

UNA CRÍTICA PICARESCA: DESASTRES, DESPLAZAMIENTOS, E ITINERANCIA SIN FIN EN CLIMAS EN CAMBIO¹

A Picaresque Critique: Disasters, Displacements, and Endless Itinerancy in Changing Climates

A. J. Faas* 

San Jose State University (EE.UU.)

Palabras clave

Desplazamiento
Itinerancia
Merecimiento
Ensamblaje
Narración

RESUMEN: En varios reasentamientos «posdesastre» establecidos luego de una serie de erupciones volcánicas ocurridas en la sierra andina del Ecuador, los campesinos desplazados encuentran que no solo sus tierras natales se han visto trastocadas y transformadas, sino también sus prácticas de movilidad. En la era del calentamiento global y de los trastornos planetarios producidos por el colonialismo y los excesos del capitalismo extractivo, la *itinerancia* abierta reemplaza a la movilidad como foco y problemática de la crítica y la investigación, ya que expone las contingencias en cascada de una precariedad sin fin. Este artículo constituye una variedad de crítica picaresca, narrando la itinerancia de extraños forasteros desarraigados de sus tierras y comunidades cuya personalidad social puede asimilarse a la de los «pícaros» en la literatura. Sus desplazamientos revelan y ponen en evidencia las relaciones de poder que sostienen los parámetros de lo posible. Al seguir a mis interlocutores en sus desplazamientos a través del espacio y el tiempo, examino cómo las historias a las que apelan —explícita e implícitamente— para inscribir actantes en proyectos políticos y ensamblajes más-que-humanos con el fin de concretar vidas alternativas posibles en tiempos de crisis y cambio. Concluyo con una reflexión sobre la necesidad de narrar nuevas políticas de merecimiento tanto para los pícaros itinerantes como para las ecologías vitalistas excluidas de las historias oficiales sobre el mundo por venir.

¹ Este artículo es una versión significativamente revisada y traducida de una publicación anterior en inglés: Faas, A. J. (2024). A Picaresque Critique: The Anthropology of Disasters and Displacement in the Age of Global Warming and Pandemics. In S. Crate y M. Nutall (Eds.), *Anthropology and Climate Change: From Transformations to World-making Practices* (pp. 62-76). Routledge. Estoy profundamente agradecido a los editores de este número especial, Diego Zenobi y Susann Baez Ullberg, así como a la editora María Martínez, por sus valiosas aportaciones editoriales y su exhaustiva ayuda con la traducción. El artículo ha mejorado considerablemente gracias a su generosa orientación editorial. Cualquier error que persista es de mi exclusiva responsabilidad.

* **Correspondence author / Correspondencia a:** A. J. Faas. Department of Anthropology. Clark Hall 469. One Washington Square. San Jose, CA USA 95192-0113 –aj.faas@sjsu.edu – <https://orcid.org/0000-0002-8758-5624>.

How to cite / Cómo citar: Faas, A. J. (2026). «Una crítica picaresca: Desastres, desplazamientos, e itinerancia sin fin en climas en cambio». *Papeles de Identidad. Contar la investigación de frontera*, vol. 2026/2, papel 345, 1-19. (<https://doi.org/10.1387/pceic.28096>).

Fecha de recepción: noviembre, 2025 / Fecha de aceptación: junio, 2026.

ISSN 3045-5650 / © UPV/EHU Press 2026



This work is licensed under a
Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

Keywords	ABSTRACT: In several «post-disaster» resettlements in the Andean highlands of Ecuador, displaced campesinos find not only their homelands but also their mobility practices unsettled. In the era of global warming and open-ended upheavals wrought by colonialism and the excesses of extractive capitalism, open-ended <i>itinerancy</i> displaces mobility as the field and problematic of critique and enquiry as it exposes cascading contingencies of precarity without end. This chapter is a variety of picaresque critique, storying the itinerancy of rogues (strange strangers) lost to their lands and communities as they reveal and embarrass the power relations that subtend the parameters of the possible. As I follow my interlocutors in their movements through space and time, I examine how they have iterated with stories —explicitly and implicitly— to enroll actants in political projects and more-than-human assemblages to realize otherwise possibilities in times of crisis and change. I conclude with a reflection on the need to story new politics of deservingness for both the itinerant rogues and the vitalist ecologies excluded from stories of the future.
Displacement Itinerancy Deservingness Assemblage Storying	LABURPENA: Ekuadorko Andean gertatutako sumendi-erupzio batzuen ondorengo «hondamendi-osteko» zenbait birkokapenetan, desplazatutako nekazariak guztiz eraldatuta eta hankaz goratuta ikusten dituzte, beren jatorri-lurak ez ezik, baita beren mugikortasun-praktikak ere. Beroketa globalaren eta kolonialismoak eta kapitalismo estraktibistaren gehiegikeriek eragindako nahasmendu planetarioen aroan, <i>itinerantzia</i> irekiak mugikortasuna ordezkatzan du kritikaren eta ikerketaren foku eta problematika gisa, agerian uzten baititu bata bestearen atzetik amaierarik gabeko prekariedade baten kontingentziak. Artikulu hau da kritika pikareskoaren aldaera bat, eta kontatzen du beren luretatik eta komunitateetatik deserrotutako kanpotar arrotzen itinerantzia, haien nortasun soziala literaturako «pikaroen» nortasunarekin pareka daitekeelarik. Haien joan-etorriek agerian uzten dituzte posible denaren parametroei eusten dieten botere-harremanak. Nire solaskideei espazioan eta denboran barrena beren desplazamenduetan jarraitzen diedanean, aztertzen dut nola elkarrekiten duten istorioekin, esplizituki eta inplizituki, aktanteak inbolukratzeko proiektu politikoetan eta giza-eremutik-haragoko mihizatzeetan, bizitza alternatibo posibleak zehazteko krisi-eta aldaketa-garaian. Amaitzeko, gogoeta bat egiten dut, merezimenduen politika berriak kontatzeko beharrari buruz, bai pikaro ibiltarientzat bai etortzekoa den munduari buruzko historia ofizialetatik kanpo utzitako ekologia bitalistentzat.
Hitz gakoak	
Desplazamendua Itinerantzia Merezimendua Mihizatzea Kontaketa	

«while you are not safe I am not safe,
and now you're really in the total animal soup of time»

– Allen Ginsberg, *Howl* (2002, p. 19)

1. PÍCAROS ITINERANTES

La tarde del viernes 9 de septiembre de 2011, asistí a una reunión del Comité de Riego en Pusuca, provincia de Chimborazo, en la sierra andina de Ecuador². Pusuca fue uno de los dos asentamientos construidos tres años atrás en el cantón de Penipe para los miles de campesinos desplazados por las evacuaciones tras las erupciones del estratovolcán Tungurahua en 1999 y 2006, que proyecta su sombra sobre las tres parroquias (divisiones rurales) del norte del cantón. Otro asentamiento al que llamo «Penipe Nuevo» fue construido a solo cinco kilómetros de distancia, en el centro de Penipe, por el Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda y la organización cristiana evangélica de ayuda humanitaria *Samaritan's Purse*, con sede en Estados Unidos, en un espacio urbano en el que no había tierras ni recursos económicos para los campesinos desplazados. En Pusuca, los campesinos habían trabajado con la ONG ecuatoriana Fundación Esquel para construir 45 casas, tres edificios comunales, infraestructura y un parque, y estaban bien encaminados para completar el canal de riego de aproximadamente diez kilómetros que abastecería de agua la hectárea de tierra que se le otorgó a cada casa. Hasta que el agua empezó a correr (habían pasado ya dos años y faltaba casi uno más para ello), los campesinos de Pusuca estuvieron en la misma situación que los de Penipe Nuevo: viajaban a ciudades cercanas y lejanas para obtener trabajo asalariado o se arriesgaban cultivando sus tierras en las laderas del volcán aún en erupción. Habían pasado cuatro años desde la última gran erupción y la gente aún lidiaba con una grave inseguridad de recursos, precariedad económica y normas draconianas que regían la ocupación de las casas de reasentamiento, la participación en los asuntos comunitarios, incluyendo el riesgo de pérdida de derechos y vivienda por su incumplimiento. Como era común en esos encuentros, los participantes de la reunión avanzaron lentamente con actualizaciones básicas sobre el progreso de la construcción del canal, las entregas de materiales planificadas, los cronogramas para las cuadrillas de trabajo obligatorias de *la minga*³ en el canal y las disputas habituales sobre la finalización y contabilización del crédito de participación en ese trabajo cooperativo.

² Realicé trabajo de campo etnográfico en Penipe durante un total de veinte meses entre 2009 y 2011, y de nuevo en períodos más breves de dos meses en 2013 y 2018. En 2009 integré un equipo que levantó más de 200 encuestas en hogares en los dos reasentamientos y en el pueblo central de Penipe. También realizamos amplias entrevistas sobre experiencias de erupciones, evacuación, reasentamiento, recuperación, apoyo social y bienestar. Hice observación participante extensa en prácticas cotidianas, reuniones comunitarias y mingas, primero desde 2009 y, desde 2011, como eje principal de mis entrevistas y observación. A partir de 2011 me centré en entrevistar a pobladores, líderes y representantes institucionales sobre la participación en mingas y la política de la vida comunitaria, el reasentamiento y la recuperación.

³ Minga se refiere al trabajo cooperativo que se practica en los Andes. Esta práctica ha adoptado diversas formas desde su documentación más temprana en pequeños cacicazgos a principios del segundo milenio, incluyendo el intercambio igualitario de trabajo, la reciprocidad festiva entre patrón y cliente, la extracción de tributos imperiales (por parte de los incas, españoles y repúblicas modernas), la ayuda mutua comunitaria, el mantenimiento de los bienes comunes, la protesta política y el desarrollo comunitario. Generalmente organizada por los consejos comunales y parroquiales, como en este caso, el requisito común es que cada hogar en-

A pesar de que se trataba de asuntos corrientes, la reunión adquirió rápidamente una atmósfera tensa que se sentía en el estómago, incluso si uno apenas era consciente —como yo en ese momento— de las causas que provocaban el malestar. Mientras el comité avanzaba con la modesta agenda, todos se sorprendieron por la asistencia de Jefferson Toapanta y su esposa, Neli Morocho, ya que ninguno de los dos había estado presente en la comunidad durante el último año. Incluso cuando residían allí, tenían un historial deficiente de cumplimiento de las obligaciones comunitarias; además, Jefferson había sido acusado de robo de la propiedad de sus vecinos en más de una ocasión por lo que sus vecinos estaban preocupados por el bienestar de sus cinco hijos pequeños.

Tras concluir los asuntos habituales, el presidente del Comité de Riego, Zandro Villacis, agradeció a los asistentes por su presencia y dio por terminada la reunión. Pero justo cuando todos empezaban a levantarse e irse, el presidente de la directiva comunitaria, Ángel Turushina, visiblemente temblando por la inesperada presencia de los antiguos y difamados miembros de la comunidad y por la espinosa responsabilidad de gestionar su caso con justicia a pesar de su intensa emoción (como me contó momentos después), se puso de pie de un salto e imploró a todos que permanecieran veinte minutos más para tratar un asunto importante. Enseguida, Ángel se dirigió a Jefferson y Neli, sentados al fondo de la sala. Les dijo que habían regresado a la comunidad después de un tiempo; que tenían importantes atrasos en las cuotas comunitarias —alrededor de US\$1.000 (una deuda enorme en términos locales)— y que debían pagar pronto. Incluso les indicó que poseían un pico comunitario que debían devolver urgentemente. Jefferson y Neli se miraron confundidos por un segundo, pero luego frunció el ceño y asintieron en silencio, aparentemente recordando. Ángel explicó que realmente quería ayudarlos a superar su mala imagen y recuperar su buena reputación en la comunidad, pero que tendrían que empezar a pagar pronto y respetar las normas comunitarias.

Este encuentro ilustra la política del merecimiento, la rendición de cuentas de las obligaciones familiares con la colectividad y el estado, y cómo se puede activar o desactivar a las personas como agentes del estado. Martha Santiago, la representante de la Fundación Esquel que supervisaba las reuniones y asuntos comunitarios, tras escuchar las quejas y la rendición de cuentas de lo adeudado, ofreció a Jefferson y Neli la oportunidad de facilitar su regreso a la normalidad. Les invitó a trabajar con los trabajadores remunerados en el canal de riego, dejando a sus hijos en la guardería comunitaria. El ingeniero jefe entregaría la mitad de su salario directamente a la caja comunitaria y la otra mitad para ellos, de tal modo que tuvieran ingresos mientras pagaban sus deudas. Hablando en voz baja, casi murmurando, Jefferson accedió.

La historia también trata sobre el cuidado y la reconstrucción de las relaciones con la comunidad. Justo cuando Martha terminó, la madre de Ángel, Teresa Caicedo, habitualmente reservada, se levantó para hablar y pidió a Jefferson y Neli que informaran a la comunidad si realmente habían regresado a vivir allí y si tenían la intención de volver a ser miembros de ella. Con una compasión y preocupación indudablemente sinceras, les dijo que necesitaban tomar una decisión consciente y darla a conocer. Claramente, dijo, necesitaban ayuda con su media docena de hijos pequeños; Teresa y otros podían ayudar como comunidad, como padres, pero necesitaban saber si realmente tenían la intención de ser miembros de la comunidad.

vía a un trabajador adulto a trabajar durante un período determinado (generalmente un día) o para completar una tarea asignada (e.g. cavar una zanja) o una cuota de trabajo (e.g. trasladar un volumen de material).

El lunes, ví a Jefferson trabajando con los obreros del canal de riego mientras me dirigía a la minga. Aunque también le habían ofrecido trabajo a Neli, no la vi. Quizás había decidido cuidar a los niños, pensé. Lamentablemente, esta fue la única vez que Jefferson se presentó a trabajar. Al final de la semana, se habían ido de Pusuca otra vez para no volver jamás.

1.2. La crítica picaresca

La historia de Jefferson y Neli es una historia de desastres, desplazamiento y reasentamiento en la era del calentamiento global y las pandemias y una decididamente instructiva con relación a esas cuestiones. Como Stacey Balkan (2022) argumenta con bastante audacia, en la era del calentamiento global, las convulsiones abiertas provocadas por el colonialismo y los excesos desenfrenados del capitalismo extractivo, *la itinerancia* desplaza a la movilidad como el campo y la problemática de la crítica y la investigación, ya que expone las contingencias en cascada de una precariedad *sin fin*. Por itinerancia entiendo aquellas prácticas de movilidad que se ajustan cada vez menos a los patrones de movilidad anteriores —sean estos verticales u horizontales— y que evidencian una mayor improvisación. Por lo tanto, en deuda con Balkan, he escrito este artículo como una variedad de crítica picaresca narrando la itinerancia de pícaros (extraños forasteros) como Jefferson y Neli cuyos desplazamientos revelan y ponen en evidencia las relaciones de poder que sostienen los parámetros de lo posible.

El pícaro tiene una larga historia en la literatura latinoamericana. Susan Ullberg escribe sobre la «viveza criolla», la cual describe como «una cualidad moral de astucia o ingenio que un individuo ejerce para alcanzar sus fines, especialmente en una relación de poder asimétrica, como la que mantiene con el Estado o con un patrón» (2013, pp. 202-203). Ullberg señala que este rasgo puede considerarse, alternativamente, como una virtud o como un vicio. En este artículo, mi intención es reinterpretar aquello que el Estado —y muchos de los vecinos de Jefferson y Neli que son activados, en ocasiones, como agentes estatales— considera vicios, para concebirlos no tanto como virtudes, sino más bien cuestiones que concibo como reveladoras de las incomodidades del poder.

En la literatura, el pícaro suele estar codificado como masculino, como un hombre que se rebela contra los estándares de la sociedad contemporánea, como Arturo Belano en *Los detectives salvajes* de Roberto Bolaño, o alguien que se adhiere al código de una época pasada, como Don Quijote. Del caso presentado, se podría derivar la impresión errónea de que la crítica picaresca está impulsada por personajes masculinos como Jefferson, quienes, incidentalmente, pueden estar acompañados por compañeras femeninas. Pero, así como la literatura picaresca está llena de pícaras, como en las novelas de Fernanda Melchor, también lo están Penipe y Ecuador. A diferencia de los hombres, que pueden tener cualquier estado civil, las pícaras que he conocido en Penipe y sus alrededores suelen ser solteras, a menudo madres solteras, y con frecuencia desplazadas de su hogar al ser enviadas como trabajadoras domésticas en su juventud. Hombres y mujeres pueden partir en busca de trabajo, y sus aventuras picarescas, como las novelas picarescas, no reflejan ninguna trama ni fórmula, sino sólo secuencias de encuentros en el camino que revelan y avergüenzan al orden social y a sus numerosos cómplices.

A lo largo del texto, examino cómo mis interlocutores en Penipe han interactuado con historias políticas y sociales, tanto explícita como implícitamente, involucrando actantes en pro-

yectos políticos y ensamblajes más allá de lo humano con el fin de concretar vidas alternativas que no existirían del mismo modo por fuera de los tiempos de crisis y cambio. Concluyo con una reflexión sobre la narrativa de nuevas políticas del merecimiento, nuevas variedades de conexión ecológica y nuevos mundos para nuevos climas.

2. ARCHIPIÉLAGOS CAMBIANTES: TENSIONES RELACIONALES E INSTITUCIONALES

Durante siglos, los pueblos indígenas de los Andes practicaron formas de movilidad y redes de intercambio que atravesaban las regiones costeras, serranas y amazónicas —geográficamente denominadas el «archipiélago vertical» (Murra, 1968)— para aprovechar los numerosos microclimas, nichos de recursos y relaciones sociopolíticas y económicas que albergaban estas regiones. La colonización española introdujo nuevos patrones de asentamiento fijos y prácticas ambientales y económicas. La sociedad en torno al Tungurahua se reconfiguró durante los tres siglos siguientes, pasando de comunidades con alta movilidad a comunidades campesinas indígenas y mestizas asentadas en torno a haciendas que exigían el peonaje por deudas y el tributo del trabajo forzoso. En el siglo xx, se formaron nuevos ensamblajes estatales con el fin de imponer legibilidad en la periferia rural de Penipe, al tiempo que surgían nuevas prácticas de movilidad arraigadas en las condiciones provocadas por oleadas previas de cercamiento rural (por ejemplo, la escasez de tierras) que estaban en tensión con los imperativos estatales. La reforma neoliberal y la concentración de tierras añadieron una dimensión más *horizontal* al archipiélago que implicaba movilidad del campo a la ciudad debido, en gran medida, al trabajo asalariado. Estos patrones y redes de movilidad extendieron —y, a menudo, complicaron— las fronteras sociales de las comunas (Faas, 2023; Kingman Garcés y Bretón Solo de Zaldívar, 2016). Las personas se desplazaban entre la comuna y la ciudad, la sierra y la costa, según las oportunidades periódicas y, a veces, la necesidad. A finales del siglo xx, las relaciones entre humanos y medio ambiente, un estado cambiante y un entorno institucional de las zonas rurales marginales, así como varias crisis políticas y económicas nacionales se alinearon para coproducir el desastre en torno a un volcán en erupción. Para finales de la primera década del siglo xxi, los cambios de los archipiélagos provocaban tensiones en las instituciones y relaciones comunales.

En este proceso, las instituciones tradicionales como los *cabildos* —consejos comunitarios de las comunas rurales— fueron sustituidos por *directivas* en los reasentamientos. Aunque en principio eran similares a los cabildos en forma y función (por ejemplo, funcionarios electos, reuniones mensuales), las directivas no eran órganos de gobierno reconocidos constitucionalmente y su poder para gobernar estaba respaldado en gran medida por las ONGs, con las que compartían el poder sobre los asuntos locales. En el caso de Pusuca, quedaron bajo mando de ONGs que desempeñaron papeles fundamentales en la gobernanza de la vida cotidiana. Las directivas con frecuencia tenían poco poder más allá de traducir las prerrogativas de las asambleas estatales más grandes. Los cabildos, en cambio, eran instituciones tradicionales más flexibles y respondían a las necesidades contingentes de los comuneros. Por lo tanto, mientras que los cabildos casi no se preocupaban por la ocupación y programaban mingas para acomodar a los obreros, la directiva de Pusuca tenía regulaciones estrictas para ocupar casas y reglas aún más estrictas para la participación en las mingas. Ahora bien, las

personas aún necesitaban participar en los asuntos comunitarios, pero su capacidad para hacerlo estaba, al menos en parte, socavada por su necesidad de cumplir con las obligaciones en los reasentamientos y por los largos desplazamientos y migraciones en busca de trabajo asalariado. Por lo tanto, a pesar de los esfuerzos de flexibilidad institucional en ambos contextos, a menudo, no tenían capacidad para atender las necesidades de las personas.

La sensación fugaz de normalidad tras los desastres de Penipe, se complicó igualmente a causa del envejecimiento acelerado de las parroquias rurales. Un movimiento para reanimar y relanzar la vida rural y la agricultura, conocido como *El Retorno*, comenzó en 2009 y se fortaleció en los años siguientes. Si bien muchos adultos mayores y la mayoría de las familias se sumaron a estos esfuerzos, los jóvenes y solteros no regresaron al mismo ritmo. Muchos terminaron sus estudios en la cercana ciudad de Riobamba, alquilando o alojándose con familiares, y posteriormente prefirieron buscar oportunidades laborales en la ciudad. Así, las comunas envejecieron mientras la mano de obra agrícola disponible disminuía.

No pasó mucho tiempo antes de que los campesinos sintieran que el clima estaba cambiando. En julio de 2018, hablé con Washington Sánchez, ex residente de la comuna Pungal de Puela, quien para entonces era uno de los pocos reasentados que había renunciado por completo a la agricultura y la vida comunitaria en su pueblo natal. Los patrones de lluvia y clima se habían vuelto «extraños» dijo. Sus suelos, anteriormente ricos gracias a los generosos depósitos de minerales de ceniza volcánica, requerían más fertilizante para sustentar los cultivos que habían plantando durante varios siglos. La gente todavía intentaba mantener los mismos ciclos de siembra y cosecha, pero se veían acosados por plagas y enfermedades de los cultivos. Las lluvias se volvieron también cada vez más impredecibles y plagas de todo tipo, especialmente el gorgojo (*sitophilus zeamais*) comenzaron a infestar los cultivos básicos de maíz con mayor frecuencia e intensidad. También había una extraña enfermedad que afectaba a las papas y otra a las moras. Estas últimas se habían convertido en un cultivo comercial rentable para los campesinos en la última década. Washington afirmó que el creciente volumen de pesticidas y fertilizantes no solo encarecía la agricultura, sino también presentaba riesgo de enfermedades humanas causadas por toxinas. Esta, según él, era una razón más para haber vendido sus tierras.

2.1. ¿El camino de regreso para extraños forasteros?

Mientras la ecología más-que-humana de Penipe cambiaba en prácticamente todos los aspectos, también lo hacía su gente. He llegado a considerar la historia de Jefferson y Neli como una figura del forastero, del extraño, que acecha los intersticios del colonialismo, el estado, el capitalismo tardío, las comunidades subalternas, la naturocultura de la vida a la sombra del Tungurahua y de un planeta cada vez más caluroso y extraño. Timothy Morton invita a considerar lo «inquietante, lo extrañamente familiar o familiarmente extraño» (2010, p. 50) como un actor-subjetividad-Otro emergente, no de otro lugar, sino de la convergencia de lo cotidiano y lo extraordinario en casa. Debido a los numerosos factores que erosionan las instituciones, las relaciones y la materialidad de las redes de movilidad de las personas —que de no ser por la draconiana gobernanza del reasentamiento, a menudo demostraron ser resilientes y adaptables— los bucles y ciclos de la movilidad se volvieron cada vez más tortuosos y dieron paso a una itinerancia indefinida a medida que más y más personas se desplazaban en busca de las escasas oportunidades que no podían encontrar en los ámbitos rurales.

En ese sentido, todo sobre Jefferson y Neli era a la vez conocido e incomprensible. Eran bien conocidos por la mayoría de los reasentados de Pusuca antes del desplazamiento. Todas sus familias se remontaban generaciones atrás en su comuna natal de Pungal de Puela. En el momento de las primeras erupciones, habían estado viviendo con los padres de Neli. Se convirtieron en uno de los treinta o más *nuevos* hogares formados por varias generaciones que se habían fusionado durante el desplazamiento (un total de 327 entre los dos reasentamientos). En la política de merecimiento del reasentamiento, los nuevos hogares se enfrentaron a una especie de doble vínculo: mientras que el estado prefería asignar propiedades y recursos a hogares de una sola generación, los desplazados estaban hipervigilantes con las personas que parecían beneficiarse de maneras desproporcionadas de sus pérdidas. Por ello, cuando personas como Jefferson y Neli que nunca antes habían tenido casas propias recibieron repentinamente una en el reasentamiento, se levantaron sospechas. Se «beneficiaron» del estado y no hicieron su parte en la comunidad. Tenían más hijos que cualquiera de sus vecinos, pero apenas podían valerse por sí mismos. Ninguna de sus familias tenía suficiente tierra para mantenerse y mucho menos para una nueva generación, así que cuando se acabaron los recursos para el alojamiento y la ayuda alimentaria, Jefferson y Neli se encontraron en una situación de pobreza extrema, con casas «ricas» pero, por lo demás, completamente empobrecidos. No eran los únicos que recurrían al trabajo asalariado, jornales y trabajos esporádicos para sobrevivir, careciendo de tierras y de producción agrícola para llegar a fin de mes. Tras un breve periodo en el reasentamiento, mientras muchos de sus vecinos pasaban apuros, ellos estaban en una situación desesperada. Aunque solo hubo pruebas circunstanciales, es posible que estas circunstancias les hubiera llevado a robar. Así, se convirtieron en extraños para sus vecinos, incompatibles con las instituciones, relaciones o historias existentes. No tenían adónde regresar ni habían encontrado un nuevo futuro. Ya no encajaban en ningún sitio.

Aunque Neli y Jefferson eran especialmente taciturnos, pronunciando incluso en nuestras entrevistas muy pocas palabras, entiendo que su silencio verbal en este artículo —en contraste con la importancia de sus movimientos y acciones errantes— refleja su extrañeza inmanente para quienes los rodeaban; algo que leo como una invitación a que otros hablen más que ellos mismos. Neli y Jefferson eran subalternos que no podían hablar, que no podían encontrar espacio en el discurso local para hacerlo. La potencia de su figura se basa no tanto en lo que dicen, sino en lo que evocan.

3. ¿QUÉ HAY DE LOS PASADOS Y DE LOS FUTUROS FAMILIARES? DESASTRES Y CRONOLOGÍAS INQUIETANTES

Narrar la producción histórica de las causas profundas de las catástrofes —políticas, económicas y socioculturales— ha sido una de las contribuciones centrales de la antropología crítica de los desastres. Durante años, los antropólogos han considerado el largo arco de la historia como la fuente de las causas profundas, lo que desestabiliza nuestra percepción del «comienzo» del desastre (Bonilla, 2020; Marino, 2015; Oliver-Smith, 2020; Schuller, 2021; García-Acosta, 2018). En las últimas décadas, una de las tendencias inquietantes en estos análisis de desastres y desplazamientos se ha vuelto aún más evidente con la aceleración del cambio climático antropogénico: no existe punto cero ni un fin de la historia cuando ha-

blamos de desastres. En los últimos años, trabajos críticos han vinculado la producción de desastres con el desplazamiento, reasentamiento y genocidio de poblaciones indígenas por parte, por ejemplo, de los colonizadores españoles en América Latina (Faas, 2023; García-Acosta, 2022; Oliver-Smith, 2020); de holandeses, británicos, franceses y estadounidenses en América del Norte (Ghosh, 2021; Maldonado, 2019; Marino, 2015); de daneses, británicos, franceses y portugueses en Asia (Swamy, 2022; Balkan, 2022; Ghosh, 2021); y de británicos en África (Faria *et al.*, 2021). A gran escala, el calentamiento global se ve impulsado por la extracción, la producción y el consumo capitalistas, estimulados por las economías coloniales, la dominación política y la extracción de recursos. Sus consecuencias más graves, hasta el momento, las sienten con mayor intensidad y frecuencia quienes menos influyeron en sus causas (Ghosh, 2021; Balkan, 2022; Bonilla, 2020; Maldonado, 2019; Marino *et al.*, 2022). Los efectos locales del cambio climático han impulsado cada vez más el desplazamiento, a la vez que contribuyen al aumento de la frecuencia e intensidad de los fenómenos de riesgo. Muchos de los desplazados provienen de zonas que están experimentando cambios climáticos críticos que, no casualmente, provienen de contextos poscoloniales conocidos por tasas de pobreza, inseguridad y conflicto superiores a la media (Ghosh, 2021; Schuller, 2021; Burkett, 2018; Marino, 2015).

Si el trabajo antropológico pone en cuestión nuestra percepción acerca de cuándo comienza un desastre, también es cierto que perturba nuestra percepción acerca de cuándo (o incluso si) termina. Los reasentamientos de Penipe son lo que académicos y profesionales suelen denominar reasentamientos «post-desastre», pero es absurdo considerar que el «post» señala el *fin* del desastre; es mejor considerarlos, al igual que otros «post» (i.e., modernidad, colonialismo), como posteriores al *inicio*. Siempre existe una variedad de patrones de movilidad que se desarrollan antes, durante y después de los desastres (Faas, 2023; Maldonado, 2019; Marino y Lazrus, 2015), «algunos de los cuales empoderan, e incluso son liderados por locales, mientras que otros marginan y desempoderan a quienes se reasentan» (Jessee, 2020, p. 151). El desastre que experimentaron los Penipeños fue un conjunto de erupciones, evacuaciones iterativas, largos períodos de desplazamiento y desaliento, la pérdida de cultivos y animales, y la gobernanza restrictiva de los reasentamientos que fue intolerante con sus medios de vida y estrategias de movilidad. En Penipe Nuevo, los reasentados en casas construidas por el gobierno enfrentaban amenazas regulares de desalojo por parte de los inspectores que las visitaban si sus casas estaban desocupadas por las noches. En Pusuca, la directiva y la Fundación Esquel monitorearon la ocupación de las casas como una de varias condiciones para otorgar títulos de propiedad, así como el acceso a proyectos comunitarios para el desarrollo económico. En la mayoría de los casos, las personas solo estaban fuera por algunas noches, ya sea trabajando por un salario en la ciudad o cuidando tierras y animales en sus pueblos de origen donde los desplazamientos eran más largos y engorrosos debido a los daños producidos por la erupción en carreteras y puentes. Para ellos, el desastre no terminó con la llegada de los reasentamientos. Pasaron años sin medios de vida estables y fueron asediados por todo tipo de nuevas regulaciones de sus vidas y movilidades, así como la sensación de que podían perder lo poco que tenían en cualquier momento.

Como explican Carla Roncoli, Todd Crane y Ben Orlove (2009), la era del cambio climático se ha caracterizado hasta ahora por una interminable liminalidad, una profunda sensación de haber abandonado algo familiar y no haber llegado aún a nada que se aproxime a lo nuevo. Si bien las rupturas con el pasado son importantes, resulta igualmente relevante

reconocer cómo las personas continúan experimentando con configuraciones material-semióticas profundamente arraigadas en el pasado, al tiempo que afrontan futuros inciertos marcados por el cambio climático. (Vaughn, 2022). Los antropólogos deben prestar atención a los protagonistas de estas historias al realizar análisis genealógicos e inductivos que pretendan explicar cómo las personas llegan a ese punto y cómo logran salir (o no). Una historia decisiva, para ello, es la de los «pícaros» como Jefferson y Neli que se dedican a hacer picardías entre los agentes del estado, las élites y los miembros respetables de sus comunidades. Se trata de una historia que, hasta ahora, carece de una metáfora estructurante que sea capaz de conjurar o adaptar instituciones y relaciones que puedan acoger, recibir, incorporar, a estos pícaros. Es decir, las tribulaciones de los pícaros apuntan hacia cambios emergentes e injusticias persistentes en la sociedad mucho más que la supuesta «delincuencia» que se representa propia de esos personajes. Asimismo, incitan a investigadores y agentes humanitarios a reconsiderar si sus sujetos se forman en un desastre (por ejemplo, como en el caso de las víctimas, supervivientes, beneficiarios) o si nacen de procesos que se extienden más amplios. En Penipe, la gente empezó a narrar con frecuencia historias que contribuyeron a dar sentido a sus mundos cambiantes, incorporando nuevos personajes y otorgándoles significado. Esta capacidad me lleva a preguntarme sobre la posibilidad de encontrar nuevos roles y significados para los pícaros como Jefferson y Neli en la historia.

3.1. Diez años después

Si me hubieran pedido una predicción en cualquiera de mis anteriores trabajos de campo en 2009, 2011 o 2013, me habría aventurado a decir que Pusuca podría haber «logrado» desarrollar una comunidad viable donde la gente pudiera vivir y trabajar. En cambio, hubiera dicho con preocupación que la situación podría volverse insostenible en Penipe Nuevo, principalmente porque Pusuca tenía tierras para ganado y cultivo, mientras que Penipe Nuevo no. Sin embargo, en 2018 no solo presencié resultados sorprendentes en estas comunidades, sino que también me di cuenta de que los criterios con los que podría haber evaluado el «éxito» años atrás eran decididamente erróneos.

Las amenazas de desalojo se habían esfumado en el reasentamiento de los sin tierra de Penipe Nuevo, por lo que la gente se desplazaba con mucha más libertad entre los reasentamientos y, paradójicamente, mostraban mayor interés en sus viviendas realizando modificaciones que iban desde simples decoraciones y placas con nombres familiares hasta ampliaciones o creación de nuevos negocios. Aunque al menos 25 de las 287 casas parecían abandonadas, la gente iba y venía en autobús entre las ciudades y sus pueblos de origen, y la comunidad estaba realmente animada, a diferencia del auténtico pueblo fantasma que había sido tan solo unos años antes. Ahora había tráfico vehicular y peatonal intenso que pasaba junto a los numerosos restaurantes, puestos de comida, tiendas y las dos nuevas escuelas. La gente de todas partes me decía que las cosas estaban mucho mejor y que realmente les iba bien.

En el reasentamiento de Pusuca, me impactó al principio la abrumadora evidencia de abandono. Aunque solo una docena de las 45 casas estaban ocupadas, desde que se inició el riego en 2013, el lugar se había convertido en un espacio importante para la producción agropastoral, así como de renovación de medios de vida de los campesinos. Juan Or-

tiz, quien antes apenas tenía presencia en Pusuca, se había convertido en residente fijo y ahora él y su esposa eran los agricultores más exitosos. Blanca Sánchez también cultivaba y aprovechaba los subsidios del gobierno para plantar aguacates. Otros vivían a tiempo completo en otros lugares, pero viajaban a sus tierras en Pusuca para atender las extensas explotaciones agrícolas casi a diario. Judith Guamushi, su esposo y sus dos hijas residían en su comuna natal, pero cuidaban del ganado y los cultivos que plantaban en el lugar. Ángel Turushina, expresidente de la directiva y eterno promotor de Pusuca, vivía ahora con su familia en Penipe Nuevo, donde mantenían una tienda de conveniencia, un puesto de barbacoa y un cibercafé. Sin embargo, Ángel estaba en Pusuca todos los días cuidando su rica variedad de cultivos frutales. Alberto Sánchez, su esposa e hijos residían en la ciudad de Riobamba, a una hora en coche, pero iban cada semana a trabajar en los campos de Pusuca.

Luego estaban Jefferson y Neli, Jhon Jaya, Ramiro González, Walter Guerrero y Cristóbal Barragán —extraños forasteros todos— moviéndose para trabajar como jornaleros en las tierras altas rurales, para realizar trabajo estacional en la costa o en los campos petrolíferos del Amazonas y como jornaleros en las ciudades. Ellos modificaban sus rumbos y sus caminos constantemente. En 2018, hacía varios años que ya nadie veía a Jefferson, Neli o Jhon, pero Ramiro, Walter o Cristóbal aparecían cada pocos meses, aunque jamás por tiempo suficiente para establecerse en la comunidad o en sus tierras. Decidí no criticar esto como un fracaso del reasentamiento, como podría haberlo hecho en el pasado. Aunque pocas personas vivían allí a tiempo completo, la gran mayoría cultivaban en esas mismas tierras. Por eso, temía que juzgarlo por los estándares de ocupación sería juzgarlo en términos de los estándares de legibilidad del estado —residencia, ocupación, o «cultura»— que fueron fundamentales para la producción del desastre y de tanto sufrimiento.

3.2. Pícaros itinerantes y límites obstinados

Jefferson, Neli y los demás Penipeños que se habían vuelto rebeldes no estaban solos en su situación. Son parte de los muchos millones de personas que enfrentan desastres y desplazamientos relacionados con el clima en todo el continente americano (García-Acosta, 2022; Maldonado, 2019; Taddei, 2022; Jessee, 2020; Marino, 2015; Farbotko y Lazrus, 2012). A menudo, estos desplazamientos empujan a las comunidades indígenas y campesinas a espacios urbanos donde las clases emprendedoras que pueden costear los insumos agrícolas y las alteraciones en la producción que pocos agricultores de subsistencia pueden, consolidan su propiedad de las tierras y el control de los recursos en la región (Murgida, 2013; Murgida y Radovich, 2022). Más de 123,2 millones de personas fueron desplazadas forzosamente en todo el mundo en 2024, lo que marca un aumento de más del 100 por ciento en los últimos diez años⁴. Casi 37 millones eran refugiados, 73,5 millones desplazados internos y más de 8 millones solicitantes de asilo. La gran mayoría de los desplazados procedían de Sudán (14,3 millones), Siria (13,5 millones), Afganistán (10,3 millones), y Ucrania (8,5 millones), todas antiguas colonias europeas y zonas de conflicto activo. Más de 30 millones fueron desplazados internos por desastres —tres veces la cantidad de desplazados por conflicto y violencia— asocia-

⁴ Dato de la United Nations High Commissioner for Refugees. Recuperado de: <https://www.unhcr.org/media/global-trends-2025-report>. Última consulta: 06/07/2026.

dos principalmente a inundaciones y tormentas, pero también a incendios forestales, olas de calor, sequías y deslizamientos de tierra⁵.

En todas partes, extraños rondan las fronteras de las comunidades imaginadas del mundo, a medida que los estados y las naciones promulgan leyes para impedir la entrada o el movimiento de migrantes que buscan la supervivencia y la subsistencia tras todo tipo de desastres y convulsiones (Cuéllar, 2021; Miller, 2017; De León, 2015). Las comunidades que enfrentan presiones de desplazamiento —ya sea por desastres, el clima o una combinación de ambos— a menudo también lidian con la «falta de mecanismos de gobernanza o presupuestos para apoyarlas, lo que intensifica el empobrecimiento comunitario, los impactos económicos y sanitarios negativos, y la pérdida de su lugar, sus redes sociales y su cultura» (Maldonado *et al.*, 2013, p. 608). A esto se suma lo que podríamos considerar los casos límite que representan las instituciones de la democracia constitucional liberal, que es capaz de reconocer exclusivamente derechos individuales y *de propiedad* y no reclamos colectivos y territoriales (Marino *et al.*, 2022; Maldonado, 2019; Jesse, 2020; Sawyer, 2004).

El problema no son solo los pícaros solitarios como Jefferson y Neli ni los desplazamientos masivos, sino que seguimos intentando «reparar» las situaciones de desastre intentando reconstruir una normalidad fugaz. La gestión de desastres a nivel mundial sigue basándose en una estabilidad climática pretérita (Lizarralde, Bornstein y Dhar, 2025; Maldonado, 2019; Marino *et al.*, 2022; Schuller, 2021). Si bien activistas e investigadores críticos de desastres llevan mucho tiempo abogando por un replanteamiento de la idea de un *retorno a la normalidad*, «los responsables de la toma de decisiones pronto tendrán que afrontar la pérdida de territorio físico y la inviabilidad de muchos lugares que las comunidades humanas consideran su hogar» (Burkett, 2018, p. 448). Cada día que millones de personas como Jefferson y Neli navegan por las corrientes eólicas para apenas sobrevivir hasta el siguiente movimiento, se hace más urgente que nunca repensar y replantear las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente, la responsabilidad jurídico-legal ante el estado (es decir, *la legibilidad*) y las sensibilidades humanitarias relativas a las formas de merecimiento y pertenencia.

4. TESTIMONIO SOCIAL: LA POLÍTICA DE LA AYUDA (HUMANITARIA Y MUTUA)

Todas las formas de ayuda, desde la gubernamental hasta la de las ONGs y la ayuda mutua comunitaria, se basan en formas variadas de testimonio social sobre el merecimiento, para distinguir a los merecedores de quienes no lo son. Cuando el gobierno ecuatoriano evaluó la necesidad de reasentamiento en Penipe, envió representantes para censar las comunas evacuadas. Los encuestadores, por supuesto, encontraron gente ausente la mayor parte del tiempo. Por lo general, solo se podía encontrar a unos pocos vecinos deambulando por sus tierras, rescatando lo que podían, reparando estructuras y atendiendo a los animales. Por lo tanto, hablaban regularmente con los vecinos sobre las situaciones de vida y las necesidades de los ausentes. En una época anterior al uso generalizado de los teléfonos celulares en las comunas, la información era especialmente fragmentaria. Las experiencias dispares de las personas con el desplazamiento aún no se habían condensado en ninguna narrativa te-

⁵ Dato de International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies. Recuperado de: <https://www.ifrc.org/document/displacement-in-a-changing-climate>. Última consulta: 06/07/2026.

mática que orientara estas cuestiones hacia ninguna política colectiva. Es decir, no había una metáfora estructurante compartida que la gente reconociera como una experiencia común o una situación de vulnerabilidad que debían defender; por ello, las personas seguían improvisando.

Las personas que habían encontrado vivienda propia en otro lugar fueron consideradas no elegibles para recibir una vivienda en los reasentamientos planificados, incluso si esa vivienda era el apartamento de un familiar donde dormían cinco personas por habitación. A menudo, los líderes de las comunas tenían que contactar con los funcionarios del gobierno para corregir los registros de reasentamiento y garantizar que las personas excluidas recibieran «expedientes» que indicaran su derecho al reasentamiento. Durante el prolongado desplazamiento, funcionarios y voluntarios pedían a quienes esperaban para recibir raciones de comida que verificaran públicamente la elegibilidad de los demás que se unían a la fila. Y durante los peores momentos de la pandemia de COVID-19, cuando se suspendió el sistema de autobuses intermunicipales, fueron los líderes de las comunas y los pocos que poseían vehículos quienes transportaron a los vecinos confinados a la ciudad para cobrar sus ayudas gubernamentales y sus pensiones.

La minga es quizás la institución más omnipresente e históricamente significativa, y la metáfora estructurante de la cultura panandina desde mucho antes de la colonización española. A finales de 2020, entrevisté a mi viejo amigo Bernardo Huerta, veterano presidente del cabildo de Manzano, quien me recordó cómo lograron regresar a su comuna devastada tras las evacuaciones posteriores a las erupciones de 2006 y cómo habían soportado una escasez increíble en los reasentamientos que contaban con recursos mínimos. Me contó:

En el tiempo en que viniste, lamentablemente, todo eso fue muy triste. Al momento que regresamos, primero pedimos a Dios que nos de la fortaleza para seguir en adelante. Y segundo, para organizarnos y trabajar en la comunidad. Y eso nos ha dado la fortaleza que tenemos en nuestra comunidad. (Entrevista con Bernardo Huerta, 2020).

La historia que contaba con mayor fervor en cada relato era aquella que narraba cómo la reconstrucción había avanzado gracias a grupos de trabajo cooperativo organizados por la minga comunitaria. Líderes comunitarios como Bernardo hicieron realidad la historia de *El Retorno* organizando mingas para reparar edificios dañados (mi primera minga consistió en ayudar a reparar una escuela), caminos, canales de riego, sistemas de agua potable, y rotando entre hogares para rescatar, cosechar y, posteriormente, sembrar. La minga ha servido durante mucho tiempo a los campesinos como un proyecto pastoral, tanto para recuperar pasados idealizados como para prefigurar un futuro mejor.

Justo cuando los campesinos habían comenzado a sentir que estaban avanzando, sintieron los impactos ambientales del cambio climático y los de la pandemia, «ahora nos enfrentamos a esta epidemia», dijo Bernardo al referirse al COVID-19 que entonces azotaba Ecuador y el mundo. Dijo que él y la gente de Manzano estaban:

felices con lo poco que tenemos. Solamente ahora que los químicos y los fertilizantes están caros y (...) por esta [pandemia] la venta de los animales ha bajado. Ya no está como antes. Antes se vendía un cerdo de 300 libras en \$500. Ahora estamos dando en \$200. (Entrevista con Bernardo Huerta, 2020).

Cuando Bernardo mencionó la caída precipitada de los precios de los animales, estaba estableciendo lo que él veía como un declive de las condiciones económicas y ecológicas y conscientemente narrando un paralelismo con el mismo fenómeno ocurrido en 1999 después de las erupciones. En ese entonces, todos los que evacuaron no tenían dónde llevar a sus animales, por lo que inundaron el mercado y los precios se desplomaron. «Pero, sin embargo, con la fuerza de Dios, hay que seguir adelante, hermano». Y continuó:

Hemos organizado en comunidad, en grupo. Ahora con esta epidemia en que estamos, gracias primero a Dios, en la comunidad estamos trabajando en la manera más capaz que podemos... nosotros mismos tenemos que cuidarnos de una manera o de otra, tenemos que cuidarnos... nos protegemos y nos cuidamos. (Entrevista con Bernardo Huerta, 2020).

Reunirse a menudo resultó un desafío cuando mantener la distancia social era la orden del día durante la pandemia, pero la institución de la minga y la ética que ella implica siguió perdurando.

La práctica de la minga está imbuida del poder estatal y colonial, e incluso cuando se inscribe en proyectos de resistencia, conserva una ética —a menudo rígida— de merecimiento. Cuando es organizada por el estado, implica un estricto control de asistencia, cumplimiento de tareas y las variedades de merecimiento (por ejemplo, agua, vivienda) que todo ello habilita. Cuando es organizada por los comuneros, la participación sigue estando estrictamente contabilizada, aunque no se asignan ni evalúan tareas individuales, y los espacios y tiempos de la práctica de la minga son mucho más sincrónicos con los regímenes temporales cotidianos de los medios de vida campesinos. Las mingas administradas por el estado son exigentes y a menudo difíciles de satisfacer para los hogares campesinos, mientras que participar en las mingas a nivel de comuna es más fácil. Irónicamente, sin embargo, el discurso de la ética de la minga —todos para uno, uno para todos y participación igualitaria como condición para la igualdad de merecimiento— es impulsado por los campesinos aún con mayor pasión cuando se trabaja con el estado. A veces, directamente huele a panóptico colonialista. Pero esto revela algo sobre la colonialidad disputada de las instituciones de gobernanza que se condensan en ensamblajes que combinan actores (humanos, no humanos, del paisaje) en proyectos estatales, pero también estas instituciones y ensamblajes se inscriben, en ocasiones, en prácticas subalternas de ayuda y cuidado mutuos. Lo que a menudo parece una vigilancia entre vecinos, una política celosa del merecimiento, con frecuencia se presenta como un «proceso social de diagnóstico» (James, 2010) que presiona al estado para que alinee sus prácticas con la ética local. La política local del merecimiento suele estar plagada de preocupaciones personales o domésticas sobre la precariedad material y política. Esto significa que las economías humanas y las reglas institucionales de las mingas de las comunas solo se flexibilizan hasta cierto punto porque existen límites reales que defender. ¿Puede la política local del merecimiento incorporar de algún modo a personas como Jefferson y Neli? Quizás. Pero esto no está garantizado porque la política del merecimiento sigue estando atravesada por el ideal de las «víctimas ideales» con reputaciones inexpugnables.

5. NARRANDO LA POLÍTICA DE CONVIVIR

Los comuneros de las parroquias del norte de Penipe han apelado a varias metáforas a lo largo del proceso de volver a casa. Si bien la gente reflexionó sobre la noción de «hogar» y lo

que significaba para ellos en sus años de desplazamiento de 1999 a 2008, la primera fase del regreso a casa fue quizás la menos reflexiva. La gente quería estar en casa, donde las cosas eran familiares, donde podían vivir como siempre habían vivido. En 2009, la gente comenzó a contar historias del regreso al hogar bajo el tema de «El Retorno», un movimiento para reanimar la vida del pueblo, que se promovió con carteles y discursos vagamente coordinados por los líderes del pueblo, y que coincidió con las primeras fiestas de los santos parroquiales desde 1999. El Retorno se vio dificultado por la desinversión del sector público y privado en el área debido a su narrativa política oficial que lo consideraba como una zona de «alto riesgo», lo que significa que las carreteras, los puentes y la infraestructura hidráulica quedaron destruidos o en mal estado. También se vio impedido por los inspectores y el control intolerante relativo a la ocupación de viviendas en los reasentamientos.

La metáfora del «Convivir» surgió después de 2015 como una forma de narrar entornos e instituciones cambiantes, replantear las relaciones con el Tungurahua, liderar ensamblajes estatales según las lógicas locales del bien y motivar e inspirar a los campesinos a recuperar sus raíces y revitalizar su cultura. «Convivir» se invocaba en conversaciones cotidianas junto con las ideas de vivir, cultivar y construir comunidad en los pueblos alrededor del volcán; era impreso en panfletos y letreros que anunciaban programas de extensión agrícola, fiestas parroquiales y proyectos que apoyaban la gestión de riesgos y los programas de respuesta a emergencias; asimismo, podía leerse inscrito en un mosaico en la ciudad turística de Baños la frase: «Nunca abandonaremos nuestras tierras porque siempre hemos convivido con el volcán». Esa frase captura claramente uno de los objetivos políticos centrales de convivir: defender el derecho de las personas a vivir allí como les plazca. Convivir no se trata *solo* del Tungurahua. El término casi siempre acompaña las afirmaciones sobre la cooperación entre la comunidad de humanos, animales, cultivos y bosques. También es el lenguaje estructurante de la capacitación en monitoreo volcánico con el Instituto de Geofísica, los simulacros de evacuación con la Secretaría de Gestión de Riesgos y los diversos proyectos de preparación para emergencias organizados en las parroquias. Convivir se ha convertido a la vez en una narración sobre relaciones históricas, una especie de mnemotécnica para indexar variedades de conocimiento y un argumento social y *muy* político sobre el futuro de la vida a la sombra del volcán. Observar este proceso ha sido impresionante porque es una historia que informa y guía la asamblea estatal en las parroquias del norte de Penipe, incluyendo el pueblo natal de Jefferson y Neli. Un discurso disruptivo que desafíe las posibilidades de lo imaginable puede ser algo poco frecuente y prácticamente imposible, pero esta idea de «convivir» es lo más disruptivo que he visto.

Considero que, en tiempos de cambio climático y pandemias, la creación de metáforas es un proceso necesario a fin de narrar los caminos humanos posibles vinculados con la política, la ciencia y la buena vida, y especialmente para el futuro de la vida multiespecie en la Tierra. Convivir articula nuevos y antiguos arreglos dentro de una visión de lo que podría ser bueno, de la capacidad de respuesta (Haraway, 2016), un compromiso directo con la capacidad de las personas de *afectar* y *ser afectadas* (Butler, 2016). Es una narrativa vitalista de ensamblajes más-que-humanos, de conexión con el medio ambiente como algo más que material e inerte limitado a la manipulación y el consumo. Las comunas que se reconstruyen en nombre de convivir han encontrado maneras de ser flexibles con la práctica de la minga y los estándares locales de pertenencia, pero la gente aún no ha incluido a los rebeldes como Jefferson y Neli en esta nueva historia.

Varios académicos han identificado imaginarios más allá de lo humano y epistemologías indígenas que permiten crear posibilidades que de otro modo no tendrán lugar en el marco de

la crisis climática (Chao y Enari, 2021). Y, anticipando una crítica simplista, el anhelo de historias no indica ni un giro hacia el romanticismo ni hacia el idealismo. La humanidad requiere arte, religión y sueños para incorporar nuestro conocimiento cada vez más especializado en visiones ético-morales más amplias, sin las cuales la racionalidad es «necesariamente patógena y destructiva de la vida» (Bateson, 2000, p. 146). Amitav Ghosh (2021) lamenta que un triste legado del colonialismo sea la devastación de los compromisos ontológicos vitalistas sostenidos por personas de todo el mundo imponiendo visiones mecanicistas del mundo y la noción de que la ciencia ha conquistado la naturaleza. No obstante, el valor del conocimiento científico, como figura de discurso en el espacio público, se enfrenta a cuatro limitaciones ontoepistemológicas bien documentadas: (a) el trabajo científico avanzado es tan esotérico que resulta virtualmente incomprensible para los no especialistas; (b) el tecno-optimismo ingenuo fomenta la degradación ambiental; (c) la distribución de insumos y productos en el sistema mundial capitalista deja abismos insondables entre las esferas inmediatas y cercanas a la mayoría de las personas (aunque no todas) y los entramados lejanos; y, (d) existe una tendencia a representar y considerar la ciencia como una «visión desde ninguna parte», cuando todo el conocimiento está, de hecho, bastante situado. Esto es, irónicamente, lo que lleva a pensadores seculares, a explorar posibilidades para narrar la interrelación entre lo cercano y lo lejano —fomentando el parentesco y la responsabilidad transespecies— que reconocen una fuerza vital, trascendental y terrenal en torno a la cual construir futuros éticos (Ghosh, 2021; Haraway, 2016; Liboiron, 2021; Tsing, 2015)—. Sostengo también que un nuevo vitalismo necesita abrir espacio para los no conformistas como Jefferson y Neli, a fin de desafiar las políticas estatales de merecimiento con una política subalterna del cuidado.

6. CONCLUSIÓN

Meses después de mi última minga de 2011, localicé a Ramón, el hermano de Neli, en la ciudad de Baños, donde él y su esposa vivían temporalmente con sus tres hijas pequeñas en una pequeña habitación de motel que pagaban por semana. Ramón trabajaba como jornalero, pero sus gastos consumían casi todos sus ingresos, y su trabajo, según él, le impedía regresar a Pusuca y cancelar sus deudas con la comunidad. Ya habían pasado casi dos años desde su partida de Pusuca. Una vez que uno se quedaba demasiado atrás, como les había pasado a Jefferson y Ramón, el camino de regreso se volvía irrealizable, pues se veían obligados a aventurarse cada vez más lejos para ganar lo que podían para mantener a sus familias.

La política subalterna del merecimiento cuestiona el poder estatal, mientras que las metáforas vitalistas como *convivir* involucran a los ensamblajes locales y estatales en nuevos proyectos. He presenciado una política más flexible y tolerante en las comunas natales que en los reasentamientos, principalmente porque los líderes locales deben ser más receptivos a sus vecinos que el personal de las agencias de reasentamiento y porque están más sintonizados con el amplio ensamblaje que implica «el convivir». Sin embargo, el sesgo inconsciente a favor de la víctima modelo persiste, y los discursos del merecimiento tienden a dejar poco espacio para pícaros itinerantes como Jefferson y Neli, así como para migrantes y refugiados en otros lugares.

Lamentablemente, el Norte Global necesita nuevas metáforas. Los centros donde se produce el calentamiento que impulsa el cambio climático antropogénico quizá aún no experimenten

(o elijen no reconocer) sus peores efectos, a diferencia de quienes se encuentran al margen del capitalismo y el imperio global. Si la producción de esta devastación no se detiene con historias que conectan las consecuencias lejanas de las acciones cercanas para lograr transformaciones radicales en la práctica, no es exagerado decir que la devastación nos espera. La pandemia de COVID-19 ha revelado que la ciencia por sí sola es insuficiente para organizar e integrar las prácticas y comunidades humanas.

La búsqueda de nuevas historias no puede ser una apropiación extractivista de metáforas indígenas. A menudo, después de hablar de Penipe, me preguntan cómo podemos «hacer» minga o convivir en los EE. UU. Esta, en mi opinión, es la pregunta equivocada. Aunque la antropología en el sentido moderno (y en gran medida estadounidense) siempre ha tratado, hasta cierto punto, sobre las otras posibilidades sugeridas por la variación de las culturas y practicas del mundo, el cuestionamiento que me gustaría fomentar es cómo narrar y representar nuestros *propios* enredos naturaleza-culturas en un registro afectivo. Que las cosas sean de otra manera en otros lugares indica que podemos aprender a ver y a hacer las cosas de manera diferente en casa. Convivir es la metáfora conceptual del ensamblaje y la política a la sombra del Tungurahua. Del mismo modo que en cualquier otro lugar, las personas deben crear historias arraigadas en sus propios enredos.

7. REFERENCIAS

- Balkan, S. (2022). *Rogues in the postcolony: Narrating extraction and itinerancy in India*. West Virginia University Press.
- Bateson, G. (2000/1972). *Steps to an Ecology of Mind*. University of Chicago Press.
- Bonilla, V. (2020). The coloniality of disaster: Race, empire, and the temporal logics of emergency in Puerto Rico, USA. *Political Geography*, 78, 102181.
- Burkett, M. (2018). Behind the veil: Climate migration, regime shift, and a new theory of justice. *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 53, 445-493.
- Butler, J. (2016). Rethinking vulnerability and resistance. En J. Butler, Z. Gambetti y L. Sabsay (Eds.), *Vulnerability in resistance* (pp. 12-27). Duke University Press.
- Chao, S., y Enari, D. (2021). Decolonising climate change: A call for beyond-human imaginaries and knowledge generation. *eTropic*, 20(2), 32-54.
- Cuéllar, J. E. (2021). Waterproofing the state: Migration, river-borders, and ecologies of control. *Comparative American Studies*, 18(1), 59-74.
- De León, J. (2015). *The land of open graves: Living and dying on the migrant trail*. University of California Press.
- Faas, A. (2023). *In the shadow of Tungurahua: Disaster Politics in Highland Ecuador*. Rutgers University Press.
- Farbotko, C., y Lazrus, H. (2012). The first climate refugees? Contesting global narratives of climate change in Tuvalu. *Global Environmental Change*, 22(2), 382-390.

- Faria, C., Katushabe, J., Kyotowadde, C., y Whitesell, D. (2021). «You rise up ... They burn you again»: Market fires and the urban intimacies of disaster colonialism. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 46, 87-101.
- García-Acosta, V. (2018). Vulnerabilidad y desastres: génesis y alcances de una visión alternativa. En M. González de la Rocha y G. A. Saraví (Eds.), *Pobreza y vulnerabilidad: Debates y estudios contemporáneos en México* (pp. 212-239). CIESAS.
- García-Acosta, V. (2022). *La antropología de los desastres en América Latina: Estado del arte*. Gedisa.
- Ghosh, A. (2021). *The nutmeg's curse: Parables for a planet in crisis*. University of Chicago Press.
- Ginsberg, A. (2002/1956). *Howl and Other Poems*. City Lights Books.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chtulucene*. Duke University Press.
- James, E. C. (2010). *Democratic insecurities: Violence, trauma, and intervention in Haiti*. University of California Press.
- Jessee, N. (2020). Community resettlement in Louisiana: Learning from histories of horror and hope. En S. Laska (Ed.), *Louisiana's response to extreme weather* (pp. 147-184). Springer.
- Kingman Garcés, E., y Bretón Solo de Zaldívar, V. (2016). Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22(2), 235-253.
- Liboiron, M. (2021). *Pollution is colonialism*. Duke University Press.
- Lizarralde, G., Bornstein, L., y Dhar, T. (2025). *Shelter from the storm: Ethical dilemmas in the era of climate change*. Columbia University Press.
- Maldonado, J. (2019). *Seeking justice in an energy sacrifice zone: Standing on vanishing land in coastal Louisiana*. Routledge.
- Maldonado, J., Scherer, C., Bronen, R., Petereson, K., y Lazrus, H. (2013). The impact of climate change on tribal communities in the US: Displacement, relocation, and human rights. *Climatic Change*, 12, 601-614.
- Marino, E. (2015). *Fierce climate, sacred ground: An ethnography of climate change in Shishmaref, Alaska*. University of Alaska Press.
- Marino, E., y Lazrus, H. (2015). Migration or forced displacement? The complex choices of climate change and disaster migrants in Shishmaref, Alaska, and Nanumea, Tuvalu. *Human Organization*, 74(4), 341-350.
- Marino, E., Jerolleman, A., Jessee, N., Weyiouanna, A., Topkok, M. S., Keene, E., y Manda, S. (2022). Is the Longue Durée a Legal Argument?: Understanding Takings Doctrine in Climate Change and Settler Colonial Contexts in the United States. *Human Organization*, 81(4), 348-357.
- Miller, T. (2017). *Storming the wall: Climate change, migration, and homeland security*. City Lights Press.
- Morton, T. (2010). *The ecological thought*. Harvard University Press.

- Murgida, A. (2013). Cambios socio-ambientales: Desplazamientos de las poblaciones históricamente postergadas en el Chaco-Salteño. *Cuadernos de Antropología*, 9, 35-63.
- Murgida, A. M., y Radovich, J. C. (2022). Las conceptualizaciones sobre incertidumbre y riesgo en la antropología social argentina. En V. García-Acosta (Ed.), *La antropología de los desastres en América Latina: Estado del arte* (pp. 65-98). Gedisa.
- Murra, J. V. (1968). An Aymara kingdom in 1567. *Ethnohistory*, 15(2), 115-151.
- Oliver-Smith, A. (2020). What is a Disaster? Anthropological Perspectives on a Persistent Question. En A. Oliver-Smith y S. Hoffman (Eds.), *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective*, Segunda edición (pp. 29-44). Routledge.
- Roncoli, C., Crane, T., y Orlove, B. (2009). Fielding climate change in cultural anthropology. En S. A. Crate y M. Nuttall (Eds.), *Anthropology and climate change: From encounters to actions* (pp. 87-115). Left Coast Press.
- Sawyer, S. (2004). *Crude chronicles: Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Duke University Press.
- Schuller, M. (2021). *Humanity's last stand: Confronting global catastrophe*. Rutgers University Press.
- Swamy, R. (2022). Tranquebar. The tsunami, heritage tourism, power, and memory in a South Indian fisher village. *Dialectical Anthropology*, 46(3), 247-265.
- Taddei, R. (2022). El campo de la antropología de los desastres en Brasil: Retos y perspectivas. En V. García-Acosta (Ed.), *La antropología de los desastres en América Latina: Estado del arte* (pp. 99-124). Gedisa.
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.
- Vaughn, S. E. (2022). *Engineering vulnerability: In pursuit of climate adaptation*. Duke University Press.