

## **Relacionalidad andina: Reflexiones a partir de la Ontología Kichwa-Puruhá**

Edison Auqui-Calle\*

Este artículo pretende abordar algunas pistas iniciales sobre una ontología situada en los Andes Centrales ecuatorianos. A partir de una etnografía llevada a cabo en la comunidad Ozogoché Alto (Chimborazo, Ecuador), argumentamos que los kichwas-puruhás de Ozogoché Alto operan dentro de una ontología caracterizada por un ensamble superpoblado de humanos, no humanos y entidades sintientes; este entorno se manifiesta como un espacio impregnado de intencionalidad y agencia, evidenciando una multiplicidad de relaciones y vínculos constitutivos. La base de estos nexos y del entretrejo de relaciones con todos los seres integrantes de la vida, radica en la relación con el páramo andino y la reproducción de prácticas de supervivencia social sujetas a contextos de subalternización. Estos ensambles han estado atravesados por una dinámica multiescalar histórica, en donde nociones, conceptos y preposiciones emergen, se eclipsan o se mantienen en un movimiento activo que refleja luchas epistémico-ontológicas.

Palabras clave: Ontología Relacional; Capacidad Agentiva; No humanos; Cosmopolítica.

### **Andean relationality: Reflections from the Kichwa-Puruhá Ontology**

This article aims to address some initial clues about an ontology situated in the Ecuadorian Central Andes. Based on an ethnography carried out in the Ozogoché Alto community (Chimborazo, Ecuador), we argue that the Kichwa-Puruhás of Ozogoché Alto operate within an ontology characterized by an overpopulated assembly of humans, non-humans and sentient entities; this environment manifests itself as a space impregnated with intentionality and agency, evidencing a multiplicity of constitutive relationships and bonds. The basis of these links and the interweaving of relationships with all beings that make up life, lies in the relationship with the Andean moor and the reproduction of social survival practices

---

\*Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. Miembro del grupo de investigación “Tecnologia, Meio Ambiente e Sociedade” (TEMAS), Brasil. La investigación es resultado del proyecto de Tesis de Maestría en Estudios Socioambientales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Ecuador realizada entre 2017 y 2018. Autorización de investigación científica Nro. 009-IC-DPACH-MAE-2017. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2179-0550>. E-mail: [eauqui-fl@gmail.com](mailto:eauqui-fl@gmail.com)

Recibido: 10/03/2022 Aceptado: 8/08/2022

subject to contexts of subalternization. These assemblages have been intersected by a historical multi-scalar dynamic, where notions, concepts and prepositions emerge, are eclipsed or are maintained in an active movement that reflects epistemic-ontological struggles.

Keywords: Relational Ontology; Agentive Capacity; Nonhumans; Cosmopolitics.

### Introducción

La globalización de línea capitalista responde a una determinada racionalidad que ha repercutido en la erosión de la base ontológica de muchos grupos humanos, generalmente en los que resaltan concepciones de mundos no dualistas (Escobar, 2015). Dentro del campo antropológico moderno, se han incorporado discusiones en torno a otras maneras de abordar y entender las realidades de las culturas indígenas sudamericanas (giro ontológico), un contexto derivado del interés por comprender los principios básicos de distintas formas de organización ontológica y los existentes que componen esta multiplicidad (De la Cadena, 2010; Descola, 2001b; Medrano y Tola, 2016; Tola, 2016; Viveiros de Castro, 2004a).

A nivel de Ecuador, existen pocos estudios que hayan incorporado la discusión de las relaciones que los grupos étnicos andinos entablan con su entorno a partir de la dimensión ontológica. Los estudios desarrollados en Ecuador han prestado mayor atención a las ontologías amazónicas (Descola, 1996, 2001a), sus conflictos ambientales (Abi-Saab, 2019), las aprehensiones ontológicas dentro de la vida social y su relación con la fauna silvestre (Abi-Saab, 2019; Hernández, 2017; Hernández, 2011); expandiéndose a abordajes sobre las luchas territoriales amazónicas que han incorporado aspectos ontológicos en sus demandas (Bravo y Vallejo, 2019). Así, los Andes Centrales aparecen como espacios aculturados dado su realidad histórica.

En lo que respecta a los Andes Centrales ecuatorianos, las investigaciones han estado caracterizadas por abordar las particularidades étnicas, a través de conceptualizaciones asociadas con la cosmovisión. La cosmovisión ha sido entendida como “la manera de ver y mirar el mundo de forma muy específica” (Illicachi, 2014, p. 18) o en su medida como la “visión de la realidad construida a través de un lento transcurso sociohistórico entre los pueblos y el entorno natural” (Cruz, 2018, p. 120). Es así como, en lo que concierne a los estudios andinos ha prevalecido un abordaje basado en un “paradigma cognitivista y semiotizante, presente también en lecturas constructivistas” (De Munter, 2016, p. 633). Este enfoque de los estudios andinos refleja una perspectiva multiculturalista, en la cual la naturaleza es objetiva, única y las culturas poseen diversas perspectivas de esta realidad (Viveiros de Castro, 2004a).

Empero, en la actualidad ha surgido un pacto ético académico por abordar lo social y sus complejas estructuras, a través de compromisos más extensos como los ontológicos (De Munter, 2016; Descola, 2001a; Descola, 2001b; Ingold, 2000;



Medrano y Tola, 2016; Tola, 2016; Viveiros de Castro, 2004a; Viveiros de Castro, 2004b).

En esta instancia se hace necesario delimitar el término ontología, basados en Blaser (2019), tres registros diferentes pueden estar operando y actúan simultáneamente en relación con este término. El primero, basado en una definición formal de diccionario, parte de la premisa de que, si existen modos de entender el mundo, en un sentido nuclear, se “debe asumir (implícita o explícitamente) qué tipo de cosas existen o pueden existir” (p. 72) y, por tanto, cuál es su condición de existencia y las relaciones que componen el mundo, esto vendría a referirse a una ontología. El segundo, ligado con los estudios de la ciencia y tecnología, implica comprender que las ontologías no son preexistentes, sino que, toman sus formas con relación a las prácticas que devienen en experiencias de vida. Y el tercero, ligado a los corpus etnográficos que muestran las conexiones entre prácticas y mitos, aquí las ontologías se manifiestan en las narraciones en las cuales las conjeturas sobre qué tipo de cosas pueden existir se muestran de forma más directa.

Según Descola y Tola (2018), analizar la organización nuclear de determinadas sociedades, está relacionado con el compromiso por entender las realidades locales despojándonos de los conceptos eurocéntricos que nos cobijan. Este enfoque, ha mostrado una multiplicidad ontológica contraria a los marcos monoculturales predominantes (Viveiros de Castro, 2004a), un escenario surgido en sentido general de las “formas de socialización con el mundo” (Descola y Tola, 2018, p. 36) y su correspondencia con los espacios y territorios.

Es así como, han aflorado abordajes para dilucidar la contraposición entre cultura y ontología, temática presente en las discusiones sobre los modos de existencia; como acota Blaser (2012) plantear a la “diferencia” desde ámbitos culturalistas, ha establecido avanzar a “escondidas hacia una ontología particular, que no hace justicia a la diferencia ontológica que podría estar en juego” (p. 52). La emergencia de esta problemática se ha ligado con el sentido crítico con el cual el conocimiento occidental (basado en una tradición positivista) ha afrontado la pluralidad ontológica existente en Sudamérica (De Sousa, 2011; Escobar, 2014). Y es que, la tradición moderna se ha sostenido en un campo ontológico específico, “un lugar de orden y de necesidad en el cual nada ocurre sin una causa” evidente (Vallejo y Sánchez, 2011, p. 29).

Como respuesta los estudios contemporáneos intentan reformular la tendencia multiculturalista para abordar las epistemes y ontologías sudamericanas de ser, vivir y sentir. Esta mudanza se ha sostenido en el denominado *giro ontológico* que ha permitido replantear el sentido de “diferencia, alteridad y representación” (Tola, 2016, p. 132), en su centralidad ha estado el desafío de “tomar otras ontologías seriamente” (Blaser, 2012, p. 52). Esto se ha transformado no sólo en un campo crítico, sino también en una herramienta metodológica y un posicionamiento ético a la hora de abordar la diversidad de formas de entender, aprehender, relacionarse y dar sentido a la realidad (De Sousa, 2011; Escobar, 2014; Latour, 2012; Tola, 2016).

Así, este artículo se fundamenta en un enfoque transdisciplinario desde el multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2004a) y las corrientes teóricas de la Ecología Política y la Antropología Ontológica, tiene como objetivo analizar las relaciones con el entorno de los habitantes Kichwa-Puruháes de la comunidad de Ozogoche Alto ubicada en la provincia de Chimborazo, Ecuador. Como argumento principal sostenemos que los habitantes locales que se autoidentifican como kichwas-puruháes, operan a través de una relacionalidad con un cúmulo de seres sintientes orgánicos y no orgánicos – humanos, no humanos y entidades sintientes, los nexos constitutivos se evidencian a través de diversos tipos de lenguajes que muestran la agencia e interioridad de los ensamblajes andinos. El mantenimiento de estas relaciones se asocia con la conservación de prácticas que devienen de una forma intrínseca de relación con el entorno y de cómo este entorno se expresa; estos nexos se mantienen hasta la actualidad con influencias de la globalización y vínculos históricos con diversos actores y modelos exógenos.

El artículo se sustenta en un trabajo etnográfico<sup>1</sup> que significó asistir a eventos culturales en septiembre de 2017 y convivir con la comunidad entre enero y febrero de 2018, en estas dos fases se utilizaron técnicas e instrumentos como: entrevistas casuales y a profundidad, talleres participativos, cartografía social y observación participante, además se realizó investigación histórica de archivos disponibles en la Curia Diocesana de Riobamba, Ecuador. La investigación tomó a la ontología como un vehículo analítico y metodológico, las relaciones socioecológicas se observaron y rastrearon a través de las historias, relatos y comunicaciones informales mantenidas con los habitantes locales. Se utiliza las historias (mitos) y la oralidad, como formas que expresan un saber biofísico ecológico que regula diversos aspectos de relación entre el humano y su entorno (Hernández, 2011, p. 85). La oralidad, nos ha acercado a cómo los cronistas de esta historia ven su propia humanidad (Ingold, 2000), pero también cómo se expresan las relaciones con las múltiples vitalidades de este territorio. Dado que la comunidad se encuentra dentro de un área protegida, se obtuvo un permiso de investigación otorgado por el Ministerio del Ambiente del Ecuador; autorización de investigación científica Nro. 009-IC-DPACH-MAE-2017.

La estructura del artículo se organiza en 3 acápites principales. En el primero, se describe el contexto histórico de la comunidad caracterizado por la influencia de determinados hitos históricos, sobre este matiz contextualizamos la relación de la comunidad con el entorno andino. En el segundo, se detallan los diversos tipos de relaciones socioecológicas identificadas y su relevancia dentro del contexto local. Finalmente, en la tercera y cuarta sección se plantea a modo de reflexiones los

---

<sup>1</sup> La investigación inició en marzo de 2017 y culminó en julio de 2018; el proceso etnográfico se ejecutó entre enero y febrero de 2018.

Agradecimientos.

A los pobladores de Ozogoche Alto por compartir su conocimiento y su estandovivo. A Ivette Vallejo y Anita Krainer por su impulso y aportes valiosos para con este trabajo.



aspectos centrales que sostienen la relacionalidad andina en la actualidad y algunas reflexiones finales.

### Relación histórica con el páramo andino: Ozogoche Alto, Chimborazo-Ecuador

Por razones contextuales e interpretativas inicialmente se describe brevemente la ubicación político-administrativa de la comunidad y aspectos asociados con sus condiciones ambientales. Posteriormente, ponemos énfasis en tres hitos históricos relevantes desde el punto de vista territorial y social: el primero, tiene que ver con el nexo de esta comunidad con el sistema de hacienda latente hasta mitad del siglo XX; el segundo, la constitución jurídica de la comunidad conseguida en la década de los años 60; y, el tercero, la relación contemporánea de la comunidad con las políticas estatales ligadas con áreas destinadas a la conservación biológica y actividades turísticas. Esto permite situar el contexto sociohistórico de la relación de los habitantes locales con el entorno, sus cambios en el tiempo y la influencia de determinados acontecimientos.

La comunidad Ozogoche Alto está ubicada aproximadamente a 3.800 msnm (Coello, 2009), pertenece al cantón Alausí, provincia de Chimborazo-Ecuador, posee una población de aproximadamente de 529 habitantes que se reconocen como kichwas-puruháes (Instituto Nacional de Patrimonio Cultural [INPC], 2010, p. 33; Orozco, 2020). Desde el punto de vista ecológico, los ecosistemas predominantes de la zona son el Arbustal siempreverde y el Herbazal del páramo (Ministerio del Ambiente [MAE], 2013b), dado sus condiciones climáticas este entorno es significativamente difícil para la vida, se registran temperaturas que oscilan entre 6 a 8 °C y en determinadas áreas llegan hasta 4 °C, su pluviosidad oscila entre 1000 a 1500 mm de agua al año (Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la parroquia de Achupallas [PDyOT-ACH], 2015).

Los indígenas kichwas-puruháes asentados en este territorio devienen de una asociación entre la cultura andina incaica y culturas pre-incas propias de la zona (señorío Puruhá) (Ayala-Mora, 1993). Datos históricos muestran que en la zona que actualmente se ubica la comunidad existieron asentamientos indígenas desde alrededor del año 1587 (Lyons, 2016).

En la época colonial, la Sierra Centro y Chimborazo en particular, fue la provincia que albergaba al mayor número de población indígena-kichwa del Ecuador (Sánchez-Parga, 1996; United Nations International Children's Emergency Fund [UNICEF], 2020), esta población estuvo vinculada estrechamente con el sistema de hacienda que dominó en los Andes Centrales hasta finales de los años 80 e influyó no sólo la esfera agraria, sino además, en la esfera social rural, su funcionamiento estuvo delimitado por estratos sociales marcados propios del sistema colonial (Lyons, 2016; Thurner, 1990; Oberem, 1981).

El vínculo de los indígenas chimboracenses con las grandes haciendas determinaba en gran medida los nexos que estos sostenían con el entorno. Estas relaciones estaban supeditadas a los roles que ocupaban los indígenas en las estructuras de



poder propias de esta época (Bretón, 2001).

Tomando como referencia a Bretón (2001), las relaciones entre la hacienda y los indígenas tenían distintas particularidades y determinados roles específicos. Existían: los *huasipungueros* que eran indígenas que prestaban trabajo no asalariado a cambio del acceso a una parcela de tierra, a los páramos de la hacienda, leña y acequias; este tipo de relación conformaba la principal forma de acceso a mano de obra. Los *arrimados* o *apegados*, que eran amigos o familiares de los huasipungueros, con base en la prestación de trabajo ocasional tenían derecho a trabajar en un terreno del patrón. Los *arrendatarios* que con el pago previo al dueño de la hacienda tenían derecho a usufructuar de un determinado terreno. Los *yamperos* que eran indígenas ubicados fuera de los límites de la hacienda, y que tenían acceso a varios beneficios a cambio de trabajo no asalariado. Finalmente, los *sitijeros* que eran pequeños campesinos que, debido a la necesidad de acceder a pastos, pagaban dinero en efectivo, jornales de trabajo o cabezas de ganado al hacendado. Aunque existen estudios como los citados que muestran las jerarquías propias del sistema hacendatario ligadas con mecanismos de dominación, los procesos de racialización indígena aún son poco discutidos en Ecuador, aunque esta es una dimensión central en la discusión agraria y otras temáticas, difícilmente la podemos profundizar en el limitado espacio de este artículo.

Con base en investigación documental, la relación más común entre los indígenas y las haciendas propias de esta zona (Hacienda Zula y Tepeyac) era la de sitiajeros. Aunque, con relación a la descripción de Bretón (2001), en este espacio no sólo se cobraba sitiajes por el acceso a pastos, también se cobraba por el acceso a leña y terrenos de siembra pagados mediante días de trabajo:

En el presente año agrícola a base de un tractor inmediato se avanzaría a sembrar 600 camicas<sup>2</sup> de papas y unas cien medias de cebada. El peón huasipunguero gana dos sucres diarios de estos un sucre se le descuenta por el huasipungo, como trabajan cuatro días por semana alcanzaría a ganar 192 sucres en el año. Los sitiajeros de Totoras que tienen animales, pagan dos sucres al año por borregos más cinco sucres por chancho y 30 sucres por ganado mayor, estos trabajan dos días cada semana y se les paga dos sucres cada día de trabajo; los que no tienen animales y tan sólo ocupan a la hacienda en proveerse de combustible doméstico trabajan un día a la semana. Hay un grupo de indígenas llamados Los del Cucho que a pesar de tener animales no prestan ningún servicio a la hacienda. Los *sitijeros* de *Ozogoche* trabajan cuatro días a la semana por los sembrados que efectúan en terrenos de la hacienda. Los de Cochahuaico trabajan dos días a la semana y dan la mitad de

---

<sup>2</sup> En la literatura no se encuentra una referencia sobre este término “camica” y sus unidades de medida. No obstante, el apartado intenta mostrar la relación de los pobladores con el sistema de hacienda.



la lana [...], los de Lilla trabajan igual a los de Ozogoche.<sup>3</sup>

En las comunidades de la zona alta de Chimborazo (como el caso de estudio), el sistema hacendatario se mantuvo aproximadamente hasta el año de 1988 (Lyons, 2016; Thurner, 1990). La disolución de este sistema inició un proceso reformista<sup>4</sup> materializado por la “ruptura” de la alianza entre la clase dominante y el clérigo local, existió también una fuerte influencia de las luchas indígenas que surgieron a finales de los años 70 e inicios de los años 80; esto, redirigió la atención hacia los intereses del campesinado y a favor del reparto agrario (Bretón, 2001; Thurner, 1990). Hasta mediados del siglo XX, la relación de los indígenas kichwas-puruháes con su entorno, estuvo influenciada por los roles y relaciones mantenidas con los dueños o arrendatarios de las haciendas de la zona (Auqui-Calle, 2019).

En el caso de Ozogoche, un hecho fue de vital importancia para que habitantes de este territorio accedan a tierras ligadas al sistema de hacienda. La Curia Diocesana de Riobamba a mediados del siglo XX, entregó al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) dos grandes haciendas denominadas Zula y Tepeyac (las dos sumaban alrededor de 24.000 hectáreas) (Bretón, 2001). Con este hito, se hizo una declaración explícita a favor de la “redistribución” de la tierra, ejecutada posteriormente por el IERAC mediante la venta y redistribución de estas tierras.

De esta manera, las comunidades chimboracenses del sector adquirieron títulos de propiedad de los territorios que habitaban; este proceso fue impulsado por la configuración de organizaciones de segundo orden que adquirieron propiedades de forma comunal al IERAC. En el caso de Ozogoche Alto, la comunidad se constituyó jurídicamente a mediados de los años 60, sus fundadores adquirieron cerca de 3174 hectáreas pertenecientes a la hacienda Zula (Auqui-Calle, 2019).

Es importante recalcar que los terrenos que se pusieron a la venta desde el año 1964 hasta finales de la década de los años ochenta (Bretón, 2001, p. 159) fueron áreas situadas en tierras no aptas para el cultivo (Botero, 1994), tierras que estaban por encima de los 3.000 msnm y que eran dedicadas al pastoreo; apenas el 2,8% de tierras eran utilizables para cultivos, el 17,3% para pastoreo, el 61,4% tenían vocación forestal y el 18,5% eran inaprovechables desde el punto de vista agrícola (Colegio de Ingenieros Agrónomos de Chimborazo, Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas [CIACH/CESA], 1989). Esto repercutió en los patrones de migración a los centros urbanos en busca de recursos complementarios para la subsistencia familiar (Botero, 1994).

Según los habitantes locales esta época se caracterizaba por:

---

<sup>3</sup> Documentos del archivo diocesano de Riobamba. Pequeño informe de Zula, sus actividades y cobro de sitios, huasipungos y pago a trabajadores. Firmado por P. Garcés.

<sup>4</sup> Periodo caracterizado por la emisión de la primera y segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización en los años de 1965 y 1973, logrado a través de la lucha indígena que se venía realizando por parte de organizaciones sociales de Chimborazo (Thurner, 1990).

Bueno, mis padres más bien ya vivían en Ozogoche, pero no vivían aquí lado de laguna, sino más abajo, Ozogoche Bajo se llama más abajo, cerquita de Chinihuaico [localidad] por ahí casi 6 km para abajo. Entonces, por ahí vivía, ahí sabían ir con burrito, con caballos a traer granitos de lado de Santa Lucía, Silveria, Huaila [comunidades cercanas], por Achupallas sabíamos traer, aquí no producía nada, sólo animales, pajonal no más había (Pedro P, 24 de enero, 2018).

Antes tenían borregos, sólo de los animales vivían, tenían borregos, ganado bravo, caballos, chanchos, de todo eso vivían, sembrío no había más antes. Sólo pajonales no más eran, ni potrero no había, todo era pajonales, lo que esto es potrero recientemente hicimos, era puro pajonales todo por aquí. Todo el cerro era el pastoreo, hasta cordillera, todos los borregos esta temporada pasaban botados en el cerro, ahí no pastaban nadie, eso iban a ver después de fin de mes así, tres o dos semanas así iban a ver. Vivían de la carne y de la lana, de eso vivían; vendían chanchos, vendían borregos, cuando querían conseguir comida así compraban por quintales cambiando [redes de intercambio] por chanco, así ropas también venían a vender por aquí y cambiaban así mismo con borregos y chanchos, de eso vivían más antes. No había ni carretero [...], como ahora aquí, más antes no entraban turistas, así a veces en octubre en pleno verano no más entraban. Así para traer papitas, cebada para hacer machica [harina de trigo], todo eso iban a Totoras o iban a Pisilli, iban por Tixán a pedir; aquí había bastante truchas también más antes, iban con truchas a pedir, hacer *cambio* con cebada, con papas por abajo, un día iban, de aquí salían a las 6 de la mañana con burro iban a llegar allá donde los conocidos a pedir granos, *compadres* conocidos por ahí vivían, iban y traían así mismo, papas (Registro de campo, conversación personal 2018). Bueno antes criaban los borregos, de ahí sacaban la lana y vendían, igual a los borregos pelaban y vendían, entonces con esa plata compraban la comida, compraban alimento. Hay veces venían los negociantes, igual para vestimenta vendían y compraban la ropa, a veces pelaban borrego y hacían trueque; entonces, de aquí a otra comunidad sabían hacer *trueque* con carne de borrego y también con productos (Alfredo Z, entrevista, 22 de enero de 2018).

La realidad indígena en este periodo muestra que prácticamente se vivía en el *páramo* andino. Esto estaba complementado por relaciones sociales propias de los contextos andinos (compadrazgo, intercambio y reciprocidad) que fungían como formas de acceso a recursos para la supervivencia social (vestimenta, productos de primera necesidad).

En esta época, paralelamente a las relaciones de poder desiguales (racializadas) propias del sistema de hacienda, el tipo de relaciones marcadas por Bretón (2001) y el despojo territorial (Oberem, 1981), los indígenas kichwas-puruháes estuvieron asociados con los espacios físicos, simbólico-rituales y espacios de vida des-





tinados a sus actividades productivas (caza, pastoreo y recolección), todo ello complementado por relaciones político-económicas propias de la cultura indígena.<sup>5</sup> Aunque, se debe considerar que los procesos de compra y venta de tierras de aquella época, no representaron una mejora sustantiva en las condiciones de vida y pobreza, más bien, el reparto agrario significó el desplazamiento a territorios no aptos para la agricultura (Bretón, 2001).

Posterior a esta época y con los últimos vestigios del sistema hacendatario a finales de los años 80 (Lyons, 2016), los habitantes de Ozogoché Alto se asentaron en este territorio de forma independiente (Auqui-Calle, 2019). Cabe destacar que en este periodo el Estado y sus instituciones eran casi inexistentes; la organización social y política (cabildos – comunal), la economía (intercambio, reciprocidad y compadrazgo) y, las actividades productivas, sociales y simbólicas, se reproducían bajo un cúmulo de relaciones propias de la cultura andina, sin duda existían aún influencias de los vestigios del sistema hacendatario, la religión, el mercado y la globalización.<sup>6</sup> No obstante, por su localización y conectividad la comunidad estaba bastante alejada de los centros urbanos.

En este periodo, la pesca, caza, recolección de leña (combustible), quema de pajonal, pastoreo y la ganadería, fueron las principales actividades que sostenían la supervivencia y reproducción social, todas ellas, desarrolladas en el *páramo* andino (Auqui-Calle, 2019).<sup>7</sup>

A finales del siglo XX, se produce otro hecho importante que influyó en el desarrollo de las actividades de supervivencia y reproducción social. En 1992, el Parque Nacional Sangay (creado en 1975) extiende sus límites hacia el sur, producto de este hecho el Estado empieza a administrar gran parte del territorio colindante a la comunidad y el complejo lacustre llamado Ozogoché (Ministerio del Ambiente [MAE], 2013a), este sitio tiene una enorme belleza paisajística; con la aparición del Estado como administrador de este espacio, las prácticas locales se tornaron opuestas y problemáticas en virtud de los intereses propios de las políticas vinculadas con la conservación biológica.

Aunque esta área protegida fue creada a inicios de los años 90, no es sino hasta el año 2003, por la generación de eventos turísticos culturales, que la comunidad atrae la atención de los gobiernos locales y como consecuencia inicia la implementación de políticas de conservación más focalizadas. Solo a partir de este hito, se establecieron las primeras conexiones viales de segundo orden (Auqui-Calle, 2019).

En la actualidad, la principal actividad económica de la comunidad es la ganade-

---

<sup>5</sup> Entrevista con el señor Pedro Paca, el cual describe este tipo de relaciones independientemente de la relación con la hacienda.

<sup>6</sup> Esta información está enmarcada en las conversaciones y entrevistas mantenidas con los habitantes locales, así como en la investigación documental del archivo histórico de la Curia Diocesana ubicada en la ciudad de Riobamba-Ecuador.

<sup>7</sup> Algunos relatos describen que por el número de ganado que disponía cada familia, pasaban entre 3 a 4 meses pastando en el páramo andino, abastecidos en ocasiones con recursos de primera necesidad desde los núcleos familiares.

ría. Esta transición, según un testimonio se caracterizó por:

Bueno más antes, siempre ha sido como pastizal, crianza de los bovinos y ovinos, porcinos, equinos, eso, siempre con eso. Toda la vida ha sido crianza de los animales, porque aquí la agricultura no ha dado, ningunas otras actividades, sólo con eso. Ahora, ya cuando dividimos el terreno [división del terreno comunal] ahí si ya comenzó igualmente la ganadería, la ganadería es lo más ahorita en todo (Alfredo Z, entrevista, 22 de enero de 2018).

Si bien la ganadería es la actividad más común, se ve complementada por actividades como la pesca y pastoreo, desarrolladas comúnmente en los terrenos colindantes o al interior del Parque Nacional Sangay (por encima de los 4000 msnm). La comunidad está vinculada en menor medida con el turismo a través de actividades como la guianza y la oferta de caballos para el transporte de turistas a sitios cercanos al complejo lacustre Ozogoché.

La recolección de leña, la quema de pajonales, caza y pastoreo, han disminuido en la contemporaneidad por factores como: la presencia de un área protegida, la proximidad a las urbes (relaciones campo-ciudad), formas nuevas de producción (Ganadería), acceso a trabajo asalariado (multilocalidad), las exigencias del acceso a la educación y la parcelación de tierras comunales (propiedad privada); no obstante, aún se reproducen.

Es así como, la comunidad pasó de una época caracterizada por la ausencia del Estado a un periodo donde aparecen políticas asociadas con la conservación biológica, el turismo y la globalización. Este hecho, trajo una serie de problemáticas como, por ejemplo, la contraposición entre los objetivos de conservación del Parque Nacional Sangay y las prácticas de pastoreo, ganadería, caza, pesca y quema de páramo; actividades comunes y trascendentales para los habitantes locales. Este escenario se mantiene hasta la actualidad y ha devenido en distintas tensiones y conflictos.

Los periodos citados, permiten visualizar la construcción sociohistórica de Ozogoché Alto y cómo su relación con el *páramo andino* estuvo mediada por: una relación caracterizada por praxis cazadoras-recolectoras complementadas con prácticas agrícolas andinas; una relación mediada por su nexos con el sistema de hacienda, su estructura de poder y los roles sociales adjudicados a las poblaciones indígenas; una época de “reivindicación de derechos” y acceso a tierras; y finalmente, un periodo mediado por su relación con políticas de conservación biológica, el turismo y el control del Estado.

Estos hitos muestran una dinámica social y de poder que ha marcado un constante movimiento en las relaciones locales establecidas con el territorio, en donde asimetrías (raza, clase y género), nociones, conceptos y preposiciones surgen, se opacan o se mantienen en un movimiento activo. Aunque, estos espacios han estado constantemente influenciados por los marcos ontológicos eurocentrados que han impulsado mediante diversos dispositivos determinados preceptos supuestamente objetivos y universales (Boelens, 2013) propios de la gran división



naturaleza-cultura, cabe destacar que las relaciones con lo que podríamos denominar naturaleza,<sup>8</sup> en un sentido espacial, han estado ligadas fundamentalmente al *páramo andino*.

### La relacionalidad andina kichwa-puruhá: humanos y no humanos

Los estudios chimboracenses, con pocas excepciones, se han caracterizado por abordar el mundo andino bajo una perspectiva culturalista (Auqui-Calle, 2019). En este tipo de perspectivas ha prevalecido el supuesto paradigmático de que la naturaleza es objetiva y las culturas poseen diversas perspectivas de esta (Viveiros de Castro, 2004a).

En este artículo, transita por un camino distinto. A través de la identificación de las relaciones con el entorno, distinguimos distintos tipos de nexos constitutivos de los habitantes de Ozogoché Alto con su territorio; esto muestra cómo los kichwas-puruhás de Ozogoché Alto operan dentro de una ontología caracterizada por un ensamble superpoblado de humanos, no humanos y entidades sintientes, este territorio se manifiesta como un espacio impregnado de intencionalidad y agencia, evidenciando una multiplicidad de relaciones y vínculos constitutivos.<sup>9</sup> Esta ontología está asociada con lo que diversos autores denominan Ontología Relacional; concepciones relacionales no consideradas desde la individualidad, sino desde conjuntos sociales más amplios (Blaser, 2019; Escobar, 2005). En este espacio, la categorización del *mundo* se caracteriza por múltiples relaciones de mundos amplios, estas relaciones son vividas a través de manifestaciones afirmativas que funcionan como lenguajes que constituyen vitalidades de la socialidad y agencia en los páramos andinos.

Las interacciones más comunes se manifiestan con montañas, lagunas, quebradas y animales,<sup>10</sup> los cuales, son entendidos y vividos como sujetos sociales, estos son *seres sintientes* (De la Cadena, 2010) que no sólo tienen una representación simbólica, sino que, poseen agencia y entablan múltiples relaciones sociales.

En este contexto, con el objetivo de analizar las diversas relaciones que se configu-

---

<sup>8</sup> En la comunidad su entorno de vida generalmente es referido como el “páramo”, a nivel conceptual podríamos decir que este término hace referencia a múltiples dimensiones sociales, económicas, ambientales y políticas.

<sup>9</sup> En adelante, las citas textuales de los entrevistados responden a un lenguaje particular propio de la comunidad de Ozogoché Alto, considerando que el Kichwa es su principal idioma y el castellano su segundo idioma, en muchas ocasiones no existe una fluidez, se mantiene esta oralidad como una forma de respeto a las personas involucradas; los paréntesis son aclaraciones del autor. Para marcar las relaciones sociales identificadas se utiliza letra *cursiva*, se intenta mostrar además la agencia, interioridad o rasgos de socialidad.

<sup>10</sup> Cabe recalcar que la utilización de conceptos como: montaña, lagunas, otros, no expresan un enfoque basado en categorías occidentales, sino que se utilizan como conceptos que están incorporados en el núcleo comunitario, pero que, a su vez, son vividos, entendidos y aprendidos de forma distinta.

ran en el ámbito social dentro de la ontología y la epistemología de los indígenas kichwas-puruháes, conscientes que esta descripción corre el riesgo de críticas, se propone examinar estos vínculos y nexos a partir de los relatos indígenas. Esta aproximación busca otorgar voz a los agentes sociales que participan en esta complejidad relacional, destacando así sus procesos experienciales.

Relaciones entre: entidades sintientes (*urkus*, montañas)

Esos loritos, esos pavorreales, todo esos animales de oriente ni se dónde [...] sabían venir, esa gallina de montaña, [...] esos curiquingues, pero desconocidos, bien bonitos, [...] creo que vienen de otro lado, el cerro creo que *manda*; esos animalitos que hay aquí en Ozogoche, en Soroche vuelta van a otro lado, Soroche creo que ha de mandar, cerros creo que hace cambiado [intercambian], entonces eso viene ya [se refieren a la especie *Bartramia longicauda*, una ave migratoria que en su paso muere en lagunas cercana a la comunidad], vienen más bien a caer aquí en la laguna a morir (Pedro Paca, comunicación personal 2018).

El relato muestra que dentro de las relaciones sociales existen interrelaciones entre lo que localmente denominan “cerros”, en este caso, el cerro Soroche y otras montañas lejanas. Estos nexos se manifiestan generalmente a través del intercambio o muerte de animales (por ejemplo, el ave *Bartramia longicauda*). Emerge así una especie de reciprocidad y socialidad entre entidades sintientes que involucra a otros agentes no humanos.

Relaciones entre: Humanos y el Uku pacha (el mundo de abajo)

Así mismo [...] en Soroche [montaña muy lejana a la comunidad], un hombre vaquero pero de lado de Jubal o Pomacocha [comunidades cercanas], lado de Soroche dice que ha ido, [...] ese Soroche pues siempre sabe botar nevado bastante [nevar], entonces ahí sabe asomar como una ventana; entonces ese hombre dizque ha dicho, ¿Cuándo me voy a esa ventana? tengo que saber que hay adentro dizque ha dicho. Como la ventana ha asomado grande, [...] entonces ha dicho, yo me voy a conocer esa ventana que es adentro de Soroche, entonces como casi unos 3 kilómetros es lo que ya ha dejado al caballo, más acá de la Verdecocha [laguna], se llama Tintillán [montaña] [...]. Entonces ya cuando queriendo ver en medio camino, se ha puesto medio borroso, se ha tapado con hierbas y paja también, [...] entonces dice que ahí ha llegado [...] a penas en unos 15 minutos [...] al Soroche; entonces el *cerro* mismo *ha de haber llevado*. Ya cuando asoma [ingresa] él en la ventana, adentro dice que ha estado bastantes corrales, chiquitos guambras cogiendo venados, todo eso dice que ha estado, un corral de venados, bonito pampa como de estadio de Quito o Riobamba [ciudad de Ecuador] [...], así dizque



ha sido (Pedro Paca, comunicación personal 2018).

En este caso, se describen afirmaciones y experiencias de conexiones entre mundos que responden a tiempos y espacios distintos (Pacha), nexos que se manifiestan en la agencia de las entidades sintientes sobre los humanos y no humanos (*kai pacha*). Así, emergen espacios que se encuentran al interior de las montañas (*uku pacha*), un sitio superpoblado con vida social distinta. En la cultura andina, la realidad se estructura bajo una división tripartita del mundo; constituida por: *Uku pacha* (el mundo de abajo), *Hanan pacha* (Mundo de los dioses) y el *Kai pacha* (el mundo en donde habitan los humanos) (Velarde, 2012), algunos autores denominan a esta distinción como Pluriverso (Escobar, 2014; Illicachi, 2014; Manga, 1994).

Relaciones entre: Humanos y entidades sintientes (Montañas, y lagunas)

Otra laguna semejante bravo está, ahorita también muy bravo, un turista arriba muere, [...] el agua ca corazón tiene dice. Ahí se muere otro también [muerte de una persona], pero en otro lado de comunidad de Totorá al lado de Soroche [montaña] más abajo de Verdecocha [laguna]; ese ha *cogido* el cerro, todito llevando, con perro con persona todo ha llevado, y ahora no asoma (Andrés Bejarano, comunicación personal 2018).

En Catequilla [cascada] se *compactaban* con el cerro, pero debían seguir todas las reglas para que cumpla los deseos. Iban a bañarse en esa cascada, mi tío se fue, debía soportar que todos los animales pasen por encima [*una especie de prueba que imponía el cerro*], pero al último un toro barroso echando candela por la nariz se asomó, ahí el tío salió corriendo, volvió a la casa, pero en el camino encontró *una persona* conocida montada en un macho [perro], le preguntó ¿cómo te fue hijo?, pero eso no ha sido alguien conocido sino alguien malo, el *cerro*, por no haber cumplido sus reglas. Volvió a la casa ya mal y se hizo loco, tanto hacer se recuperó (Andrés Bejarano, comunicación personal 2018).

Las montañas o el *cerro* como lo llama la comunidad advierten una agencialidad e injerencia sobre el plano social de las distintas formas de vida de este entorno; en este caso, las entidades sintientes como las montañas, lagunas, etc., posee la capacidad de *encantar, matar y castigar* a humanos y no humanos. Estas entidades, en su noción fundamental, tienen la capacidad de expresarse en personas no humanas que interactúan de diversas formas; es así como, la vida transita a través de una diversidad corpórea y distintos tipos de lenguajes que expresan la interioridad y capacidad agentiva de estas entidades.

Relaciones entre: Entidades sintientes y animales no humanos



Ahí si nieve, viento, lluvia, todo eso se sabe levantar, así saliendo por arriba viene como huracán, como una corriente sube así el río por arriba, siquiera 300 a 400 metros, altísimo, ahí coge pues a *cuviví*, todito mata así [...]. Sabemos coger unito, docitos, a veces 20 o 30 y los usamos para comer, es como gallina. Eso sabemos coger en la laguna, sabe coger como corriente, la altura eso si no sé a qué altura estará. Otro día me fui demañanita a las cuatro fui a ver si ya estaban en la laguna (Juan Bejarano, comunicación personal 2018).

Ya bajando viene los pajaritos y abajo vuelta un olazo levanta, ya arriba levanta, [...] y pajaritos bajando todo *cogiendo* gululum [sonido que hace una laguna], ya todo coge, todo todo *coge*, de repente ya unito vence, de repente ya nada no vence, siquiera 20 a 30 pajaritos ahí todo muere [...]. En Verdecocha, Cubillán, Mangán, lado de Jagzin, ahí mueren (Andrés Bejarano, comunicación personal 2018).

Este relato, se vincula con la muerte de aves denominadas localmente como *cuvivís* (nombre científico, *Barthramia longicauda*). Esta ave habita principalmente en praderas, pastizales húmedos y tierras agrícolas, es una especie que migra desde Canadá y el norte de Estados Unidos para pasar el invierno al sur de Sudamérica en países como Argentina, Paraguay, Uruguay, Bolivia y sur de Brasil, existen registros en Colombia, Perú y Ecuador y esporádicos en Chile (Barros, 2014; Blanco y López-Lanús, 2008).

La muerte de estas aves se produce en septiembre de cada año y es un hecho que se mantiene hasta la actualidad. Un gran número de individuos en su paso migratorio, mueren en las aguas de lagunas altoandinas de nombres Verdecocha, Magtayán, Mangán y Cubillín (complejo lacustre Ozogoche), estos cuerpos hídricos están muy cercanos a la comunidad de Ozogoche Alto; sus habitantes, recolectan estas aves para su alimentación, preparándolas de diversas formas, generalmente se preparan en fritura con diversos acompañamientos como papas o arroz.

Esta función recolectora ha disminuido con el pasar del tiempo; no obstante, existen relatos que indican que se recolectaban alrededor de 200 a 400 aves por persona.<sup>11</sup> Esta práctica se reproduce únicamente a finales del mes de septiembre de cada año; los habitantes se trasladan desde su comunidad a lagunas que se encuentran por encima de los 4000 msnm, los traslados implican entre 3 a 5 horas de camino. En la actualidad, esta práctica es utilizada por ciertos habitantes como medio para acceder a réditos económicos en un evento cultural realizado

---

<sup>11</sup> A partir de este hecho, en la actualidad se ha establecido un festival denominado “Festival de las Culturas Vivas, tributo a las aves *cuvivís*”, el hecho ha traído consigo diversas repercusiones asociadas con procesos de resignificación y transformación de las apprehensiones ontológicas comunitarias.



anualmente por causa de este hecho; se solicita dinero por el acceso a fotografías de las aves.

Este acontecimiento es descrito en múltiples relatos como una manifestación explícita de la agencialidad de las lagunas (entidades sintientes), las cuales, son vividas como *sujetos sociales* vivos. Este tipo de agencia se manifiesta de forma explícita en la acción de *matar, comer o atrapar* a estas aves llamadas *cuvivies*. Podemos afirmar que este hecho es la mayor expresión de la relacionalidad andina y muestra la centralidad de los sujetos no humanos para esta comunidad.

### Relaciones entre: Humanos y más que humanos

La relación con el entorno de la comunidad posee un agente social central; un agente que posee el mismo estatus de humanidad (Descola, 2001a) pero una condición de poder mayor al de los humanos, el *cerro*. La centralidad de esta *entidad social* es una de las mayores expresiones de vitalidad de este espacio, su capacidad agentiva es vivida en las relaciones interpersonales de protección, enojo, etc. En muchas ocasiones esta vitalidad está asociada con agentes sociales como montañas simbólicamente representativas, poseedoras de espíritu y con capacidad de personificarse y expresarse de dos formas: en forma humana (antropomorfismo - hombre o mujer) y también en forma de animales (zoomorfismo).

También [...] a la laguna sabe rodear Manuel Soroche sabe decir, ese Manuel Soroche [...] a las 8 de la noche, las 12 del día o las 12 de la noche por ahí dizque anda montado en un macho rodeando las lagunas, no votarán algunas cosas en el agua, que no ensucie, así sabe decir nuestros abuelitos [...], él dizque es *dueño*, [...] Manuel Soroche entonces dizque viene montado en un macho negro, jalado botella de trago, esas botellas verdes (Pedro Paca, comunicación personal 2018).

La asunción a *Manuel Soroche* refiere a una *vitalidad* materializada en una corporalidad humana y acompañada de un macho que vendría a ser una especie de perro o lobo. Esta relación, muestra un deslocamiento de la gran división naturaleza-cultura, pero sobre todo, cuestiona las relaciones de poder y dominación de la naturaleza propias de la ontología moderna naturalista; en este caso, el cerro es una persona no humana con poder y agencia sobre la *vida social ampliada* y con un papel central en el cuidado del páramo andino.

En otros relatos esta socialidad de control sobre los espacios la establecen también otras entidades sintientes como las lagunas; estos agentes controlan y muestran llamados de atención p. ej., frente un mal comportamiento en actividades como la pesca.<sup>12</sup> La materialidad de este tipo de relaciones, se muestra en manifestaciones palpables como: olas, viento, o avistamiento de espíritus personificados en

---

<sup>12</sup> Relato escuchado a comuneros en una salida de campo a la zona alta del complejo lacustre Ozogoche.

animales o humanos.

Relaciones entre: Humanos y animales no humanos

También cóndor por aquí ha llevado [...] a una mujer, entonces dizque ha ido llevando para el matrimonio, dizque ha venido trayendo los papaces de grande roca, de esas rumas [peñascos]; pero ya cóndor ha llevado mismo, allá dizque vive (Pedro Paca, comunicación personal 2018).

Oso también llevando a media laguna, a pucarita [isla], ahí pasó a mujercita llevando un oso, por eso Ozogoché queda [asunción al nombre de Ozogoché], una mujercita pasando, abrazando y cargando pasa no más, ahí tres años, ahí parió, ahí pariendo varoncito, [...] esa mujer es persona mismo [...]. Ahí vive en media laguna, ahí preñada *parió*, un oso ahí ha tenido [gestado] esa mujercita (Andrés Bejarano, comunicación personal 2017).

Así mismo, se registran aprehensiones vinculadas con relaciones de reproducción o matrimonio entre humanos y animales no humanos. Según el proceso etnográfico, las relaciones sociales no sólo están supeditadas a la categoría de humanidad; estos lazos generalmente se dan con especies simbólicamente representativas como el cóndor y oso de anteojos.

Todas las relaciones descritas, denotan la existencia de una relacionalidad que no se limita a una categorización antropocéntrica de la vida, sino más bien, a *relaciones sociales* ampliadas que se expanden tanto a humanos, no humanos y entidades sintientes de mundos y tiempos múltiples.

La prácticas y experiencias cotidianas frente a la relacionalidad andina

Las relacionalidad planteada pareciera llevarnos a una indagación estrictamente epistemológica (es decir perspectivas del mundo); empero, consideramos que tomar en serio los relatos descritos en la sección previa, es necesariamente entrar a partir de un nivel ontológico que no solo intenta mostrar las configuraciones ontológicas de un espacio dado, sino poner énfasis en la preocupación por prestar atención a la sensibilidad con que los kichwas-puruhaes poseen sobre el mundo. Antes de comenzar con este objetivo, desarrollado en la última sección, planteamos inicialmente cómo en la comunidad de Ozogoché Alto, la relacionalidad está ligada con el mantenimiento de las relaciones con el páramo andino; así, la reproducción de las prácticas y experiencias cotidianas son centrales para la sensibilidad ontológica expuesta.

Como mostramos en la sección inicial, la historia de esta comunidad ha estado marcada por un nexo intrínseco con su entorno, el *páramo*. Aunque, sociohistóricamente la comunidad ha sido influenciada por diversos acontecimientos, sus prácticas de vida continúan desarrollando en un paisaje partícula. Creemos que



la conservación de las prácticas cotidianas posee una centralidad ontológica, por ejemplo, independientemente de que ahora exista un parque nacional y políticas de conservación biológica restrictivas, el mantenimiento del vínculo con el territorio se convierte en un nexo constitutivo que genera un cúmulo de habilidades, relaciones y experiencias que sostiene la multiplicidad de relaciones con diversas formas de vida.

Las prácticas mediante las cuales se entretajan un cúmulo de nexos que amalgaman procesos de vida amplios son: la pesca, la recolección de combustible (leña), el pastoreo, la caza, ganadería y la guianza turística. Confluimos a que la vida esta y estuvo supeditada a una relacionalidad en donde “las vidas humanas se desenvuelven de manera fundamentalmente relacional, a través de continuas relaciones –en sintonía o conflicto– con los entornos y con otros integrantes del estandovivo” (De Munter, 2016, p. 631). De esta manera, las prácticas que sostienen la vida se han transformado en un nexo fundamental que sostiene el entretajido de relaciones no sólo con los seres humanos, sino con todos los seres integrantes de la vida.

Así, las prácticas y experiencias cotidianas priman sobre los significados, aunque no necesariamente esto implica que las prácticas no se expresen en historias y mitos (De Munter, 2016). Coincidimos con De Munter (2016), que basado en el trabajo de Tim Ingold, expone que “la experiencia humana conlleva el impulso vital a través de nuestros cuerpos móviles y nuestras prácticas cotidianas, prácticas que habilitan, que crean y a lo largo de las cuales nos dejamos criar” (p. 633). Y es que, las actividades cotidianas, en este contexto andino particular, han significado estar en íntimo contacto con el *páramo andino*.

Claro está que, si bien esta relación conlleva un cúmulo de nexos constitutivos con una diversidad de formas de vida, históricamente tanto los modelos coloniales, las políticas de desarrollo, control y administración del Estado, han significado focos que influyen en la adopción de determinados discursos y nociones. Sin embargo, aunque esto exponga disputas, luchas y conflictos ontológicos, el territorio kichwa-puruhá está mediado por complejas interacciones que han delimitado el sostenimiento de múltiples relaciones vitales (vitalidades).

Es así como, pareciera emerger un territorio relacional manchado ontológicamente.<sup>13</sup> Empero, estas aparentes mezclas, no parecen aludir a nociones de hibridez y procesos de aculturación, sino a manchas ontológicas que no se funden y que consiguen vivir antagónicamente (Rivera-Cusicanqui, 2010), de este modo, el mantenimiento de las prácticas cotidianas no aparece solo como de carácter ontológico, sino también político. Así, la reproducción de determinadas prácticas que garantizan la vida en los páramos andinos parece, a la vez, contestar los marcos onto-políticos de la modernidad.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> El término es influenciado sobre la noción de sujeto ch'ixi que se refiere a una mezcla abigarrada, manchado que no necesariamente se mezcla (Rivera-Cusicanqui, 2010).

<sup>14</sup> Véase los aspectos relacionados con la Cosmopolítica desarrollado por Blaser (2018).

## Ontología Relacional: Reflexiones sobre un mundo aprehensible

En secciones previas, sostuvimos que los kichwas-puruháes de Ozogoche Alto operan dentro de una ontología caracterizada por un ensamble superpoblado de humanos, no humanos y entidades sintientes; en esta sección pretendemos exponer algunas reflexiones sobre los ensambles relacionales en juego.

Es así como, la socialidad ampliada mostrada en los relatos y experiencias de los kichwas-puruháes, nos muestra un amplio sistema de interrelaciones vividas, aprendidas y entendidas como una centralidad para la vida. Como mostramos, estas relaciones no parten de una forma particular de *ver o imaginar* el mundo, sino de un cúmulo de situaciones, agencias y expresiones que *suceden*, se *viven* y se *aprenden* a través de lenguajes, vitalidades y materialidades diversas; una ontología relacional.

En este caso, la ontología relacional Kichwa-Puruhá, plantea singulares aspectos en su constitución. Primero, las relaciones se establecen entre una diversidad *agentes sociales* propia de una organización ontológica distinta a las dicotomías centrales de la modernidad, es decir, lo social no es exclusivo de la humanidad. Segundo, los *agentes sociales* poseen la capacidad de experimentar corporalidades diversas, este hecho difiere de la visión universal y objetiva del cuerpo y la sustancia, entendidas como una única entidad que no puede cambiar. Tercero, la agencia e interioridad de los seres/agentes sociales se ven reflejadas en una capacidad agentiva que excede a la esfera humana; en el campo cotidiano y experiencial esto es reforzado por expresiones materiales diversas (conexiones entre mundos, eventos climáticos, muerte de animales, etc.), lenguajes amplios que repercuten sobre diversos ámbitos de la vida. Finalmente, las relaciones sociales están superpuestas a estructuras de poder distintas a las planteadas por la ontología moderna, desplazando la centralidad de la apropiación de la naturaleza en la humanidad.

Así, esta ontología denota una ruptura de dicotomías como cultura/naturaleza, sujeto/objeto y animado/inanimado, contextos que ya han venido siendo expuestos en diversas sociedades sudamericanas (De la Cadena, 2010; Descola, 2001a; Descola y Tola, 2018; Escobar 2015; Escobar, 2016; Medrano y Tola, 2016; Tola 2012; Viveiros de Castro, 2004a). Como constitutivos del mundo, los seres humanos son “traídos en existencia como organismos-personas dentro de un mundo que está habitado por seres de múltiples tipos” (Ingold, 2000, p. 5); este despliegue equivale al proceso de la vida misma, en donde, todo ser surge, con su forma, disposiciones y capacidades particulares como un foco de poder y agencia (Ingold, 2000, 2001).

Este contexto, provoca una reflexión crítica sobre las nociones de agencia y sujeto. Proponemos entender la agencia no como exclusivamente una “agencia humana”, sino como la capacidad agentiva de agentes, entidades o vitalidades sociales que entablan diálogos significativos de múltiples formas. Asimismo, la noción de sujeto social se coloca más allá de la dicotomía moderna que separa al “sujeto cognoscente” de los supuestos objetos a ser conocidos (Negrete, 2003, p. 81),





una distinción que descansa en la separación entre materialidad y pensamiento característico de la modernidad. En este sentido, la noción de sujeto se amplía y cobra un significado social profundo. Así, este entramado de relaciones situado en un paisaje superpoblado desafía “categorías de agencia, persona e historia, al advertir los límites de estos conceptos cuando son confrontados con realidades sociales diferentes” (Medrano y Tola, 2016, p. 107). Esto, pone en tela de juicio los principios ontológicos que sustentan la contemporaneidad.

De esta manera, el espacio andino muestra un conjunto amplio de humanos, no humanos y entidades sintientes, con los cuales existen una multiplicidad de *relaciones interpersonales* (Descola y Tola, 2018); en este caso, comúnmente de antagonismos como: encantamiento-transformación, castigo, llamados de atención, muerte y también expresiones de alegría, enojo, matrimonio y otras formas de socialidad.

Por otro lado, aunque esta relacionalidad difiere de los marcos monoculturales predominantes, es claro que existen notorias influencias de distintos aspectos tales como: el sistema de hacienda, mercado, la globalización y la iglesia; p. ej., Dios, el vaquero, el ganado bravo aparecen como actores vitales en los relatos cotidianos. Sumado a esto, discursos vinculados con la conservación biológica, el turismo entendido como una actividad vital para el desarrollo y la educación como medio para el ascenso social son comunes a este espacio; estos, se ven representados en la interiorización de determinados discursos, preposiciones y actores contemporáneos que surgen en el plano mítico, oral, epistémico y ontológico. Este hecho muestra que existen luchas epistémico-ontológicas silenciosas, con una cierta opacidad que enmascara las disputas en juego.

Aspectos como la migración como medio para acceder a trabajo asalariado, educación y el rechazo a la etnicidad por un marcado racismo-étnico propio de la sociedad ecuatoriana, son aspectos que también están presentes en la vida cotidiana. De este modo, este artículo no pretende negar la influencia de los marcos globales ligados al capitalismo, no obstante, consideramos que estos marcos epistémico-ontológicos en constante transformación y diálogo aparecen como formas de resistencia en territorios que aparentemente se piensan como totalmente aculturados.

Y es que, según las relaciones constitutivas de este entorno (páramo andino), existe una diferenciación marcada entre la ontología de Ozogoche Alto y la ontología moderna (la ontología naturalista); la ontología naturalista intrínsecamente conlleva una estructura que atañe únicamente a la existencia de seres naturales y sobrenaturales (Hernández, 2017), no obstante, en el seno local esta división se diversifica; esto conlleva, que las diferencias implícitas emerjan como antagonismos ontológicos y que, p. ej., las relaciones con el Estado y la globalización se tornen complejas; posiblemente con divergencias implícitas que están siendo pasadas por alto.

Como acota Tola (2016) en este tipo de ontologías, la diversidad de relaciones presentes constituye una *centralidad* para la vida social. Es así como, las relacio-

nes, socialidades y agencialidades no se quedan únicamente en el plano discursivo, sino que, estas son vividas y experimentadas como relaciones constitutivas e inmanentes al mundo.

Así, este paisaje andino se conjuga en un campo de relaciones como una totalidad indivisible de seres (Ingold, 2000), un espacio que se forja y crece en relación con las interacciones y experiencias cotidianas (Ingold, 2001). Esto permite entender la configuración de mundos sociomateriales como conjuntos heterogéneos de humanos y más que humanos (Blaser, 2012).

En este punto, basados en Ingold (2018) es necesario realizar algunas puntualizaciones. Desde una perspectiva eurocéntrica, lo expuesto podría interpretarse como una esencialización de una condición de imaginar el mundo. Esto presupondría que, el mundo toma sentido en función de estructuras mentales que categorizan la condición de estar en él, es decir, un problema filosófico.

Lo que se intenta aquí, no responde a dicho fin, sino al objetivo de hacer énfasis en dos aspectos. El primero, plantear la existencia de una ontología particular, requiere analizar su condición de existencia, así, se impone la necesidad de entender la relacionalidad andina como una condición de habitar el mundo en constante crecimiento y movimiento. Esto impulsa a plantear un tema trascendental ¿cómo esta condición de habitar el mundo se sostiene y toma sentido?, nos sostenemos en la premisa planteada por Ingold (2018), que plantea que la condición de habitar el mundo, parte de una relación dinámica “con” otros seres integrantes del mundo; vitalidades agentivas y sociales más allá de la esfera humana. Pero, al mismo tiempo consideramos que esta relación, está mediada por “sintagmas” históricos (Rivera-Cusicanqui, 2015) que surgen como preposiciones que definen la diferencia de los constituyentes del mundo que emergen intrínsecamente de la relación con un espacio de vida.

De mismo modo, es preciso aclarar que la capacidad agentiva de las vitalidades de este espacio, muestra la sensibilidad de los habitantes de esta comunidad acerca de los seres orgánicos y no orgánicos integrantes de la vida; es decir la atención etnográfica expuestas intenta superar el impase de lo que puede ser vista como una preocupación o un problema epistemológico, caminamos sobre el llamado de Kohn (2021) a pensar ontológicamente, así consideramos que la ontología kichwa-puruhá revela algunas características, propiedades y vitalidades que tiene diversas repercusiones sobre una multiplicidad de ámbitos.

Aunque, si bien la antropología moderna ha empezado a diferenciar la ontología y la ontogénesis Ingold (2018), como un esfuerzo por diferenciar determinadas premisas contemporáneas, este abordaje comprende a la relacionalidad andina como una forma de habitar y enactuar con el mundo que al mismo tiempo interpela a la sensibilidad ontológica que diversos estudios pasan por alto. Es decir, no tiene solo una importancia antropológica, sino una importancia política. Esta forma política no surge únicamente por la oposición con los sistemas ontológicos actuales, su importancia política surge de “la atención a otra manera de ser que, aquí, involucra otro tipo de seres vivientes” y de su potencial político (Kohn, 2021, p.



21; Blaser 2018); es decir, de su potencial emancipatorio. Y es que, “Lo que está en juego no es solo la multiplicidad ontológica, sino también múltiples formas de hacer mundos” (Blaser, 2018, p. 138).

Sin duda, este trabajo es una aproximación prematura que invita a la reflexión, discusión y al cuestionamiento; y es que, una diversidad de aspectos aún queda por abordar y difícilmente los hemos podido hacer en este limitado espacio. Al mismo tiempo, el artículo apela a ser un posicionamiento político sobre las perspectivas culturalistas y relativistas de algunos estudios contemporáneos en el Ecuador.

### Bibliografía

**Abi-Saab, J.** (2019). *Selva y petróleo: Un abordaje ontológico al conflicto amazónico*. (Tesis de Maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador. Repositorio institucional Flacso Andes, FLACSO-Ecuador.

**Andrade, S.** (2004). *Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo (Vol. 182)*. Editorial Abya Yala.

**Auqui-Calle, E.** (2019). *La Muerte de Los Cuvivies (Bartramia longicauda) Bechstein 1812, en la Comunidad Ozogoche Alto, Chimborazo-Ecuador: Ontología, cambios y perspectivas actuales* (Tesis de Maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador. Repositorio institucional Flacso Andes, FLACSO-Ecuador.

**Ayala-Mora, E.** (1993). Resumen de Historia del Ecuador. *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 1(4), 131-133.

**Barros, R.** (2014). El Batitú (*Bartramia longicauda*) en Chile. *Chiricoca*, 18, 8-13.

**Blanco, D. y López-Lanús, B.** (2008). Non-breeding distribution and conservation of the upland sandpiper (*Bartramia longicauda*) in South America. *Ornitología Neotropical*, 19 (suppl.), 613-621.

**Blaser, M.** (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79.

**Blaser, M.** (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible?. *Antropológica*, 36(41), 117-144.

**Blaser, M.** (2012). Ontology and indigeneity on the political ontology of heterogeneous assemblages. *Cultural Geographies*, 21(1), 49-58.

**Bravo, A. y Vallejo, I.** (2019). Mujeres indígenas amazónicas. Autorepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas. *Revista Interdisciplinaria de Trabajo sobre las Américas – RITA*, (12), septiembre.

**Bretón, V.** (2001). Transformaciones estructurales y proceso organizativo en Chimborazo: continuidades y cambios, 1960-2000. En B. Víctor (ed), *Cooperación al Desarrollo y Demandas Étnicas en los Andes ecuatorianos: Ensayos sobre Indigenismo, Desarrollo Rural y Neoindigenismo* (pp. 155-170). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

**Boelens, R.** (2013). Cultural politics and the hydrosocialcycle: Water, power and identity in the Andean highlands. *Geoforum*, 57, 234–247.

**Botero, V.** (1994). *Luchas simbólicas en los conflictos por la tierra en Chimborazo, Ecuador*. (Tesis de Maestría), Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador. Repositorio institucional Flacso Andes, FLACSO-Ecuador.

**Coello, D.** (2009). *Plan de Conservación para las lagunas de Cubillín y Magtayán en el Parque Nacional Sangay*. (Tesis de Licenciatura). Escuela Superior Politécnica de Chimborazo. Repositorio institucional, SPOCH.

**Colegio de Ingenieros Agrónomos de Chimborazo, Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas.** (1989). *Chimborazo agropecuario. Diagnóstico socio-económico. Áreas deprimidas de Chimborazo*. CIACH/CESA.

**Cruz, M.** (2018). Cosmovisión andina e interculturalidad: una mirada al desarrollo sostenible desde el sumak kawsay. *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, (5), 119-132.

**De la Cadena, M.** (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond politics. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.

**De Munter, K.** (2016). Ontología relacional y cosmopraxis, desde los andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 48(4), 629-644.

**De Sousa, B.** (2011). Espistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 54, 17-39.

**Descola, P.** (2001a). *Antropología de la Naturaleza*. Ifea.

**Descola, P.** (2001b). Construyendo Naturaleza: Ecología simbólica y práctica so-



cial. En P. Descola y G. Palsson, *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). Siglo XXI.

**Descola, P.** (1996). *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (Vol. 17). Editorial Abya Yala.

**Descola, P. y Tola, F.** (2018). *¿Qué es la naturaleza?*. Editorial Teseo.

**Escobar, A.** (2016). Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.

**Escobar, A.** (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio. *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 23-38.

**Escobar, A.** (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.

**Escobar, A.** (2005). Una ecología de la diferencia: Igualdad y conflicto en un mundo globalizado. En A. Escobar, *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, (pp. 123-144). Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH.

**Hernández, D.** (2017). *Las relaciones de los kichwas con la fauna de la Reserva Biológica Limoncocha y su influencia en la conservación*. (Tesis de Maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador. Repositorio institucional Flacso Andes, FLACSO-Ecuador.

**Hernández, J.** (2011). *Canibalismo y ecologismo en la Amazonía ecuatoriana: Una aproximación etnográfica de la interrelación waorani sociedad-naturaleza*. (Tesis de Maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador. Repositorio institucional Flacso Andes, FLACSO-Ecuador.

**Illicachi, J.** (2014). Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina. *Universitas*, (21), 17-32.

**Ingold, T.** (2018). One world anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1-2), 158-171.

**Ingold, T.** (2001). El forrajero óptimo y el hombre económico. En Philippe Descola y Gísli Palsson, *Naturaleza y Sociedad, perspectivas Antropológicas* (pp. 37-59). Siglo XXI.

**Ingold, T.** (2000). *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwe-*



*llinand skill*. Routledge.

**Instituto Nacional de Patrimonio Cultural - INPC.** (2010). *Guía de bienes culturales del Ecuador*. Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Ediecuatorial-Quito.

**Kohn, E.** (2021). *Cómo piensan los bosques*. Abya – Yala, Hekht – Colección Narcosis

**Latour, B.** (2012). *Investigación sobre los modos de existencia*. Traducido por B., Alcira. Paidós.

**Lyons, B.** (2016). *Sociedad, historia e interculturalidad en Chimborazo*. Abya – Yala.

**Manga, A.** (1994). Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana*, 24, 155-189.

**Medrano, C. y Tola, F.** (2016). Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco. *Avá Revista de Antropología*, 29, 99-129.

**Ministerio del Ambiente-MAE.** (2013a). *Términos de referencia contratación administrador/a del Parque Nacional Sangay zona alta*. Edición en PDF.

**Ministerio del Ambiente-MAE.** (2013b). *Sistema de Clasificación de los Ecosistemas del Ecuador Continental*. Subsecretaría de Patrimonio Natural.

**Negrete, P.** (2003). Acerca de las limitaciones epistemológicas del modelo sujeto-objeto en la teoría del conocimiento. *Ágora*, 11, 79-89.

**Oberem, U.** (1981). El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana (siglo XVI). En S. Moreno, S. y U. Oberem, *Contribución a la Etnohistoria ecuatoriana* (pp. 45-72). Instituto Otavaleño de Antropología.

**Orozco, A.** (2020). *Estudio Etnográfico de Ozogoché 2016-2019*. (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional de Chimborazo. Repositorio institucional, UNACH.

**Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial - PDyOT.** (2015). *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial 2015 – 2019*. Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial Rural de Achupallas. Chimborazo, Ecuador.

**Rivera-Cusicanqui, S.** (2015) “Conversa del Mundo”. En B. De Sousa-Santos,



*Revueltas de Indignación y otras conversas* (pp. 80-126). Proyecto ALICE.

**Rivera-Cusicanqui, S.** (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

**Sánchez-Parga, J.** (1996). *Población y pobreza indígenas*. Centro Andino de Acción Popular.

**Thurner, M.** (1990). Disolución de la hacienda, luchas campesinas y mercado de tierras en la sierra central del Ecuador (Cantón Colta, provincia de Chimborazo). *Ecuador Debate, Tierras y Campesinos*, 20, 69-146.

**Tola, F.** (2016). El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 27, 128-139.

**Tola, F.** (2012). El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado. *Indiana*, 29, 303328.

**United Nations International Children's Emergency Fund - UNICEF.** (2020). *Nacionalidades y pueblos indígenas, y políticas interculturales en Ecuador; Una mirada desde la Educación*. Ministerio Coordinador de Patrimonio, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

**Vallejo, I. y Sánchez, D.** (2011). Del antropocentrismo y el naturalismo a otras racionalidades y ontologías. *Letras Verdes*, (7), 3-6.

**Velarde, O.** (2012). Concepción mágico-religiosa de la Medicina en la América Prehispánica. *Acta Med Per*, 29(2), 121-127.

**Viveiros de Castro, E.** (2004a). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surrallés y P. García Hierro, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 30-80). IWGIA.

**Viveiros de Castro, E.** (2004b). Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, 10(3), 463-484.