1978)*. Quito: Abya-Yala.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder; Paradigm Publishers.
- Sen, Amartya. 1992. *Inequality Reexamined*. Oxford: Clarendon Press.
- Segato, Rita. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Shade, Lindsay, Darwin Ramírez Piedra y Susana Castro García. 2017. "El Estado extractivista y el Estado penal: el caso de Intag, Ecuador". *Ecuador Debate*. no.102, Quito-Ecuador: FLACSO, diciembre.155-173.
- Simpson, Leanne Betasamosake. 2014. "Land as pedagogy: Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation". *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*. vol. 3, no. 3. 1-25.
- Snyder, Gary. 1992. *No Nature*. New York: Pantheon.
- Sosa Velásquez, Mario. 2012. *¿Cómo entender el territorio?* ed. Belinda Ramos Muñoz. Guatemala: URL; Editorial Cara Parens, 2012. xi, 131. Colección Documentos para el debate y la formación, No. 4.
- Souza Silva, José de. 2013. "La pedagogía de la felicidad en una educación para la vida". En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*. Catherine Walsh, editora, Serie Pensamiento Decolonial. 1era. edición: Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Staats, Diane. 2014. *Tengo que escribir: La vida de César Pavón Batallas*. Cotacachi: Fundación Casa Palabra y Pueblo. Quito: Universidad San Francisco de Quito.
- Stamos, David. 2005. "Pre-Darwinian Taxonomy and Essentialism - A Reply to Mary Winsor". *Biology and Philosophy* 20 (1): 79–96.
- Storey, Alice, José Miguel Ramírez, Daniel Quiroz, David Burley, David Addison, Richard Walter, Atholl Anderson, Terry Hunt, Stephen Athens, Leon Huynen, y Elizabeth Matisoo-Smith. 2007. "Radiocarbon and DNA evidence for a pre-columbian introduction of Polynesian chickens to Chile". *Proc. National Academy of Science USA* 104:10335–10339.
- Suryanarayanan, Sainath, y Daniel Kleinman. 2013. "Be(e)coming experts: The

- controversy over insecticides in the honey bee colony collapse disorder”. *Social Studies of Science* 0(0) 1–26. DOI: 10.1177/0306312712466186
- Svampa, Maristella. 2007. “Movimientos sociales y escenario político: las nuevas inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina”. *Sociohistórica*, 19-20:141-155. <http://cetri.domainepublic.net/IMG/pdf/ensayo38.pdf>.
- _____. 2011. “Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial”. En *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Alimonda coord. Buenos Aires: CLACSO.
- _____. 2012. Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *OSAL* 32: 15-38.
- Svampa, Maristella, y Enrique Viale. 2014. *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- El Telégrafo. 2019. “Multas de hasta \$78.800 por vender ramos con palma”. *El Telégrafo*. 14 de abril de 2019. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/sociedad/6/campana-ramos-sin-palma-quito>
- Thrift, Nigel. 2005. *Knowing Capitalism (Theory, Culture and Society)*. London: Sage Publications.
- Tiwanacu. 2011. “Cladismo: Concepto cladista y genealógico de especie.” Marimarus. WordPress.com. Sitio web cerrado en 2019.
- Tuhiwai Smith, Linda. 2012. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2da edición, London y New York: Zed Books.
- Ulloa, Astrid. 2005. “Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible.” En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Daniel Mato, coord., 89–109. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- UNWTO. 2011. “Turismo Consciente, una propuesta para amar la vida”. 30 de junio de 2011. Organización Mundial del Turismo. Programa Regional para las Américas. <http://americas.unwto.org/es/node/29619>
- Vandegrift, Roo, Daniel Thomas, Bitty Roy y Mierya Levy. 2018. “Alcance de las concesiones mineras recientes en Ecuador”. Rainforest Information Center, 2018.01.17. v1.1; Australia. <http://ecuadorendangered.com/wp-content/uploads/2018/01/RIC-Mapping-Report-v1.1-20180117-esp.pdf>
- Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch. 1997. *Cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- Vaughan, Elliot. 2009. "La distribución de leks de los gallos de la peña (*Rupicola peruviana sanguinolenta*) en Íntag y la perspectiva de la gente local". Manuscrito no publicado-Proyecto de Estudio Independiente Programa Ecuador: Comparative Ecology and Conservation. School for International Training, otoño, 2009.
- Vázquez, Rolando. 2014a. "Colonialidad y relacionalidad". En *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, M.E. Borsani y P. Quintero (comps.), Neuquén: EDUCO, Universidad Nacional del Comahue, 173-196.
- _____. 2014b. "Olvido y relacionalidad". Manuscrito que aparecerá en el Acta del XVII Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur, 'Justicia, Conocimiento y Espiritualidad' coordinado por Raúl Fornet-Betancourt. Cideci-Unitierra Chiapas, del 14 al 18 de julio de 2014.
- Wahren, Juan y Agustina Schvartz. 2015. "Disputas territoriales en el Valle del Íntag en Ecuador: de la resistencia social contra la mega-minería a la creación de alternativas al desarrollo". *Revista Nera*. N° 28. <http://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/viewFile/3996/4157i>
- Wahren, Juan. 2011. "Territorios Insurgentes: La dimensión territorial en los movimientos sociales de América Latina". IX *Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Wallerstein, Immanuel. 2006. *Análisis del Sistema-Mundo*. México: Siglo XXI.
- Walsh, Catherine. 2005. "Introducción: (re)pensamiento crítico y (de)colonialidad." En *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas*, 13–35. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____. 2007a. "Insurgencias políticas epistémicas y giros de-coloniales". En Introducción en Comentario Internacional, *Revista del Centro andino de estudios internacionales*. Número siete: 11-18.
- _____. 2007b. "Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies "Others" in the Andes", *Cultural Studies*, no.21(2):224-239. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502380601162530>
- _____. 2008. "(Post) Coloniality in Ecuador: The Indigenous Movement's Practices and Politics of (Re)signification and Decolonization", En *Coloniality at Large: The Latin America and the Postcolonial Debate*, M. Moraña, E. Dussel & C. Jáuregui (Eds.). Durham: Duke University Press.
- _____. 2010. "Estudios (inter)culturales en clave de-colonial". *Tabula Rasa*, 12 (ene.-jun. 2010): 209-227.

- _____. 2013. "Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos". En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Walsh, Catherine (ed.). Quito: Abya-Yala.
- _____. 2014a. "(Des)Humanidad(es)". *Alternativas* No. 3. <http://alternativas.osu.edu>
- _____. 2014b. "Decolonialidad, interculturalidad, vida desde el Abya Yala-Andino: Notas Pedagógicas y sentipensantes". En *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, M.E. Borsani y P. Quintero (comps.), Neuquén: EDUCO, Universidad Nacional del Comahue.
- _____. 2014c. "Pedagogical Notes from the Decolonial Cracks". *emisférica. Decolonial Gesture*. Vol. 11:1. <http://beta.hemisphericinstitute.org/en/emisferica-11-1-decolonial-gesture/11-1-dossier/pedagogical-notes-from-the-decolonial-cracks.html/>
- _____. 2015a. "Life, Nature, and Gender Otherwise. Feminist Reflections and Provocations from the Andes." En *Practising Feminist Political Ecologies: Moving Beyond the 'Green Economy'*. Harcourt, Wendy y Ingrid Nelson, eds., 101-128. London: Zed Books.
- _____. 2015b. "Life and Nature "Otherwise": Challenges from the Abya-Yalean Andes" En *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*. Ed. Luisetti, Pickles y Kaiser. Durham, N.C.: Duke University Press. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822375456>
- _____. 2017. "¿Interculturalidad y (De)colonialidad? Gritos Grietas y siembras desde Abya Yala." En: Garcia Diniz, Alai., et. al. (orgs.). *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização*. Pedro & João Editores: São Carlos-Brasil.
- Whatmore, Sarah. 2006. "Materialist Returns: Practising Cultural Geography in and for a More-than-Human World." *Cultural Geographies*. 13(4):600-609.
- Wills, Teresa, y Mary Rose Day. 2008. "Valuing the Person's Story: Use of Life Story Books in a Continuing Care Setting." *Clinical Interventions in Aging* 3: 547–52. www.pubmedcentral.nih.gov.
- Wilson, Edward E. 1984. *Biophilia*. Boston: Harvard University Press
- Winsor, Mary. 2003. "Non-Essentialist Methods in Pre-Darwinian Taxonomy". *Biology and Philosophy*. 18-3: 387–400.
- _____. 2006. "The Creation of the Essentialism Story: An Exercise in Metahistory". *History and Philosophy of the Life Sciences* 28 (2): 149–74.

- World Land Trust. 2010. “Threatened parrot species raise awareness of wax palms in Ecuador”. 29 de abril. <https://www.worldlandtrust.org/news/2010/04/threatened-parrot-species-raise-awareness-of-wax-palms-in-ecuador/> acceso 7/12/2018
- WWF. 2018. “Habitat Loss” World Wide Fund. Accedido 22 de marzo de 2018. http://wwf.panda.org/aboutourearth/species/problems/habitat_loss_degradation/.
- Wynter, Sylvia. 1992. “1492: A New Worldview.” *Race, Discourse and the Origin of the Americas: A New Worldview*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Yoshimura, Takashi. 2013. “Circadian clock determines the timing of rooster crowing”. *Current Biology*. Vol 23, Issue 6: 231–233, 18 marzo 2013.
- Zibechi, Raúl. 2003. “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”. *OSAL* 9: 185-188. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal9/zibechi.pdf>.
- _____. 2007. *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global - Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

Lista de entrevistas y conversaciones personales

<i>Nombre</i> ¹⁸²	<i>Fecha</i>	<i>Lugar</i> ¹⁸³
Ángel Peña	20 de marzo de 2016	Apuela, Domingo de Ramos 2016
Anónima A	19 de noviembre de 2016	Parroquia Plaza Gutiérrez
Anónima A	14 de junio de 2016	Parroquia Plaza Gutiérrez
Anónima B	20 de julio de 2018	Parroquia Apuela
anónimos/as ¹⁸⁴	9 de abril de 2017	Apuela, Domingo de Ramos 2016-18
Carlos Borja Suárez	11 de noviembre de 2012	Cuaraví, T: Córdoba. E: Fieweger ¹⁸⁵

¹⁸² Lista en orden por nombre; nombre y apellido citado en el texto más usado.

¹⁸³ El lugar de la conversación no necesariamente corresponda con el lugar donde viva. Son moradores de Seis de Julio de Cuellaje, San Antonio de Pucará, Santa Rosa de Pucará, Junín, Azabí de Mortiñal, Plaza Gutiérrez, Palo Seco, Pueblo Viejo, La Delicia, Barcelona, Comuna La Brillasol, Tollo Íntag, Cuaraví, Peñaherrera, Magdalena Alto, Magdalena Bajo, Barrio El Rosal, García Moreno, Cerro Pelado, Chontal, Chaguayacu Bajo, Chaguayacu Alto, etc.: En el texto se describe moradas pertinentes.

¹⁸⁴ Son personas anónimas distinguidas con descripciones y sin letras A o B.

¹⁸⁵ En los casos donde forman parte de proyecto historia de vida, se usa ‘E:’ = entrevista hecho por; ‘T:’ = transcripción hecho por.

Carlos Zorrilla	12 de septiembre de 2016	Reserva La Florida/El Placer ¹⁸⁶
Carlos Zorrilla	5 de diciembre de 2017	Reserva La Florida/El Placer
Carmen Herrera	1 de julio de 2017	Reserva Siempre Verde ¹⁸⁷
Carmen Panamá	13 de marzo de 2017	Mirador de Azabí de Mortiñal
Celia Maria Tabango	20 de junio de 2017	Reserva Siempre Verde
David Guachagmira	18 de julio de 2018	Barcelona
Deonilia Almendariz	14 de julio de 2017	El Rosal, Parroquia García Moreno
Edgar Erazo	17 de marzo de 2017	Nangulví, Comuna Brillasol
Edith Michelena	17 de enero de 2017	Apuela - tienda
Emma Garzón	28 de marzo de 2017	Pueblo Viejo
Emperatriz Barrera	13 de marzo de 2017	Palo Seco
Ernestina Vaca	1 de julio de 2017	Reserva Siempre Verde
Fausto Vetancourt	20 de julio de 2016	Pucará ¹⁸⁸ , F.V. Manosalvas ¹⁸⁹
Francisco Ramírez	28 de marzo de 2017	vía a Cuellaje
Franklin Navarrete	14 de marzo de 2017	técnico, AACRI Asamblea 2017
Franklin Vaca	14 de julio de 2017	Apuela, centro de acopio AACRI
Gabriela Minda	6 de octubre de 2015	Apuela
Germania Haro	14 de julio de 2017	Barrio El Rosal, García Moreno
Giovani Garzón	28 de marzo de 2017	Pueblo Viejo
Henry Panamá	13 de marzo de 2017	Mirador de Azabí de Mortiñal
Hugo Rivera	26 de octubre de 2017	Santa Rosa, Víctor H. R. Guerrero
Iralda Cousín	2 de octubre de 2015	Magdalena Alto, E: Connor Muesen
Isabel Anangón	6 de diciembre de 2015	Apuela, Digna María I.A. Arce
Isabel Anangón	14 de febrero de 2016	Apuela, Casa Palabra y Pueblo
Isabel Anangón	4 de junio de 2016	Apuela, E: Rebecca Sweeney
Isabel Anangón	19 de junio de 2016	Apuela, E: Rebecca Sweeney
Isabel Anangón	9 de abril de 2017	Apuela
Isabel Anangón	7 de noviembre de 2017	Tollo Íntag
Javier Collaguazo	13 de marzo de 2017	La Delicia

¹⁸⁶ La Reserva La Florida/El Placer (La Florida) es un Bosque Protector a 30 minutos de la comunidad de Santa Rosa, parroquia Plaza Gutiérrez, por el sendero Santa Rosa-Plaza Gutiérrez.

¹⁸⁷ La Reserva Siempre Verde (Siempre Verde o S.V.) es un Bosque Protector a una hora de Santa Rosa, parroquia Plaza Gutiérrez.

¹⁸⁸ San Antonio de Pucará.

¹⁸⁹ Segundo apellido.

Javier Ramírez	26 de febrero de 2017	La Florida, Darwin J.R. Piedra
José Rivera	7 de diciembre de 2015	La Distinguida ¹⁹⁰
José Rivera	15 de agosto de 2016	La Distinguida
José Rivera	13 de diciembre de 2016	en carro
José Rivera	26 de octubre de 2017	La Distinguida
José Rivera	22 de septiembre de 2018	La Distinguida
José Rivera	16 de diciembre de 2018	La Distinguida
José Rivera	18 de febrero de 2019	La Distinguida, J. Elías R. Guerrero
Julia Obando	28 de marzo de 2017	Pueblo Viejo
Julio Espinosa	17 de enero de 2016	Apuela, FCPP, E: Max Mörsfelder
Laura Gómez	20 de marzo de 2016	Apuela, Domingo de Ramos 2016
Laura Hidalgo	1 de julio de 2017	Reserva Siempre Verde
Luis Ramírez	13 de marzo de 2017	Azabí de Mortiñal
Marcia Ramírez	12 de septiembre de 2016	Reserva La Florida/El Placer
Marcia Ramírez	26 de febrero de 2017	Reserva La Florida/El Placer
Marcia Ramírez	29 de noviembre de 2017	Cotacachi
María M. Vaca	1 de julio de 2017	Siempre Verde, M. Magdalena V.
María M. Vaca	12 de junio de 2018	Reserva Siempre Verde
María M. Vaca	26 de julio de 2018	Reserva Siempre Verde
María Piñeiro	13 de marzo de 2017	Azabí de Mortiñal
Mariana Castro	6 de abril de 2016	La Distinguida
Mariana Castro	27 de diciembre de 2017	La Dist., M. de Jesús C. Erazo
Marisel Morales	13 de marzo de 2017	Azabí de Mortiñal
Marisol Gallegos	9 de mayo de 2016	El Refugio, Norma M.G. Marcial
Marisol Gallegos	29 de diciembre de 2017	Finca El Refugio, Santa Rosa
Marta Casinda	25 de marzo de 2018	Apuela, Domingo de Ramos 2018
Mary Ellen Fieweger	27 de marzo de 2018	La Distinguida
Mercedes Perugachi	1 de julio de 2017	Reserva Siempre Verde
Miguel Alvarado	5 de diciembre de 2015	Magdalena Alto
Nelson Ruiz	27 de julio de 2016	Siempre Verde, N. Fabian R.Hidalgo
Nelson Vetancourt	14 de septiembre de 2018	Pucará
Piedad Onofre	1 de julio de 2017	Reserva Siempre Verde

¹⁹⁰ ‘La Distinguida’ o ‘La Dist.’ refiere a la Finca La Distinguida en el sendero Santa Rosa – Plaza Gutiérrez, comunidad santa Rosa, parroquia Plaza Gutiérrez.

Ramiro García	7 de noviembre de 2017	Tollo Íntag
Remigio Vetancourt	9 de abril de 2016	La Distinguida, Sergio R.V. Castro
Roberto Arcos	19 de julio de 2016	Santa Rosa
Roberto Castro	8 de diciembre de 2015	Santa Rosa
Rosa Andrade	20 de marzo de 2016	Apuela, Domingo de Ramos 2016
Rosa Morales	1 de julio de 2017	Siempre Verde, R.María M.Andrade
Ruth Almeida	8 de abril de 2017	Nangulví-FeriaTrueque.Visalcaldesa
Sergio Vetancourt	13 de septiembre de 2016	La Dist., S. Ernesto V. Manosalvas
Silvia Quilumbango	29 de noviembre de 2017	Apuela, S. Cecilia Q. Flores
Silvia Quilumbango	25 de marzo de 2018	Apuela, en DECOIN
Silvia Quilumbango	14 de septiembre de 2018	Foro de Agua, Pucará
Silvia Ruiz	14 de julio de 2017	Barrio El Rosal, García Moreno
Silvia Vetancourt	28 de octubre de 2015	La Dist., S. Germania V. Castro
Silvia Vetancourt	16 de junio de 2016	La Distinguida
Silvia Vetancourt	20 de diciembre de 2016	La Distinguida
Silvia Vetancourt	6 de junio de 2018	La Distinguida
Silvia Vetancourt	18 de febrero de 2019	La Distinguida
Sonia Yépez	20 de marzo de 2016	Apuela, Domingo de Ramos 2016
Tarquino M. Moreno	10 de agosto de 2016	La Dist., T. Milton M. Peñafiel
Tránsito Lanchimba	18 de diciembre de 2016	Santa Rosa, María T.L. de la Cruz
Tránsito Lanchimba	27 de julio de 2018	Reserva Siempre Verde
Yolanda Álvarez	28 de marzo de 2017	Seis de Julio de Cuellaje