

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ

Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

La relación entre el Antropoceno, el cambio climático y las atemporalidades desde los pueblos indígenas en Abya Yala: un análisis a partir del Comité de Páramos Ñukanchik Urku

Rafaela Sofía Dávila Cevallos

Relaciones Internacionales

Trabajo de fin de carrera presentado como requisito
para la obtención del título de
Licenciatura en Relaciones Internacionales

Quito, 15 de mayo de 2024

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ
Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

HOJA DE CALIFICACIÓN
DE TRABAJO DE FIN DE CARRERA

La relación entre el Antropoceno, el cambio climático y las atemporalidades desde los pueblos indígenas en Abya Yala: un análisis a partir del Comité de Páramos Ñukanchik Urku

Rafaela Sofía Dávila Cevallos

Nombre del profesor, Título académico

Sofía Zaragocín, PhD

Quito, 15 de mayo de 2024

ACLARACIÓN PARA PUBLICACIÓN

Nota: El presente trabajo, en su totalidad o cualquiera de sus partes, no debe ser considerado como una publicación, incluso a pesar de estar disponible sin restricciones a través de un repositorio institucional. Esta declaración se alinea con las prácticas y recomendaciones presentadas por el Committee on Publication Ethics COPE descritas por Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing, disponible en <http://bit.ly/COPETHeses>.

UNPUBLISHED DOCUMENT

Note: The following capstone project is available through Universidad San Francisco de Quito USFQ institutional repository. Nonetheless, this project – in whole or in part – should not be considered a publication. This statement follows the recommendations presented by the Committee on Publication Ethics COPE described by Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing available on <http://bit.ly/COPETHeses>.

RESUMEN

La invisibilización histórica de onto-epistemologías indígenas (formas de crear y utilizar el conocimiento) en Abya Yala, causada por manifestaciones continuativas del colonialismo, imperialismo y capitalismo, también se encuentra presente en temáticas actuales de índole urgente. Dentro de esta investigación, se plantean los entendimientos hacia el Antropoceno de la mano del cambio climático, desde percepciones indígenas. Al igual que, se pretende considerar otras gobernanzas más allá de las instituciones estatales latinoamericanas, marcadas por una política occidentalizada que elimina las diversas maneras de entender las territorialidades y a los actores político-sociales no-humanos. Al mismo tiempo, junto a esto, se realiza una crítica a la posición inferior otorgada hacia los saberes indígenas catalogados como obsoletos y, por ende, no reconocidos como aplicables para el presente. Mientras que, la forma de ilustrar lo mencionado a través de la praxis descolonial, se realiza introduciendo un estudio de caso: el Comité de Páramos Ñukanchik Urku, en Cangahua, Ecuador. El propósito de esta investigación, es generar diálogos que, a través del reconocimiento de una convivencia onto-epistemológica, puedan crear conciencia acerca de la necesidad de reflexionar sobre la forma en que se configura la relación con el entorno desde espacios dominantes.

Palabras clave: onto-epistemologías indígenas, descolonialismo, cambio climático, Antropoceno, gobernanza, atemporalidades, páramo ecuatoriano.

ABSTRACT

The historical invisibilization of indigenous onto-epistemologies (ways of creating and using knowledge) in Abya Yala, caused by continuous manifestations of colonialism, imperialism and capitalism, is also present in current urgent issues. Within this research, the understandings of the Anthropocene and climate change, from indigenous perceptions, are raised. At the same time, other ways of governance beyond Latin American state institutions, marked by a westernized politics that eliminates the diverse ways of understanding territorialities and non-human political actors, are considered. Together with this, a critique is made about the inferior position given to indigenous knowledge catalogued as obsolete and, therefore, not recognized as applicable to the present. Meanwhile, the way to illustrate the aforementioned through the decolonial praxis is by introducing a case study: the Comité de Páramos Ñukanchik Urku, in Cangahua, Ecuador. The purpose of this research is to generate dialogues that, through the recognition of onto-epistemological coexistence, can create awareness about the need to reflect on the way in which the relationship with the environment is configured on dominant spaces.

Key words: indigenous onto-epistemologies, decolonialism, climate change, Anthropocene, governance, atemporalities, Ecuadorian paramo.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	8
Contexto.....	11
Ñukanchik Urku.....	12
Justificación	17
Preguntas y objetivos de investigación.....	20
Pregunta central de investigación.....	20
Preguntas auxiliares de investigación	20
Objetivo general de investigación.....	20
Objetivos auxiliares de investigación	20
Marco teórico	21
Introducción	21
Percepciones del Antropoceno desde onto-epistemologías indígenas en Abya Yala ...	21
Respuestas hacia el cambio climático desde saberes indígenas en Abya Yala	24
Atemporalidades atribuidas a lo indígena como un mecanismo de refuerzo de esencialismos y deslegitimación político-social.....	27
Conclusión	29
Posicionalidad	31
Reflexividad	33
Discusión.....	37
El Antropoceno en el páramo	37
Cambio climático y reciprocidad en la conexión de seres	40
El pasado generador de gobernanzas en el presente	42
Relaciones onto-epistemológicas con el territorio desde Abya Yala	46
Conclusiones.....	49
Referencias bibliográficas	51

INTRODUCCIÓN

La invisibilización histórica de onto-epistemologías indígenas (formas de crear y utilizar el conocimiento) en Abya Yala, causada por manifestaciones continuativas del colonialismo, imperialismo y capitalismo, también se encuentra presente en temáticas actuales de índole urgente. Dentro de esta investigación, se plantean los entendimientos hacia el Antropoceno de la mano del cambio climático, desde percepciones indígenas. Al igual que, se pretende considerar otras gobernanzas más allá de las instituciones estatales latinoamericanas, marcadas por una política occidentalizada que elimina las diversas maneras de entender las territorialidades y a los actores político-sociales no-humanos. Al mismo tiempo, junto a esto, se realiza una crítica a la posición inferior otorgada hacia los saberes indígenas catalogados como obsoletos y, por ende, no reconocidos como aplicables para el presente. Mientras que, la forma de ilustrar lo mencionado a través de la praxis descolonial, se realiza introduciendo un estudio de caso: el Comité de Páramos Ñukanchik Urku, en Cangahua, Ecuador. El propósito de esta investigación, es generar diálogos que, a través del reconocimiento de una convivencia onto-epistemológica, puedan crear conciencia acerca de la necesidad de reflexionar sobre la forma en que se configura la relación con el entorno desde espacios dominantes.

La desconexión con el entorno que se manifiesta en espacios occidentales y occidentalizados, ha llevado al desencadenamiento de la crisis climática atravesada globalmente, causada por el imaginario de superioridad y apoderamiento de lo natural, como un proveedor para el beneficio individual humano. Algo que, crea cada vez mayores demarcaciones entre lo cultural y lo natural y aleja al humano de sus relaciones intrínsecas con el planeta. De igual forma, esta investigación considera la poca incidencia política de lo indígena en los Estados latinoamericanos, lo que permite exponer un ejemplo de organización colectiva indígena basada en el principio de autodeterminación. Todo esto, para reflejar desde miradas

descoloniales del Sur Global, las configuraciones neocolonialistas intra-estatales en Latinoamérica.

Esta investigación ha sido realizada a partir de literatura existente en temáticas relacionadas con la ecología política, la descolonialidad, los estudios indígenas descoloniales, los feminismos descoloniales en relación con el territorio, la antropología andina, las percepciones críticas acerca del Antropoceno, los análisis sobre la colonialidad y su manifestación en espacios dentro de un mismo Estado, la jerarquización del conocimiento, las violencias ontológicas racializadas y sexualizadas, las territorialidades y re-territorializaciones, y la cosmopolítica y gobernanza indígena. Al igual que, la información sobre el Comité de Páramos Ñukanchik Urku ha sido obtenida a partir de trabajos de investigación publicados, que hablan sobre el Comité de forma analítica. De estos trabajos, se obtuvieron extractos de entrevistas estructuradas y semiestructuradas a pobladores de la zona y miembros del Comité Ñukanchik Urku, los cuales han sido utilizados para contribuir a la discusión de la presente investigación. Respecto al contenido que se presenta a continuación, se inicia con la contextualización del caso; luego de lo cual, se procede a realizar una justificación acerca de la importancia de abordar temáticas que conjuguen el cambio climático con la descolonialidad. Posterior a lo mencionado, se plantean la pregunta central y las preguntas auxiliares, al igual que el objetivo central y los objetivos auxiliares que guiarán esta investigación. Lo siguiente, es la revisión de literatura sobre los debates más relevantes a tomarse en cuenta dentro de las temáticas que se abordan a lo largo de este trabajo investigativo. Posteriormente, se considera con especial énfasis a la posicionalidad y reflexividad, marcada por el reconocimiento de mi escritura desde un espacio no-indígena, sino mestizo y de autocrítica, como parte de lo que aspira desprender el descolonialismo. Luego, se procede a la discusión en diálogo con la literatura y los aportes de esta investigación. Como último punto, se formulan las conclusiones finales.

La pregunta central, que guía este trabajo es: ¿Cómo se percibe la relación con el territorio y el espacio desde onto-epistemologías indígenas en Abya Yala? A la cual, se da respuesta abordando la relación onto-epistémica de surgimiento en conexión inquebrantable con el espacio. De esta forma, para abogar por la valoración de los conocimientos indígenas y sus aplicaciones en espacios que ontológicamente contemplan el surgimiento del todo en conjunto, se realiza un análisis a partir del Antropoceno, un término que pretende definir la configuración actual de la Tierra, como la nueva era geológica en la que se encuentra, marcada por la actividad humana; pero, que no se contempla de igual forma desde todas las visiones-mundo. Mientras que, la manifestación más evidente del Antropoceno, como un efecto directo de lo humano en el planeta, es el cambio climático. Por lo tanto, la presente investigación establece que el cambio climático puede ser percibido y entendido de formas que no están contextualizadas dentro de las onto-epistemologías dominantes. Por lo que, se analiza las respuestas y acciones a partir de saberes indígenas en Abya Yala, a los fenómenos climáticos y manifestaciones de la crisis ambiental. De forma consecuente, se introducen modelos indígenas de esfuerzos organizativos articulados entre comunidades, para hacer frente a problemáticas de coyuntura actual y en respuesta a las instituciones estatales que invalidan sus conocimientos y aportes, por tacharlos como no-modernos. Finalmente, el fin principal de esta investigación es insistir en la legitimación de onto-epistemologías situadas en la “otredad” e ilustrar su coexistencia con aquellas equivocadamente jerarquizadas y dominantes. De esta manera, se critica al legado colonial que continúa siendo un ente replicador de manifestaciones de poder, lo que termina en la desaparición de espacios indígenas en Abya Yala y en el mundo.

CONTEXTO

Este trabajo se escribe desde una mirada descolonial, misma que plantea hablar desde espacios no-occidentales y desde miradas en el Sur Global acerca de la coexistencia de una multiplicidad de conocimientos, para enfrentar la eliminación etnocéntrica de aquellos no-hegemónicos. Por lo tanto, su propósito plantea desprenderse de discursos que continúan reafirmando dinámicas de poder a través del aún extremadamente presente legado colonial. De esta forma, se defiende la existencia de múltiples epistemologías – formas de hacer conocimiento – y ontologías – formas de aplicación de dichos conocimientos para entender el mundo. Es así como, el diálogo con onto-epistemologías indígenas, propone el reconocimiento de un “Otro” histórica y sistemáticamente subordinado a relaciones de poder y colonizaciones del conocimiento, el territorio y los cuerpos. A continuación, se manifiesta que, este poder onto-epistemológico ha dado como resultado la imposibilidad de coexistencia de formas de crear conocimiento, designando a “otros saberes” como no legítimos, situando a onto-epistemologías occidentales como jerárquicamente superiores y considerándolas como la única verdad.

Es a través de la praxis descolonial, que se da paso a la creación de otros discursos, cuyo propósito es desprender a lo indígena de los sistemas coloniales del presente. Esta práctica descolonizadora se evidencia en la introducción de nuevas voces, autores y autoras, estructuras, instituciones, ideas y conceptos, que hablen, incluyan, legitimen y provengan desde lo indígena. Al igual que, se enfatiza en la importancia de retomar y utilizar términos que conmemoren espacios anteriores a la conquista, generando un contra-mapeo de topónimos. En el caso de los pueblos indígenas, la importancia de la pertenencia a su espacio y territorio ancestral se refleja en la utilización del término *Abya Yala*, para referirse a América Latina. Por lo tanto, esta praxis característica de la teoría descolonial, guía y representa a la lucha de los pueblos en Abya Yala.

Por lo mismo, el descolonialismo enfatiza en demostrar las experiencias transitadas por quienes enfrentan y viven contextos en los que los espacios continúan siendo recolonizados. Razón por la cual, se debe mencionar que, el descolonialismo difiere del post-colonialismo, puesto que el segundo presupone una situación en la que se plantea la inexistencia de reproducciones coloniales en la actualidad, mientras que el descolonialismo reconoce su inevitable incidencia en el presente. Debido a la evidente presencia de sistemas que replican modelos coloniales hoy en día, optar por hablar desde un enfoque post-colonial trae consigo el riesgo de restar importancia a las acciones necesarias que deben continuar ejerciéndose en contra de dichos modelos. De esta manera, el descolonialismo desde los pueblos indígenas en Abya Yala, con la intención de deshacerse de los tintes coloniales que siguen definiendo su cotidianeidad, pretende a través de la utilización de métodos que contemplen la praxis descolonial, dar paso a la reformulación de las formas en que se valida la creación y aplicación del conocimiento.

Ñukanchik Urku

Como caso de estudio para esta investigación, se presenta al *Comité de Páramos Ñukanchik Urku*. La finalidad de realizar un análisis a partir de dicho Comité es entender las respuestas onto-epistemológicas indígenas hacia la relación con el entorno y cómo esto define sus percepciones del cambio climático, sus mecanismos de organización y la protección del territorio, bajo otras formas de gobernanza no estatales que priorizan la autodeterminación de los pueblos. Ñukanchik Urku, traducido del kichwa al español, significa nuestra montaña o nuestro páramo. El Comité de Páramos Ñukanchik Urku, está conformado por nueve comunidades del pueblo Kayambi, situadas en la parroquia rural de Cangahua, cantón Cayambe, provincia de Pichincha, Ecuador. Estas comunidades son: Los Andes, Comuna Izacata, Izacata Grande, Cochapamba, Lote 2, Compañía Lote 3, Asociación Quinchuajas, Cuarto Lote y Paccha, y también es parte del Comité la Junta de Agua Porotog (Chicaiza, 2023). Las primeras siete comunidades nombradas, son propietarias de acuerdo a derechos

ancestrales de las 4 316 hectáreas de páramo protegidas, mientras que las otras dos y la Junta de Agua Porotog, son parte del Comité como usuarias del agua proveniente de los páramos, mismos que también proveen de agua a la parroquia de Cangahua en su totalidad, al igual que a las parroquias Otón, Cusubamba y Ascázubi en el cantón Cayambe, además de cinco parroquias orientales del Distrito Metropolitano de Quito (Chicaiza, 2023).

En relación con el pueblo Kayambi, este se extiende por las provincias de Pichincha (en donde se encuentran la mayoría de sus habitantes), Imbabura y Napo. Su idioma es el kichwa y se conforma por un total de 147 000 personas (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), 2014). El Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural y Plurinacional del Municipio de Cayambe (GADIP Cayambe), en su “Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Cayambe” (2020), asegura que, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda llevado a cabo en 2010, el 61% de la población del cantón se auto identifica como mestiza, y el 34% se identifica como indígena, mientras que la parroquia con el mayor porcentaje de habitantes indígenas es Cangahua.

La creación del Comité Ñukanchik Urku en este territorio, forma parte del proceso de re-territorialización del espacio perteneciente al pueblo indígena. Mismo que, tiene su inicio en las reformas agrarias que datan de 1964 y 1973 en Ecuador, que acabaron con el régimen de hacienda y devolvieron las tierras a los pobladores indígenas (López-Sandoval y Maldonado, 2019). De acuerdo a Chicaiza (2023), los páramos protegidos por el Comité Ñukanchik Urku, pertenecían antes de las reformas agrarias a la hacienda Guachalá, que se extendía por Cangahua. Luego de este proceso, las tierras devueltas a los Kayambi fueron utilizadas de manera similar a como se utilizaron durante la hacienda, es decir para el pastoreo del ganado, la quema y los cultivos, principalmente de cebolla; por lo que, el páramo se encontraba deforestado y en mal estado. Sin embargo, en la década de 1990, se empezó a generar conciencia sobre el cuidado del páramo y su agua, debido a la necesidad de garantizarla de

manera suficiente para el consumo y riego en las comunidades, al igual que se creó una preocupación respecto a que la destrucción del páramo podría significar la escasez del agua para futuras generaciones protectoras de este espacio.

La creación del Comité, en 1995, permitió que, a través de la conciencia ecológica y el cuidado, se diera paso a la recuperación progresiva del páramo, sus plantas, animales y su agua. Acciones como la eliminación del ganado y su reubicación, la delimitación de la frontera agrícola en 2008, y el entendimiento del páramo como un espacio comunitario, no perteneciente a ningún individuo, ni tampoco al Estado, han dado resultados positivos hacia la preservación del ecosistema (Chicaiza, 2023; López-Sandoval y Maldonado, 2019). Entre los hitos, se encuentra la reforestación del espacio, es decir que, sin la intervención humana, el páramo ha recuperado su vegetación; al igual que, se ha logrado que los caudales de agua no continúen reduciéndose. Respecto a la fauna, se puede contemplar a animales en su propio hábitat, como conejos, osos de anteojos, lobos de páramo, venados, cóndores, entre varios otros, que no deben enfrentarse o competir por los servicios ecosistémicos con animales introducidos.

Es así como, el Comité de Páramos Ñukanchik Urku nace con el propósito de cuidar el agua proveniente de los páramos, al mismo tiempo que se crea conciencia sobre la protección de su biodiversidad, en el contexto de una crisis ecológica; a la cual, se responde con una iniciativa de páramos intercomunitarios como una praxis de re-territorialización. Existe una “intra-relación” con el páramo, de él las comunidades obtienen plantas medicinales, agua y es parte de lo que son, por lo que, se crean territorialidades de lucha por su protección. Es a través de esta conciencia ecológica, que se busca preservar el páramo y protegerlo de actividades abrasivas. Específicamente en Ñukanchik Urku, no se habla todavía de actividades mineras, como sí por ejemplo en la lucha por la protección de otros páramos ecuatorianos, tal es el caso de Fierro Urku. Por lo tanto, la importancia de su cuidado tiene su fundamento en impedir su

continua destrucción proveniente de intereses externos, considerados intrusos en el páramo. Es así que, el Comité se crea como un esfuerzo por la defensa de los territorios colectivos indígenas.

De acuerdo con López-Sandoval y Maldonado (2019), aunque el Comité de Páramos Ñukanchik Urku es una organización autónoma que no posee personalidad jurídica propia, las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), otras organizaciones indígenas e instituciones públicas de la zona, lo reconocen como legítimo, especialmente en su gobernanza y coordinación política. Entre estas, se puede mencionar al Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) Municipal de Cayambe y al GAD Parroquial de Cangahua, el Ministerio de Ambiente, Agua y Transición Ecológica (MAE), el pueblo Kayambi y las Organizaciones de Segundo Grado (OSG) en el área. Chicaiza (2023), explica que, las comunidades pertenecientes al Comité, son parte de tres OSGs distintas: la Corporación de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cangahua (COINCCA), la Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cayambe (UNOCC) y la Unión de comunidades indígenas de El Quinche.

La estructura que adopta el Comité, se debe recalcar como un ejemplo de las diferencias existentes entre las organizaciones políticas estatales – que se atribuyen la posesión de los páramos, para poder ingresar en los mismos – y las organizaciones que surgen en la práctica, están presentes en el lugar, conocen su contexto y problemáticas y son parte del espacio. Por lo mismo, el Comité Ñukanchik Urku, fue creado bajo un pensamiento crítico de pertenencia. De esta manera, este se conforma por una directiva directamente escogida por las familias de las comunidades, quienes a su vez son parte de la Asamblea General, lo que significa que son consultadas sobre todo aquello que se proponga implementarse para la protección del páramo. La directiva se elige cada dos años y consta de un presidente, vicepresidente, tesorero, secretario, síndico y 7 vocales – los *Urkukamas* (Andrango, 2020). Los *Urkukamas*, cuidadores del cerro en kichwa, antes llamados guardaparques, son un grupo de protectores del páramo,

que representan a cada una de las siete comunidades dueñas del páramo, se elige uno por cada comunidad y estos tienen la labor de monitorear los páramos una vez a la semana y reportar cualquier incidente que exista, ya sean incendios, introducción no autorizada de ganado, o incluso la llegada de personas no conocidas al páramo (Chicaiza, 2023). Estas formas de gobernanza, en la que priman los saberes indígenas y la toma de decisiones en base al consenso comunitario, demuestran el surgimiento de instituciones más allá de las estatales.

El agua adopta varias apreciaciones desde diferentes puntos de vista, puede ser considerada un recurso vital no renovable y fuente de subsistencia, como también un elemento perteneciente a la interconexión de un gran todo dentro de las onto-epistemologías indígenas. Para el Comité Ñukanchik Urku, el significado del agua y del páramo tiene un carácter cultural entendiéndolos como entes sociales, capaz incidir en las configuraciones políticas. Es esta lucha por la protección, lo que ha llevado a los integrantes de dichas comunidades a estructurar el cuidado del páramo y el agua, bajo un Comité especializado en su correcta gestión. En base a los principios de autodeterminación y gobernanza, se prioriza los saberes y formas de organización indígena, para la protección de su territorio. Adicional a esto, este Comité aspira servir de inspiración y guía para otras comunidades y pueblos indígenas de los Andes, en la lucha por la protección de los páramos.

JUSTIFICACIÓN

La presente investigación, busca reconocer las resistencias desde lo indígena por medio de la praxis descolonial ejercida a través de la consideración de otras formas de generar conocimiento y la legitimación de otros saberes aplicables en debates contemporáneos globales. Esto, con el propósito de demostrar la urgencia de las luchas y otorgar voces protagónicas verdaderas a los pueblos indígenas para alcanzar su resurgimiento político, cultural y social, al igual que el debido reconocimiento estatal. La importancia de identificar otras onto-epistemologías no-occidentales o eurocéntricas, contribuye a la eliminación del legado colonial aún vigente, al igual que acepta la multiplicidad de visiones conviviendo en tiempos-espacios conectados. Se debe reconocer que, el conocimiento es cambiante en relación al lugar desde dónde se lo está produciendo y utilizando como herramienta para experimentar el mundo. Misma razón por la que, parte crucial de esta investigación es tomar en cuenta la posición desde donde se crea conocimiento, como un elemento indispensable en la exposición y escritura de ideas. El lugar desde el que se genera conocimiento y en respuesta a qué acontecimientos, es algo que define la posición adoptada frente a cualquier suceso. El conocimiento propio y la percepción que se tiene de “otros conocimientos” estará siempre acompañado de la inevitable posición que se adopta frente a lo que se produce y el espacio que se ocupa. Por lo mismo, esta investigación no pretende interpretar o explicar ontologías y epistemologías indígenas, sino entenderlas y legitimarlas como formas igualmente válidas de hacer conocimiento y comprender el mundo, que conviven con otras.

El propósito, es transmitir un entendimiento de lo descolonial como motor de la lucha anticolonial que se posiciona en contra del eliminar, ignorar, silenciar y olvidar de manera estructural los saberes y prácticas indígenas. Al mismo tiempo que, se pretende generar una verdadera comprensión no esencialista de lo indígena que permita valorar sus conocimientos y experiencias. De esta forma, los debates alrededor de conceptos y crisis tales como el

Antropoceno y el cambio climático, ambos sucesos a los que se enfrenta el mundo actual, podrán contar con una riqueza de perspectivas y diálogos. La nueva era geológica, el Antropoceno, se ve diferente desde donde se lo perciba, de igual forma, el cambio climático tiene distintas apreciaciones y discernimientos basado en las onto-epistemologías aplicadas para su comprensión. Hablar desde lo no-occidental permite reconocer al “Otro” y eliminar subordinaciones frente a un “Yo” poderoso, creando configuraciones horizontales. Al igual que, da paso a posicionar a los conocimientos jerárquicamente dominantes como aquellos que imposibilitan o prohíben la consideración de otras formas de crear conocimiento.

Respecto a dejar atrás los esencialismos en torno a lo indígena, mismos que de igual manera contribuyen a continuar instaurando ideas de la atemporalidad en referencia a lo que significa ser indígena, se propone buscar soluciones frente a la poca incidencia e intervención de estos grupos en los Estados latinoamericanos modernos. Las inclusiones esencialistas del “Otro” en el Estado, mantienen su posición frente al mismo como una que inevitablemente los sitúa bajo un segundo plano. Por lo que, se debe garantizar la entrega de roles protagónicos reales a los pueblos indígenas, en lugar de aquellos que recaen en posiciones simbólicas.

Este reconocimiento e inserción dentro del Estado, debe lograrse a través de impedir la neutralización de las luchas indígenas, la cual generalmente tiene su causa en los falsos reconocimientos y otorgamientos de espacios políticos imaginarios, que contribuyen a mantener un orden no cambiante en los Estados, al mismo tiempo que frenan los esfuerzos de las poblaciones al margen dentro del territorio. Si en su lugar, se enfatiza la importancia de estas luchas, como por ejemplo en este caso, se incorporan otras miradas onto-epistemológicas para la resolución y búsqueda de alternativas a problemas actuales, como el cambio climático, entonces se conseguirán cambios palpables en el estatus quo. Se debe cuestionar cuánta incidencia política por parte de los pueblos indígenas existe realmente dentro de las configuraciones estatales y cuánto reconocimiento hay hacia las propuestas de estos grupos. Es

necesaria la inclusión de políticas descolonizadoras que representen formas de gobernanza desde otras miradas y que contribuyan sobre todo a la generación de políticas ambientales favorables. Al lograrse la convivencia de diferentes onto-epistemologías, entonces se podrán visibilizar cambios en la configuración del poder y la jerarquización del conocimiento en Estados etnocéntricos que deslegitiman lo indígena dentro de sus territorios.

Exponer los elementos que configuran el conjunto de onto-epistemologías indígenas en Abya Yala, pretende generar conocimientos profundos de lo que compone dichas configuraciones del mundo. Además, la intención es, reconocer que dentro de lo indígena en Abya Yala existen varias formas de crear conocimiento, y no solamente una, como las miradas occidentalistas categorizarían a lo indígena bajo definiciones homogeneizadoras. De la misma manera, esto contribuye a desvanecer las creencias erróneas que asignan a lo indígena características atribuidas al pasado, como prácticas no compatibles con el ritmo actual del mundo. Al igual que, romper con los estereotipos esencialistas contribuye a entender que las personas indígenas, al igual que el resto, se adaptan a las condiciones cambiantes de lo contemporáneo y no por eso dejan de ser indígenas o pierden su cultura. Finalmente, mediante la presentación de las formas en las que se percibe el mundo a través epistemologías y ontologías indígenas en Abya Yala, se propone generar una denuncia política desde la inclusión de otras voces, ideas y lenguajes. Lo que, se consigue acudiendo al descolonialismo como la respuesta óptima al legado colonial que se continúa replicando en espacios cotidianos por medio de la recolonización de territorios y el ejercicio de poder.

PREGUNTAS Y OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

Pregunta central de investigación

¿Cómo se percibe la relación con el territorio y el espacio desde onto-epistemologías indígenas en Abya Yala?

Preguntas auxiliares de investigación

1. ¿Cuáles son los entendimientos generados hacia el Antropoceno desde aquellos conocimientos que protegen la vida en armonía con el entorno?
2. ¿Cuáles son las respuestas otorgadas desde los saberes indígenas a los fenómenos del cambio climático y qué acciones se toman para la preservación del medioambiente?
3. ¿De qué forma la atribución de atemporalidades hacia lo indígena contribuye al refuerzo de esencialismos y a la deslegitimación social y política de los pueblos frente a los Estados latinoamericanos?

Objetivo general de investigación

Analizar cómo se percibe la relación con el territorio y el espacio desde onto-epistemologías indígenas en Abya Yala.

Objetivos auxiliares de investigación

1. Comprender cuáles son los entendimientos generados hacia el Antropoceno desde aquellos conocimientos que protegen la vida en armonía con el entorno.
2. Describir cuáles son las respuestas otorgadas desde los saberes indígenas a los fenómenos del cambio climático y qué acciones se toman para la preservación del medioambiente.
3. Identificar de qué forma la atribución de atemporalidades hacia lo indígena contribuye al refuerzo de esencialismos y a la deslegitimación social y política de los pueblos frente a los Estados latinoamericanos.

MARCO TEÓRICO

Introducción

La presente revisión de literatura, pretende mostrar los debates en torno al Antropoceno, el cambio climático y las atemporalidades con efectos políticos, desde la óptica de los pueblos indígenas en Abya Yala. Se procura entonces, mostrar cómo el Antropoceno, por medio de la universalización del término, crea dinámicas etnocéntricas desde el occidentalismo. Por su parte, el cambio climático como principal manifestación del Antropoceno, también es analizado desde onto-epistemologías indígenas que no conciben la fractura de las relaciones con el entorno, ni la forma en que las actividades humanas ejercen poder sobre el mismo. Finalmente, se discuten las atemporalidades que sitúan a lo indígena en un tiempo estático pasado desde miradas occidentales, que le atribuyen la imposibilidad de adaptarse al presente, invisibilizando la cotidianeidad de la vida indígena en la actualidad. Lo cual, tiene un efecto directo en la manera intencionada en la que lo indígena se sitúa bajo lo mestizo en las configuraciones político-sociales replicadoras de modelos coloniales de los Estados latinoamericanos hoy en día. A partir del diálogo entre autores reconocidos dentro de los respectivos debates, se propone llegar a determinar una relación holística y causal, entre estos.

Percepciones del Antropoceno desde onto-epistemologías indígenas en Abya Yala

Los debates teóricos acerca de la conflictividad del entendimiento universal del Antropoceno, llevan a algunos autores a ilustrar la percepción del término desde onto-epistemologías indígenas (Amoureux y Reddy, 2021; Cometti, 2020; Whyte, 2017). El término Antropoceno, se atribuye a Crutzen y Stoermer (2000) quienes lo proponen en base a los indiscutibles impactos generados por las actividades humanas en el planeta, constituyéndolo como una nueva era geológica que sustituiría a la previa, el Holoceno. Mientras que, Moore (2016), contesta de forma crítica al Antropoceno, para lo que introduce el concepto del “Capitaloceno”, como una manera de entender la organización del mundo directamente marcada por el poder y

el capital. Moore (2016), también critica la manera en que el Antropoceno acentúa la dualidad entre naturaleza y sociedad, como un binario que divide y cancela a uno de los elementos con el otro y que, por ende, imposibilita su coexistencia. De esta forma, propone un argumento que pueda romper con dicha dualidad y entender a “la humanidad-en-la naturaleza y la naturaleza-en-la humanidad” (Moore, 2016, p. 5). Mismo que, ha sido propuesto por otras autoras (Roberts, 2016; Linton, 1979) desde la antropología feminista como una repuesta a los binarios naturaleza-cultura que han sido relacionados con el binario femenino-masculino (Ortner, 1974), que a su vez ha tomado como punto de partida las dualidades que caracterizan el pensamiento del estructuralismo francés (Marzal, 1996).

Crutzen y Stoermer (2000), resuelven acordar los finales del siglo XVIII como la fecha más acertada para marcar el comienzo del Antropoceno, argumentando que los efectos de las actividades humanas se han vuelto imposibles de no percibir en estos últimos siglos. De todas formas, de acuerdo a Cometti (2020), los debates sobre el inicio del Antropoceno proponen algunas fechas bastante divergentes, según los análisis realizados por distintos autores. Por ejemplo, Ruddiman (2003) como se citó en Cometti (2020), atribuye el desarrollo de la agricultura (6000-3000 años a. C.) como la actividad humana que dio paso a las alteraciones en los procesos naturales, especialmente por la deforestación. De la misma manera, Cometti (2020) manifiesta que, según Lewis y Maslin (2015), el Antropoceno tiene sus inicios en la conquista europea (1610). En vista de la “disminución de la concentración de CO₂ en la atmósfera a causa de la reforestación debida a la despoblación indígena de América del Sur” (Cometti, 2020, p. 7).

Desde miradas que plasman lo conflictivo que resulta aplicar el término del Antropoceno universalmente bajo todas las ontologías, Amoreux y Reddy (2021), realizan una crítica a la mirada homogeneizadora del Antropoceno que establece un único concepto para definirlo. Al introducir “la multiplicidad de Antropocenos”, Amoreux y Reddy (2021), proponen de manera

contraria, que existen varias formas de comprender a dicha era geológica, bajo las experiencias que caracterizan a cada espacio-tiempo, mismos que conviven de manera heterogénea en “varios mundos”. Este último argumento coincide con lo expresado por Whyte (2017), quien a su vez es referente en el diálogo generado por Randazzo y Richter (2021), al mencionar las diferentes perspectivas marcadas por la memoria histórica y las experiencias indígenas. De acuerdo a Whyte (2017), los modelos coloniales y de ejercicio de poder que han vivido y transitado los pueblos indígenas, moldean su mecanismo de respuesta hacia expresiones actuales como el Antropoceno. Por lo tanto, dicho concepto puede que no sea aplicable en espacios impactados por el colonialismo, el capitalismo y la industrialización (Whyte, 2017). Similarmente, Amoreux y Reddy (2021), proponen que el colonialismo, el racismo y el imperialismo, provocan plantearse qué y quién se entiende por “humano” dentro del concepto unificado del Antropoceno y quiénes nuevamente se encuentran en el margen. Por lo tanto, Amoreux y Reddy (2021), en diálogo con Whyte (2017), comparten la noción de valorar la coexistencia de distintas formas de entender el mundo, lo que justifica el dar paso a más de un Antropoceno.

De manera similar, Cometti (2020), también argumenta que el Antropoceno no se ve igual dentro de todas las ontologías, poniendo como ejemplo a los Q'ero de los Andes peruanos, quienes contemplan una interconexión con el entorno que incluye a los antepasados, los seres no-humanos espirituales, los animales, las plantas y los cultivos – en lugar de una afectación directa del humano al mismo. Por lo tanto, Amoreux y Reddy (2021), Cometti (2020), Randazzo y Richter (2021) y Whyte (2017), coinciden con Haraway et al. (2015), al afirmar que el Antropoceno no es un término universalmente aplicable. De esta forma, Cometti (2020), similar a lo que propone Moore (2016), desafía al Antropoceno, como un concepto que debe transformar su definición para incluir otras onto-epistemologías, más allá de la occidental naturalista marcada por el binario naturaleza-cultura. La diferencia está en que, el Antropoceno

se concentra en comprender los efectos de la actividad humana en el medioambiente, mientras que, los Q'ero explican los fenómenos climáticos como una “degradación de las relaciones recíprocas entre ellos y sus divinidades”, quienes responden con enojo (Cometti, 2020, p. 14). Por su lado, Whyte (2017) propone una descolonización del término Antropoceno, en la que se tome en cuenta las prácticas cíclicas del tiempo indígena, mismas que honran los conocimientos de sus antepasados. De forma similar, según Amoreux y Reddy (2021), y su metáfora con los “palimpsestos” (escritos que pueden ser modificados o redactados nuevamente), la historia y su relación con el pasado, presente y futuro, es alterable y no lineal. Es así como, Cometti (2020), concluye que, la contemplación de onto-epistemologías no-occidentales dentro de los discursos del Antropoceno – y del cambio climático como su principal manifestación – debe tomar en cuenta formas de interacción con el entorno en las que se priorice la reciprocidad; como una forma de inspirar el cambio en las relaciones humanas con el espacio.

Respuestas hacia el cambio climático desde saberes indígenas en Abya Yala

Respecto a la contribución teórica realizada para introducir ideas de reconexión entre lo humano con lo natural, como formas de respuesta al cambio climático, varios autores hablan acerca de las relaciones con el entorno a través de la ilustración de casos específicos de pueblos y comunidades indígenas en Abya Yala (Kohn, 2013; de la Cadena, 2015; Zaragocin, 2019). Para comprender esta relación, de la Cadena (2015), propone la utilización del término “intra-conexión”, con la intención de enfatizar que no se trata de una “inter”-relación, sino de un surgimiento conjunto de todo a la vez – runakuna (personas), tirakuna (seres-tierra), plantas, animales, montañas (Apus), el agua, el lugar y todo lo que conforma al mundo. De forma similar, Kohn (2013) en su libro “Cómo piensan los bosques”, propone que existe una influencia entre las formas de pensar de todos los elementos que constituyen el bosque (específicamente la selva ecuatoriana) dentro de los que también se incluye a las personas,

Ávila runa, en conexión directa con su entorno. De acuerdo a de la Cadena (2015), esta “intra-relación” (uyway) es una manifestación de reciprocidad entre seres, que no solamente describe una acción, sino que se manifiesta como un cuidado recíproco. Kohn (2013), lo denomina una “ecología de seres”, en la que las relaciones con lo que está alrededor son inquebrantables.

En consonancia con dichas onto-epistemologías, que comprenden el formar parte de un todo, Zaragocin (2019), se refiere a la ontología cuerpo-territorio como una relación directa entre el cuerpo (especialmente el cuerpo femenino) y la tierra. Ulloa y Zaragocin (2022), enfatizan en que la ontología cuerpo-territorio y otras similares como agua-cuerpo-territorio, rompen con el binario naturaleza-cultura. Lo que, conlleva a entender las relaciones con lo no-humano de manera horizontal, y no bajo jerarquías por medio de las cuales los humanos han llegado a causar “crisis políticas, ambientales y climáticas” (Ulloa y Zaragocin, 2022, p. 486). De igual forma, Zaragocin (2019), introduce la relación muerte-cuerpo-territorio al presentar la resistencia de las mujeres del pueblo Épera en Esmeraldas, Ecuador; quienes ponen al útero como un órgano geopolítico al frente de la lucha, enfatizando la conexión directa existente entre los cuerpos que sufren la muerte del lugar que habitan.

Zaragocin (2019), hace mención a los feminismos comunitarios, citando a Cabnal (2010), los cuales “proponen la existencia de una relación ontológica y epistemológica entre el cuerpo-territorio, donde, por ejemplo, se puede entender que si el cuerpo está enfermo también lo está el espacio, y, por ende, la sanación del cuerpo-territorio es mutuo-dependiente” (p. 85). Por su parte, Fernández y Mediavilla (2022) dialogan con las ontologías de cuerpo-territorio (Cabnal, 2010) y agua-cuerpo-territorio (Zaragocin, 2018), para entender las configuraciones que definen a los ecofeminismos latinoamericanos “periféricos”, caracterizados por una lucha no institucionalizada e interseccional en la que la protección de territorios amenazados está liderada por mujeres que entienden la continuidad de los cuerpos en relación con la naturaleza. Lo cual, se relaciona con lo expresado por Zaragocin (2019), al argumentar que la lucha

territorial y ambiental está directamente vinculada con procesos racializados y sexualizados de la “colonialidad de colonos” y del “racismo ambiental”; en los que son las mujeres indígenas quienes lideran el cuidado de su espacio por medio de la continuidad de la vida y enfrentan a la violencia proveniente de replicaciones actuales de modelos coloniales, que atraviesan los cuerpos de las mujeres como mecanismos de ocupación de espacios y de eliminación de los pueblos indígenas, ambas acciones normalizadas.

Asimismo, de Leeuw y Hunt (2018), entienden a la colonialidad de colonos (settler colonialism), como la eliminación normalizada de cuerpos, saberes y espacios indígenas bajo sistemas coloniales de poder y violencia racializada y sexualizada. Por lo tanto, las autoras (2018) resaltan la importancia de la decolonización (desde el Norte) como una forma de introducir y reconocer múltiples formas de vida y de creación de conocimiento, sobre todo aquellas de pueblos indígenas, haciendo énfasis en que el lugar desde donde se genera conocimiento importa. En consonancia con lo mencionado, de forma similar, de la Cadena (2015) pretende, a través del concepto de “seres-tierra”, valorar “otras” onto-epistemologías sucediéndose en espacios-tiempo parcialmente superpuestos, con el fin de reconocer su coexistencia; mas, su propósito no es entender ni interpretar las onto-epistemologías indígenas que ella presenta a través de los runakuna quechua de la comunidad Pacchanta, en las faldas del Nevado Ausangate, Perú. Para lo cual, de la Cadena (2015), dialoga con Viveiros de Castro (2004), y su concepto de “equivocaciones controladas”, que enfatiza en la importancia de reconocer las traducciones onto-epistémicas, para no tergiversar el significado de conceptos desde una onto-epistemología a otra (usualmente dominante), en el intento de su comprensión. De forma similar, Kohn (2013), desde una perspectiva de la antropología más allá de lo humano, plantea el reconocimiento de otras “naturalezas” con semióticas variables, es decir, en las que los significados de relación con los elementos del bosque – vivos y con capacidad de comunicación entre ellos – se entienden de manera diferente. En consonancia, Ingold

(2013), describe a la antropología más allá de lo humano, como una forma de entender las conexiones y los aprendizajes presentes entre todos los seres que están vivos y sucediendo en el mundo. Por lo tanto, de la Cadena (2015) enfatiza en la legitimación de otras formas de producir y utilizar el conocimiento para entender el mundo, específicamente aquellas que no conciben una ruptura de las relaciones con el entorno, para de esta forma, evitar que dichas onto-epistemologías sean catalogadas como simples creencias, que no sean tomadas en cuenta de igual forma y que no sean contempladas como verdaderos conocimientos.

Atemporalidades atribuidas a lo indígena como un mecanismo de refuerzo de esencialismos y deslegitimación político-social

La catalogación de saberes indígenas como creencias del pasado y cómo esto contribuye a generar desigualdades en su inclusión política dentro de los Estados, es un debate discutido por algunos autores (Casanova, 1965; de la Cadena, 2010; Rivera Cusicanqui, 2010). De la Cadena (2010), desafía los binarios entre naturaleza-cultura para incluir como entes políticos a los seres no-humanos, lo que plantea como un desafío, debido a que estas “prácticas tierra” no son tomadas en cuenta, ni reconocidas dentro de la política, porque se las considera del pasado, meras supersticiones o incluso, practicadas por quienes no tienen suficientes niveles de conocimiento (pp. 303-304). Siguiendo este argumento, propone una “política pluriversal”, que entienda la convergencia de varios mundos con sus propias ontologías políticas y que se aleje de la unificación ontológica de la política contemporánea; lo cual, enfatiza, no se trata de una simple inclusión bajo lo multicultural, puesto que, la política indígena en los Estados latinoamericanos abarca espacios más allá que el reconocimiento de las culturas (de la Cadena, 2010). En la misma línea, Rivera Cusicanqui (2010), explica cómo esta posición inferior deslegitimadora de lo indígena – en base a relaciones subordinadas a lo mestizo – se alberga bajo el paraguas del “multiculturalismo” meramente simbólico, que ocasiona que la lucha se vuelva estática y pierda su urgencia, manteniendo el poder en el Estado occidentalizado.

En consonancia con lo expresado anteriormente acerca de la colonialidad de colonos (de Leeuw y Hunt, 2018; Zaragocin, 2019), el término “colonialismo interno” de Casanova (1965), se refiere de igual forma, al legado colonial que continúa instaurándose en contextos referentes a los Estados latinoamericanos. Casanova (1965) formula que, la estructura social de clases genera modelos coloniales dentro de los Estados, en los que las clases superiores asumen el lugar que tendrían antes los colonizadores externos, replicando modelos imperialistas bajo neocolonialismos. Lo mencionado por Casanova (1965), tiene relación con el término de la “colonialidad del poder” de Quijano (2014) que se refiere al legado colonial aún persistente en configuraciones hegemónicas actuales, que parten en el eurocentrismo y se extienden hoy en día a toda dinámica de poder. Al mismo tiempo, estos conceptos también coinciden con lo manifestado por Mignolo (2000), en diálogo con textos e ideas de Quijano, acerca de la trascendencia histórica del colonialismo y su modelo de jerarquización racial.

Rivera Cusicanqui (2010), dialoga con los tres autores mencionados (Casanova, 1965; Mignolo, 2000; Quijano, 2014), utilizando el “colonialismo interno” de Casanova (1965), como un punto de partida para desarrollar sus argumentos desde la descolonialidad, en base a experiencias de “otros” espacios, como lo es el Sur Global y Abya Yala. No obstante, Rivera Cusicanqui (2010) realiza una crítica a lo expuesto por Mignolo (2000) y Quijano (2014), explicando que lo argumentado por estos autores tiene un mayor reconocimiento en la academia, pero sus diálogos y conceptos se presentaron varios años después de que Casanova (1965), introdujera sus aportes. De esta forma, Rivera Cusicanqui (2010) relata la violencia epistémica experimentada en sus publicaciones, en las que no fue validada la utilización de autores que, para ella, resuenan más con su cotidianeidad y experiencias, y que, según la autora, no dejan sin efecto a las prácticas descolonizadoras.

De acuerdo a Uzendoski (2015),

El conocimiento indígena es rara vez reconocido o valorado en círculos académicos, y eso pasa en los países donde hay discursos de valorización de identidades indígenas. En Ecuador, por ejemplo, el conocimiento indígena es clasificado como “sabiduría ancestral”, un tipo de conocimiento diferente del conocimiento científico y está “sabiduría” es menos importante que la ciencia o los “saberres” occidentales (pp. 5-6).

Por lo que, algunos autores (Carmona et al., 2022; Delgado, 2019; DePuy et al., 2021) mencionan la importancia de la gobernanza de los pueblos indígenas en Latinoamérica, en temas relacionados a la gestión del cambio climático. Carmona et al. (2022), dialogan con lo mencionado por Delgado (2019), acerca del reconocimiento global hacia los pueblos indígenas en decisiones sobre el cambio climático, para argumentar que, si bien esto sucede en el ámbito internacional, los desafíos a nivel nacional, a causa del multiculturalismo y la presencia marcada de jerarquías institucionales, provocan que se repliquen relaciones de poder en territorios indígenas. Finalmente, DePuy et al. (2021), en diálogo con de la Cadena (2010; 2015); Khon (2013) y Viveiros de Castro (2004), proponen la inclusión de otras onto-epistemologías en las formas de gobernanza ambiental, para crear un “pluralismo ontológico”, que reconozca realmente el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas.

Conclusión

A lo largo de esta revisión de literatura, el argumento principal que se ha manifestado, con el cual coinciden varios de los autores citados, es la valoración de varias onto-epistemologías sucediéndose en espacios-tiempo conexos y cuya coexistencia debe ser aceptada. Tomando en cuenta, sobre todo, a las onto-epistemologías indígenas deslegitimadas y subordinadas a onto-epistemologías dominantes y etnocéntricas. De acuerdo con los autores utilizados, el camino para lograrlo debe priorizar la descolonización del conocimiento y las prácticas, para crear, como ha sido mencionado, una “multiplicidad de Antropocenos” (Amoreux y Reddy, 2021), un “pluriverso político” (de la Cadena, 2010) o un “pluralismo ontológico” (DePuy et al.,

2021). Es decir que, la introducción de neologismos como el Antropoceno y la llegada de esta nueva era geológica, debe indiscutiblemente considerar a los saberes no-occidentales, y reconocerlos como tal, no en categorías inferiores. Al mismo tiempo que, debe permitirse su convivencia y no su interpretación o adecuación a onto-epistemologías que dominan la forma de ver el mundo, para poderlos entender.

De igual forma, otro de los tópicos transversales de esta revisión de literatura, son las onto-epistemologías indígenas que entienden su relación con el mundo como una “intra-conexión” de surgimiento conjunto de un todo imposible de romperse (de la Cadena, 2015). En el debate teórico presentado, se evidencia que dichas onto-epistemologías se extrapolan más allá de entender el cambio climático desde saberes indígenas. Evidenciando que, son necesarias para comprender por qué el Antropoceno no puede ser aplicado en espacios indígenas que conciben una conexión recíproca con su entorno y no una relación de control sobre el mismo, que conlleva a su destrucción. O, en el caso de una cosmopolítica indígena que contempla a los conocimientos indígenas, es necesario entender dichas onto-epistemologías, para comprender otras formas de gobernanza ambiental (de la Cadena, 2010). Esta inclusión onto-epistemológica, busca el reconocimiento político de los pueblos indígenas en los Estados latinoamericanos al igual que, dichas gestiones hacia el cambio climático se plantean como ejemplos para aquellos espacios que no conciben una relación horizontal con el ambiente. Permitiéndose la generación de un intercambio y diálogo de ideas entre onto-epistemologías distintas.

POSICIONALIDAD

Es importante abordar mi posicionalidad ante la presente investigación, puesto que no pertenezco a ninguna nacionalidad o pueblo indígena, y soy parte de la población mestiza ecuatoriana. Sin embargo, como mujer me identifico con las luchas feministas en contra del patriarcado heteronormado opresor canalizado a través del ejercicio de poder sobre cuerpos femeninos. Además, ser ecuatoriana hace que mi voz y mi óptica provenga desde el Sur, al igual que me permite tener conocimiento sobre las realidades sociales históricamente presentes en el país. Nací, crecí y vivo en la capital, por lo que he podido evidenciar a lo largo de mi vida las configuraciones de discriminación racial directamente enlazadas con las clases sociales, la utilización de un lenguaje y términos despectivos, y la burla y desvalorización, que posicionan a lo mestizo en las clases más altas y privilegiadas y a lo indígena y negro en las clases más bajas, con menos privilegios, e incluso con la imposibilidad de acceder a recursos básicos, en algunos casos.

En cuanto a mi posición hacia la crisis climática, me sitúo bajo una ideología y praxis ecologista. Lo que sustenta mi posicionalidad ante la comprensión de una relación de conexión entre lo humano y lo natural, en lugar de su separación excluyente, creadora de jerarquías que otorgan al humano un poder de control por sobre lo que lo rodea. Por lo mismo, empatico con las luchas de protección hacia los territorios, en espacios donde la relación con el lugar se comprende bajo onto-epistemologías que entienden al humano como un elemento perteneciente a un todo armónico. Mi posición está marcada por la oposición hacia aquellas ideas de desarrollo que replican modelos occidentales y buscan la implementación de actividades con un beneficio meramente económico, a costa del detrimento del lugar – como es el caso específico de la destrucción de los páramos.

De esta forma, el haber crecido en una sociedad que niega al “Otro”, pero también en un país que desde Occidente y el Norte Global, es el “Otro”, hace que mi posicionalidad frente a esta

investigación tenga una marcada línea descolonial. Mi educación – si bien ha sido realizada en una universidad y un colegio privados – me ha permitido indagar desde una perspectiva académica en la descolonialidad, reconociendo también, la importancia de su praxis. He enfocado mi carrera universitaria hacia el lado crítico de las Relaciones Internacionales, y la he complementado con una subespecialización en Antropología, en la que me he centrado en estudios indígenas, especialmente en los Andes. Lo que ha dado paso, a que pueda conocer y abogar por la valorización y reconocimiento de los pueblos indígenas y sus saberes. De igual manera, legitimo la práctica descolonial, porque identifico que el legado colonial actualmente incide con fuerza en aspectos políticos, sociales, culturales, raciales y, ecológicos en Latinoamérica. Reconozco entonces, que soy una mujer mestiza de 21 años, ecuatoriana de clase media y que hablo desde los privilegios que tengo por serlo, no obstante, en un camino constante de deconstrucción, establezco mi posicionalidad y parto desde ella para examinar mi relación con la presente investigación.

REFLEXIVIDAD

Acorde a lo mencionado por de Leeuw y Hunt (2018), el escribir acerca de las percepciones indígenas, no es un acto “indigeneizador”, que intenta hablar por los pueblos indígenas creando asunciones, en lugar de dar paso a sus propias voces. Al contrario, es una contribución a la práctica descolonial, desde espacios no indígenas, que reconocen la lucha, no como propia, sino como la razón de que esta sea necesaria. Por lo tanto, soy consciente de que escribo sobre estos temas desde fuera y que el lugar desde donde se genera conocimiento influye en la forma en que se presenta, se percibe y se entiende. Es cierto que respeto, valorizo, legitimo y enfatizo en la importancia de la coexistencia onto-epistémica. Pero, mi intención no es convertirme en protagonista de la lucha de los territorios indígenas, ni tampoco, volver míos saberes que no lo son, pues nuevamente estaría intentando hablar por alguien en lugar de permitir a las voces surgir por ellas mismas y estaría apropiándome erróneamente de sucesos que no he experimentado.

Garzón (2018), realiza un análisis de la blanquitud en espacios descoloniales en Abya Yala, específicamente desde dónde se sitúan las mujeres “blancas o blanqueadas” dentro de dichos espacios; quienes, en el proceso por comprender su posición, plantean el irse en contra de esta, para romper de forma crítica aquellas denominaciones necesarias que sostienen la continuación de la existencia de modelos coloniales. Mi posicionalidad como mestiza en la descolonialidad, puede identificarse con el “oxímoron” al que se refiere Garzón (2018), el cual denomina como: “la convivencia de dos o más términos opuestos y contradictorios que conviven un mismo lugar” (p. 11). Conuerdo con esta postura, al reconocer que el mestizaje en Latinoamérica es un proceso vinculado inevitablemente a la blanquitud, llevado a cabo a través de la eliminación de los rasgos indígenas y negros; aspirando a una raza cada vez más blanqueada, bajo un imaginario de superioridad y mejoramiento. Por lo tanto, comprendo que mi ser mestiza y escribir desde allí, representa una autocrítica, una manera de cuestionar las jerarquías

establecidas desde épocas coloniales, que han trascendido y encontrado la forma de continuar definiendo las estructuras del presente. En definitiva, existe un espacio para lo mestizo entre lo descolonial, más bien, no podría entenderse a este último sin una configuración racial jerarquizada de la cual desprenderse. Por lo tanto, mi rol como mujer mestiza que define mi relación con la presente investigación, es aquel de juzgar lo normalizado desde el mestizaje que subordina a lo indígena; y, al contrario de lo que se podría pensar, mi papel no es el de simpatizar con lo indígena, porque esto volvería a situarlo bajo nociones arbitrarias de vulnerabilidad y esencialismos desde un mestizaje “mesiánico”.

Zaragocin (2020), afirma que, el descolonialismo no puede volverse cómodo para cuerpos que en la actualidad reflejan el legado histórico de la blanquitud y el mestizaje, lo que manifiesta a través de la noción de rendir cuentas hacia el territorio, en el que, debido a que la relación de lo blanco y mestizo no está marcada por una ontología cuerpo-territorio, esta separación de los cuerpos ocasiona que se deba reconocer la manera en que estos aún establecen la colonialidad. Por su lado, Tuck y Yang (2012) argumentan que el extrapolar el descolonialismo a otros espacios que no sean la praxis de devolución de territorios a grupos indígenas, corre el riesgo de que la descolonialidad responda nuevamente al colono en lugar de a lo indígena, disminuyendo la culpabilidad y facilitando la reconciliación para asegurar un futuro en el que el colono no pierda su lugar. Mientras que, los autores (2012), contestan que la descolonialidad busca el futuro de lo indígena. En respuesta a esta postura, en Abya Yala el descolonialismo se comprende como aquella forma de deshacer en todos los ámbitos el legado colonial, por lo que su praxis sí reconoce la re-territorialización, pero también se extiende más allá, siempre liderada y entendida desde lo indígena. Lo que, la aleja de caer en la metáfora de lo descolonial de la que hablan Tuck y Yang (2012), la cual es utilizada para justificar su aplicación en espacios controlados por colonos. De todas formas, escribir desde una posición que se incluye en aquel deshacer, provoca que mi forma de relacionarme con el descolonialismo no pueda

dejar de incomodarme, para no caer en alivianar responsabilidades y generar apropiaciones. En consonancia con lo expresado por Zaragocin (2020), no es suficiente solamente con reconocer mi posicionalidad, privilegios y la existencia de diferencias con lo indígena, para establecer el lugar que ocupo en lo descolonial.

Es por esta razón que, al entender mi posición en la descolonialidad, mi intención en esta investigación es ilustrar respuestas hacia modelos etnocéntricos ejercidos bajo estructuras de poder. Específicamente en este caso, formas alternativas de gobernanza – más allá de las establecidas por el Estado ecuatoriano – que priorizan temáticas preocupantes para el pueblo indígena kichwa Kayambi, como el desaparecimiento de los páramos y con ellos, las fuentes de donde obtienen el agua. Debido a la oportunidad de poder haber formado parte como asistente de investigación del proyecto Futuro Líquido, un proyecto interdisciplinario de la Universidad San Francisco de Quito sobre problemáticas alrededor del agua, pude realizar una visita a Cangahua y participar en un diálogo de saberes sobre entendimientos, significaciones y percepciones hacia el páramo. Lo cual, me permitió conocer las perspectivas de un grupo de estudiantes de la Unidad Educativa Dolores Cacuango, acerca de la protección del ecosistema y su relación con este, al habitar en un lugar en donde el páramo está presente en el diario vivir y no se constituye como un ente alejado y desvinculado, algo que sí sucede en la ciudad.

Considero entonces que, mi posicionalidad ante esta investigación influye claramente en la forma en que escribo acerca de la legitimación de saberes, para enfrentar la invisibilización e imposición de unas formas de vida sobre otras. Por lo tanto, mi posición me lleva a ilustrar que existen varios aprendizajes que se pueden obtener desde los ejemplos de los pueblos indígenas y sus relaciones no duales entre lo humano y la naturaleza. Los pueblos indígenas – marginalizados y poco escuchados – pueden enseñar a las visiones occidentales y occidentalizadas sobre cómo reencontrarse y reconectar con el entorno y la Tierra. Por los motivos mencionados y mi posicionalidad frente a esta investigación, mi propósito es generar

diálogos incómodos que lleven a cuestionarse temas equivocadamente aceptados, como la división social racializada en Ecuador, u otros coyunturales pero controversiales, como el cambio climático y las acciones a favor de un cambio en las formas de relación con el entorno.

DISCUSIÓN

El Antropoceno en el páramo

Luego de haber introducido y contextualizado al Comité de Páramos Ñukanchik Urku como caso de estudio, y tomando como punto de partida a lo mencionado por los autores citados en la revisión de literatura, se procede a realizar un análisis crítico que responde a las preguntas auxiliares y central que guían a la presente investigación. Como se ha mencionado, el término Antropoceno y su propuesta de definición universal, ocasionan la unificación de experiencias enmarcándolas en un solo tiempo-espacio. Lo cual, es problemático debido a que el entendimiento de la intervención humana en el mundo no se concibe de igual manera en las distintas onto-epistemologías que explican la relación con el entorno. Por lo tanto, dentro de las percepciones y saberes indígenas que priorizan una relación armónica, es difícil que se acepte la propuesta del Antropoceno. Especialmente, si la intervención del humano en el ambiente está directamente relacionada con ejercicios de poder, modelos capitalistas, industrialización y el refuerzo de los modelos coloniales (Whyte, 2017). El dictar el cambio global a otra era geológica, una que solamente comprende las acciones humanas desde una óptica occidental, corre el riesgo de continuar deslegitimando otras onto-epistemologías, lo que genera que estas no sean consideradas para la toma de decisiones. Esto consecuentemente, continúa con el establecimiento de jerarquías entre aquellos humanos que “importan” y los que equivocadamente bajo un pensamiento etnocéntrico, no. Algo que, en términos de la crisis ambiental, estaría considerado bajo el racismo ambiental, entendido como el beneficio que obtiene un grupo privilegiado, a costa del detrimento del entorno y con él, la directa afectación de las personas que pertenecen a dicho territorio. Como lo manifiestan Amoreux y Reddy (2021), “el elegir el término “Antropoceno” puede no ser atractivo, si se comprende a la “especie humana” como aquella que se beneficia del colonialismo de colonos y las jerarquías racializadas y sexualizadas” (p. 940).

El Comité de Páramos Ñukanchik Urku, permite ilustrar los entendimientos y contra respuestas hacia el Antropoceno en espacios indígenas. López-Sandoval y Maldonado (2019) explican que, posterior a las reformas agrarias, los pobladores indígenas continuaron replicando lo realizado en el tiempo de la hacienda. Es decir, la utilización de los páramos para el pastoreo del ganado, los sembríos y la quema del pajonal.

Era claro para nosotros: lo que la hacienda hizo por años, era lo que creíamos que teníamos que hacer también: usar el páramo para animales y para la quema –
Habitante de la comunidad de Izacata, como se citó en López-Sandoval y Maldonado (2019, p. 3) [traducido del inglés para esta investigación].

Es decir, las reformas agrarias al no acompañarse de un correcto manejo de los territorios, convirtieron a estos en espacios de uso libre para los pobladores de la zona, a costo de su destrucción, invasión y deforestación, en las décadas posteriores. No fue sino desde 1995, con la creación del Comité de Páramos Ñukanchik Urku, que se instituyó la noción de protección del páramo, bajo el argumento principal de la importancia del cuidado del agua.

Es necesario recalcar que, durante la época de hacienda, los indígenas fueron sometidos a un sistema de dominación, poder y esclavitud: su trabajo no remunerado era “compensado” con un espacio de vivienda, los denominados “huasipungos”. De acuerdo con Tuaza (2019), este modelo instauró en las sociedades andinas una idea que ha perdurado en el tiempo: las “ayudas”, mismas que los poderosos terratenientes otorgaban a los indígenas, quienes al quedar en deuda con sus “amos”, debían ofrecer su trabajo de por vida como forma de pago, para lo cual, al mismo tiempo, necesitaban la ayuda de sus familiares en el intento de realizar lo dictado.

Por el trabajo y sufrimiento de los abuelos que vivían en las haciendas sirviendo a los patrones como huasipungueros, al principio los hacendados dejaban que los trabajadores tengan sus animales, acceso a agua, y eso es lo que luego dejaron para

los usuarios del páramo. – J. P. Farinango (2022) en comunicación personal con Chicaiza (2023, p. 21).

De forma bastante distinta, ahora el páramo se comprende como un espacio de pertenencia colectiva indígena, cuya preservación garantiza su futuro como ecosistema, el cual, contempla una conexión ontológica directa con el futuro de las comunidades que conforman el Comité, formando parte de lo que son.

En entrevistas realizadas por Andrango (2020) a dos miembros del Comité de Páramos Ñukanchik Urku, se establece que las principales finalidades del Comité son la solución de controversias en relación a acceso, control, conservación y desarrollo del páramo; al igual que, garantizar el mantenimiento adecuado de los caudales de las fuentes de agua, para que estos no se reduzcan; y crear la debida conciencia en los habitantes de las comunidades sobre el cuidado del medioambiente y el páramo. Para lo cual, como lo explican López-Sandoval y Maldonado (2019), el Comité establece reglas claras e inviolables que prohíben el pastoreo, quema y cultivos por encima de la frontera agrícola marcada a una altitud de entre 3600 y 3900 m.s.n.m. Esto, ha dado resultados notorios en la reforestación y recuperación de las fuentes de agua, lo que evidencia un cuidado cada vez mayor del páramo y asegura su continuación.

Por lo tanto, al contemplarse un análisis histórico desde el régimen de hacienda, hacia las reformas agrarias, la recuperación del territorio, el tomar conciencia sobre su cuidado, el surgimiento de instituciones no estatales para preservar el páramo y su consolidación cada vez más fuerte a lo largo de sus años de existencia, y el reconocimiento y legitimación del Comité en base a las prácticas comunitarias y la reciprocidad; permite afirmar que la propuesta del Antropoceno no sucede en este espacio indígena. Más bien, se manifiesta lo contrario a la intervención humana causante de efectos negativos. Por lo cual, se podría decir que, en el caso del Comité de Páramos Ñukanchik Urku, existe un esfuerzo por realizar de forma regresiva lo que plantea el Antropoceno. Al liberarse de modelos coloniales, hacia la autodeterminación,

también se dejan atrás las percepciones ontológicas de control sobre el espacio, mismas que, se sustituyen por aquellas que defienden una convivencia horizontal con el entorno y que no conciben su destrucción gradual, sino más bien su complementariedad en un cuidado mutuo.

Cambio climático y reciprocidad en la conexión de seres

A partir de lo expresado por de la Cadena (2015), acerca de las onto-epistemologías de “intra-conexión” del todo; se comprende entonces que, la relación indígena con lo que está a su alrededor surge en conjunto y, por lo tanto, vive en conjunto. El concepto de reciprocidad en las poblaciones indígenas de los Andes, es de acuerdo a Alberti y Mayer (1974), una práctica que, a pesar de la introducción de modelos capitalistas, perdura en el tiempo, con sus debidas adaptaciones a la actualidad desde épocas precoloniales y preincaicas. Varios términos han sido presentados para introducir a la reciprocidad en los estudios andinos desde traducciones provenientes del quechua; por ejemplo, Flores Ochoa (2006) como se citó en Cometti (2017) lo entiende como “ayni”, mientras que de la Cadena (2015) lo llama “en-ayllu”. Es necesario recalcar que, dicha reciprocidad no debe contemplarse solamente como aquella que sucede entre humanos, sino que, se entiende como la forma en que se ve reforzada dicha “intra-conexión” entre todos los seres, incluyendo a lo que se ha determinado como lo “no-humano”. Desde miradas occidentales puede confundirse con un acto de realizar algo a cambio de una recompensa, o con el concepto de “pago”, que no se concibe en ontologías indígenas. Al contrario, la reciprocidad andina se comprende, en palabras de Cometti (2017), como la continuación del movimiento del flujo vital.

La degradación de dichas relaciones recíprocas, resulta en la ruptura de la “intra-conexión” y en el olvido de las prácticas de protección. Khon (2013), manifiesta que existen situaciones en las que las interacciones entre “sí-mismos” dentro de la vasta ecología de seres pueden disolverse, romperse para cosificarse en ojos de otro ser, en un plano en el que la conexión deja de existir. Dicha separación entre los seres que se comunican en un conjunto de interacción de

pensamientos, provoca que estos dejen de pertenecer al todo y que abandonen su calidad de seres vivos y sintientes (Khon, 2013). Este enunciado, tiene relación con la división occidental del pensamiento dual naturaleza-cultura, que separa al ser humano de sus relaciones con lo que lo rodea, sustituyéndolas por aquellas en que los humanos observan al lugar como un ente inferior, un objeto para su propio beneficio, el cual pueden utilizar a su conveniencia. Esta división binaria, no concebida dentro de onto-epistemologías indígenas en Abya Yala, ocasiona que las percepciones y prácticas descoloniales, generen un entendimiento distinto hacia el cambio climático, su manifestación y las acciones para mitigar sus efectos.

Cometti (2017), propone tres diferentes conceptualizaciones o momentos en los que se puede analizar la comprensión desde lo indígena a la definición hegemónica que se otorga al cambio climático: la percepción, la interpretación y la relación. Dentro de la interpretación, el autor (2017) explica que, desde las ontologías indígenas, los fenómenos climáticos se entienden como una pronunciación de lo que de la Cadena (2015) llamaría “seres-tierra”, ante el gradual deterioro de la reciprocidad, llevada a cabo a través de ceremonias y ofrendas hacia el mundo no-humano. Aunque, de la Cadena (2015), haría una crítica de la palabra “ofrenda” bajo la traducción equivocada con connotaciones religiosas católicas de los “despachos” ofrecidos a los seres-tierra, bajo la noción de acoplar onto-epistemologías distintas – y su terminología – a aquellas conocidas y jerarquizadas. De todas formas, se podría afirmar con lo descrito que, desde onto-epistemologías indígenas, el cambio climático como un fenómeno global, es una consecuencia de la reacción de los seres-tierra al abandono cada vez mayor de las relaciones de mutua protección con el territorio por parte de los seres humanos, en búsqueda de sus propios beneficios individuales, sobre todo de carácter económico.

La reciprocidad, también es comprendida dentro del caso del Comité de Páramos Ñukanchik Urku, puesto que, existe un esfuerzo comunitario por asegurar el bienestar del páramo en agradecimiento por su agua. De acuerdo con Depuits et al. (2024), la reciprocidad para el

pueblo Kayambi, proviene del término kichwa “randi randi”, que, traducido al español, quiere decir “dar dar”. Por lo que, “Se concibe como un intercambio de beneficio mutuo, equitativo, respetuoso y no transaccional” (Depuits et al., 2024, p. 112). Es decir, como ya se ha mencionado, la reciprocidad no es meramente una acción de intercambio, sino un mecanismo para asegurar el cuidado entre seres: el páramo brinda su agua, al tiempo que las comunidades brindan su trabajo para protegerlo. Así, las comunidades que conforman el Comité de Páramos Ñukanchik Urku comprenden su relación directa con el lugar, e impiden que acciones antropogénicas se reflejen en fenómenos ambientales, puntualmente en este caso, en la escasez del agua y la desaparición del ecosistema páramo.

El pasado generador de gobernanzas en el presente

Como se ha establecido, uno de los problemas que enfrenta la deslegitimación de onto-epistemologías indígenas, es que estas se ven como estáticas en el tiempo, situadas en el pasado, poco modernas y por lo tanto incapaces de resolver crisis coyunturales de hoy en día, como lo es el cambio climático. Algo, a lo que esta investigación denomina bajo el término de “atemporalidades”. Por lo mismo, es importante definir también a las temporalidades, tomando en cuenta que estas puede que no resuelvan el asignar una etiqueta de obsolescencia a los saberes indígenas desde Occidente. Para Fontenla (2022), las temporalidades son una forma de situar a lo indígena en el presente de un tiempo lineal, que no contempla los tiempos cíclicos entre pasado, presente y futuro del mundo indígena y que, además, divide a la relación tiempo-espacio. En diálogo con Rivera Cusicanqui, Fontenla (2022) explica que, este tiempo-espacio se entiende como el “Pacha” y que es imposible de contemplarse por separado. Algo que, algunos pueblos indígenas del Ecuador también consideran de igual manera, bajo el término kichwa “Pachamama”. Es decir que, para las onto-epistemologías dominantes, los saberes indígenas se relacionan con el pasado, lo que los subordina en el presente. Pero, de todas

formas, la temporalidad de aquellos saberes continúa siendo un asunto catalogado por visiones etnocéntricas que deslegitiman el pasado por debajo de un presente proyectado hacia el futuro. Entonces, para entender las experiencias a las que se enfrentan los pueblos indígenas, basadas en el ejercicio de modelos neocolonialistas y de violencias históricas y estructurales sobre ellos, se debe validar que dichos sucesos – al continuar replicándose – son parte de su cotidianidad, al igual que los mecanismos de respuesta empleados para enfrentarlos. Es decir, las onto-epistemologías dominantes deslegitiman saberes en base al fenómeno de la “otredad”, perpetuando el establecimiento de jerarquías del conocimiento que continúan ejerciendo poder. Es así que, las respuestas otorgadas desde onto-epistemologías indígenas hacia eventos que tienen relación con el cambio climático, el deterioro de espacios, y el garantizar la preservación de ecosistemas y priorizar su cuidado para enfrentar su desaparición, se consideran por debajo de aquellas soluciones occidentales u occidentalizadas, que se posicionan como las únicas verdaderas y efectivas, bajo una acción completamente etnocéntrica. En respuesta a dichas jerarquizaciones y en aplicación de soluciones desde el descolonialismo, el Comité de Páramos Ñukanchik Urku se presenta como un ejemplo de gobernanza indígena, más allá de las instituciones estatales, que asegura la efectividad de acción a través de la autodeterminación.

Este páramo es nuestro territorio; no es propiedad de las haciendas ni del Estado, ni de los ministerios. Hemos hecho grandes esfuerzos para convencer a todos que cuiden el páramo porque es nuestro – Ex dirigente del Comité de Páramos Ñukanchik Urku, como se citó en López-Sandoval y Maldonado (2019, p. 7) [traducido del inglés para esta investigación].

El páramo protegido por el Comité pertenece colectivamente a las comunidades y las familias que lo conforman, por lo tanto, tienen potestad de decisión y organización, para lograr verdaderos cambios hacia su preservación. Evitando la intromisión de personas y proyectos desde fuera, que además de llegar e invadir el lugar sin permiso del Comité, tampoco piden

permiso al páramo. Algo que, en consonancia con las onto-epistemologías de “intra-conexión”, debe realizarse para que, el páramo sea recíprocamente amable. De esta manera, Andrango (2020) define a la gestión comunitaria de los páramos como la manera de asegurar la correcta administración de los recursos naturales, aplicando métodos que contemplen la realidad de las comunidades y sus necesidades, por lo cual, se define a la gobernanza como una forma de autogestión. Además, López-Sandoval y Maldonado (2019), denominan a la composición organizativa del Comité Ñukanchik Urku bajo el término de “gobernanza comunal”, que determina la estructuración del sistema socio-ecológico (SES por sus siglas en inglés) que surge en el espacio del páramo protegido. Es decir que, el SES, define cómo y a cargo de quién, se configura la dirigencia en el espacio. Igualmente, las autoras (2019) establecen que, además de responder a un problema ambiental, el Comité se consolida como un proceso cultural normativo de derechos territoriales y control sobre el espacio bajo acciones comunitarias autónomas (p. 8).

Depuits et al. (2024), utilizan el término “territorios hidrosociales” para referirse a la configuración de imaginarios sociales alrededor del agua que se generan en el páramo de Ñukanchik Urku. Los autores (2024), explican que, los territorios hidrosociales se manifiestan como espacios donde el agua es un elemento presente en la cotidianeidad de las personas, que encuentra una conexión mutua, lo que permite observar al agua en calidad de un ente social, más allá que solamente como un recurso natural.

Estos territorios son el resultado de procesos históricos y culturales de apropiación, uso y gestión del agua por parte de diferentes actores sociales, y no pueden ser comprendidos únicamente a través de categorías geográficas o hidrológicas. Entender los territorios hidrosociales es fundamental para comprender las luchas sociales y políticas en torno al agua, y para promover una gestión de este recurso vital más justa y sostenible para todos (Depuits et al., 2024, p. 109).

Por lo tanto, el territorio hidrosocial que se genera a partir de la gobernanza del Comité Ñukanchik Urku, crea territorialidades alrededor del agua como un elemento que se posiciona al frente de la lucha por el reconocimiento del páramo como un espacio del pueblo Kayambi. De esta forma, se enfatiza en recuperar territorios en los que se respeten los saberes indígenas asignándoles su debido reconocimiento. Mismos que, desde las prácticas provenientes del Estado y los modelos occidentalizados del desarrollo, se invisibilizan; al considerarse que, uno de los principales problemas del páramo protegido, es que este es llamativo para proyectos que buscan el desarrollo económico estatal y de empresas privadas. Como lo explica Tuaza (2019), al etiquetarse a lo indígena como estático en el tiempo, es imposible que se lo entienda desde miradas que defienden un progreso hacia el futuro, las cuales, matizan prácticas etnocéntricas y mesiánicas de “ayuda” e imposición de conocimientos.

En consonancia con lo expresado por de la Cadena (2010) acerca del “pluriverso político” y la colonialidad detrás de la política convencional, en la que solo tienen un espacio los humanos, se toma en cuenta la propuesta de la autora, acerca del involucramiento de los seres-tierra como entes capaces de hacer política. Es decir, se plantea una política más allá de la dualidad naturaleza-cultura, en la que seres tales como el agua tienen influencia. En el caso del Comité Ñukanchik Urku, al considerarse al agua como un ente social perteneciente al sistema socio-ecológico (SES) y al territorio hidrosocial, se percibe la posibilidad de otras ontologías políticas en las que lo indígena no se subordine a la política dominante, adoptando posiciones esencialistas bajo etiquetas de creencias o rituales. Esto podría llevar a resultados tales como los que proponen Depuits et al. (2024), en base a la idea de que se generen otras formas de gobernanza política que legitimen la organización colectiva indígena y no solamente las decisiones tomadas por parte del Estado:

Otro posible impacto concreto de este diálogo de saberes es su posible contribución a las políticas públicas en agua y en conservación de los páramos en el país. Al aumentar

la visibilidad y el reconocimiento de los esfuerzos comunitarios en conservar las fuentes de agua en ecosistemas de páramos en el ámbito urbano, este proyecto pretende abogar por la adopción e implementación de políticas públicas basadas en una gestión público-comunitaria del agua que sea equitativa e inclusiva (p. 117).

Relaciones onto-epistemológicas con el territorio desde Abya Yala

En base a lo analizado, se puede comprender que las relaciones con el territorio que se configuran desde onto-epistemologías indígenas en Abya Yala, provienen de la lucha histórica de despojo colonial y re-territorialización de espacios. Al tiempo que, se constituye como una demanda colectiva de los pueblos indígenas, frente a las formas de apropiación territorial que continúan estando presentes a través de la colonialidad de colonos (de Leeuw y Hunt, 2018; Zaragocin, 2019), y el colonialismo interno (Casanova, 1965) que intentan desplazar a lo indígena y sustituirlo por lo occidentalizado. De forma que, la respuesta a este suceso, proviene de la creación de territorialidades, apoyadas en el principio de autodeterminación y gobernanzas alternativas a aquellas establecidas por el Estado homogeneizador de conocimientos y experiencias. Por lo tanto, la relación con el espacio desde onto-epistemologías indígenas en Abya Yala, está indiscutiblemente marcada por la praxis descolonial de reapropiación territorial, desde un ámbito que prioriza lo social, político y ecológico.

Pero también, la relación ontológica indígena con el territorio es entendida como una “intra-conexión” de la “ecología de seres” (de la Cadena, 2015; Khon, 2013). Es decir que, desde los pueblos indígenas se entiende a su espacio como parte de un gran todo que define lo que son y al mismo tiempo lo que el espacio es. El surgimiento de los seres entre los que se incluye al humano, al igual que al territorio, sucede de manera conjunta e imposible de fracturar. Como lo explica de la Cadena (2015), al escuchar la visión de los quechuas andinos, el espacio no se comprende como el lugar que se habita o de donde se proviene, sino directamente lo que se es.

Esto significa que, seres como el agua, en el caso del territorio páramo en Cangahua, y otros “seres-tierra” son parte esencial de la configuración, como actores más allá de lo humano. Por lo cual, estos seres generan reacciones a la forma de actuar humana, son pensantes – de una manera que percibe al pensamiento como un elemento vivo y parte de la inquebrantable conexión (Khon, 2013) – son participantes de lo que sucede en el espacio y, por lo tanto, son creadores de territorialidades, al igual que de política.

Finalmente, respecto al Comité de Páramos Ñukanchik Urku, si bien las territorialidades generadas se basan en el principio de autodeterminación, así como en la re-territorialización y la conexión con el territorio, existe una ausencia en la representación de las mujeres del pueblo Kayambi dentro del Comité. Para realizar un análisis de este suceso, se puede empezar ilustrando lo mencionado por Zaragocin (2018), al manifestar que, las “epistemologías hídricas”, que comprenden a “los conceptos de la eco-geo-política del agua, los territorios hidro-sociales y el agua-territorio” ... “no han dialogado con los debates feministas sobre el territorio en América Latina” (pp. 8-9). Esto de igual manera, podría enmarcarse dentro de las masculinidades coloniales que continúan definiendo los comportamientos y formas de actuar del hombre dentro de espacios indígenas. Mejivar Ochoa (2017), lo explica como una masculinidad neocolonial del deber ser masculino que se construye en las estructuras sociales. Por lo tanto, se percibe desde la descolonialidad, a un complejo sistema interseccional racial y de género. Para lo cual, Zaragocin (2018), introduce el concepto de “agua-cuerpo-territorio”, como una forma de entrelazar los términos cuerpo-territorio y agua-territorio, lo que conectaría a las problemáticas del agua con la lucha de los cuerpos femeninos.

Así se generaría el concepto de agua-cuerpo-territorio, donde el cuerpo como primer territorio, ontológicamente conectado con el agua, alcanzaría otra dimensión de territorialidad ... el vínculo entre agua-cuerpo-territorio aquí presentado, aseguraría que

el espacio acuático logre un encarnamiento que visibilice los efectos de los espacios acuáticos sobre los cuerpos racializados (Zaragocin, 2018, p. 14).

Por lo tanto, se propone una indagación a la relación con el territorio, en el caso del páramo de Ñukanchik Urku, desde miradas ecofeministas en Abya Yala. No porque se sigan perpetuando ideas que sitúan a la mujer como cercana a la naturaleza y al hombre como un ente social – o en este caso protector – bajo el dualismo naturaleza-cultura (Marzal, 1996; Linton, 1979; Roberts, 2016; Ortner, 1974). Sino porque, son las mujeres en espacios indígenas de Abya Yala quienes lideran las luchas socio-políticas y ecológicas por el territorio. Esto debido a que, sus cuerpos experimentan la violencia colonial sistemática de tal forma que su transgresión pone en riesgo su continuidad (Zaragocin, 2019).

CONCLUSIONES

A modo de cierre, se enfatiza en la importancia de otorgar el debido reconocimiento a las onto-epistemologías indígenas por lo que son: una producción y aplicación de conocimientos. La validación onto-epistémica se concatena a la aceptación de la coexistencia de saberes más allá de los hegemónicos, etnocéntricos y dominantes que pretenden eliminar progresivamente a otros a los que se prefiere negar, debido a la influencia de imaginarios sociales provenientes del legado colonial, extremadamente influyente en los aspectos socio-políticos actuales en Latinoamérica. El caso del Comité de Páramos Ñukanchik Urku, ejemplifica claramente esta violencia onto-epistémica en espacios indígenas que luchan por sus territorios, contra un Estado replicador de modelos occidentales. A través de dicho caso, se pueden contemplar los tres ejes principales de esta investigación: el Antropoceno en espacios indígenas, las percepciones y acciones hacia el cambio climático desde Abya Yala y la cosmopolítica indígena, como forma de generar “otras” gobernanzas.

De esta forma, luego de realizar un análisis de acuerdo a los propósitos de cuidado del páramo y su agua, para recobrar el ecosistema afectado – como una actividad directamente relacionada a la crisis medioambiental. Se puede concluir que, la propuesta del Antropoceno no se comprende en todos los espacios, especialmente aquellos que priorizan sus relaciones horizontales con el territorio y que han sido histórica y repetidamente marginalizados. De igual manera, se determina que las respuestas hacia el cambio climático en dichos espacios, guiados por ontologías de cuerpo-territorio (Zaragocin, 2019), “intra-conexión” (de la Cadena, 2015) y “ecología de seres” (Khon, 2013), se basan en la relación inquebrantable con el entorno, en el surgimiento en conjunto, y en las relaciones recíprocas de mutuo cuidado; por lo que la destrucción del territorio y del planeta a costo del beneficio personal, es imposible de concebirse. Finalmente, el Comité de Páramos Ñukanchik Urku se presenta como un ejemplo hacia el reconocimiento de visiones-mundo en las que los seres no-humanos se posicionan

como actores con incidencia política. Al mismo tiempo que, pretende evidenciar la importancia de aplicar saberes indígenas en situaciones complejas que necesitan soluciones en el presente. Se debe destacar que, el propósito de esta investigación es mostrar desde espacios onto-epistemológicos indígenas las relaciones con el entorno y el territorio, como una forma de ilustrar la praxis descolonial. Lo que, permite al mismo tiempo, inspirar modos de reconexión y reconciliación con todo lo que está alrededor, para aquellas percepciones hacia el mundo que han perdido esta relación. Es momento de que se realice un giro en las formas en que la jerarquización del conocimiento y la ventaja otorgada a modelos de desarrollo occidental, han generado efectos ambientales que deben ser enfrentados por todas las personas en el mundo. Incluso, por aquellas que priorizan la continuidad de su territorio y que, al pertenecer al Sur Global, y dentro de este mismo encontrarse al margen, cuentan con menos herramientas y posibilidades para enfrentar el cambio climático. En definitiva, lo que se ha pretendido en esta investigación, es generar una reflexión acerca de las relaciones con el entorno, a través de aprendizajes onto-epistemológicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberti, G. y Mayer, E. (1974). Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos. IEP ediciones.
- Amoureux, J. & Reddy, V. (2021). Multiple Anthropocenes: Pluralizing space–time as a response to ‘the Anthropocene’. *Globalizations*, 18(6), 929-946.
<https://doi.org/10.1080/14747731.2020.1864178>
- Andrango, M. (2020). *Gestión comunitaria del páramo y protección de las fuentes de agua del “Comité de Páramos Ñucanchik Urku.”* [Tesis de grado, Universidad Politécnica Salesiana]. Repositorio Institucional de la Universidad Politécnica Salesiana.
<https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/19134>
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En ACSUR (Ed.), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 10-25). Las Segovias: ACSUR.
- Carmona, R., Carril, F., Yon, R. (2022). The Recognition of Indigenous Peoples in Latin American Climate Governance: A Review of Nationally Determined Contributions. *Weather, Climate, and Society*, 15(1), 195-210.
<https://doi.org/10.1175/WCAS-D-22-0059.1>
- Casanova, P. G. (1965). Internal colonialism and national development. *Studies in Comparative International Development*, 1(4), 27-37.
<https://doi.org/10.1007/BF02800542>
- Chicaiza, L. (2023). *Los páramos, un compromiso comunitario: Ñucanchik Urku.* Agronomes & Vétérinaires Sans Frontières. <https://www.avsf.org/es/publications/la-experiencia-sistematizada-recupera-un-proceso-construido-colectivamente-por-las-nueve-comunidades-de-la-zona-alta-de-la-parroquia-cangahua-en-el-canton-cayambe/>

- Cometti, G. (2020). El Antropoceno puesto a prueba en el campo: Cambio climático y crisis de las relaciones de reciprocidad entre los q'ero de los Andes peruanos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 38, 3-23.
<https://doi.org/10.7440/antipoda38.2020.01>
- CONAIE. (19 de julio de 2014). *Kayambi*. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. <https://conaie.org/2014/07/19/kayampi/>
- Crutzen, P. & Stoermer, E. (2000). The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter IGBP*, 41, 17-18.
- de la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- de la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. En R. J. Foster & D. R. Reichman (Eds.). Duke University Press.
<https://doi.org/10.1215/9780822375265>
- de Leeuw, S. & Hunt, S. (2018). Unsettling decolonizing geographies. *Geography Compass*, 12(12376), 1-14. <https://doi.org/10.1111/gec3.12376>
- Delgado, D. (2019). La participación de los pueblos indígenas en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. De actores “tradicionales” a actores frente al Antropoceno. *Documentos de Trabajo*, 22(2), 1-27.
<https://doi.org/10.33960/issn-e.1885-9119.DT22>
- Depuits, E. F., Dewit, C. A., Romo, M. E. C., Espinoza, D., Guerrero, J., Hanna, D., Salinas, T., & Loor, M. I. (2024). Justicia hídrica y reciprocidad entre la ciudad y las comunidades del páramo de Ñukanchik Urku en Cangahua, Ecuador. *Esferas*, 5.
<https://doi.org/10.18272/esferas.v5i.3046>
- DePuy, W., Weger, J., Foster, K., Bonanno A. M., Kumar, S., Lear, K., Basilio R., &

- German, L. (2022). Environmental governance: Broadening ontological spaces for a more livable world. *EPE: Nature and Space*, 5(2), 947-975.
<http://dx.doi.org/10.1177/25148486211018565>
- Fernández, S. & Mediavilla, M. (2022). Las imaginaciones socioecológicas de los ecofeminismos centrales y periféricos: incomodidades y encuentros en la producción de lo común. *Ecología Política*, 63, 20-25.
- Flores Ochoa, J. (2006). “La cultura quechua”. *El Antoniano*, 16(109), 6-12.
- Fontenla, M. (2022). Notas para una política poscolonial de la traducción. Temporalidad y diferencia en Dipesh Chakrabarty y Silvia Rivera Cusicanqui. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, (22), 72-94.
- GADIP Cayambe. (2020). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Cayambe*. Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural y Plurinacional del Municipio de Cayambe. <https://www.rpcayambe.gob.ec/site/wp-content/uploads/2023/04/Plan-de-Desarrollo-y-Ordenamiento-Territorial-del-Canton-Cayambe-PDOT-2020-2030.pdf>
- Garzón Martínez, M. T. (2018). Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. *Descentrada*, 2(2). <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe050>
- Haraway, D., Ishikawa, N., Gilbert, S. F., Olwig, K., Tsing, A. L., & Bubandt, N. (2016). Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene. *Ethnos*, 81(3), 535-564.
<https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1105838>
- Ingold, T. (2013). Anthropology Beyond Humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38(3), 5-23.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*.

University of California Press.

<https://doi.org/10.1525/california/9780520276109.001.0001>

Lewis, S. & Maslin, M. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, 519, 171–180.

<https://doi.org/10.1038/nature14258>

Linton, S. (1979). La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología. En O.

Harris & K. Young (Eds.), *Antropología y feminismo* (pp. 35-46). Anagrama.

López-Sandoval, M., & Maldonado, P. (2019). Change, collective action, and cultural resilience in páramo management in Ecuador. *Mountain Research and Development*, 39(4), R1-R9. <https://doi.org/10.1659/MRD-JOURNAL-D-19-00007.1>

Marzal, M. (1996). El Estructuralismo Francés. En *Historia de la antropología, volumen III: Antropología social* (pp. 181-205). Pontificia Universidad Católica del Perú.

Menjívar Ochoa, M. (2017). Interseccionalidades de masculinidad, raza y clase: apuntes para un concepto de masculinidades neocoloniales. *Tabula Rasa*, (27), 353-373.

<https://doi.org/10.25058/20112742.455>

Mignolo, W. (2000). Diferencia colonial y razón postoccidental. En S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Universidad Javeliana.

Moore, J. W. (2016). Introduction. Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. En J. W. Moore (Ed.), *Anthropocene or Capitalocene?* (pp. 1-11). PM Press.

Ortner, S. B. (1974). Is female to male as nature is to culture? En M. Z. Rosaldo & L.

Lamphere (Eds.), *Woman, culture, and society*, (pp. 68-87). Stanford University Press.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En CLACSO (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la*

- colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.
- Randazzo, E. & Richter, H. (2021). The Politics of the Anthropocene: Temporality, Ecology, and Indigeneity. *International Political Sociology*, 15, 293-312.
<https://doi.org/10.1093/ips/olab006>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta limón.
- Roberts, E. F. S. (2016). When Nature/Culture Implodes: Feminist Anthropology and Biotechnology. En E. Lewin & L. M. Silverstein (Eds.), *Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century* (pp. 105-125). Rutgers University Press.
- Ruddiman, W. F. (2003). The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago. *Climatic Change*, 61, 261-293.
- Tuaza, L. A. (2019). Desarrollo, identidad y poder en las comunidades indígenas de Chimborazo (Ecuador). *Revista Andaluza de Antropología*, 17, 11-30.
- Tuck, E. & Yang, K. W. (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, education & society*, 1(1), 1-40.
- Ulloa, A. & Zaragocin, S. (2022). Diálogos sobre feminismos, ambientalismos y racismos desde las geografías feministas latinoamericanas. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 68(3), 481-491. <https://doi.org/10.5565/rev/dag.743>
- Uzendoski, M. A. (2015). Los saberes ancestrales en la era del antropoceno: hacia una teoría de textualidad alternativa de los Pueblos originarios de la Amazonia. *Revista de Investigaciones Altoandinas*, 17(1), 5-16. <https://doi.org/10.18271/ria.2015.91>
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Whyte, K. (2017). Indigenous Climate Change Studies: Indigenizing Futures, Decolonizing

the Anthropocene. *English Language Notes*, 55(1-2), 153-162.

<https://doi.org/10.1215/00138282-55.1-2.153>

Zaragocin, S. (2018). Espacios acuáticos desde una descolonialidad hemisférica feminista.

Mulier Sapiens. Discurso. Poder. Género, 5(10), 6-19.

Zaragocin, S. (2019). La geopolítica del útero: Hacia una geopolítica feminista decolonial en

espacios de muerte lenta. En D. T Cruz & M. Bayón (Eds.), *Cuerpos, Territorios y*

Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas

políticas (pp. 81-98). Abya Yala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo,

Bajo Tierra Ediciones y Libertad bajo palabra.

Zaragocin, S. (2020). Geografía feminista decolonial. *Geopauta*, 4(4), 18-30.

<https://doi.org/10.22481/rg.v4i4.7590>