

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio
Convocatoria 2014-2016

Tesis para obtener el título de maestría en Estudios Socioambientales

Petróleo, ecología política y feminismo.
Una lectura sobre la articulación de Mujeres Amazónicas
frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador.

Miriam García-Torres

Asesora: Ivette Vallejo

Lectoras:

Anita Krainer

Xochitl Leyva Solano

Quito, febrero de 2017

A quienes no se resignan, a quienes resisten desde los márgenes.

A las Mujeres Amazónicas, *sinchi warmikuna*.

“La defensa del medioambiente es antipatriarcal”.

Berta Cáceres, lideresa lenca, feminista y activista por la defensa del territorio.

Asesinada en Honduras el 3 de marzo de 2016.

Tabla de contenidos

Resumen	IX
Agradecimientos.....	XI
Introducción	1
Planteamiento del tema de estudio	1
Objetivos.....	5
Estado de la cuestión	5
Estructura de la tesis	9
Capítulo 1	12
Marco teórico y estrategia metodológica	12
1. Ecología política: develando el poder en la relación sociedad-naturaleza.....	13
2. Miradas feministas sobre la relación sociedad-naturaleza: ecología política feminista, ecofeminismo, feminismo comunitario y decolonial	18
3. Extractivismo, conflictos socioecológicos y formas de contestación	24
4. De la agencialidad a la construcción de subjetividades políticas: dimensionando el género, la etnicidad y la clase	28
5. Estrategia metodológica	32
Capítulo 2	37
Contextualización: El territorio situado. Dinámicas territoriales y socio-políticas en Pastaza	37
1. Antecedentes extractivos, configuraciones territoriales y conflictividad socioecológica en la provincia de Pastaza durante el siglo XX.....	38
1.1. 20's-70's: IncurSIONES petroleras, colonización agraria y misiones religiosas.....	38
1.2. 80's-2000's: La conflictividad socioecológica se instala en Pastaza	44
2. La nueva era petrolera	50
2.1. “¡Ahora el petróleo es nuestro!”: el Estado y la nueva política extractiva.....	50
2.2. La XI Ronda Petrolera o Ronda Sur Oriente	55
3. La provincia de Pastaza en sus diferentes dimensiones	59
3.1. Características biofísicas	62
3.2. Características socio-culturales y demográficas.....	64
3.3. Características económicas.....	68

3.4. Características político-administrativas y traslape de territorialidades	70
Capítulo 3	74
Mujeres Amazónicas: repertorios de acción colectiva contra la explotación petrolera	74
1. La historia socioecológica de Pastaza desde el lado oculto: el papel de las mujeres indígenas en los conflictos por la defensa del territorio	75
1.1. Mujeres indígenas en las movilizaciones y acciones colectivas durante el periodo neoliberal	75
1.2. Disputas por la participación política: de las dirigencias de la mujer a la conformación de organizaciones de mujeres	81
2. La feminización de la lucha: las Mujeres Amazónicas como referente de la resistencia anti-petrolera.....	85
2.1. Estrategias de movilización pluriescalares y multilocales	88
2.2. Formas de contestación en el territorio: la agencialidad enraizada en lo cotidiano y lo cultural	93
<i>Yaku chaski warmikuna</i> , las mujeres mensajeras de los ríos	93
Varas de mando: resignificación de un símbolo colonial y patriarcal	96
<i>Taki</i> : los cantos como elemento que construye agencialidad	98
<i>Muskuy</i> : los sueños condicionan la agencia.....	100
2.3. Un espacio de articulación heterogéneo	101
Capítulo 4	106
Petróleo, naturaleza, desarrollo: territorialidades y cuerpos en disputa.....	106
1. Extractivismo y colonialidad: la agencia etnopolítica.....	107
1.1. <i>Sumak Kawsay</i> . Discusiones en torno al desarrollo y la pobreza.....	107
1.2. <i>Sumak Allpa</i> . El territorio como espacio de reproducción de los mundos de la vida.	114
1.3. <i>Sacha Runa Yachay</i> . La defensa de la identidad cultural	119
2. Extractivismo y patriarcado: la agencia de género.....	123
2.1. El trabajo a debate: división sexual del trabajo y roles de género.....	123
2.2. El «territorio-cuerpo» en disputa.....	129
Capítulo 5	135
Sobre la conformación de subjetividades políticas: las Mujeres Amazónicas frente a los actores internos y externos	135

1. Sujetas políticas frente a las estructuras de poder al interior de los hogares	136
2. Sujetas políticas frente a sus comunidades y organizaciones	142
3. Tratando de posicionarse como sujetas políticas frente al Estado	148
4. Vincencialidades y auto-representaciones políticas.....	153
Conclusiones	158
Glosario	165
Lista de referencias.....	167

Ilustraciones

Figura 2.1. Mapa Catastral Petrolero de Ecuador 1995-2007	47
Figura 2.2. Bloques petroleros y empresas chinas	55
Figura 2.3. Mapa de bloques petroleros en el Ecuador	57
Figura 2.4. Presiones y amenazas sobre Áreas Protegidas y Territorios Indígenas de la Amazonía	61
Figura 2.5. Ubicación de la provincia de Pastaza	62
Figura 2.6. Asentamientos poblacionales de Pastaza	65
Figura 2.7. Distribución de Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario.....	68
Figura 2.8. Traslape de bloques de la XI Ronda Petrolera y territorios indígenas.....	71
Figura 2.9. Traslape entre zonas de movilidad de PIAV y el Bloque 83	72
Figura 2.10. Zona Intangible Tagaeri-Taromenane (ZITT) y bloques petroleros.....	73
Figura 3.1. Mujeres de Sarayaku entregan las armas confiscadas a los militares, 2003	80
Figura 3.2. Marcha de las “Mujeres Amazónicas en movilización por la vida”	89
Figura 3.3. Las Mujeres Amazónicas atienden a los medios de comunicación tras la llegada de la marcha a Quito	90
Figura 3.4. Marcha realizada el 8 de marzo en Puyo por el Día Internacional de los Derechos de las Mujeres.....	92
Figura 3.5. <i>Yaku chaski warmikuna</i> , mujeres mensajeras del río, en la cuenca del Curaray... 94	
Figura 3.6. Varas de mando entregadas durante el <i>yaku chaski</i>	97
Figura 4.1. Recibimiento del primer barril de petróleo, 1972.....	109
Figura 4.2. “¡El petróleo impulsa el Buen Vivir de tu comunidad!”	109
Figura 4.3. Los cuidados de humanos y no-humanos: alimentando a una cría de loro.....	116
Figura 4.4. El territorio como un paisaje geopolítico de bloques	119
Figura 4.5. Figuras de cerámica	120
Figura 5.1. Las Mujeres Amazónicas organizan una asamblea comunitaria	143

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Miriam García-Torres, autora de la tesis titulada “Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de Mujeres Amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Maestría en Estudios Socioambientales concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

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

Quito, febrero de 2017.



Miriam García-Torres

Resumen

Conocen las amenazas que se ciernen sobre sus territorios porque persisten como un legado en su memoria colectiva. Saben de las violencias que se imponen sobre sus cuerpos porque lo han experimentado a lo largo del tiempo. Cuando las Mujeres Amazónicas caminan contra la explotación petrolera, lo hacen sobre la base de la conciencia que les otorga la experiencia histórica. Consideradas daños colaterales de una economía en expansión que engulle petróleo, reducidas a territorios y cuerpos sacrificables en un sistema que camina ciego bajo la promesa de la modernización y el desarrollo, disputan relaciones de poder perfilando horizontes de transformación contrahegemónicos.

En América Latina las mujeres están asumiendo un rol protagónico en las luchas socio-ecológicas, y en particular, en las derivadas de los conflictos extractivos, en las cuales cobran cada vez mayor visibilidad. En Ecuador, desde el año 2013, la articulación de Mujeres Amazónicas de las nacionalidades kichwa, waorani, sapara, shiwiar y shuar de la provincia de Pastaza se ha instituido como un actor clave en la defensa del territorio frente a la ampliación de la frontera petrolera hacia la Amazonía centro-sur.

Estas lideresas construyen su agencialidad etno-política y de género en función de la posición que ocupan en las jerarquías de opresión. Se constituyen así como sujetas políticas y van tejiendo demandas tanto al interior de sus comunidades como frente al Estado y otros actores externos, re-situándose dentro de una estructura de relaciones de poder en la intersección de las variables género, etnicidad y clase. Durante su accionar político por la defensa del territorio, se enfrentan a estructuras patriarcales y coloniales a diferentes escalas con las cuales establecen estrategias de resistencia, subversión, negociación o acomodación.

En este contexto, planteo la siguiente pregunta de investigación: ¿cómo se configuran las subjetividades políticas y la agencialidad de las Mujeres Amazónicas de la provincia de Pastaza articuladas en torno a su oposición frente a la explotación petrolera?

Este texto trata, por lo tanto, sobre su proceso de organización política por la defensa territorial. Este texto trata sobre sus luchas mediáticas y sus resistencias cotidianas, sobre sus vidas complejas, desbordadas, rebeldes, contestatarias. Unas vidas que no se resignan a perder

la posibilidad de reinventar la historia; esa historia que las ha infravalorado y marginado dejándolas confinadas a un lugar de subordinación, y en la que hoy irrumpen como sujetas políticas para reivindicar su derecho a ocupar un lugar central a través de unas voces que se rebelan desde los márgenes.

Tratando de tejer lazos entre diversas corrientes de la ecología política y el feminismo, este trabajo buscará articular pensamiento, conflicto y política en los contextos petroleros desde esferas tradicionalmente invisibilizadas.

Agradecimientos

La construcción de conocimiento es siempre un proceso colectivo. La elaboración de los contenidos de esta tesis, por lo tanto, se la debo a todas las personas, colectivos e instituciones con las cuales he tenido la oportunidad de compartir *sentipensares* durante este periodo. Sin ese camino conjunto de aprendizajes y andares compartidos este trabajo no sería lo que es.

En primer lugar, deseo agradecer de forma especial a las Mujeres Amazónicas, por quienes siento una profunda admiración: por su perseverancia, por su firmeza, por ser un referente en la lucha contra las estructuras de opresión coloniales y patriarcales que imponen las dinámicas extractivas. Ellas deberían figurar como coautoras de este trabajo, aunque la responsabilidad de los contenidos sea mía. Valgan estas líneas para otorgarles el reconocimiento que merecen, en estricto orden alfabético: Alicia Cahuiya, Matilde Canelos, Zoila Castillo, Catalina Chumpi, Adelaida Cuji, Gloria Dahua, Rosa Dahua, Ana Gualinga, Cristina Gualinga, Nina Gualinga, Patricia Gualinga, Rosa Gualinga, Manuela Ima, Katherine Inmunda, Sicha Malaver, Rosaura Mamallacta, Menkay Patricia Menkiwi, Ena Santi, Nancy Santi, Jimena Tapuy, Gloria Ushigua, Indira Vargas, Madgalena Vargas, Rosa Vargas. También a todas las que son pero no están, a las que no he tenido la oportunidad de conocer todavía.

Agradezco de forma particular a Margoth Escobar, por su confianza y generosidad, por abrirme las puertas de su casa, por las conversaciones matutinas durante sus deliciosos desayunos.

Asimismo, deseo realizar un reconocimiento especial a los colectivos y organizaciones que me han dado la oportunidad de acompañar el proceso de las Mujeres Amazónicas tanto desde el activismo como desde la academia. En primer lugar, al Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, compañeras de militancias, de dignas rabias y alegres rebeldías, con quienes me embarqué por primera vez en este conflicto socioecológico en el año 2013. En segundo lugar, a Rosa Vacacela del Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai (IQBSS), por compartir conmigo una pequeña parte de sus inmensas experiencias y conocimientos, por su trabajo constante, comprometido y silencioso; a Ivonne Ramos de Acción Ecológica por darme la oportunidad de vivir el *yaku chaski* en el río Curaray, de conocer el proceso desde el territorio, desde lo cotidiano; a Marie-Pierre Smets del Centro de

Derechos Económicos y Sociales (CDES), por permitirme acompañar los talleres realizados en Puyo.

Finalmente, quiero agradecer a FLACSO por las becas otorgadas para poder realizar la maestría y este trabajo de investigación; a las lectoras de esta tesis –Anita Krainer y Xochitl Leyva Solano– por los valiosos aportes realizados; y de forma especial a Ivette Vallejo, profesora, asesora durante mi periodo de becaría en los proyectos “Territorialidades en disputa: mujeres, naturaleza y desarrollo en lugares del circuito petrolero en el Ecuador” y “Mujeres y ecologías políticas de la diferencia en contextos petroleros de la costa y la Amazonía en el Ecuador”, y asesora de esta tesis. Gracias por la dedicación, los consejos y los conocimientos compartidos. Por mostrarme que es posible un trabajo desde la academia con compromiso político.

Introducción

Planteamiento del tema de estudio

La realidad de América Latina está atravesada por un proceso de profundización del extractivismo. El avance de la frontera extractiva se materializa tanto en países con gobiernos neoliberales como en aquellos con gobiernos autodenominados progresistas. De esta forma, al extractivismo convencional dominado por las empresas transnacionales, se ha sumado en los últimos años un nuevo modelo que Gudynas (2011) define como neo-extractivismo progresista. Se apuesta así por un incremento del control estatal y de su participación en los excedentes provenientes de las rentas extractivas; sin embargo, su esencia como pilar del desarrollo basado en el crecimiento económico permanece intacta (Gudynas 2013, Svampa 2013).

Detrás de este nuevo orden neo-extractivista reside lo que Svampa (2013) denomina el «Consenso de los *Commodities*», cuyo resultado radica en la exportación de materias primas a gran escala y en la reprimarización de las economías latinoamericanas durante las últimas décadas.¹ Ahora bien, este “orden económico y político-ideológico” (2013, 30) extractivista primario-exportador debe ser comprendido en el marco de un capitalismo global que profundiza los procesos de acumulación por desposesión descritos por Harvey (2004). En este contexto, la región amazónica cobra una relevancia geopolítica estratégica.

Little propone el concepto “fronteras en expansión” (2013, 27) para comprender el contexto histórico de las dinámicas de los *commodities* en la región amazónica. Tal y como sostiene el autor, la Amazonía ha sido escenario de constantes auges extractivos derivados de las disputas en torno al acceso y explotación de recursos naturales, desde las primeras corridas de oro en 1570 en la cuenca del alto río Napo. En la actualidad, la creciente demanda global de materias primas en un escenario de recursos de difícil acceso está transformando la región amazónica

¹ La condición primario-exportadora de la región queda notablemente reflejada en el alto porcentaje de materias primas que conforman el total de las exportaciones de los países latinoamericanos, que se han visto incrementados en los últimos años. Así, por ejemplo, el porcentaje de materias primas en las exportaciones de Bolivia pasó de un 89,4% en el año 2006 a un 96% para el año 2013. De forma similar, el porcentaje en Brasil se incrementó de un 49,2% a un 63,6% durante el mismo periodo, y el de Colombia lo hizo de un 63,2% a un 82,4%. Para el caso ecuatoriano, la proporción de materias primas en las exportaciones también ha sufrido un incremento en los últimos años. Así, mientras en el año 2006 suponía un 90,4%, para el año 2013 el porcentaje había aumentado a un 93,3% (CEPAL, 2014).

en una nueva frontera global. En relación a los proyectos extractivos, existen en la Amazonía 327 lotes petroleros de los cuales el 80% están concentrados en los países andinos; así como 52.974 zonas mineras que cubren el 21% de la cuenca amazónica, ubicadas principalmente en Brasil y Perú (Little 2013). Como consecuencia, se originan numerosos conflictos ecológico-distributivos (Martínez Alier 2011) en los que el territorio, los bienes comunes y la naturaleza pasan a formar el eje central de las disputas. El Atlas Global de Justicia Ambiental recoge 591 conflictos socio-ecológicos activos en América Latina y el Caribe, de los cuales el 52% están relacionados con el extractivismo minero y petrolero.² Dada la centralidad de los factores ambientales y territoriales, los conflictos en la región están caracterizados por lo que algunos autores denominan “la ambientalización de las luchas” (Leff 2004, 438) o el “giro ecoterritorial de las luchas” (Svampa 2011, 190).

Retomando el análisis de Gudynas (2011), se puede afirmar que en el caso de Ecuador prevalece un tipo de neo-extractivismo progresista en el que el Gobierno en curso, liderado por el movimiento Alianza País desde el año 2007, presenta el extractivismo como un factor imprescindible para financiar las políticas públicas y los programas sociales. A partir de una narrativa extractivista fuertemente asociada a combatir la pobreza y generar desarrollo dentro de un pretendido post-neoliberalismo, se busca legitimar socialmente la ampliación de la frontera minera y petrolera. Por otro lado, el Estado asume un relato discursivo que defiende la necesidad de profundizar el extractivismo para realizar el cambio de matriz energética: “usar el extractivismo para salir del extractivismo” y “sembrar el petróleo”, tal y como recoge el Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017 (SENPLADES 2013, 82).

A partir de dicha argumentación se justifica la ampliación de la frontera petrolera hacia el centro-sur amazónico, que se materializa en la XI Ronda Petrolera o Ronda Sur Oriente.³ Esta nueva ronda de licitación, cuyo lanzamiento se realizó en noviembre de 2012, incluye 21 bloques de concesión e incorpora alrededor de 3,6 millones de hectáreas de la Amazonía centro-sur, afectando a los territorios de siete nacionalidades indígenas: achuar, shuar, sapara,

² Información revisada el 1 de agosto de 2016, <https://ejatlas.org>

³ Cabe señalar que en los últimos años se han llevado a cabo, además, políticas de ampliación de la frontera petrolera en la Amazonía norte, que incluyen: la explotación de nuevos campos petroleros en bloques ya existentes como el de Pañacocha en el Bloque 12, en un área de bosques protectores y zona de amortiguamiento de la Reserva Faunística Cuyabeno; la ampliación geográfica de algunos bloques como el 14; o el abandono de la iniciativa Yasuni-ITT y el consiguiente inicio de operaciones en los bloques 31 y 43 (Martínez 2012; Acción Ecológica 2011).

kichwa, shiwiar, andwa y waorani⁴ (Mazabanda, 2013). De los bloques puestos en licitación, tres han sido concesionados: el bloque 28 fue asignado directamente al consorcio entre la empresa estatal ecuatoriana Petroamazonas, con las estatales chilena ENAP y bielorrusa Belorusneft; y en enero de 2016 el Gobierno firmó el contrato para la exploración y explotación de los bloques 79 y 83 con el consorcio chino Andes Petroleum.

Atendiendo a los conflictos que emergen de los contextos extractivos, un aspecto de especial relevancia que motiva el interés investigativo de este trabajo reside en el rol protagónico que están asumiendo las mujeres en las luchas socio-ecológicas, en las cuales cobran cada vez mayor visibilidad. En este sentido, se puede afirmar que el giro ecoterritorial de las resistencias está caracterizado por un marcado “proceso de feminización de las luchas” (Svampa y Viale 2014, 375) del que emergen nuevos paradigmas y lenguajes de valoración. Las mujeres en resistencia frente a la minería en Cajamarca en Perú, la Red Nacional de Mujeres en Defensa de la Madre Tierra frente al extractivismo en Bolivia, las mujeres indígenas xinkas contra la minería en la montaña de Xalapán en Guatemala, o la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de los Derechos Sociales y Ambientales son algunos de los numerosos ejemplos que dan cuenta de la relevante presencia de mujeres en las luchas por el territorio en contextos extractivos.

En Ecuador, uno de los casos más relevantes lo constituye la articulación de Mujeres Amazónicas, quienes en octubre de 2013 realizaron una marcha desde Puyo hasta Quito en rechazo a la XI Ronda Petrolera. Entre los planteamientos de las “Mujeres Amazónicas en Movilización por la Vida”, de las nacionalidades kichwa, sapara, shiwiar, shuar y waorani de la provincia de Pastaza, en el centro de la Amazonía ecuatoriana, se incluían el respeto a la autonomía de sus gobiernos territoriales comunitarios, el rechazo a las actividades extractivas, y la propuesta de modelos comunitarios de vida definidos como *Kawsak Sacha* o Selva Viva⁵.

Es preciso destacar que en los últimos años han surgido en América Latina numerosos encuentros de mujeres frente al extractivismo que han dado lugar a un intercambio de saberes inter-clase, inter-étnicos y urbano-rurales. De estas articulaciones emerge la denuncia de que

⁴ Es preciso subrayar que la disposición de los bloques petroleros se traslapa con el 100% del territorio de las nacionalidades achuar, andwa, shiwiar y sapara; el 97% del territorio kichwa; el 70% del territorio shuar; y el 16% del territorio waorani (Mazabanda 2013).

⁵ Tomado del comunicado de prensa de las Mujeres Amazónicas en Movilización por la Vida, Puyo, 10 de octubre de 2013.

las actividades extractivas están asociadas a la masculinización del espacio y de las tomas de decisión, al incremento de la violencia machista, a la rearticulación de los roles de género y al refuerzo de los estereotipos sexistas, donde se apuntala la figura del hombre proveedor y la mujer dependiente, objeto de control y abuso sexual (Fundación Rosa Luxemburg 2013; Svampa y Viale 2014, Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2014). Analizar los contextos petroleros desde esta perspectiva ofrece una nueva mirada a la problemática extractivista. En este sentido, permite no solo visibilizar los impactos diferenciados del extractivismo sobre hombres y mujeres, sino también comprender que el extractivismo están fuertemente dominado por patrones masculinos, por imaginarios masculinizados (Rodríguez-Carmona, Castro y Sánchez 2013). Se puede afirmar por lo tanto, que las actividades extractivas están asociadas a un proceso de “reactualización del patriarcado” (Svampa y Viale, 2014, 121).

En este escenario, abordar los procesos de resistencia de las mujeres indígenas frente a las actividades extractivas resulta fundamental para comprender las disputas socio-ecológicas desde las aristas que históricamente han permanecido invisibilizadas. Por ello, en la presente investigación de tesis se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo se configuran las subjetividades políticas y la agencialidad de las Mujeres Amazónicas de la provincia de Pastaza articuladas en torno a su oposición frente a la explotación petrolera?

De la pregunta general se derivan las siguientes preguntas orientadoras: ¿qué dinámicas de resistencia adoptan las Mujeres Amazónicas de la provincia de Pastaza en su rechazo a la explotación petrolera? ¿alrededor de qué elementos se nuclea articulaciones de mujeres (inter-étnicas, inter-clase y urbano-rurales) frente al extractivismo? ¿qué itinerarios trans-territoriales se conforman a partir de las estrategias de resistencia? ¿qué lenguajes de valoración emergen o re-significan en relación al territorio y a las relaciones sociedad-naturaleza? ¿qué modelos de vida proponen o reafirman? ¿cómo interlocutan y se posicionan frente a diferentes actores al interior de sus comunidades y hacia fuera a partir de su politización en el marco de las luchas anti-extractivistas?

El presente estudio parte de la hipótesis de que las Mujeres Amazónicas de la provincia de Pastaza, articuladas en torno a su oposición frente al extractivismo petrolero, construyen su agencialidad etno-política en la intersección de las dimensiones de género, etnicidad y clase. Las narrativas acuñadas respecto al territorio, la autonomía y la identidad, re-significan

lenguajes del ecologismo y los feminismos para re-situarse dentro de una estructura de relaciones de poder. En el marco de los conflictos por el extractivismo, las lideresas indígenas se configuran así como sujetas políticas y van tejiendo demandas tanto al interior de sus comunidades y nacionalidades –exigiendo un mayor acceso en la toma de decisiones sobre el territorio–, como frente al Estado –reafirmando sus propios modelos de vida como alternativa al desarrollo y al extractivismo– y otros actores externos.

Objetivos

Objetivo general

Analizar los procesos de configuración de subjetividades políticas y la agencialidad –en las intersecciones de género, etnicidad y clase– de las Mujeres Amazónicas de las nacionalidades kichwa, sapara, shiwiar, shuar y waorani de la provincia de Pastaza articuladas en torno a su oposición frente a la explotación petrolera.

Objetivos específicos

- Analizar desde una dimensión histórica las estrategias de resistencia adoptadas por las lideresas indígenas de Pastaza en su oposición frente a la explotación petrolera, y las subjetividades políticas que configuran.
- Comprender las narrativas políticas y los lenguajes de valoración respecto al territorio y a las relaciones sociedad-naturaleza que emergen de las resistencias, así como los modelos de vida que proponen o reafirman las lideresas frente al extractivismo petrolero.
- Identificar los posicionamientos y demandas que surgen de la politización de las mujeres indígenas en el marco de las resistencias frente a la explotación petrolera, tanto al interior de sus comunidades como hacia fuera.

Estado de la cuestión

Atendiendo a la bibliografía existente, es posible afirmar que los estudios que incorporan la **etnicidad** como variable de análisis en los contextos de explotación petrolera en la Amazonía se pueden clasificar en tres grupos:

i) Aquellos que, desde un enfoque jurídico de los derechos colectivos, examinan los mecanismos legales con los que cuentan los pueblos indígenas (Huamán Rodríguez 2013; Benavides 2010). Para el caso ecuatoriano, se encuentran estudios sobre el derecho a la autonomía territorial y a la consulta previa en García Serrano (2014), y Melo, Ortiz y López (2002), entre otros.

ii) Otra serie de trabajos analizan las transformaciones socio-culturales, identitarias y en las relaciones sociedad-naturaleza que se originan en zonas de explotación petrolera (Caldas, Tôrres do Nascimento y Gonzaga 2014). Para la Amazonía ecuatoriana se analizan los casos de la nacionalidad waorani (Lu y Silva 2015), y la etno-política indígena en contextos neoliberales y en el marco de las relaciones Estado- multinacionales petroleras en la provincia de Pastaza (Sawyer 2004).

iii) Un grupo nutrido de trabajos estudian los procesos de organización y estrategias de oposición de las nacionalidades indígenas en los conflictos petroleros (Bebbington y Scurrah 2013; Gamboa 2013; Stetson 2012). Los estudios de caso realizados en Ecuador analizan los procesos de acción colectiva en los conflictos con Chevron-Texaco (Valdivia 2007) y la iniciativa Yasuní-ITT (Berríos y Cuevas 2014) en la Amazonía Norte, o el conflicto ARCO-OPIP en Pastaza (Villamil 1995) y los procesos de resistencia que se articularon en la Amazonía centro-sur (López 2003, Vallejo 2006).

Ahora bien, es preciso señalar que ninguno de los trabajos anteriores incorpora un análisis atendiendo a las relaciones de género. La producción de conocimiento que se ha ocupado en abordar los contextos extractivos poniendo el foco de atención en las dinámicas de **género** es reciente. Estos estudios, que no necesariamente adoptan enfoques feministas, se pueden agrupar en cuatro ejes de discusión: i) los trabajos que analizan extractivismo y género en una dimensión histórica; ii) aquellos que ponen énfasis en la desigualdad de oportunidades de las actividades extractivas en función del género; iii) los estudios que analizan los impactos diferenciados del extractivismo sobre hombres y mujeres; y iv) los que indagan sobre el rol de las mujeres en los conflictos extractivos.

i) Los estudios relativos al primer grupo, parten de un enfoque historiográfico que abarca un recorrido desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX, para analizar el rol de las mujeres trabajadoras en la industria minera en países como Sudáfrica (McCulloch 2003) o

la Unión Soviética (Ilic 1996), así como la asociación entre extractivismo minero y prostitución en diversas zonas de estudio: EEUU, Canadá, Chile y Kenia (Laite 2009).

ii) El segundo eje abarca aquellos trabajos que, carentes de una problematización socio-ecológica sobre los impactos de los proyectos extractivos, se enfocan en analizar las oportunidades y las barreras a las que deben hacer frente las mujeres para acceder a puestos elevados en las industrias extractivas (Gyan 2013; Lahiri-Dutt 2007; Williams, Kilanski y Muller 2014), así como en explorar las oportunidades económicas para las mujeres en zonas de explotación petrolera (Boohene y Atta Peprah 2011). Los estudios incorporan marcos teóricos que integran enfoques corporativos, de desarrollo económico, igualdad de oportunidades laborales y políticas públicas, en zonas de estudio como Ghana, India o Estados Unidos.

iii) En tercer lugar, se encuentran aquellos estudios que, desde diversas disciplinas y enfoques –ecología política, feminismo decolonial, enfoque de género y desarrollo, o la teoría del capital humano–, analizan el impacto diferenciado de las actividades extractivas en función del género. Se pueden distinguir así varias líneas de estudio. Por un lado, algunos se centran en caracterizar las transformaciones que ocurren en los contextos mineros sobre las prácticas y las relaciones de género (Barrientos Delgado et al. 2009), o en comprender la relación entre las industrias de explotación de hidrocarburos y la trata de personas con fines de explotación sexual (Contreras Huayquillán 2011). Otros, examinan las condiciones de la salud sexual y reproductiva (Espinosa Miranda et al. 2009) y de la salud mental de las mujeres en contextos mineros (Sharma 2012). Por otro lado, una parte de la literatura explora los efectos de las actividades extractivas sobre el mercado laboral femenino (Salinas et al. 2010), y la relación entre la participación de las mujeres en el mercado asalariado extractivo y su incidencia política (Ross 2009). Finalmente, varios trabajos se han enfocado en analizar los impactos de la explotación petrolera y minera sobre los medios de vida y las formas de subsistencia de las mujeres (Boohene y Atta Peprah 2011; Himley 2011; Mukherjee 2014), así como las condiciones de desplazamiento de las poblaciones en su dimensión de género (Ahmad y Lahiri-Dutt 2006). Estos estudios se han llevado a cabo en lugares como Australia, Ghana, India u Oriente Medio. Para América Latina, las zonas analizadas se ubican en Chile, Argentina, Brasil y Perú.

iv) El último eje de discusión, y el que comporta un mayor interés investigativo para el presente estudio, incluye los análisis sobre las subjetividades y la agencialidad de las mujeres como sujetas políticas en los conflictos extractivos. Así, por ejemplo, Fariñas, Peris y Boni (2014) reflexionan sobre la contribución de las mujeres como agentes sociales en el conflicto minero Conga, en Cajamarca, Perú. Las autoras parten de un marco teórico basado en el enfoque de las capacidades humanas, a partir del cual entran en diálogo con el ecofeminismo del sur y la ecología política feminista, para concluir que la agencia de las mujeres en el conflicto está mediada por los roles de género tradicionales y por unas motivaciones y valores que las autoras encuadran en la perspectiva del desarrollo humano. De forma paralela, Bilder (2013) indaga acerca de los soportes simbólicos y materiales que caracterizan a las mujeres como agentes políticas y protagonistas de las resistencias contra la megaminería en Argentina, partiendo de un enfoque que integra las corrientes del ecofeminismo y la ecología política feminista. Otros estudios fuera de la región latinoamericana se han desarrollado en Estados Unidos y Nigeria. Así, por ejemplo, Bell y Braun (2010) examinan las identidades que configuran las mujeres en su activismo en los movimientos de justicia ambiental contra la minería en los Apalaches, EEUU, que estarían dadas por su construcción alrededor de la maternidad y la etnicidad. Ikelebge (2003) por su parte, señala que la mayor participación de las mujeres en los movimientos sociales en contra del extractivismo en el Delta del Níger, en Nigeria, se debería a la marginación de éstas sobre los beneficios de las actividades extractivas. Un acercamiento diferente lo encontramos en Turner y Brownhill (2003). Partiendo de un ecofeminismo que pone énfasis en el análisis de clase y género, las autoras indagan sobre la relación entre la explotación capitalista hacia las mujeres y la agencialidad de éstas contra la explotación petrolera en Nigeria.

En relación a los estudios de género realizados en la Amazonía ecuatoriana, San Sebastián, Armstrong y Stephens (2001) examinan, desde un enfoque médico, los impactos sobre la salud de las mujeres en zonas de explotación petrolera en las provincias de Orellana y Sucumbíos. Por otro lado, partiendo de la ecología política feminista y atendiendo a las intersecciones de género y etnicidad, Cielo, Vallejo y García (2015) indagan sobre las transformaciones que origina el extractivismo petrolero en la gestión cotidiana de la vida en Pastaza y Sucumbíos. De forma análoga, Coba (2016) integra marxismo y ecofeminismo para analizar los impactos que se generan de la desposesión del agua en la cuenca petrolera del río Napo.

La revisión de literatura confirma que la inclusión de la variable género en el tratamiento de la problemática del extractivismo es reciente. Asimismo, cabe destacar que pocos estudios realizan un abordaje teórico a partir de enfoques feministas. Por otro lado, la mayor parte de los trabajos se han centrado en analizar los impactos diferenciados de las actividades extractivas, pero son todavía escasos los estudios que analizan la agencialidad y subjetividades políticas de las mujeres en las resistencias contra el extractivismo. De estos, los casos situados en América Latina se han centrado en los conflictos mineros, no así en los contextos de explotación petrolera. Finalmente, los estudios que atienden a la intersección de género, etnicidad y clase en contextos extractivos son mínimos. En consecuencia, la presente investigación buscará cubrir estos vacíos de información y de abordaje teórico.

El interés investigativo del presente estudio, por lo tanto, surge de la necesidad de profundizar en la comprensión de los procesos de ampliación de la frontera petrolera en la Amazonía a partir de un acercamiento que establezca una confluencia entre la ecología política y diversas corrientes feministas. La investigación pretende contribuir con una nueva aproximación a los estudios sobre los contextos extractivos, al visibilizar el rol activo de las mujeres indígenas como sujetas políticas que –inmersas en un complejo entramado de relaciones de poder– construyen sus propias formas de resistencia, propuestas y demandas en función de su condición de género, etnicidad y clase. El trabajo de investigación buscará así articular pensamiento, conflicto y política en los contextos petroleros desde esferas tradicionalmente invisibilizadas. A través de la documentación del proceso de articulación de las Mujeres Amazónicas de Pastaza contra el extractivismo petrolero, espero contribuir con una nueva mirada a futuros estudios sobre la temática, así como apoyar los procesos que están llevando a cabo las mujeres indígenas organizadas.

Estructura de la tesis

La presente investigación consta de 5 capítulos. En el primer capítulo se describe el marco teórico y las estrategias metodológicas que me han guiado para la realización de este trabajo. A partir de un paradigma epistémico que trata de recuperar los elementos críticos del neo-marxismo y del post-estructuralismo estableciendo vínculos entre ambos paradigmas, esta investigación adopta un marco teórico referencial que busca tender puentes entre la ecología política y diversas corrientes feministas para analizar los conflictos socioecológicos surgidos

en los contextos extractivos. En la última sección del capítulo se describe la estrategia metodológica utilizada en el estudio, así como algunas reflexiones desde el feminismo que surgieron durante el periodo de investigación de campo.

El segundo capítulo aborda en profundidad el contexto en el que se circunscribe la investigación, analizando las dinámicas establecidas desde inicios del siglo XX en la provincia de Pastaza con la finalidad de situar el territorio en términos históricos, políticos y socio-culturales. Se describen con detalle los procesos organizativos desarrollados por el movimiento indígena durante las últimas décadas contra los intentos de penetración del capital extractivo, la nueva configuración de las políticas neo-extractivas a partir de la llegada al gobierno de Rafael Correa en el año 2007, y se incluye una detallada descripción de la provincia de Pastaza en la actualidad en términos biofísicos, socio-culturales, económicos, y político-administrativos.

El análisis sobre las formas de agencia y los repertorios de acción colectiva de las Mujeres Amazónicas contra la explotación petrolera se detalla en el tercer capítulo. Para comprender la emergencia de las lideresas como sujetas políticas en la actualidad, he creído necesario recuperar una parte de la memoria colectiva que ha permanecido invisibilizada en los relatos históricos: el reconocimiento del papel político de las mujeres indígenas de Pastaza como agentes activas en la defensa del territorio durante las últimas décadas. En un segundo momento, se profundiza sobre los elementos que conforman la agencia territorial de las Mujeres Amazónicas frente a la ampliación de la frontera petrolera en la actualidad, atendiendo tanto a sus repertorios de acción colectiva en el espacio público e institucional, como a las estrategias de contestación que adoptan en sus contextos cotidianos e íntimos.

En el cuarto capítulo se profundiza sobre la forma en la que las Mujeres Amazónicas, durante su agencia política contra la explotación petrolera, disputan las prácticas y narrativas dominantes en relación al territorio, la naturaleza y el desarrollo, a través de construir y reafirmar lógicas contrahegemónicas de reproducción material y simbólica de la vida. De esta forma se analiza, por un lado, su agenda etno-política que disputa la colonialidad del extractivismo y, por otro lado, su agenda específica de género a través de la cual confrontan los elementos patriarcales de las dinámicas extractivas.

El capítulo 5 describe las estructuras a las que deben hacer frente las Mujeres Amazónicas durante su proceso de subjetivación política, atendiendo a los posicionamientos que adoptan frente a los actores internos y externos en la intersección de las variables género, etnicidad y clase. Este capítulo está dirigido a develar las estructuras de poder a distintas escalas –al interior de los hogares, en las comunidades y organizaciones, y frente al Estado–, a las que deben hacer frente las Mujeres Amazónicas durante su agencialidad contra la ampliación de la frontera petrolera, así como las estrategias que establecen para posicionarse en una compleja red de relaciones de poder.

La última sección corresponde a las conclusiones de la investigación, en donde se exponen los hallazgos más relevantes de este trabajo.

Capítulo 1

Marco teórico y estrategia metodológica

“Imagínate qué cosas no más pasan en nuestra selva. Antes era libre, comíamos lo que queríamos, y éramos sanos. Y ahora hay mucho control de parte del Estado, como si fuera un Dios que hizo la naturaleza. Porque nosotros estamos dentro de la selva, [...] con los bosques, con las cascadas, con los animales, todos estamos enredados, y nuestra vida ha sido siempre así”.¹

“Por eso las mujeres hemos luchado y estamos siguiendo a nuestros hijos aconsejando, que no le dejen que el gobierno nos haga maltratar o nos mate la vida a los waorani. Porque antiguamente nuestros abuelos vivían, y por eso queremos que nos respeten nuestros territorios. [...] Ahora las mujeres estamos viendo también [que] las medicinas están enfermas. ¿Por qué? Por la entrada de las petroleras”.²

Analizar el conflicto surgido en torno a la ampliación de la frontera petrolera hacia la Amazonía centro-sur, requiere de una mirada atenta a cómo se configuran las relaciones de poder entre los diferentes actores que disputan intereses y significaciones contrapuestas sobre el territorio y la naturaleza. Y se torna necesario, además, analizar la relación sociedad-naturaleza atendiendo a la intersección de las variables de jerarquización social como el género, la etnicidad y la clase.

Por ello, partiendo de un paradigma que busca recuperar y enlazar elementos críticos del neo-marxismo y del post-estructuralismo, la presente investigación pretende establecer puentes entre la ecología política y diversas corrientes feministas como marco epistemológico para el estudio de los contextos extractivos. Así, por un lado, la ecología política permitirá develar las relaciones de poder en la relación sociedad-naturaleza. Por otro lado, la ecología política feminista, el ecofeminismo, el feminismo comunitario y decolonial aportarán las necesarias miradas feministas a la relación sociedad-naturaleza.

Adicionalmente, se han definido dos claves teóricas que sustentarán la presente investigación: *Extractivismo, conflictos socioecológicos y formas de contestación*, y *De la agencialidad a la construcción de subjetividades políticas: dimensionando el género, la etnicidad y la clase*.

¹ Mujer andwoa, taller, Puyo, 14 de abril de 2016.

² Lideresa waorani, taller, Puyo, 14 de abril de 2016.

Para cerrar el capítulo se describe en detalle la estrategia metodológica que ha guiado el proceso de elaboración de este trabajo.

1. Ecología política: develando el poder en la relación sociedad-naturaleza

Desde que el antropólogo Eric Wolf acuñara por primera vez el término en 1972, la ecología política se ha ido nutriendo de una gran variedad de aproximaciones y corrientes de pensamiento. Existe un consenso generalizado sobre la idea de que la ecología política, si bien constituye un campo de pensamiento transdisciplinario crítico y de acción política todavía en construcción, se ha ido nutriendo de dos grandes paradigmas epistemológicos: el materialista y el post-estructuralista (Biersack 2011, Tetreault 2008,³ Alimonda 2006, Escobar 1999). En base a ello, Biersack (2011) distingue ecologías políticas de primera y segunda generación.

A partir de la primera mitad de la década de los 80, la ecología política comenzó a construirse con un enfoque marcadamente materialista, con la pretensión de diferenciarse de las aproximaciones culturalistas, adaptacionistas y apolíticas que habían dominado la interpretación de las relaciones sociedad-naturaleza hasta entonces. De esta forma, la primera generación de la ecología política estuvo fuertemente marcada por un carácter estructural, en el cual las teorías de la dependencia de Gunder Frank y el sistema-mundo propuesto por Wallerstein tuvieron una influencia central (Biersack 2011). Así, los estudios neo-marxistas de la primera generación de la ecología política contribuyeron de forma decisiva a incorporar el carácter socio-histórico de las relaciones de poder al análisis de la disputa en torno a la distribución de los bienes naturales.⁴

El punto de atención de estos estudios está puesto en el proceso de acumulación del sistema capitalista, en la inserción subordinada de las periferias a la economía mundial, y en su relación con la degradación ecológica. En contraposición con aquellos enfoques que proponen que la economía habría entrado en un supuesto periodo de desmaterialización, autores como Blaikie y Brookfield (1987), Schmink y Wood (1987), O'Connor (2001), Bellamy Foster

³ Además de los estudios que parten de análisis materialistas estructurales y aquellos que se ubican dentro del paradigma post-estructuralista, Tetreault (2008) identifica una tercera área de investigación de la ecología política: los estudios sobre los movimientos ecologistas, relacionados con los conflictos socioecológicos. Este campo de análisis se analizará en detalle más adelante.

⁴ Emplearé en este texto el término «bienes naturales» en lugar de «recursos naturales», para alejarme de la definición utilitarista y mercantilista de la naturaleza a la que considero que apela este segundo término.

(2014) o Martínez Alier (2011) afirman el necesario carácter materialista de una ecología política que enfatiza la existencia de una base ecológica material y finita, alrededor de la cual distintos actores insertos en una trama de relaciones de poder se disputan los bienes naturales. De esta forma, el estudio del metabolismo social, el intercambio ecológicamente desigual, o la deuda ecológica constituyen elementos centrales de la ecología política de carácter materialista (Martínez Alier, 2011).

Dentro de este espectro de trabajos, un nutrido grupo de autores recurre a una relectura de la teoría marxista para proponer una comprensión materialista dialéctica de la relación sociedad naturaleza, dando origen a una ecología política de corriente eco-marxista. En este sentido, tomando como punto de partida el metabolismo ecológico de Marx, autores como James O' Connor (2001) o Bellamy Foster (2014) analizan las contradicciones ecológicas del sistema capitalista visibilizando que el proceso de expansión inherente al capitalismo está en la base de la degradación de la naturaleza. Para O' Connor (2001), la combinación de las relaciones de producción y las fuerzas capitalistas afectan y destruyen sus propias condiciones de producción, esto es, la fuerza de trabajo, el espacio urbano y, de forma particular, la naturaleza –algo que Karl Polanyi ya había anticipado en 1944 en su obra *La gran transformación*–. En otras palabras, si la teoría marxista tradicional apunta a una contradicción capital-trabajo, el autor incorpora la contradicción capital-naturaleza como la «segunda contradicción del capitalismo». En una línea de análisis similar, Bellamy Foster (2014) propone comprender la crisis ecológica global como una fractura universal del metabolismo entre la naturaleza y la sociedad, a lo que el autor denomina «la Gran Fractura».

Si bien los aportes realizados desde la ecología política neo-marxista resultan fundamentales para avanzar hacia un entendimiento sistémico de las relaciones de poder y sus consecuencias socioecológicas a escala global, algunos autores han entrado a cuestionar su pretensión universalizante y totalizante anclada en una epistemología etnocéntrica occidental (Leff 2006, Rubenstein 2004, Escobar 1999). Tal y como señala Escobar (1999, 152), “ninguna identidad o sociedad puede ser descrita desde una perspectiva única y universal.” De este modo, desde principios de los años 90, la influencia de los paradigmas post-estructuralistas y constructivistas motivó la transición de los estudios materialistas-estructurales hacia lecturas post-marxistas que ponen el acento en la dimensión simbólica. Así, las representaciones, los

discursos, las racionalidades y los significados comenzaron a ocupar el centro del análisis de la ecología política en su segunda generación (Biersack 2011).

El foco de atención desde esta perspectiva está puesto, no tanto en la distribución de los bienes naturales, como en los procesos de apropiación y control sobre la comprensión de la naturaleza, puesto que “las relaciones de poder emergen y se configuran en el orden simbólico” (Leff 2006, 27). En la medida en que el lenguaje construye la realidad más que reflejarla, Escobar (1996) considera que no es posible un análisis materialista que no incluya, al mismo tiempo, un análisis discursivo, entendido el discurso no sólo como una teoría lingüística sino como una teoría de la producción social de la realidad material. Para los autores post-estructuralistas, que se nutren de las corrientes post-coloniales, el objetivo se centra entonces en deconstruir los discursos hegemónicos en torno al desarrollo y a la naturaleza, en tanto dichas representaciones juegan un papel determinante en la construcción de la realidad social de los países del Sur (Esteva 1996, Escobar 1996, 1999, 2005, Leff 2006). En este sentido, para Escobar (1996), el capitalismo no solo ha conllevado a la capitalización de la naturaleza y de las condiciones de producción, sino también y sobre todo, a la imposición de los discursos hegemónicos de la modernidad, lo cual supone la colonización de la vida social. Después, con la implantación del discurso dominante del desarrollo sustentable, el proceso de colonización se extiende a la naturaleza, al conocimiento, y a todas las formas de vida, que se convierten así en reservas del capital.

Más allá de los debates surgidos entre los paradigmas neo-marxistas o post-estructuralistas, conviene subrayar que los aportes que se han realizado desde ambas perspectivas han sido determinantes en el desarrollo de la ecología política y, en concreto, en los estudios realizados en la Amazonía. En efecto, la región Amazónica se ha constituido como un espacio central desde el cual se ha venido construyendo la teoría y la práctica de la ecología política desde los primeros estudios realizados en los años 80.

En 1987, Schmink y Wood publicaron uno de los trabajos más influyentes de la ecología política amazónica de carácter neo-marxista. Tomando como inspiración el trabajo estructuralista de Bunker (1984) que unos años antes había analizado la forma en la que la Amazonía se constituye como una extrema periferia con una economía extractiva propia, Schmink y Wood (1987) identifican las lógicas de «reproducción simple» y «producción

ampliada» para explicar las diferentes implicaciones sobre la apropiación de los bienes naturales que ambas formas de organización comportan.

Otros autores, en cambio, reclaman un acercamiento distinto, que ponga una mayor atención a las particularidades culturales y simbólicas que, en el caso de la Amazonía, cobran una relevancia fundamental. Se apuesta entonces por una ecología política post-estructuralista para la Amazonía, que incluye la dimensión discursiva del poder así como la relación recíproca entre estructura y agencia. En esta línea de análisis, Rubenstein (2004) afirma que una ecología política amazónica debe centrarse no solo en las fuerzas políticas y económicas globales que conforman los intereses locales, sino también en la producción del deseo como una producción del poder simultáneamente material y discursivo. Su interés se centra en comprender las seducciones de la cosmografía capitalista (Little 2001) que condiciona no solo la dependencia de las poblaciones indígenas hacia una economía de mercado, sino también sus deseos de insertarse en ella. Por otro lado, Hvalkof (2006) se centra en visibilizar la capacidad de agencia política para modificar las relaciones de poder y producir nuevas identidades.

El recorrido teórico realizado hasta ahora permite obtener elementos para tomar un posicionamiento respecto a la corriente de la ecología política desde la cual se abordará la presente investigación. En este sentido, aspiro a superar las visiones dicotómicas que han prevalecido en determinados momentos, y que dan por supuesto que el post-estructuralismo supone una divergencia irreconciliable con respecto a los enfoques neo-marxistas. La propuesta teórico-política de este estudio, por lo tanto, pretende recuperar y entretrejer elementos críticos adoptados tanto de las propuestas histórico-materialistas como post-estructuralistas. En definitiva, pretendo adoptar en este trabajo una ecología política que ponga atención a los siguientes aspectos:

- *La relación dialéctica entre lo material y lo simbólico*, en la medida en que ambas dimensiones se condicionan, confluyen, y se retroalimentan mutuamente. Esto permitirá identificar, por ejemplo, que las Mujeres Amazónicas despliegan una agencia de defensa territorial en la que el territorio, por un lado, aporta las bases materiales para la reproducción de la vida y, por otro, constituye el espacio donde se desarrollan las construcciones simbólicas que determinan la identidad socio-cultural,

las formas de tejido inter-social y la continuidad de los conocimientos ancestrales que conforman las ontologías amazónicas.

- *La superación de la dicotomía naturaleza/cultura*, que nos lleva a advertir que la Amazonía, lejos de ser un territorio prístino, es el resultado socio-histórico y cultural de siglos de interacción entre los seres humanos y el territorio, sobre los que se han impuesto diversas oleadas de acumulación de capital. Es preciso señalar al respecto que asumir el carácter socio-cultural de la naturaleza construida no significa, sin embargo, negar la existencia de una naturaleza extrasocial biofísica que tiene bases materiales finitas. Por otro lado, trascender la visión dualista entre cultura y naturaleza forma parte del mismo ejercicio de superar la dicotomía tradicional/moderno o salvaje/civilizado, que con frecuencia han dominado las visiones sobre la Amazonía (Rubenstein 2004).
- *La relación recíproca entre estructura y agencia*. Atender a ambas dimensiones permitirá poner en diálogo la perspectiva del poder hegemónico de arriba hacia abajo que ofrecen los enfoques neo-marxistas, con los análisis post-estructuralistas sobre el rol que juegan las agencias de abajo hacia arriba (Biersack 2011). Y este es, precisamente, el punto angular de la presente investigación: identificar las agencias y las subjetividades políticas de las Mujeres Amazónicas de la provincia de Pastaza, para comprender cómo los espacios hegemónicos de poder en los contextos extractivos son contestados desde la práctica por colectividades subalternas que ocupan determinadas posiciones en las estructuras de poder.
- *La integración de las articulaciones entre lo local y lo global*. Comprender la agencialidad de las Mujeres Amazónicas frente a la explotación petrolera y las subjetividades políticas que construyen durante el proceso requiere, por un lado, atender a los elementos que conforman la vivencialidad de las mujeres a partir de un análisis enraizado espacial y culturalmente en lo cotidiano. Esta dimensión local, sin embargo, debe ser necesariamente contextualizada en un escenario global de recursos energéticos decrecientes, en el cual a las tradicionales relaciones de poder Norte-Sur se han sumado, en los últimos años, actores emergentes que para la Amazonía ecuatoriana juegan un papel fundamental como es el caso de China.

- *La intersección de las distintas variables de jerarquización social –género, clase, etnia, etc–.* Autores como Escobar (2011) señalan la necesidad de construir una «ecología política de la diferencia» capaz de reafirmar las diversidades frente a las concepciones totalizantes y universalizadoras. Por otro lado, las corrientes feministas han puesto de manifiesto que el concepto de clase no es racialmente ni sexualmente neutro, sino que el género, la etnia o la edad, entre otras, constituyen formas específicas de experimentar la clase (Butler 2000). En este sentido, apuesto en este trabajo por la adopción de ecologías políticas de la diferencia que permitan analizar las diversas posiciones que ocupan los sujetos en la intersección de las jerarquías de opresión, y en las articulaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Y este último punto, nos remite inexorablemente a un marco teórico que incorpore de forma central los aportes realizados desde la ecología política feminista, el ecofeminismo o el feminismo comunitario, que constituyen un punto angular del presente trabajo tal y como se describe a continuación.

2. Miradas feministas sobre la relación sociedad-naturaleza: ecología política feminista, ecofeminismo, feminismo comunitario y decolonial

Si la ecología política estudia las relaciones de poder que median en la relación entre la sociedad y la naturaleza, corrientes como el ecofeminismo y la ecología política feminista entraron a cuestionar la ceguera respecto a las relaciones de género que tradicionalmente habían caracterizado a los distintos enfoques dentro de la disciplina. Parafraseando a Holland-Cunz (1996, 15) las corrientes que buscan los puntos de encuentro entre ecología y feminismo constituirían así una “minoría sin voz” dentro de las teorías de la ecología política –y dentro del propio movimiento feminista–, ocupando en dichos espacios una posición de marginación. Con el fin de rescatar la centralidad de estas cuestiones en las teorías de pensamiento crítico, varias autoras comenzaron a integrar los aportes realizados desde las corrientes ecologistas y feministas.

En este sentido, Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari (2004) proponen superar el sesgo androcéntrico de la ecología política a través de la construcción de una ecología política feminista. De esta forma, articulan los aportes realizados desde la ecología cultural feminista,

la ecología política, la geografía feminista y la economía política feminista, para analizar el género como una variable fundamental que, al interactuar con otras dimensiones como la clase, la etnicidad o la cultura, condiciona el acceso y control sobre los bienes naturales, así como las experiencias con la naturaleza, los intereses, los derechos y las responsabilidades sobre la misma. La autoras proponen entonces incorporar una perspectiva feminista a la ecología política bajo tres premisas fundamentales: i) el conocimiento dependiente del género en la relación sociedad naturaleza, ii) los derechos y responsabilidades ambientales dependientes del género, y iii) la política ambiental y el activismo de base estructurados en función del género.

En una línea de análisis similar, Agarwal (2004) apuesta por el concepto «ambientalismo feminista» para explorar las implicaciones de clase y género que comporta la degradación ecológica, a través de una perspectiva del Sur. La autora, que enfatiza la base material en la cual se enraízan las interacciones entre la sociedad y la naturaleza, sostiene que las diferencias de los vínculos que mantienen mujeres y hombres con su entorno natural estarían dadas por la división del trabajo y la distribución de la propiedad y del poder, en función de las variables género, clase/casta y raza. La intersección de dichas variables estructura tanto la interacción con la naturaleza como los impactos derivados de la degradación ecológica, y las respuestas que desarrollan los individuos para enfrentarse a ellos.

Si bien Agarwal propone el concepto «ambientalismo feminista» para diferenciarse del ecofeminismo, su propuesta guarda notables paralelismos con algunas de las corrientes que se inscriben dentro de esta corriente de pensamiento. Inspirada por los movimientos socioecológicos que las mujeres estaban encabezando tanto en el Norte como en el Sur desde la década de los 70, el ecofeminismo abarca un amplio espectro de enfoques cuyo eje central consiste en visibilizar que la dominación y la opresión de la naturaleza y de las mujeres constituyen procesos paralelos (Puleo 2005, Warren 2004, Holland-Cunz 1996, Salleh 1994). En este sentido, el ecofeminismo “intenta una comunicación socio-teórica entre la relación hacia la naturaleza y la relación entre los sexos” (Holland-Cunz 1996, 30), que busca “el fin del dominio del hombre sobre la naturaleza no humana, [y] de los hombres sobre las mujeres” (1996, 21).

Un punto central de divergencia que ha motivado un profundo campo de discusión dentro del ecofeminismo reside en el análisis sobre el origen del vínculo mujer-naturaleza, lo cual ha

dado lugar a dos grandes corrientes. Por un lado, los ecofeminismos clásicos de corte esencialista y espiritualista atribuyen la analogía mujer-naturaleza a una cuestión biológica e inherente desde un enfoque ginecocéntrico. En contraposición, los ecofeminismos constructivistas y materialistas defienden que la estrecha vinculación entre mujer y naturaleza responde, respectivamente, a construcciones socio-culturales y a bases materiales histórico-económicas concretas. En otras palabras, son la división sexual del trabajo, los roles y estereotipos de género, y las jerarquías de poder las causas de dicho vínculo.

Así, de un lado, los ecofeminismos constructivistas y materialistas han hecho visible que la acumulación de capital es estructuralmente dependiente de la apropiación gratuita e invisibilizada de los bienes de la naturaleza y del trabajo de cuidados asignado históricamente a las mujeres, un trabajo en la sombra (Turner y Brownhill 2006) que las mujeres realizan “en mediación con la naturaleza en beneficio de los hombres” (Salleh 1994, 40). El sistema capitalista patriarcal coloca a las mujeres en un lugar entre recurso natural, condición de producción y bien común, cuyos servicios son apropiados de la misma forma que se apropian los bienes de la naturaleza (Federici 2012, Salleh 1994). La devaluación tanto de la naturaleza como de las mujeres, así como la apropiación del excedente derivado del trabajo de ambas, por lo tanto, son procesos inherentes a la acumulación de capital. Reformulando la teoría de las contradicciones del marxismo tradicional y del eco-marxismo,⁵ Salleh (1994, 40) señala desde un ecofeminismo materialista que el nexo naturaleza-mujer-trabajo constituye la “contradicción primaria del capitalismo, y tal vez la contradicción más profunda y fundamental de todas”. De esta manera, la autora reafirma las críticas de las feministas socialistas sobre la explotación del trabajo femenino en el sistema capitalista llevando el análisis hacia el terreno de la ecología política.

De otro lado, dentro de las corrientes ecofeministas clásicas, Mies y Shiva (2004) realizan una crítica al paradigma occidental del desarrollo, la racionalidad científica y la modernidad, para señalar que el capitalismo patriarcal “tiene su origen, sostén y conservación en la colonización de las mujeres, de los pueblos «extranjeros» y sus tierras, y de la naturaleza, la cual destruye de manera gradual” (2004, 73). Desde su perspectiva, la recuperación de un orden ecológico alternativo requiere de una epistemología y práctica espiritualista que permita redescubrir el carácter sagrado de la vida. Se trataría, en los términos empleados por Shiva (1991, 20-21), de

⁵ Para una revisión sobre las contradicciones del capital desde perspectivas marxistas y eco-marxistas ver, por ejemplo, Harvey (2014) y O'Connor (2001).

recuperar una conciencia de conservación basada en “el principio femenino” de la naturaleza, contrapuesta al “patriarcado occidental moderno”. El análisis de Shiva en este último punto resulta problemático, en tanto apelar a un principio femenino inherente a la naturaleza significa ocultar que las identidades de género y las representaciones sobre la naturaleza son construcciones socio-culturales. Las posturas esencialistas, en este sentido, han sido fuertemente criticadas como acercamientos ahistóricos y deterministas por parte de ecofeministas constructivistas y materialistas, que ven en la naturalización de las mujeres uno de los mecanismos de legitimación de la ideología patriarcal (Turner y Brownhill 2006, Puleo 2005, Salleh 1990).

Sin descartar los valiosos aportes realizados por autoras como Shiva en lo referido a las relaciones Norte-Sur, la colonialidad, y la crítica al desarrollo –aportes que retomaré a lo largo de este trabajo–, en el presente estudio adopto un posicionamiento que se inscribe dentro de los ecofeminismos constructivistas y materialistas. Es más, no solo considero imprescindible recalcar el carácter socio-cultural de la relación entre las mujeres y la naturaleza, sino que creo también necesario revisar de forma crítica las posturas que ensalzan lo femenino sin problematizarlo. En este sentido, Davion (1996 citado en Warren 2004) realiza una interesante distinción entre lo que denomina corrientes «ecofeministas» y «ecofemeninas»:

Una perspectiva verdaderamente feminista no puede adoptar lo femenino ni lo masculino sin una posición crítica; de la misma manera, una perspectiva así requiere una crítica de los roles dependientes del género, crítica que debe incluir tanto la femineidad como la masculinidad. Las filosofías que no cumplan estos requisitos se consideran «ecofemeninas», no «ecofeministas» (Davion 1996 citado en Warren 2004, 65).

Hecha esta aclaración, y más allá de los debates que se han suscitado con respecto a las diferentes corrientes revisadas hasta el momento, en adelante me referiré a la ecología política feminista, al ecofeminismo –constructivista y materialista– y al feminismo ambientalista indistintamente como propuestas epistemológicas y prácticas que se engloban bajo un mismo paraguas.

Llegadas a este punto, es preciso poner de relieve la necesidad de realizar una lectura crítica sobre la idea del concepto «mujer» como un sujeto homogéneo, singular y universal (Agarwal 2004). Considero conveniente enfatizar la necesidad de dar centralidad a las múltiples

dimensiones de jerarquización social como el género, la clase y la etnia, entre otras, puesto que es en la intersección de estos factores “en los que la relación social hacia la naturaleza aparece incluida como elemento estructurador” (Holland-Cunz 1996, 39).

En este sentido, resulta fundamental adoptar los aportes que se han venido realizando desde los feminismos del Sur. Se requieren, como sostiene Marcos (2014), epistemologías y praxis feministas descolonizadas (Marcos 2014) que den cuenta de las opresiones específicas que vivencian las mujeres indígenas. Así, feministas comunitarias y decoloniales reivindican procesos feministas propios y autónomos respecto al feminismo hegemónico occidental que responde a las experiencias y necesidades de mujeres blancas del Norte Global (Paredes 2008, Marcos 2014). Así, estas corrientes feministas otras proponen, como sostiene Cabnal (2010, 12), “una recreación y creación de pensamiento, político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena”. Desde esta perspectiva “las diversidades sexuales y raciales [...] son asumidas con toda su carga colonial, de clase y de relación con la naturaleza” (Aguinaga et al. 2011, 77). En una línea de análisis similar, Lugones (2011) propone la necesidad de entablar una crítica de la opresión de género encarnada en una intesubjetividad historizada racial, colonial, capitalista y heterosexual. De ahí que el feminismo comunitario y decolonial articulen “de manera compleja la lucha por la descolonización, la despatriarcalización, la superación del capitalismo y la construcción de una nueva relación con la naturaleza” (Aguinaga et al 2011, 77).

Uno de los aportes más significativos del feminismo comunitario consiste en visibilizar los diferentes sistemas patriarcales que se entrelazan y convergen en las sociedades indígenas, en lo que Paredes (2008) denomina el «entronque patriarcal». Con esta idea, las feministas comunitarias se refieren a la existencia de un patriarcado originario ancestral que se combinó y se refuncionalizó con la violenta imposición del patriarcado occidental a partir de la invasión colonial. Este acercamiento analítico resulta interesante, en tanto permite problematizar el mundo indígena, visibilizar la opresión de las mujeres indígenas al interior de sus culturas y, en particular, realizar una lectura crítica de aquellas perspectivas que desde

una mirada esencialista étnica tienden a romantizar las culturas precoloniales como sociedades libres de conflicto y de dominación masculina.⁶

Antes de proseguir, creo conveniente hacer una precisión respecto a este último punto. Considero que tratar de realizar un acercamiento decolonial sobre las sociedades indígenas requiere considerar a las culturas precoloniales en toda su diversidad socio-cultural y organizativo-política. Dicho de otro modo, la enorme heterogeneidad que caracterizaba a los pueblos que habitaban el continente antes de la invasión colonial, no puede ser reducida a una sola modalidad en términos de relaciones sociales y de género. Las relaciones de poder se producían de múltiples formas de acuerdo a cada cultura existente (Delgado y Madriz Franco 2014). Al abordar el mundo indígena precolonial es necesario tener en cuenta, por lo tanto, la existencia paralela de sociedades horizontales y equitativas en términos de género, con sociedades estratificadas en las cuales existían relaciones de dominación patriarcales. Para todas ellas, claro está, la invasión colonial supuso una violenta transformación de sus estructuras socio-económicas y de sus relaciones de género.

Para concluir, es preciso considerar que cuando se aborda la relación sociedad-naturaleza dentro de la economía-mundo y en los contextos extractivos, es importante hacer énfasis en las heterogéneas formas con las que las sociedades construyen y significan su relación con la naturaleza, así como el lugar que mujeres y hombres ocupan en dichas representaciones. Dado que el estudio de la presente tesis aborda la profundización del extractivismo petrolero en comunidades indígenas de la Amazonía ecuatoriana, resulta clave comprender las tensiones entre ontologías animistas y naturalistas que entran en choque en dichos contextos.

En este sentido, las distintas corrientes ecofeministas han venido cuestionando las jerarquías establecidas por el marco de pensamiento dicotómico occidental consolidado desde la Modernidad, que estructura la realidad en una serie de dualismos opuestos y jerárquicos entre sí: ciencia/naturaleza, masculino/femenino, razón/emoción, producción/reproducción, público/privado, etc. Así, la asociación que se establece y el valor superior que se otorga a cada uno de los pares de estas dicotomías justifica ideológicamente la dominación antropocéntrica y patriarcal de lo masculino –asociado a la ciencia, la razón, la producción,

⁶ Este debate también está presente en el seno de las corrientes ecofeministas. Así, por ejemplo, Agarwal (2004) o Molyneux y Steinberg (1994) revisan de forma crítica la perspectiva de Vandana Shiva precisamente porque su lectura de las sociedades precoloniales no incorpora las bases pre-existentes de relaciones desiguales en términos económicos, sociales y de género.

etc.– sobre lo femenino y la naturaleza. Adicionalmente, el par considerado superior se erige como término normativo que encarna la universalidad, convirtiéndose en la representación del todo y ocultando la existencia de «lo otro» (Herrero, 2010).

En cambio, es preciso tener en cuenta que las cosmologías amazónicas, basadas en ontologías animistas, conciben sus relaciones con el entorno como un gran *continuum* social; esto es, como una amplia red de sociabilidad en la que los seres humanos y no-humanos son dotados de conciencia reflexiva e intencionalidad, donde los no-humanos comparten muchos atributos de la humanidad, y donde la dicotomía sociedad-naturaleza propia del pensamiento occidental se desvanece (Descola 2004). Estas relaciones de sociabilidad en donde “los seres de la naturaleza se convierten totalmente en compañeros sociales” están estructuradas en función del género. Así, por ejemplo, las mujeres establecerían relaciones de consanguineidad con las plantas que cultivan, mientras los hombres se vincularían a los animales que cazan en términos de relaciones de alianza no consanguínea (Descola 2004, 27). Es preciso tener en cuenta, entonces, que en este contexto las lógicas que se introducen con la penetración del extractivismo provocan el quiebre de dichas ontologías y mundos relacionales.

3. Extractivismo, conflictos socioecológicos y formas de contestación

En América Latina buena parte de la discusión sobre las dinámicas de la interacción entre lo político, lo económico y lo social con la naturaleza están atravesadas por el extractivismo. El modelo extractivista primario-exportador se ha consolidado tanto en los países neoliberales como en aquellos con gobiernos denominados progresistas. En este sentido, Gudynas (2011) identifica dos tipos de extractivismo: por un lado, el extractivismo convencional dominado por empresas transnacionales con la connivencia de los Estados neoliberales y, por otro lado, un nuevo «neo-extractivismo progresista» –como el que prevalece en Ecuador– con un mayor protagonismo estatal en su participación en las rentas extractivas como fuente para financiar políticas sociales y redistributivas. Tal y como señala el autor, la discusión entre ambos modelos se centra en las formas de instrumentación para hacer viable la actividad extractiva – formas de participación, reforma o compensación–. Sin embargo, el extractivismo convencional y el neo-extractivismo presentan grandes continuidades, por cuanto ninguno de

los dos discute la esencia de un modelo de desarrollo basado en el crecimiento económico a través de la extracción de materias primas (Gudynas 2013).

Las discusiones sobre desarrollo y extractivismo, por lo tanto, están estrechamente relacionadas. En este sentido, Gudynas (2011, 390) sostiene que “una aproximación crítica frente al extractivismo implica revisar las bases conceptuales del desarrollo contemporáneo”. Para el autor, trascender la esencia conceptual e ideológica del desarrollo implica romper con los intentos de reformular el desarrollo convencional en todas sus variantes –lo que el autor denomina «desarrollos alternativos»– para construir aproximaciones radicalmente distintas que constituyan «alternativas al desarrollo».

Antes de continuar con el argumento, es preciso hacer una aclaración sobre lo que se entiende por extractivismo. Para Gudynas (2011, 385) el extractivismo se caracteriza por un modelo en el que “se extraen grandes volúmenes de recursos naturales, que no reciben procesamiento adicional, o son procesados en forma limitada, para destinarlos a su exportación hacia los mercados globales”. De esta forma, el modelo extractivista conforma economías de enclave orientadas a los mercados internacionales, donde se deciden también los precios de las materias primas.

Un análisis diferente lo encontramos en Gago y Mezzadra (2015), quienes proponen una ampliación de la categoría extractivismo para comprenderla más allá de la extracción de materias primas, y señalar su relación intrínseca con el capitalismo financiero. Desde esta perspectiva, las actividades extractivas comprendidas en un sentido amplio incluyen no solo formas de extracción minera, hidrocarburífera o agroindustrial, sino también de extractivismo genético, digital o financiero.

Dados los propósitos de esta investigación y el caso de estudio seleccionado, en el presente trabajo emplearé el término extractivismo en su concepción tradicional para hacer referencia a la extracción de grandes cantidades de materias primas, en particular, mineras o hidrocarburíferas. Ahora bien, del análisis de Gago y Mezzadra (2015) considero importante tomar la idea de que el proceso de extracción antecede a la propia explotación de bienes naturales, en la medida en que el extractivismo busca colonizar el territorio a través de la implantación de determinados instrumentos financieros y tecnológicos, y de formas concretas de producción y extracción de conocimiento. Esta entrada analítica resulta especialmente

relevante en el contexto de la XI Ronda Petrolera, puesto que permite comprender que la implantación de la dinámica extractiva ya está en marcha, incluso antes de que den inicio las actividades de exploración y explotación petrolera.

Por otro lado, la penetración de las dinámicas extractivas en los territorios va de la mano del surgimiento de numerosos conflictos socioecológicos, que constituye otra de las categorías centrales del presente estudio. Conviene aclarar en este punto que adopto el concepto «conflicto socioecológico» en lugar de «socio-ambiental» puesto que considero que contribuye mejor a superar la dicotomía sociedad/naturaleza y a trascender la idea de un «medio ambiente» externo al ser humano.

Retomando el hilo argumental, es preciso señalar que la comprensión de los conflictos socioecológicos incluye una multiplicidad de abordajes en sus dimensiones tanto materiales como simbólicas. Así, por ejemplo, para autores materialistas como Martínez Alier (2011) los conflictos socioecológicos constituyen conflictos ecológico-distributivos, que surgen de las asimetrías tanto en el acceso y control de los bienes naturales, como en la carga de los impactos. El origen de los conflictos ecológico-distributivos reside en el crecimiento económico y el metabolismo de los países del Norte, que trasladan sus fuentes de recursos y sumideros a los países de la periferia, afectando de forma particular a aquellas sociedades que dependen de la naturaleza para su subsistencia. De esta forma, la expropiación de los bienes naturales en beneficio de las economías del Norte y el desplazamiento de la carga de contaminación a las poblaciones empobrecidas del Sur, son las causas que activan la resistencia de una corriente de ecologismo que el autor denomina «ecologismo de los pobres», la cual está en estrecha relación con los movimientos de justicia ambiental. En definitiva, la base de las luchas socioecológicas desde la perspectiva de Martínez Alier (2011) reside fundamentalmente en la defensa material de la naturaleza como fuente y condición para el sustento de las poblaciones locales.

El trabajo de Martínez Alier (2011) constituyó un punto de inflexión fundamental para cuestionar aquellas aproximaciones que consideraban que las preocupaciones ecológicas tenían su origen en los valores post-materialistas de las sociedades post-industriales. Su planteamiento, en este sentido, permite abordar los conflictos socioecológicos desde las relaciones de poder Norte-Sur. Ahora bien, creo conveniente discutir su idea de que las resistencias socioecológicas involucrarían fundamentalmente un ecologismo de los pobres, a

partir una consideración que en el marco del presente estudio resulta fundamental: considero necesario problematizar el término –«ecologismo de los pobres»–, puesto que uno de los argumentos que esgrimen los pueblos amazónicos de Pastaza que se oponen a la explotación petrolera en sus territorios consiste precisamente en resignificar el concepto de pobreza. Este aspecto se abordará en detalle en el capítulo 4.

Siguiendo con el abordaje de los conflictos socioecológicos, las aproximaciones post-estructurales como las de Leff (2006) sugieren que más allá de la disputa por los bienes naturales, los conflictos socioecológicos involucran también una lucha por la reapropiación de los procesos de significación sobre la naturaleza. “Estos conflictos socio-ambientales se plantean en términos de controversias derivadas de formas muy diversas –y muchas veces antagónicas– de valorización de la naturaleza” (Leff 2006, 23). Desde esta perspectiva, los conflictos expresan disputas socio-territoriales que tienen como base la confrontación de subjetividades y sensibilidades políticas contrapuestas. Las actividades extractivas, tal y como sostiene Machado Araoz (2014) van acompañadas de la adopción de unas determinadas políticas de las emociones y las sensaciones, necesarias para la implantación del extractivismo en las subjetividades de las poblaciones locales. De ahí que el extractivismo también se dispute en el plano de los discursos (Gudynas, 2013).

La base de las luchas socioecológicas desde los acercamientos post-estructuralistas reside entonces en la deconstrucción de los procesos de significación, valorización y apropiación hegemónicos de la naturaleza propios de la racionalidad económica, a través de la construcción de una nueva racionalidad ambiental (Leff 2005, 2006). En este sentido, los actores locales movilizados introducen nuevos lenguajes de valoración (Martínez Alier 2011) o lenguajes ecoterritoriales (Svampa 2011) que, frente a la valoración crematística del mercado, ponen en juego valores inconmensurables.

Por otro lado, una mirada a la realidad latinoamericana no puede obviar que los conflictos en la región, como señala Alimonda (2012), están atravesados por complejos procesos de explotación colonial. Para el autor, la colonialidad de la naturaleza se expresa tanto en su realidad biofísica como en su configuración sociocultural y territorial, en la que aparece “ante el pensamiento hegemónico global y ante las elites dominantes de la región como un espacio subalterno, que puede ser explotado, arrasado, reconfigurado, según las necesidades de los

regímenes de acumulación vigentes” (Alimonda 2012, 60). Los aportes de Alimonda en este sentido cobran una especial relevancia para analizar la realidad de la región amazónica.

En síntesis, el posicionamiento a partir del cual abordo este trabajo parte de la premisa de que la penetración del extractivismo consiste, tal y como argumenta Machado Araoz (2014), en una «expropiación ecobiopolítica» que implica tanto una alteración material de las bases ecológicas como sustento y medio para la vida, como una reconfiguración cultural, económica y política de los modos de organización locales; esto es, una reconversión “de sus formas de concebir el mundo y proyectar sus vidas” (Machado Araoz 2014, 61).

En este sentido, las formas de contestación que adoptan las Mujeres Amazónicas frente a los planes de ampliación de la frontera petrolera en la Amazonía centro-sur ecuatoriana deben ser comprendidas, por un lado, como un desafío a las estructuras, discursos e instituciones que impulsan y permiten los procesos de «acumulación por desposesión» descritos por Harvey (2003); y por otro, como formas de resistir a la «colonización de los mundos de la vida», en los términos propuestos por Habermas (1987, citado en Bebbington et al. 2008) o, a su vez, como luchas ontológicas que son contestadas desde modelos locales de naturaleza (Escobar 1999).

4. De la agencialidad a la construcción de subjetividades políticas: dimensionando el género, la etnicidad y la clase

La implantación de las actividades extractivas requiere la construcción de nuevas subjetividades, nuevas sensibilidades y sociabilidades, “a fin de ajustar los *habitus*⁷ de los sujetos-cuerpos a los «requerimientos» de la viabilidad extractivista” (Machado Araoz 2014, 63). Los procesos de subjetivación, por lo tanto, se inscriben en relaciones de poder. Ahora bien, en estas redes de poder la subjetividad se mueve entre procesos de subjetivación y desubjetivación (Paredes Hernández 2012; Díaz Gómez 2014). En otras palabras, si bien la implantación del «ecobiopoder» (Machado Araoz 2014) conlleva la presencia de “sujetos sujetados” (Díaz Gómez 2014, 91), tal acto no consigue anular completamente las vidas, en tanto la agencia y las resistencias deconstruyen subjetividades previas para constituir nuevos

⁷ Bourdieu (2007) acuña el concepto «*habitus*» como dispositivos estructurales, principios organizadores de prácticas y representaciones, que permiten comprender las formas en la que los actores sociales configuran sus procesos de socialización y sus marcos orientadores de la acción social.

sujetos políticos. “Por lo tanto, la subjetividad es siempre repliegue, devenir, condición de mutación permanente del sujeto” (Díaz Gómez 2014, 93).

Desde una epistemología feminista, tal y como señala Moore (1995), la intersubjetividad está mediada por la identidad de unos cuerpos atravesados por las diferencias sociales –de género, clase, etnia, etc.–. La redefinición de las identidades, por lo tanto, es una experiencia tanto intersubjetiva como encarnada; “no es individual y fija, sino irremediamente social y procesual” (Moore 1995, 3). En este sentido, De Lauretis (1989) propone la redefinición del sujeto social y las subjetividades como:

un sujeto constituido en el género, seguramente, no sólo por la diferencia sexual sino más bien a través de representaciones lingüísticas y culturales, un sujeto en-gendrado también en la experiencia de relaciones raciales y de clase, además de sexuales; un sujeto, en consecuencia, no unificado sino múltiple y no tanto dividido como contradictorio (De Lauretis 1989, 8).

Comprender los procesos de subjetivación política que las Mujeres Amazónicas de Pastaza construyen durante su agencialidad por la defensa del territorio requiere, por lo tanto, de una mirada atenta a sus experiencias de género, clase y etnia como marcadoras de jerarquización social y de conflicto. Retomando los análisis ecofeministas, se puede afirmar que la asignación histórica de los trabajos de cuidados, las experiencias mediadas por los cuerpos sexuados o la construcción de discursos y representaciones simbólicas que relacionan lo femenino a la naturaleza, han llevado a las mujeres a estar materialmente y discursivamente implicadas en actividades que sostienen la vida (Salleh 1994). En este sentido, las mujeres –y en particular las mujeres indígenas, campesinas y de clases populares–, mantendrían un interés directo en la prevención de la mercantilización capitalista de las relaciones comunitarias y la naturaleza, en tanto su trabajo depende en mayor medida del acceso a los bienes comunes (Federici 2012, Turner y Brownhill 2006, Agarwal 2004).

Por otro lado, las expectativas, temores e impactos relacionados con las actividades extractivas están fuertemente atravesados por las variables género, etnia y clase. En efecto, la implementación de las actividades extractivas están frecuentemente asociadas a la masculinización de la interlocución política, que deja a las mujeres fuera de los espacios de decisión; a la configuración de territorios patriarcalizados como consecuencia de la llegada masiva de trabajadores externos y de los procesos de militarización pública y privada que con

frecuencia acompañan a las industrias extractivas; al incremento de la violencia machista sobre los cuerpos de las mujeres; a la devaluación del trabajo femenino y la reorientación de la economía local hacia una economía asalariada altamente masculinizada; y en definitiva, a la rearticulación de los roles de género y al refuerzo de los estereotipos sexistas, donde se apuntala la figura del hombre proveedor y la mujer dependiente, objeto de control y abuso sexual (Fundación Rosa Luxemburg 2013; Svampa y Viale 2014; Bermúdez, Rodríguez y Roa 2011; García, Vallejo y Cielo 2015). Es preciso enfatizar, por lo tanto, que las actividades extractivas están asociadas a imaginarios y patrones masculinizados (Rodríguez-Carmona, Castro y Sánchez 2013) que contribuyen a reconfigurar un nuevo orden patriarcal, tal y como se abordará en detalle en el capítulo 4.

En esta misma línea de análisis, Cabnal (2010) sostiene desde el feminismo comunitario que los cuerpos de las mujeres indígenas, que históricamente han constituido un territorio en disputa por los patriarcados, continúan siendo violentados y expropiados en los contextos extractivos. En consecuencia, la recuperación del territorio-cuerpo entendido como un acto político emancipatorio se convierte en un aspecto indisociable de la defensa por el territorio-tierra, ya que “las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (Cabnal 2010, 23).

Lo expuesto hasta el momento reviste de especial relevancia puesto que las experiencias, los conocimientos, las responsabilidades y preocupaciones desarrolladas por los sujetos sociales en función de su condición de género, etnia y clase, configuran las diferentes respuestas que estos dan ante la penetración de las industrias extractivas y la destrucción ecológica. Y es, por lo tanto, en la mediación con dichos elementos desde donde se debe comprender la agencialidad desplegada por las Mujeres Amazónicas de Pastaza.

Ahora bien, si la condición y posición de las mujeres indígenas en las estructuras de poder determina que éstas se involucren de una forma específica en las luchas socioecológicas, también es cierto que su activa participación en los movimientos de defensa territorial, en interacción con otros actores, contribuye a la redefinición de sus identidades y subjetividades políticas (Hernández Castillo, Stephen y Speed 2006; Rocheleau Thomas-Slayter y Wangari 2004). En este sentido, las feministas comunitarias invitan a superar la “victimización histórica situada” que sufren las mujeres indígenas derivada de los procesos patriarcales y coloniales, y a proponer una “deconstrucción internalizada de forma consciente” que sitúe a

las mujeres indígenas como “sujetas políticas, pensantes y actuantes, desde una visión individual pero también colectiva” (Cabnal 2010, 20).

Las mujeres indígenas, posicionadas así como sujetas políticas, reconfiguran las demandas colectivas de las comunidades incluyendo sus propios reclamos identitarios étnicos y de género a distinta escala: tanto al interior de sus comunidades y culturas, como hacia el Estado y las empresas transnacionales. Estas demandas, enmarcadas en un proceso histórico, motivan la construcción de nuevos imaginarios colectivos y la reinención crítica de las tradiciones, rechazando aquellos usos y costumbres que las excluyen y oprimen (Hernández Castillo, Stephen y Speed 2006, Cabnal 2010). De forma paralela, implica un cuestionamiento tanto del sexismo y el esencialismo existente en las organizaciones indígenas, como del etnocentrismo del feminismo hegemónico (Hernández Castillo 2006). De esta forma, las mujeres indígenas movilizadas desafían las escalas de poder local, nacional y transnacional, para crear nuevos espacios de participación, así como nuevas formas de conciencia, identidades y discursos (Hernández Castillo, Stephen y Speed 2006). En palabras de Marcos (2014, 30), las propuestas de las mujeres indígenas constituyen entonces “toda una crítica descolonial radical al racismo, al patriarcalismo y al capitalismo, visitadas y reconfiguradas por las características identitarias de las mujeres de los pueblos indios”.

Para finalizar, cabe señalar que las subjetividades políticas que las Mujeres Amazónicas construyen durante el proceso de defensa territorial contra la explotación petrolera y las formas de agencia que despliegan durante dicho proceso están entrelazadas. En este sentido, creo necesario realizar una puntualización sobre lo que consideraré como formas de agencia y contestación en lo político. Al respecto, es preciso recordar que una de las grandes contribuciones del feminismo a la teoría social ha sido la ampliación de lo político a la esfera íntima de lo cotidiano. Entonces, si *lo personal es político*,⁸ el caso concreto de esta tesis requerirá un análisis de las formas de agencialidad de las Mujeres Amazónicas atendiendo al replanteamiento de las fronteras de lo político más allá de la dicotomía entre la esfera pública y la privada. En otras palabras, propongo poner atención no solo a las movilizaciones y a las acciones colectivas llevadas a cabo en el espacio público e institucional, sino también a las formas de contestación que las mujeres despliegan en sus contextos cotidianos e íntimos.

⁸ Lema acuñado por las feministas radicales durante la década de los 70

5. Estrategia metodológica

Adoptar una metodología acorde con el marco teórico planteado hasta el momento requiere revisar de forma crítica aquellas posturas que plantean una supuesta neutralidad de la ciencia y una pretendida objetividad de quienes investigan; cuestionamientos que han sido fuertemente enunciados desde las epistemologías feministas y ecofeministas, entre otras corrientes de pensamiento críticas. Asumiendo que cada persona –desde sus experiencias vitales, su condición socio-cultural y sus compromisos ético-políticos– puede llegar únicamente a un conocimiento parcial de la realidad, me sitúo del lado de propuestas como las de Haraway (1995), que plantea una epistemología y práctica de «conocimientos situados».⁹ Tal y como sostiene la autora, solo la sinergia entre múltiples verdades parciales podrá construir mapas colectivos de producción de conocimiento que permitan impulsar transformaciones sociales.

Desde esta perspectiva, toda producción de conocimiento implica un acto político, por lo que evidenciar el lugar de enunciación de quienes investigan y responsabilizarse del mismo supone un punto de partida ético fundamental (Haraway, 1995). En este sentido, deseo dejar explícito mi compromiso ético-político con el proceso que están llevando a cabo las Mujeres Amazónicas, con algunas de las cuales he confluído en diferentes espacios, académicos y activistas, desde la conformación de su articulación en el año 2013: en las acciones y reflexiones realizadas con las compañeras del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo con quienes comparto una parte importante de mis tiempos de militancia, en los talleres realizados en Pastaza a través de FLACSO durante mi periodo de becaría en coordinación con el Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai (IQBSS), en los espacios de encuentro mantenidos con la Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de los Derechos Sociales y Ambientales, en las actividades organizadas por Acción Ecológica y el Centro de Derechos Económicos y Sociales (CDES) y, por supuesto, en las acciones de movilización llevadas a cabo por las Mujeres Amazónicas. El conocimiento colectivo construido durante en este proceso de confluencia, por lo tanto, va más allá del periodo de trabajo que incluye la elaboración de esta tesis.

⁹ Una extensa y rica discusión sobre los conocimientos situados en clave decolonial latinoamericana se encuentra en VVAA. 2011. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. (Tomo II)*. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM.

Ahora bien, asumir una investigación comprometida con la transformación social desde un lugar de enunciación concreto no significa abandonar la necesaria rigurosidad que toda investigación debe tener para la producción y sistematización del conocimiento. Hecha esta aclaración, cabe mencionar que la presente investigación tiene un carácter cualitativo, que busca indagar en las formas de agencialidad y en las subjetividades políticas que construyen las Mujeres Amazónicas de Pastaza articuladas en su oposición a la explotación petrolera. En coherencia con los objetivos planteados y el marco teórico propuesto, la estrategia metodológica incluye las siguientes variables de investigación y categorías analíticas: i) *conflictos socioecológicos y dinámicas de contestación*; ii) *extractivismo, desarrollo y naturaleza*; y iii) *posicionamientos y demandas políticas en la intersección género-etnicidad-clase*.

El corte temporal previsto abarca desde el lanzamiento de la XI Ronda Petrolera en noviembre de 2012 hasta la actualidad, tomando como hito fundamental la primera asamblea de mujeres amazónicas realizada en Puyo en junio del 2013, y otros hitos relevantes que se han desarrollado desde entonces durante el proceso de movilización de las Mujeres Amazónicas: la marcha desde Puyo a Quito que tuvo lugar en octubre de 2013, o los dos *yaku chaski*¹⁰ realizados en las cuencas de los ríos Bobonaza y Curaray en julio de 2015 y febrero de 2016, respectivamente. No obstante, la indagación sobre las formas de resistencia y el tipo de agencialidad adoptado explora también en sus narrativas de experiencias de participación en procesos de resistencia previos. Es importante atender a la construcciones de las propias narrativas de las mujeres y de las representaciones que las mujeres hacen de sí mismas; de sus motivaciones para articularse y posicionarse frente al extractivismo, y de los procesos subjetivos e intersubjetivos que se despliegan, lo cual resulta clave en términos metodológicos en investigaciones feministas relacionadas con mujeres indígenas.

El foco de estudio está puesto en la articulación de Mujeres Amazónicas las nacionalidades kichwa, sapara, shiwiar, shuar y waorani de la provincia de Pastaza, entre las cuales han participado –de forma diferenciada y con metodologías diversas– un total de 24 mujeres integrantes de la articulación de las cinco nacionalidades mencionadas. El universo de estudio

¹⁰ *Yaku chaski*, “mensaje por el río” en kichwa, consiste en una acción realizada por las Mujeres Amazónicas en la cual, durante varios días, recorrieron en canoa las cuencas de los ríos Bobonaza y Curaray para socializar a las comunidades sus temores sobre la explotación petrolera, y recibir de las comunidades sus inquietudes, expectativas y preocupaciones.

incluye, además, a dirigencias masculinas de las organizaciones indígenas de las nacionalidades sapara y shiwiari, así como a dirigentes varones y actores comunitarios – hombres y mujeres– de 9 comunidades kichwa de la cuenca del Curaray: Santa Cecilia del Villano, Lipuno, Nuevo San José del Curaray, San José del Curaray, Valle Hermoso, Nina Amarun, Sisa, Jatun Playa y Lorocachi. Por otro lado, se han realizado entrevistas y conversaciones con ONG ecologistas y de defensa territorial con inserción en la provincia de Pastaza como Acción Ecológica y el IQBSS, así como con otros actores sociales clave involucrados en el proceso incluyendo a mujeres activistas urbanas en Puyo. En relación a los actores institucionales, se realizó una entrevista con un funcionario de la Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador (SHE) en Quito. Cabe señalar en este punto que, pese a que traté de establecer un encuentro tanto con Ecuador Estratégico en Puyo como con la compañía petrolera Andes Petroleum en Quito, las solicitudes no tuvieron respuesta.

La elaboración de la investigación se ha realizado en distintas etapas. Durante la primera fase de la investigación se efectuó la elaboración teórica, así como la revisión documental, audiovisual y de hemeroteca, que incluye: i) una revisión histórica de los procesos extractivos y su conflictividad en la provincia de Pastaza; ii) las políticas implementadas y los discursos oficiales desplegados actualmente en relación a la explotación petrolera en la provincia de Pastaza; iii) la conflictividad asociada a la ampliación de la XI Ronda Petrolera, poniendo una atención especial a los pronunciamientos emitidos por la articulación de Mujeres Amazónicas y las organizaciones de mujeres indígenas que participan en el proceso; y iv) la cobertura y el tratamiento de información sobre el proceso de articulación de las Mujeres Amazónicas realizado por medios de comunicación, instituciones estatales y organizaciones sociales.

Durante la segunda fase se realizó el diseño metodológico de códigos, variables e instrumentos de investigación, así como el trabajo de campo para la recogida de información primaria. Es preciso señalar en este punto que como parte de la realización del trabajo de campo tuve la oportunidad de acompañar a las Mujeres Amazónicas durante el *yaku chaski* que realizaron por las cuencas de los ríos Villano y Curaray desde el 15 al 29 de febrero de 2016. Esta experiencia me permitió compartir espacios de intimidad con las mujeres, establecer lazos de confianza, asistir a varias asambleas comunitarias y compartir la vivencialidad de la acción colectiva durante las dos semanas que duró el recorrido. Durante la convivencia del trayecto pude comprender cómo interlocutan las mujeres con diferentes

actores en las comunidades durante su proceso de agencialidad y qué tipo de acciones de contestación despliegan en lo cotidiano, aspectos que habría resultado difícil apreciar sin la participación en dicho espacio. Asimismo, durante el periodo de trabajo de campo, tuve la oportunidad de asistir a un encuentro de Mujeres Amazónicas celebrado en Puyo los días 10 y 11 de mayo, además de a varias movilizaciones, foros y talleres en los que participaron las lideresas de distintas nacionalidades.

Antes de proseguir, deseo aclarar por qué decidí aprovechar los espacios colectivos organizados por otras instituciones –como ONG, universidades o la propia articulación de Mujeres Amazónicas–, y desechar la idea inicial de realizar un grupo focal específico con las lideresas para el levantamiento de la información primaria de esta tesis. Definitivamente, considero que no se puede asumir una perspectiva feminista en lo teórico sin tener en cuenta que en la práctica las vidas de las Mujeres Amazónicas están desbordadas de responsabilidades políticas, laborales y de cuidados, tal y como se profundizará en el capítulo 5. Adoptar una metodología feminista acorde con los planteamientos epistemológicos expuestos hasta ahora, requería entonces considerar los tiempos necesarios para la vida, asumir dichas limitaciones, y evitar que este trabajo de investigación supusiera un peso más en unas vidas altamente sobrecargadas.¹¹ Por lo tanto, asumiendo la complejidad que atraviesan las vidas concretas de las lideresas indígenas, desestimé algunas herramientas metodológicas colectivas que había previsto realizar en un principio, para centrar el levantamiento de información aprovechando los espacios cotidianos, los encuentros colectivos ya definidos en su agenda de movilizaciones y capacitaciones, y las técnicas individuales como las entrevistas y los relatos de vida.

En consecuencia, las principales técnicas de investigación empleadas para el levantamiento de información fueron de corte etnográfico e incluyeron: i) observación directa situada y observación participante –durante las acciones de movilización–, con la elaboración de un diario de campo. ii) Tres relatos de vida, 13 entrevistas en profundidad, y numerosas conversaciones informales y cotidianas con las Mujeres Amazónicas, que giraron en torno a su conformación como sujetas políticas, sus experiencias de agencialidad frente al extractivismo, sus relaciones materiales y simbólicas con el territorio, sus propuestas y posicionamientos políticos. Interesaba aquí profundizar en las propias miradas de las lideresas

¹¹ En realidad, adoptar una metodología feminista requiere de una revisión crítica de muchos otros aspectos del proceso de investigación. En Mendía Azkue et al. (eds.) (2014) se puede encontrar un amplio debate al respecto.

sobre su accionar en la defensa territorial y cómo lo interiorizan desde las dimensiones género-etnicidad-clase. iii) Entrevistas abiertas con los demás actores considerados en el estudio para profundizar sus miradas respecto a la agencialidad política de las mujeres.

El levantamiento de información se efectuó principalmente en Puyo –capital provincial de Pastaza, donde residen habitualmente o de forma intermitente la mayor parte de los actores considerados en el estudio–, así como en 9 comunidades situadas en las cuencas de los ríos Villano y Curaray: Santa Cecilia del Villano, Lipuno, Nuevo San José del Curaray, San José del Curaray, Valle Hermoso, Nina Amarun, Sisa, Jatun Playa y Lorocachi. Por último, una parte de la información relacionada con los actores sociales e institucionales se recogió en Quito.

En la última etapa se realizó el procesamiento y análisis de la información. Para ello se efectuó la transcripción y ordenamiento de la información recogida en matrices de vaciado a partir de su codificación en las categorías establecidas. Tras realizar un análisis exhaustivo del material identificando las relaciones conceptuales existentes, la investigación concluyó con la redacción final de esta tesis.

Para concluir, deseo realizar una aclaración sobre la redacción formal de este texto, en el que he tratado de encontrar la forma de, por un lado, garantizar la necesaria protección de las personas entrevistadas¹² y la confidencialidad de la información recogida, y al mismo tiempo realizar un merecido reconocimiento político a unas mujeres que han sido históricamente relegadas a la esfera de lo invisible. De ahí que haya mantenido sus nombres en los procesos de movilización y organización política históricos –abordados en el capítulo 3– así como en la información de carácter público que ha sido obtenida de medios de comunicación, actos públicos o informes de organizaciones sociales. Para el resto de los casos y, en particular, para los testimonios que podrían resultar controvertidos teniendo en cuenta el contexto de tensión que atraviesa de forma cotidiana las vidas de las lideresas a distintas escalas así como los procesos de judicialización y criminalización a los que están expuestas algunas de ellas, se ha mantenido su anonimato.¹³

¹² Todas las entrevistas han sido realizadas por la autora de la investigación.

¹³ Con el fin de garantizar el anonimato, especialmente para los testimonios más controvertidos, en algunas de las citas se ha omitido el día y el lugar de la entrevista.

Capítulo 2

Contextualización: El territorio situado. Dinámicas territoriales y socio-políticas en Pastaza

Y después así ya cuando vienen los caucheros, los hacendados, venían los patrones y explotaban mucho a la gente indígena. Por ejemplo, cogían a una familia de trabajador, de empleados, como esclavos. [...] Cuando vinieron esos patrones explotaron muchos años a la gente indígena, y les dominaron. Por ejemplo a obedecer, a tener miedo a la cultura occidental. O sea que hasta hoy día algunas mujeres, algunos hombres piensan que ellos son inútiles. La palabra de ellos como que no vale. Así se sienten algunas, algunos, porque en esa vez era demasiado la explotación a la cultura. Les rechazaban. Hasta nuestra cultura decían que éramos salvajes, que el nombre que tenían no era un nombre cristiano, sino que era un nombre animal. Entonces comenzaron a dar nombres españoles, a buscar padrinos de afuera y hasta perdían su apellido. [...] Hasta perdieron su idioma.¹

Y pasaba así, había demasiada explotación, era duro. De parte de los peruanos en el 41, venían de río abajo hacia arriba donde llegaban en algunas familias para cogerles a las chicas, hasta niñas, a violarlas. Así les dejaban violando. O sea que así ya escuchaban el barco que venía, ya ellas tenían que esconderse bien o si no cortarles los pelos para que parezcan hombres y ponerles una camisa como parecido a hombres. O sea que así hacían a las mujercitas para que no las violaran. Si no hacían eso ya les cogían a malas, delante de los padres les dejaban violando. [...] Era triste, contaban mis abuelos.²

[...]

Yo me acuerdo cuando era pequeña sí entró la compañía Shell. Entró, hizo trochas. Cuando botaban dinamitas los animales se iban, y mi papá para buscar animal tenía que ir 3 horas, 4 horas. Pobre mi papá, a veces venía sin animales. [...] A veces sabían violar. Mi tía tuvo hijos de un *jhuallacta*³ de [la] compañía. Le dejó botando.⁴

Para comprender las configuraciones territoriales, políticas y socio-culturales de la provincia de Pastaza en la actualidad, es necesario revisar en términos históricos las sucesivas olas extractivas e intentos de penetración del capital llevadas a cabo por actores externos,

¹ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

² Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

³ *Jhuallacta*: colono o mestizo en kichwa.

⁴ Lideresa kichwa, asamblea, febrero 2016.

masculinos y blanco-mestizos, que han ido determinando constantes reconfiguraciones de las relaciones de poder en el territorio. La primera parte de este capítulo aborda, desde una perspectiva histórica, los antecedentes extractivos en la provincia de Pastaza cuya incursión en el territorio fue precedida y acompañada de otras formas de control socio-territorial desplegadas por actores económicos, militares, políticos, religiosos o colonos. Asimismo, se analiza la emergencia del movimiento indígena durante el periodo neoliberal, en un contexto de fuerte conflictividad socioecológica frente a los intentos de incursión de varias compañías petroleras nacionales y trasnacionales.

El segundo acápite profundiza sobre los elementos que caracterizan a la nueva era petrolera tras la llegada al gobierno de Rafael Correa en el año 2007, a partir de la cual el Estado adquiere un rol más fuerte en el control y la gestión de los recursos hidrocarbúricos. En este contexto, en el que la conflictividad socioecológica se traslada del eje «empresas trasnacionales» al eje «Estado»,⁵ se abordará la ampliación de la frontera petrolera hacia el centro-sur de la Amazonía ecuatoriana a través del lanzamiento de la XI Ronda Petrolera.

Este capítulo cierra con una detallada descripción sobre las características biofísicas, socio-culturales, económicas y político-administrativas de la provincia de Pastaza en la actualidad, que son el resultado de las dinámicas históricas desplegadas en el territorio.

1. Antecedentes extractivos, configuraciones territoriales y conflictividad socioecológica en la provincia de Pastaza durante el siglo XX

1.1. 20's-70's: Incursiones petroleras, colonización agraria y misiones religiosas

Cuando la industria petrolera irrumpió por primera vez en la provincia de Pastaza en las primeras décadas del siglo XX, el *boom* del caucho había entrado ya en declive. El abandono definitivo de las haciendas caucheras coincidió con el ingreso de la compañía petrolera Leonard Exploration en 1923, que dio inicio a las primeras actividades de exploración

⁵ Esto no quiere decir, sin embargo, que la influencia de las empresas trasnacionales haya desaparecido. De hecho en la actualidad, la incursión de compañías chinas está reconfigurando la geopolítica petrolera en la Amazonía ecuatoriana, tal y como se analizará en este capítulo. Ahora bien, sí es cierto que en términos generales y para el caso de Pastaza en particular –en el momento actual en el que las compañías petroleras concesionarias de los nuevos bloques licitados en la XI Ronda Petrolera todavía no han penetrado en los territorios –, las disputas socioecológicas están direccionadas a las instancias estatales, cuya injerencia en los conflictos organizativo-políticos indígenas es destacable, como se abordará en el capítulo 3.

geológica entre las cuencas de los ríos Bobonaza y Curaray. En 1931 la empresa estadounidense firmó un contrato con el gobierno de Ecuador, que le otorgaba una concesión de 2,5 millones de hectáreas a cambio de construir la vía Baños-Puyo, cuyas obras comenzaron ese mismo año. Tres años antes, la compañía británico-holandesa Royal Dutch Shell había dado inicio a la construcción de la vía Ambato-Mera, que sería abierta a los automóviles en 1937. La construcción de vías fue acompañada por la instalación de campamentos petroleros, así como por la implementación de las primeras pistas de aterrizaje en Arajuno y Villano (Ortiz 2004, Fontaine 2002, Hurtado 1987).

La construcción de infraestructura en la región permitió al Estado iniciar un plan de control territorial sobre la Amazonía centro-sur. Por un lado, los destacamentos militares se instalaron junto a los campos petroleros, estableciendo lo que Little (1992, 47) denomina un “complejo petro-militar”, lo cual permitió al Estado entrar en contacto con las comunidades indígenas de Arajuno, Villano, Curaray y Montalvo. Por otro lado, la construcción de infraestructura facilitaría la penetración de los primeros asentamientos colonos a través de un proceso impulsado desde el propio Estado (Ortiz 2004). En efecto, en 1937 el Gobierno ecuatoriano promulgó la Ley de Tierras Baldías y Colonización a partir de la cual iría avanzando el proceso de colonización agraria en la región amazónica (Fontaine 2002, Hurtado 1987).

Ese mismo año, el Gobierno canceló el contrato con la compañía Leonard y suscribió uno nuevo con Shell, a quien concedió 10 millones de hectáreas de exploración en la Amazonía. Es preciso señalar al respecto que la disputa por las concesiones petroleras entre ambas empresas, que representaban los intereses de Estados Unidos y Gran Bretaña respectivamente, alimentó la guerra del 41 entre Ecuador y Perú. A nivel mundial el petróleo comenzaba a disputar la hegemonía al carbón como fuente de energía dominante –cuyo dominio se consolidaría a partir de la segunda mitad del siglo XX– y se había convertido ya en un “combustible cada vez más crítico y en un objetivo geopolítico para la guerra” (Heinberg 2006, citado en Fernández Durán 2008). En este sentido, la compañía estadounidense Standard Oil –que operaba en Perú y de la que era subsidiaria la Leonard Exploration– estaría buscando recuperar el control sobre la Amazonía ecuatoriana, que había sido concesionada a Shell (Hurtado 1987, Santos Granero y Barclay 2002). Tras la firma del Protocolo de Río de Janeiro en 1942, Ecuador perdió más de 200.000 kilómetros cuadrados de la Amazonía. Las

nuevas fronteras quedaron establecidas precisamente en los límites de la concesión otorgada a Shell en 1937 (Galarza, 1972).

Mientras tanto, entre 1937 y 1942, en medio del conflicto fronterizo con Perú, Shell perforó los primeros pozos exploratorios en Pastaza. La conflictividad en el territorio no se hizo esperar. Un grupo waorani llegó a Arajuno donde la empresa había instalado un campamento petrolero, atacando a trabajadores y técnicos de la compañía (Fontaine 2002). Shell suspendió las operaciones en la zona en el año 1949, argumentando no haber hallado cantidades comercializables de crudo. Varios pozos permanecen sellados desde entonces.

La irrupción de las compañías petroleras desde los años 20 incidió de manera sustancial en las relaciones de trabajo de los indígenas y colonos –varones–, quienes por primera vez se incorporaron a realizar trabajos asalariados⁶ como mano de obra libre o reclutada bajo fuertes relaciones de poder (Fontaine 2002; Ortiz 2004). Sin embargo, encontrar literatura histórica acerca de cómo las vidas de las mujeres –específicamente atravesadas por estructuras de género, clase y etnicidad– fueron transformadas por la irrupción de la industria petrolera y otros actores externos resulta más difícil. Esta ausencia, lejos de ser casual, sirve para ilustrar cómo las ciencias sociales con frecuencia han considerado al varón como sujeto universal, aspecto que se retomará en el capítulo 3.

La década de los 50 estuvo marcada por un nuevo impulso al proceso de colonización agraria, la continuación de las disputas en torno a las concesiones petroleras, y la nueva entrada en escena de las misiones religiosas como un importante actor que tendría una notable influencia sobre los procesos organizativos y políticos experimentados por los pueblos indígenas. En primer lugar, el Estado retomó los planes de colonización hacia la Amazonía con la Ley Especial de Oriente, aprobada en 1953. Por otro lado, la compañía Leonard Exploration regresó a Ecuador en 1957 tras la salida de Shell, obteniendo una concesión de 10 millones de hectáreas (Hurtado 1987). La empresa petrolera abandonaría definitivamente el país en 1968, cuando el Gobierno ecuatoriano dio por finalizada su concesión por incumplimiento de contrato.

⁶ Cabe recordar que durante el periodo cauchero las relaciones laborales establecidas con la población local no obedecían a una dinámica asalariada, puesto que se realizaban en régimen de trabajo forzado en condiciones de esclavitud. Por lo tanto, la importancia de la industria petrolera en la implantación de relaciones monetizadas en la zona es notable.

En lo que a las misiones religiosas se refiere, un hecho que marcó un punto de inflexión fue el asesinato con lanzas de cinco misioneros evangélicos por parte de un grupo waorani en las riberas del río Curaray. Corría el año 1956, y los misioneros pretendían establecer los primeros contactos con el pueblo waorani.⁷ Este suceso marcaría el comienzo de un proceso de fuertes transformaciones socio-culturales de esta nacionalidad indígena, ya que a partir de ese momento daría inicio un intenso proceso evangelizador que terminaría consolidando la relación del pueblo waorani con los misioneros y posteriormente con las empresas petroleras y el Estado. En efecto, dos años después el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) estableció la primera misión evangélica nucleando al pueblo waorani en el Protectorado de Tihueno, lo cual facilitó la incursión de las actividades petroleras en la Amazonía norte (Narváez 2008, Rivas Toledo y Lara Ponce 2001).

Es preciso detenerse un momento a analizar el papel que tuvieron las misiones religiosas en el nuevo proceso colonizador desplegado en la Amazonía durante el siglo XX. Así, por ejemplo, los nuevos patrones socio-culturales impuestos por el ILV sobre el pueblo waorani tuvieron importantes repercusiones de género. Por un lado, impusieron una fuerte división sexual del trabajo. Al respecto es preciso señalar que antes del contacto la nacionalidad waorani “era la sociedad indígena con menos división del trabajo dentro de las familias. A la cacería salían hombre y mujer que convivían juntos y compartían las tareas de la casa, de la chacra y de la crianza de los niños” (Narváez 2008, 267). Estos patrones se modificaron drásticamente con la nueva división sexual del trabajo impuesta a raíz de la entrada del ILV y la posterior incursión petrolera.

Por otro lado, el proceso de evangelización impuso una serie de normativas morales que restringieron de forma significativa la libertad sexual de las mujeres. En efecto, las mujeres waorani habían mantenido una gran autonomía y libertad respecto al control reproductivo de sus cuerpos, que se traducía en la transmisión de conocimientos sobre el control de la natalidad y en la práctica de una sexualidad libre. Tal y como señala la antropóloga Maribel Álvarez, la asimilación de los valores cristianos por parte de las mujeres waorani durante la

⁷ Previamente, la nacionalidad waorani había sufrido contactos violentos con el mundo occidental durante la época del caucho, cuando fueron sometidos para ser integrados al proceso de explotación de este recurso (Narváez 2008). Sin embargo, el contacto con las misiones evangélicas, y en particular con el ILV, marcaron el punto de inflexión del proceso de “pacificación” y occidentalización del pueblo waorani. Tal es así que en la actualidad, la nacionalidad waorani es considerada un pueblo indígena de reciente contacto.

antesala de la explotación petrolera “pasaba por una especie de purga de lo que significaba ser una mujer libre. Porque las mujeres *huao* eran libres, de hecho, mantenían prácticas sexuales bastante particulares, como por ejemplo, la iniciación sexual de las niñas” (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2014, 56). De acuerdo a Federici (2010), el disciplinamiento social a través de la destrucción de los sistemas de conocimiento de las mujeres y del control que éstas poseían sobre sus cuerpos constituye uno de los puntos angulares del proceso de acumulación originaria del capital, que va de la mano de un régimen patriarcal más opresivo.

Siguiendo con el relato, conviene subrayar que el resto de las nacionalidades indígenas de Pastaza no estuvieron al margen de esta nueva fase de incursión misionera. Así, por ejemplo, la misión dominica que había fundado las primeras misiones en Canelos y Andoas a principios del siglo XVII, consolidó su expansión por las cuencas de los ríos Bobonaza, Tigre y Curaray desde principios del siglo XX (Fontaine 2003, 2002). Cabe señalar al respecto que el Estado había delegado en ellas la administración de las provincias amazónicas durante los años 20 y 30. Como consecuencia, los dominicos establecidos en Puyo ejercían la representación estatal en el centro amazónico (Vallejo 2006).

En algunas zonas las misiones religiosas apoyaron los incipientes procesos de colonización y fomentaron la actividad agropecuaria como en la Amazonía sur –Morona Santiago y Zamora Chinchipe–; en otros casos, como en el norte de la Amazonía, misioneros capuchinos propiciaron organizaciones y titulación de tierras para frenar la colonización. Por otro lado, tuvieron una gran influencia en la consolidación de modelos organizativos comunales entre los pueblos amazónicos, e incidieron significativamente en la conformación de las organizaciones indígenas. Algunas organizaciones surgieron con la finalidad de defender el territorio, con apoyo de misiones inspiradas en la teología de la liberación y de partidos de izquierda; otras, estuvieron marcadas por la influencia de procesos de evangelización y “pacificación” que estimularon la creación de organizaciones predispuestas a la negociación con las empresas petroleras. Una mención especial merece el caso de la Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana (ONHAE), cuya conformación en 1990 estuvo directamente condicionada por las petroleras transnacionales Conoco y Maxus. Cabe señalar al respecto que la nueva modalidad organizativa establecida como consecuencia de la creación de organizaciones indígenas modificó de forma sustancial el tipo de liderazgo de las

nacionalidades, que pasó de estar compuesta por personas ancianas de las comunidades, a ser representada por varones jóvenes que sabían hablar castellano y podían interlocutar con los actores externos (Narváez 2008).

Retomando el hilo discursivo, la década de los 60 estuvo marcada por la irrupción de la modernidad en la Amazonía centro-sur en consonancia con las teorías del desarrollo imperantes a nivel global, centradas en el crecimiento económico y la modernización. Con la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1964, el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) otorgó una gran importancia a las adjudicaciones de tierras en Pastaza (Hurtado 1987). La migración campesina derivada de esta política transformaría el sistema tradicional de producción basado en la caza y la recolección, para dar paso a un sistema centrado en la agricultura y la ganadería (Fontaine 2002). Pese a todo, y a diferencia de lo que ocurrió en la Amazonía Norte, los pueblos indígenas de Pastaza consiguieron resistir con cierto éxito los planes colonizadores, logrando mantener el territorio relativamente poco afectado (Ortiz 2004).

Entre mediados de la década de los 60 e inicios de los 70 la realidad económica del Ecuador daría un cambio significativo. Los descubrimientos de grandes reservas de hidrocarburos en la Amazonía Norte inauguraron la etapa del *boom* petrolero en el país, y modificaron la estructura económica pasando de un modelo agroexportador en el que el ciclo del banano había constituido la base de acumulación, a un modelo que en adelante quedaría cimentado sobre la exportación de recursos hidrocarburíferos. El consorcio Texaco-Gulf había iniciado las actividades de exploración en el nororiente en 1964 y tres años más tarde encontró grandes reservas de petróleo en Lago Agrio, en lo que constituiría el comienzo de la extracción de crudo a gran escala. Las dictaduras militares de la década de los 70 asumieron políticas extractivas nacionalistas –estableciendo nuevas regulaciones y revirtiendo concesiones– como respuesta a los beneficios otorgados a compañías extranjeras durante las décadas previas, las cuales para el año 1972 eran concesionarias de más de un tercio del territorio nacional (Oleas Montalvo 2013). La creación en 1971 de la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) fue una muestra del nuevo giro de las políticas estatales durante el periodo militar.

Pese a todo, y si bien el *boom* de actividades de explotación de hidrocarburos se concentró en la región norte, la búsqueda de reservas en la provincia de Pastaza continuaba su avance. En 1973 la compañía Western Exploration, subcontratista de Anglo Ecuadorian Ltd, realizó la

primera sísmica en la zona del Curaray, Bobonaza y Arajuno. Durante los dos años siguientes perforó varios pozos en la provincia de Pastaza que resultarían no rentables (Fontaine 2002). Para entonces la importancia estratégica del petróleo en la economía nacional había aumentado de forma exponencial. Entre 1971 y 1973 la extracción diaria de crudo se multiplicó por 56, pasando de 3.711 barriles diarios a 208.825 barriles (Oleas Montalvo 2013). Con su ingreso en la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) en 1973, el país consolidó su participación en el mercado internacional. Ecuador se había convertido en un país exportador de petróleo.

1.2. 80's-2000's: La conflictividad socioecológica se instala en Pastaza

La apertura internacional de las políticas hidrocarburíferas, la conformación de los procesos organizativos de las nacionalidades indígenas y la conflictividad socioecológica son los elementos que marcaron de forma significativa las transformaciones territoriales en la provincia de Pastaza a partir de la década de los 80. Por un lado, los sucesivos gobiernos impulsaron un plan de apertura petrolera orientada a atraer empresas trasnacionales, inaugurado en 1983 con el lanzamiento de la primera ronda de licitación petrolera. A esta le sucedieron varias más: entre 1983 y 1995 se realizaron ocho rondas de licitación internacional para la exploración y explotación de hidrocarburos. Cabe recordar que la reforma de la Ley de Hidrocarburos de 1982 había privatizado parcialmente la industria petrolera. Mientras tanto, CEPE dirigía sus esfuerzos de exploración hacia la Amazonía centro-sur, perforando cuatro estructuras en la provincia de Pastaza entre los años 1982 y 1984 (Rivadeneria 2004, Fontaine 2002).

Por otro lado, esos años fueron también los de la conformación del movimiento indígena. En 1979 se creó la Federación de Centros Indígenas del Pastaza (FECIP), que se convertiría en la Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) dos años después. La OPIP llegaría a aglutinar a seis nacionalidades indígenas de la provincia de Pastaza –kichwa, sapara, shuar, achuar, shiwiar y waorani–, si bien con el tiempo se convertiría en una organización mayoritariamente kichwa⁸ (Fontaine 2002, López 2003). A nivel nacional la articulación indígena también tomaba fuerza. En 1980 se conformó la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE), y el 16 de octubre de ese mismo año, organizaciones amazónicas y de la sierra se unieron en una marcha que convocó a más de

⁸ Durante los años 90, del proceso de descentralización interna de la OPIP surgirían las organizaciones de las nacionalidades achuar, shiwiar, sapara y waorani (López 2003).

10.000 personas. Entre sus demandas se encontraban la derogación de las leyes de la reforma agraria y la nacionalización de la industria petrolera. De esta movilización se creó pocos días después el Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), de la que surgió en 1986 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Fontaine 2002).

Con los procesos organizativos indígenas conformados y el impulso estatal a las políticas de apertura petrolera, la conflictividad no tardó en llegar. Tras la quinta ronda de licitación lanzada en 1987 se firmó un contrato entre CEPE y un consorcio formado por las empresas ARCO Oriente y AGIP Oil Ecuador para la explotación del Bloque 10, situado en el noroccidente de la provincia de Pastaza, en territorio kichwa, waorani y sapara (Ortiz 2004). La concesión del Bloque 10 generó una gran conflictividad entre las comunidades de la OPIP y la estadounidense ARCO, a cargo de las operaciones, que se prolongaría durante más de diez años.

En 1989, la OPIP y organizaciones indígenas como la CONAIE y la CONFENIAE firmaron los Acuerdos de Sarayaku junto a ARCO Oriente, Petroecuador –que ese mismo año se había creado para reemplazar a CEPE–, la Dirección Nacional de Hidrocarburos (DNH) y el IERAC. Entre otras cuestiones, las organizaciones indígenas demandaban el cese de la colonización agraria y una moratoria a las actividades petroleras en sus territorios hasta que éstos obtuvieran la legalización (Sawyer 2004, Fontaine 2002). El diálogo entre organizaciones indígenas, instituciones estatales y empresa petrolera, sin embargo, se rompería poco después.

A nivel nacional, la nueva década quedó inaugurada por el gran levantamiento indígena de 1990, que consolidó al movimiento indígena como un actor político con un rol protagónico. En este contexto, los pueblos indígenas de Pastaza aglutinados en torno a la OPIP realizaron en abril de 1992 la emblemática marcha por el territorio desde Puyo hasta la capital del país, tras la cual lograron que el gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja garantizase la legalización de alrededor de 1,5 millones de hectáreas de territorios ancestrales de las nacionalidades kichwa, sapara, shiwiar y achuar (Fontaine 2002, Vallejo 2006). El 36,43% del territorio, situado en la denominada Franja de Seguridad Nacional establecida bajo control militar en la frontera entre Ecuador y Perú, quedó pendiente de ser legalizado (Beltrán 2004).

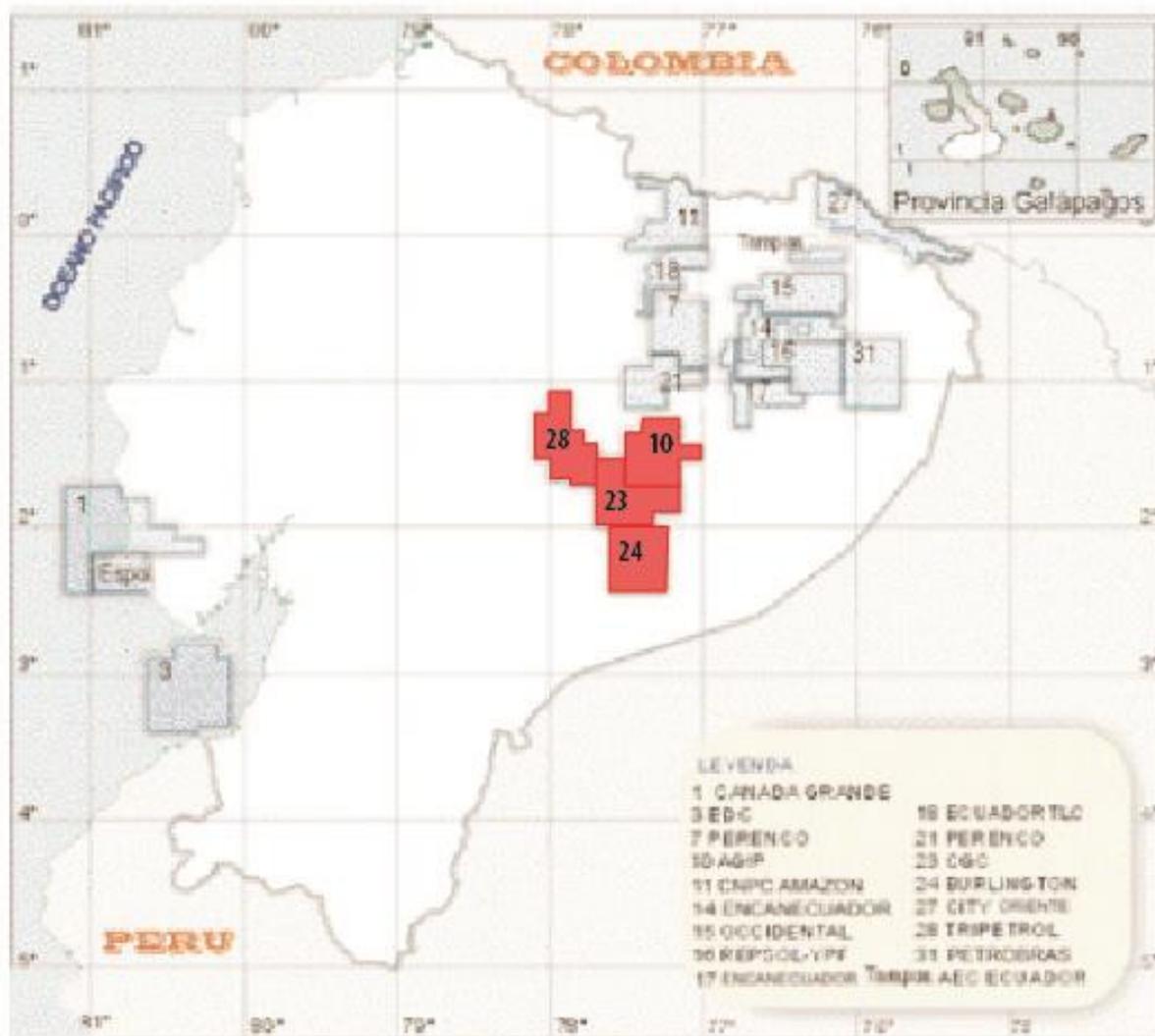
Mientras tanto, ese mismo año ARCO anunció el descubrimiento de importantes reservas de hidrocarburos en el Bloque 10 (Ortiz 2004). Dos factores incidieron de forma notable en la politización e internacionalización del conflicto ARCO-OPIP durante los primeros años. Por un lado, en 1988 había dado inicio la campaña “Amazonía por la Vida”, impulsada por varias ONG nacionales e internacionales, en la que confluyeron un gran número de actores que contribuyeron a sostener las demandas de la OPIP. Por otro lado, el conflicto coincidió en el tiempo con la divulgación de los graves impactos socioecológicos dejados por Texaco en la Amazonía norte. Es preciso recordar que en 1991 se había publicado el influyente libro de Judith Kimerling, *Amazone Crude*, que supuso un punto de inflexión a partir del cual se aglutinaría la demanda colectiva de 30.000 indígenas y colonos contra Chevron-Texaco (Fontaine 2002).

A partir de la segunda mitad de la década de los 90 la conflictividad socioecológica en Pastaza iría en aumento, a medida que se iban concesionando más bloques petroleros en territorios indígenas. Cabe señalar que los gobiernos neoliberales de la época instauraron políticas petroleras dirigidas a transferir recursos públicos al capital privado. En este sentido, se reformó la Ley de Hidrocarburos y se crearon los Contratos de Participación y de Campos marginales. Como consecuencia, las compañías petroleras obtenían una participación del 81,5%-87,5% de la extracción de crudo, mientras que las rentas para el Estado correspondían al 12,5%-18,5% (Acción Ecológica 2011).

En este contexto, en junio de 1995, el Gobierno lanzó la octava ronda de licitaciones a partir de la cual se firmaron contratos para tres bloques situados dentro de la provincia de Pastaza: el Bloque 23 adjudicado a la empresa argentina Compañía General de Combustibles (CGC), el Bloque 24 a la compañía ARCO, y el Bloque 28 a la ecuatoriana Tripetrol (fig. 2.1). Las disputas que surgieron en torno a estos, pronto pasaron a sumarse al conflicto en el Bloque 10, que seguía activo, para completar el mapa de la conflictividad socioecológica en Pastaza.

En 1997 las comunidades kichwa filiales de la OPIP y la población colona afectadas por el inicio de las actividades sísmicas en el Bloque 28 se levantaron en paro contra Tripetrol. La conflictividad fue en aumento durante los siguientes meses y un año después la compañía petrolera abandonó las operaciones en Pastaza sin haber finalizado los trabajos de prospección sísmica.

Figura 2.1. Mapa Catastral Petrolero de Ecuador 1995-2007



Fuente: Modificado de Petroecuador, 2007.

Ese mismo año, en 1998, se desató una gran agitación social en el Bloque 10, que tuvo uno de sus puntos álgidos durante el mes de julio: las comunidades del sector de Villano, respaldadas por el Frente Indígena de Pastaza, tomaron las instalaciones de ARCO reteniendo a tres trabajadores y, días más tarde, a otros tres empleados de su subcontratista Conducto. Un año antes, el Estado había declarado la comerciabilidad del Bloque 10 autorizando el inicio de la fase de explotación (Fontaine 2002, Ortiz 2004). El Frente Indígena de Pastaza había surgido a partir de alianzas entre la OPIP y las organizaciones del Bloque 10: la Federación de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza (FENAKIPA), la Asociación de Desarrollo Indígena de la

Región Amazónica (ASODIRA) y la Asociación de Indígenas Evangélicos de Pastaza (AIEPRA). Estas organizaciones, cuyo surgimiento había sido apoyado por las compañías petroleras del Bloque 10, tenían la tendencia a adoptar un posicionamiento favorable a la negociación con las empresas (López 2003). Es por eso que, a finales de 1998, el Frente Indígena se disolvió a iniciativa de AIEPRA y ASODIRA como consecuencia de las discrepancias surgidas entre parte de la OPIP y dichas organizaciones, que pasaron a entablar acuerdos con la petrolera (Fontaine 2002, Ortiz 2004).

De forma paralela, ese mismo año la Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador (FIPSE) presentó un recurso de amparo en contra de ARCO en relación al conflicto en el Bloque 24, que afectaba al territorio de las nacionalidades achuar y shuar. El juez dictaminó que la compañía no podía acercarse a las comunidades shuar sin la autorización de su organización matriz (Figuroa 2005). En respuesta a las estrategias de fragmentación llevadas a cabo por ARCO, la FIPSE, la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH) y la Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (FINAE) decidieron repotenciar sus alianzas inter-étnicas a través del Comité Interfederacional de Defensa del Territorio de los Pueblos Shuar y Achuar (Vallejo 2006, López 2003).

Como consecuencia de la conflictividad surgida, a principios del año 2000 ARCO Oriente abandonó el país vendiendo sus derechos sobre el Bloque 24 a la compañía estadounidense Burlington Resources, y dejando las operaciones del Bloque 10 en manos de la italiana AGIP Oil Ecuador, que continúa con las actividades extractivas hasta la actualidad (Figuroa 2005, Fontaine 2002). Unos meses antes ARCO había conseguido, tras 11 años de conflicto, extraer el primer barril de petróleo del Bloque 10.

Tal y como se profundizará de forma pormenorizada en el capítulo 3, para las mujeres de la OPIP el conflicto en los bloques 10 y 28 significó también una disputa por conquistar espacios de participación política, en un contexto organizativo que se caracterizaba por mantener estructuras patriarcales arraigadas. En este sentido, si bien a nivel mediático su papel quedó oculto bajo fuertes liderazgos masculinos, las mujeres de la OPIP participaron de forma activa en las marchas y movilizaciones donde, entre otras cosas, estaban a cargo de algunas comisiones y ponían el cuerpo en primera fila para enfrentarse a los dispositivos militares (Ortiz 2004).

Pese a todo, los planes de apertura petrolera internacional continuaban adelante: durante el año 2002 el gobierno de Gustavo Noboa lanzó la novena ronda petrolera, en un principio compuesta por dos bloques en la costa y 11 en la Amazonía centro-sur. Sin embargo, a raíz de la conflictividad surgida en la zona con los bloques concesionados con anterioridad, el gobierno decidió eliminar los bloques referidos a las provincias de Pastaza y Morona Santiago (Acción Ecológica 2011). La inestabilidad política a nivel nacional de finales de los 90 e inicios de los 2000⁹ tampoco era un escenario propicio para los intereses de las empresas transnacionales: la novena ronda petrolera no consiguió ninguna oferta.

Por su parte, los conflictos en los Bloques 23 y 24 no cesaron. Siguiendo los pasos de la FIPSE, en el año 2002 la OPIP presentó un recurso de amparo contra la CGC en relación al Bloque 23 –que afectaba a las comunidades del pueblo ancestral kichwa de Sarayaku y a las nacionalidades achuar y shuar–, después de que la empresa petrolera iniciara actividades de prospección sísmica en el territorio de Sarayaku (Figueroa 2005, Lara 2008). Las estrategias de resistencia de las comunidades de Sarayaku no quedaron ahí. Las comunidades habían organizado varios “Campamentos de Paz y Vida” para hacer frente al avance de la petrolera. A pesar de ello, los operarios de la compañía continuaron ingresando en el territorio y, como consecuencia, a finales de 2002 las comunidades de Sarayaku quemaron los campamentos petroleros y varios empleados de CGC fueron retenidos por miembros de la comunidad (López 2003, Cúneo y Gascó 2013). Pocos meses después, las Fuerzas Armadas ecuatorianas militarizaron el territorio para permitir la entrada de los operarios de la petrolera. La empresa dejó cerca de una tonelada y media de explosivos enterrados bajo el suelo (Acción Ecológica 2011).

Tal y como se abordará más adelante, el papel que las mujeres de Sarayaku tuvieron en el conflicto con la CGC fue determinante. Ellas encabezaron los procesos de resistencia y conformaron su propio espacio organizativo con la creación de la Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku (AMIS). De acuerdo a López (2003, 71), el posicionamiento de las mujeres “siempre fue el más radical” al exigir a los dirigentes varones romper los diálogos con la compañía. El proceso contra la explotación petrolera permitió a las mujeres de Sarayaku, apoyadas por ONG nacionales e internacionales, iniciar procesos organizativos y

⁹ Es preciso recordar que entre 1997 y 2005 fueron destituidos 3 presidentes.

construir importantes liderazgos femeninos que se han constituido como un referente desde entonces.

En el año 2003 el pueblo kichwa de Sarayaku llevó el caso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), a través de la cual denunciaba la ausencia de consulta previa a las comunidades y exigía la suspensión de las actividades en el Bloque 23 (Figueroa 2005, Lara 2008) reclamando medidas cautelares. Tras un proceso que duró nueve años, el 27 de junio de 2012 la CIDH falló a favor del pueblo de Sarayaku. El Estado ecuatoriano fue declarado responsable de la violación del derecho a la consulta, a la propiedad comunal, a la vida y a la integridad personal de las comunidades de Sarayaku¹⁰. Cuando la CIDH emitió su sentencia, tanto la compañía CGC como Burlington habían abandonado ya el país sin haber logrado iniciar las operaciones en los bloques 23 y 24. Para entonces, Rafael Correa era presidente y Ecuador había entrado en una “nueva era petrolera”.¹¹

2. La nueva era petrolera

2.1. “¡Ahora el petróleo es nuestro!”:¹² el Estado y la nueva política extractiva

“El acervo nacional, la riqueza social de todos los ecuatorianos en valores corrientes tiene 19.500 millones de dólares más para todos los ecuatorianos”.¹³ Es lo que expresó el vicepresidente Jorge Glas en julio de 2016, al descubrir que las reservas en el Bloque ITT (Ishpingo-Tiputini-Tambococha) eran un 82% mayores respecto a las certificadas hasta la fecha. “Entregamos estas reservas al país que serán para las siguientes generaciones”,¹⁴ sostenía el vicepresidente después de anunciar con satisfacción las “buenas noticias”.¹⁵ Con el hallazgo en el Bloque ITT, las reservas petroleras del país se incrementan en un 23%

¹⁰ “Ecuador cumple con sentencia dispuesta por Corte IDH en caso Sarayaku”. *Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos*, mayo 2014, <http://www.justicia.gob.ec/ecuador-cumple-con-sentencia-dispuesta-por-corte-idh-en-caso-sarayaku/>

¹¹ “Ecuador abre licitación de XI Ronda Petrolera para campos del sur de la Amazonía”. *América economía*, 29 de noviembre de 2011, <http://www.americaeconomia.com/negocios-industrias/ecuador-abre-licitacion-de-xi-ronda-petrolera-para-campos-del-sur-de-la-amazonia>

¹² Frase extraída del Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017 (SENPLADES 2013, 15)

¹³ Agencia Andes, “Certifican nuevas reservas petroleras en el ITT”, vídeo 3:08, https://www.youtube.com/watch?v=JJbqCX_N8g8

¹⁴ “Casi USD 20 mil millones representarán para Ecuador reservas adicionales de bloque 43 en ITT” Agencia Andes, 14 de julio de 2016, <http://www.andes.info.ec/es/noticias/casi-usd-20-mil-millones-representaran-ecuador-reservas-adicionales-bloque-43-itt.html>

¹⁵ Agencia Andes, “Certifican nuevas reservas petroleras en el ITT”, vídeo 3:08, https://www.youtube.com/watch?v=JJbqCX_N8g8

situándose en cerca de 4.000 millones de barriles, y cumpliendo así parcialmente el objetivo declarado durante el lanzamiento de la XI Ronda Petrolera de “ampliar en el corto y mediano plazo las reservas y la producción¹⁶ petrolera” (SHE 2012).

Por otro lado, es preciso tener en cuenta que en el año 2014 más de la mitad de los ingresos provenientes de las exportaciones del Ecuador correspondieron a productos petroleros (BCE 2015). Atendiendo a estos datos, no es de extrañar que la ampliación de la frontera petrolera constituya un factor estratégico para los intereses del Estado. En un escenario de fuerte dependencia económica hacia los combustibles fósiles, la XI Ronda Petrolera responde al interés estatal de incrementar las reservas de hidrocarburos en un contexto de recursos energéticos decrecientes. Con todo, las expectativas desde la perspectiva extractivista son escasas: el horizonte petrolero de Ecuador –incluyendo los nuevos hallazgos en el ITT– se limita a 20 años.¹⁷

Aun así, el gobierno apela de forma recurrente al extractivismo para apuntalar la idea de que su proyecto de Estado representa una nueva era en la que el petróleo dejó de ser un recurso para el beneficio de las empresas transnacionales, para convertirse en el “patrimonio de los ecuatorianos”.¹⁸ Siguiendo el análisis de Gudynas (2011), se puede afirmar que prevalece en Ecuador un tipo de neoextractivismo progresista en el que los actores estatales adoptan una narrativa que presenta la explotación petrolera como parte de un “nuevo extractivismo responsable”¹⁹ dirigido y gestionado por el Estado, que permitirá la redistribución y superación de la pobreza, especialmente en aquellos contextos como la región amazónica en los que el Estado ha permanecido históricamente ausente. Desde la perspectiva del Gobierno se busca entonces romper “con décadas de inactividad y abandono en la región”²⁰ y con un

¹⁶ Nótese la confusión en denominar “producción” a aquello que en realidad supone una “extracción”.

¹⁷ Según la Agencia de Regulación y Control Hidrocarburífero, la extracción diaria de crudo se sitúa en 547.000 barriles/día, por lo que las reservas de 4.000 millones de barriles se agotarían en 20 años. Esto, en el improbable caso de que se pudiera extraer todo el crudo presente en los yacimientos, lo cual no es realista: a medida que se agota el yacimiento, los costes marginales para obtener un barril de crudo son cada vez mayores, por lo que antes de que se agoten las reservas, el pozo deja de ser rentable.

¹⁸ Funcionario de SHE, notas de entrevista, Quito, 6 de abril de 2016.

¹⁹ Presidencia de la República del Ecuador. “30% de rentabilidad de los proyectos hidroeléctricos serán para el desarrollo local”, 15 de marzo de 2013. <http://www.presidencia.gob.ec/30-de-rentabilidad-de-los-proyectos-hidroelectricos-seran-para-el-desarrollo-local/>

²⁰ SHE, Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador. “XI Ronda Suroriente: paso estratégico hacia el nuevo desarrollo industrial del Ecuador”. Quito, 3 de diciembre de 2013. <http://www.rondasuroriente.gob.ec/>

pasado petrolero que resultó ser “nefasto”²¹ para las comunidades. Esta “nueva forma de hacer gestión de política pública”²² se contrapone a un imaginario colectivo fuertemente asociado a los graves impactos socioecológicos generados por las transnacionales petroleras durante las décadas anteriores, cuyo máximo exponente es el caso Chevron-Texaco. “¡Ahora el petróleo es nuestro!”, afirma con entusiasmo el Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017 (SENPLADES 2013, 15).

Por otro lado, el “aprovechamiento responsable” de los recursos naturales por parte del Estado se nutre de un discurso que busca legitimar socialmente la ampliación de la frontera petrolera como un factor imprescindible para realizar el cambio de matriz energética y lograr el desarrollo nacional. Tal y como recoge el Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017, “el gobierno nacional se plantea *usar el extractivismo para salir del extractivismo*:²³ hacer realidad la consigna de «sembrar el petróleo» para enfrentar, en condiciones estructurales distintas, la etapa pospetrolera” (SENPLADES 2013, 82). Estas narrativas se acompañan de políticas de desarrollo en las zonas extractivas de interés estratégico para el Estado, que se materializan en la construcción de proyectos de infraestructura, conectividad, servicios básicos, centros de salud, unidades educativas y ciudades del milenio. La “prosperidad”²⁴ de la Región Amazónica se lograría entonces destinando el 12% de las rentas petroleras para la implementación de proyectos de desarrollo en las comunidades del área de influencia de las actividades extractivas a través de la empresa pública Ecuador Estratégico, creada en el año 2011 para tal fin. La “nueva era petrolera”²⁵ inaugurada con la llegada al poder de Rafael Correa no deja lugar a dudas: “¡Qué bueno ser un país petrolero!”, reza el título de un material didáctico realizado por la compañía estatal Petroecuador (Petroecuador 2013).

Para autores como Gudynas (2013), las políticas neoextractivistas de los gobiernos progresistas se centran en la discusión sobre las formas de instrumentación del extractivismo –el incremento de la recaudación fiscal, un mayor control estatal, etc.–; sin embargo, no

²¹ “Correa presentó la XI Ronda Petrolera para explotar 13 bloques en la Amazonía”. *La República*, 28 de noviembre de 2012, <http://www.larepublica.ec/blog/economia/2012/11/28/correa-presento-la-xi-ronda-petrolera-para-explotar-13-bloques-en-la-amazonia/>

²² SHE, Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador. “XI Ronda Suroriente: paso estratégico hacia el nuevo desarrollo industrial del Ecuador”. Quito, 3 de diciembre de 2013. <http://www.rondasuroriente.gob.ec/>

²³ La cursiva es del original

²⁴ “Noticias Enlace Ciudadano Nro 248”. *El Ciudadano*, 3 de diciembre de 2011.

<http://www.elciudadano.gob.ec/noticias248/>

²⁵ “Ecuador abre licitación de XI Ronda Petrolera para campos del sur de la Amazonía”. *América economía*, 29 de noviembre de 2011, <http://www.americaeconomia.com/negocios-industrias/ecuador-abre-licitacion-de-xi-ronda-petrolera-para-campos-del-sur-de-la-amazonia>

discuten su esencia como pilar de un modelo de desarrollo basado en la modernidad y el crecimiento económico. De forma paralela, Machado Araoz (2016) evidencia los vínculos históricos y geográficos existentes entre el extractivismo, el colonialismo y el capitalismo, para denunciar la ceguera de los gobiernos progresistas que se han centrado en confrontar el neoliberalismo sin cuestionar el problema de fondo: el crecimiento económico, o lo que es lo mismo, el capitalismo en tanto sistema colonial que subordina a las periferias a los procesos de acumulación global.

En este sentido, es necesario poner de relieve que el destino de los bienes naturales extraídos desde la Amazonía ecuatoriana sigue estando subordinado a las dinámicas y requerimientos de un mercado global cada vez más demandante de unos recursos fósiles cuyas reservas van en declive. Es preciso señalar al respecto que en la actualidad el mundo consume –de forma profundamente asimétrica– el doble de petróleo del que encuentra.²⁶ En este escenario, conviene subrayar que más de la mitad del crudo exportado por Ecuador está destinado al mercado de EEUU.²⁷

Ahora bien, las tradicionales relaciones de subordinación respecto a los países hegemónicos han adquirido, en las últimas décadas, una nueva dimensión con la irrupción de actores emergentes como China. En efecto, el país asiático no solo se ha convertido en el principal consumidor de energía a nivel global sino que, tratando de disputar la hegemonía mundial, está reforzando su presencia en países con economías extractivas (Fernández Durán y González Reyes 2014).

Así, entre los años 2010 y 2016 China ha realizado 13 préstamos a Ecuador por un monto total de 18.120 millones de dólares.²⁸ El de Ecuador no es un caso aislado: los préstamos comprometidos por los bancos chinos en América Latina en la actualidad superan a los ofrecidos por el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) juntos.²⁹ Conviene subrayar que para Ecuador, los préstamos están condicionados a la importación de

²⁶ Mientras el ritmo de consumo mundial de petróleo es de 31.000 Mb/año, se descubren alrededor de 16.000 Mb/año de nuevas reservas de crudo (Fernández Durán y González Reyes 2014)

²⁷ OEC, The Observatory of Economic Complexity, <http://atlas.media.mit.edu/es/>

²⁸ <http://www.thedialogue.org/> / “Ecuador comprometió ventas de crudo con China hasta el 2024”, *El Comercio*, 21 de junio de 2016, <http://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-petroleo-china-exportaciones-venta.html/>

“Cuarto crédito de CDC de China desde el 2010”, *El Universo*, 20 de abril de 2016, <http://www.eluniverso.com/noticias/2016/04/20/nota/5534598/cuarto-credito-cdc-china-2010>

²⁹ IISCAL – Iniciativa para las Inversiones Sustentables China-América Latina, “Boletín #1 Marzo, 2015”, <https://www.wcl.american.edu/environment/documents/IISCALBoletin1Marzo2015.pdf>

productos y servicios chinos, a la contratación de empresas especializadas en la construcción de infraestructura y en la extracción de materias primas, así como a la venta anticipada de petróleo por parte del Estado ecuatoriano al país asiático. De esta forma, China logra no solo la penetración de su capital en el país, sino también el acceso y control sobre los recursos naturales –hidrocarbúricos y mineros–.

En este sentido, es preciso señalar que entre el 2009 y 2016 se han suscrito con China 6 contratos de compra y venta de petróleo. Solo en lo que va de año, el Estado ecuatoriano ha comprometido 257,3 millones de barriles de crudo con PetroChina³⁰ –una cantidad sustancialmente mayor al volumen extraído por el país en todo un año– que deberán ser entregados hasta el 2024.³¹ Por otro lado, el acceso del capital chino a los recursos hidrocarbúricos se ha cristalizado de forma contundente a través no solo de la operación directa de bloques petroleros o proporcionando servicios a otras compañías, sino también de su irrupción en el proceso de transporte y refinamiento del crudo.

Tal es así que en la actualidad, el consorcio Andes Petroleum –formado por China National Petroleum Corporation (CNPC) y China Petrochemical Corp. (SINOPEC) – opera los bloques 14, 17 y 62, y además tiene un convenio firmado para iniciar operaciones de exploración y explotación en los bloques 79 y 83 que fueron puestos a licitación durante la XI Ronda Petrolera. Adicionalmente, participa del 36.26% de las acciones del Oleoducto para Crudos Pesados (OCP). Por su parte, SINOPEC proporciona servicios a la estatal Petroamazonas en los bloques 21 y 43, así como en los campos Indillana, Yanaquincha y Limoncocha dentro del Bloque 15. Asimismo, forma parte del consorcio del Bloque 16 junto a la española Repsol. El Bloque 11, por su parte, está operado por CNPC, quien por otro lado, en octubre de 2013 firmó un convenio para participar en la construcción de la Refinería del Pacífico (fig. 2.2).

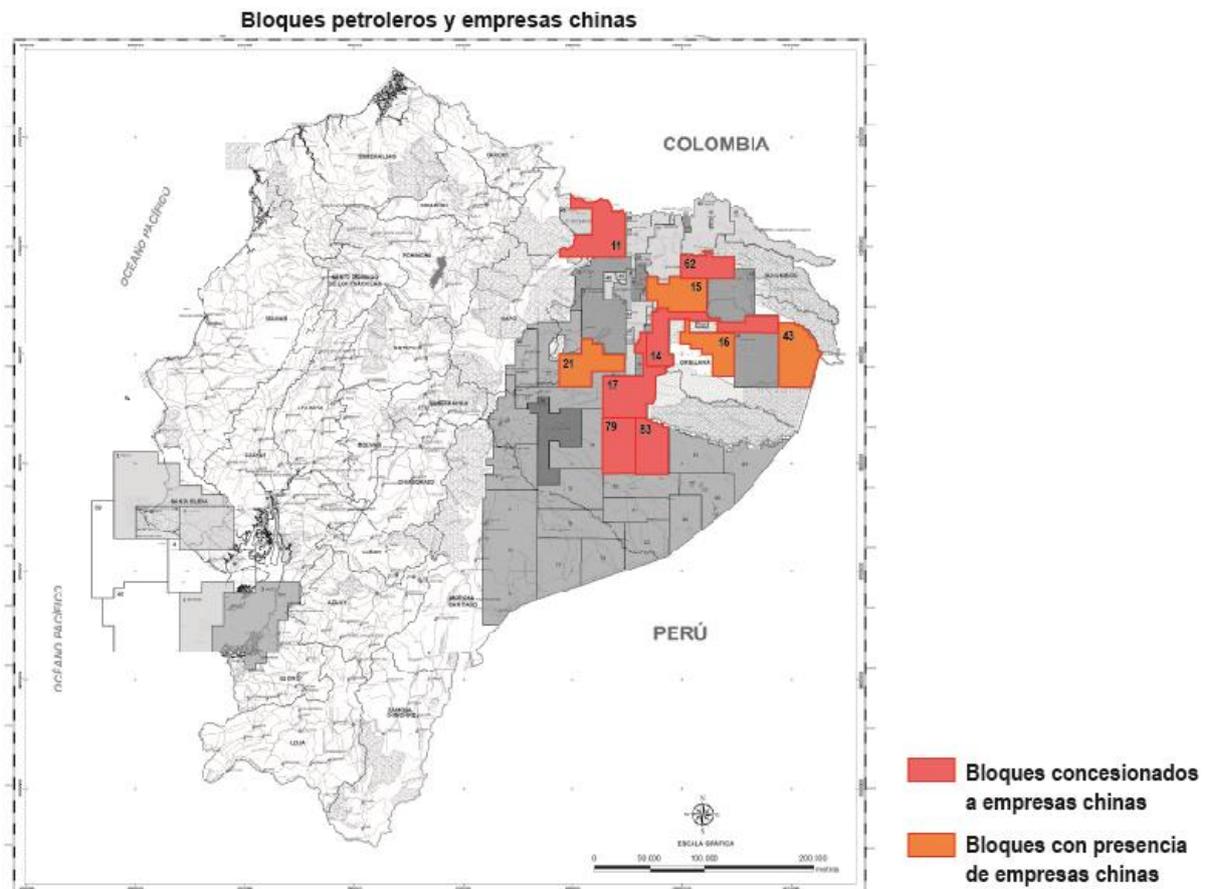
La geopolítica petrolera china y la importancia que ha adquirido en las últimas décadas el eje Asica-Pacífico, se suman a las tradicionales relaciones de poder Norte-Sur y dejan en evidencia que a pesar del discurso empleado por el gobierno ecuatoriano en relación a la soberanía nacional sobre el control de los bienes naturales, “el neoextractivismo no ha

³⁰ La compañía PetroChina es subsidiaria de China National Petroleum Company (CNPC) que a su vez forma parte del consorcio Andes Petroleum

³¹ “Ecuador comprometió ventas de crudo con China hasta el 2024”, *El Comercio*, 21 de junio de 2016, <http://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-petroleo-china-exportaciones-venta.html>

alterado la forma de inserción en la economía global”.³² Al contrario, el extractivismo, tal y como sostiene Machado Araoz (2016), forma parte indisociable de un “capitalismo periférico-colonial-dependiente. Por tanto, es la profundización de las condiciones histórico-estructurales de súper-explotación (Marini, 1973); de depredación de la Tierra y de los Cuerpos como materia prima para la realización de la acumulación global” (Machado Araoz 2016, s/n).

Figura 2.2. Bloques petroleros y empresas chinas



Fuente: Elaboración propia. Modificado de Ministerio de Recursos Naturales No Renovables 2012.

2.2. La XI Ronda Petrolera o Ronda Sur Oriente

El 28 de noviembre de 2012 el presidente Rafael Correa realizó la inauguración de la XI Ronda Petrolera o Ronda Sur Oriente ante un auditorio masculino compuesto por ministros, funcionarios, técnicos y empresarios petroleros. Se abrió así, después de 16 años, una nueva ronda de licitación conformada por 21 bloques de concesión, que se disponen sobre 3,6

³² Alejandro Nadal. “Latinoamérica en la senda del neo-extractivismo”. *La Jornada*, 25 de abril de 2012. <http://www.jornada.unam.mx/2012/04/25/opinion/030a1eco>

millones de hectáreas en las provincias de Pastaza y Morona Santiago afectando a los territorios de siete nacionalidades indígenas: achuar, shuar, sapara, kichwa, shiwiar, andwa y waorani. Para entonces la situación política del país había cambiado sustancialmente con respecto a las rondas de licitación previas: la recuperación del Estado como ente regulador tras la llegada al poder de Rafael Correa en el año 2007 inauguró, como ya se mencionó, una “nueva era petrolera”³³ en la que el Gobierno establece una relación indisociable entre los excedentes de las rentas extractivas y la implantación de políticas redistributivas. Los altos precios del petróleo durante el primer periodo presidencial de Correa, situados por encima de los 90 dólares el barril (BCE 2016), contribuían a sostener las expectativas en la política extractiva del nuevo proyecto de Estado.³⁴

De los 21 bloques incluidos en la XI Ronda Petrolera, 13 bloques salieron a licitación durante el lanzamiento oficial, y otros 3 fueron asignados a la empresa estatal Petroamazonas. Los 5 bloques restantes fueron reservados con el fin de ser licitados en una segunda fase³⁵ (Mazabanda 2013). Asimismo, la licitación de los nuevos bloques fue acompañada de la ampliación del Bloque 10 operado por la italiana AGIP (fig. 2.3).

A partir de ese momento y hasta marzo de 2013, el Gobierno puso en marcha una intensa agenda internacional para promocionar la Ronda Sur Oriente por varios países como Estados Unidos, Colombia, Francia, Italia, Singapur, Indonesia y China, con el fin de atraer inversionistas al país. La expectativa era conservadora: las empresas se mostraban reticentes con los nuevos contratos petroleros bajo la modalidad de prestación de servicios con tarifa, introducidos tras la reforma de la Ley de Hidrocarburos realizada por el Estado ecuatoriano en julio de 2010, que buscaba aumentar la participación estatal en la renta petrolera.

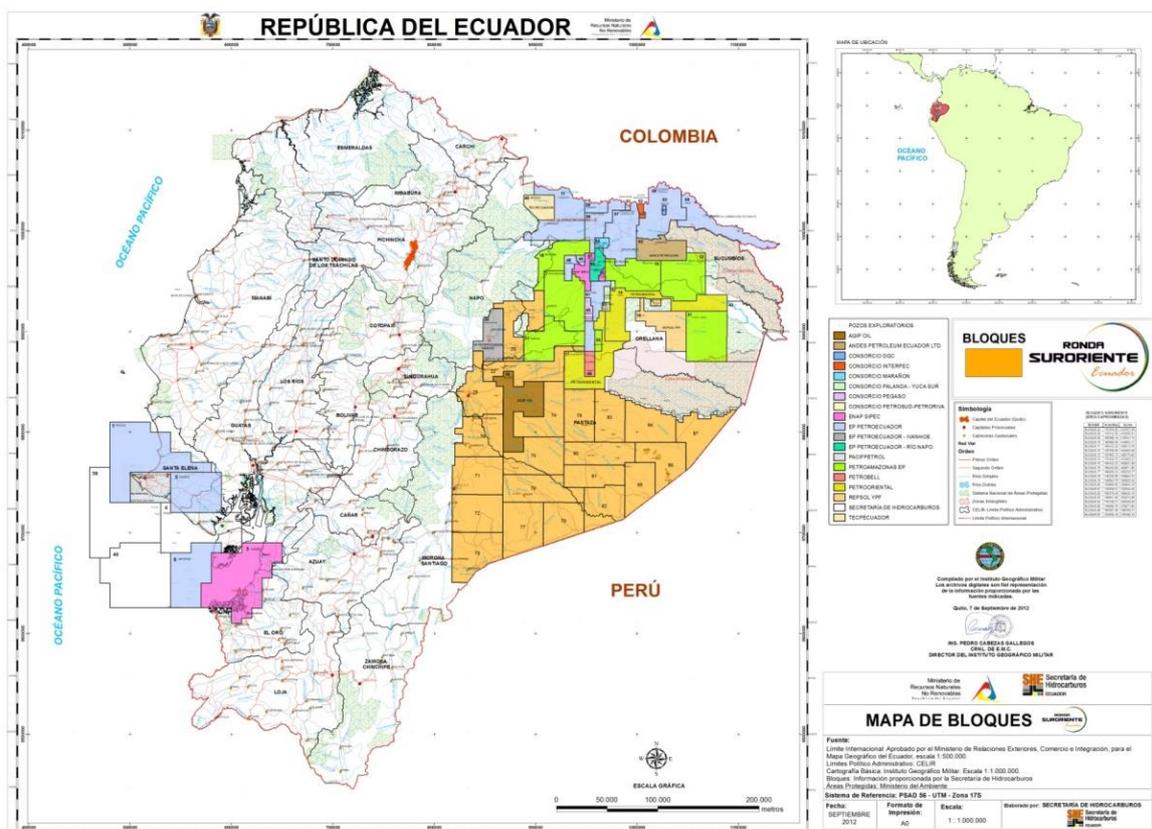
³³ “Ecuador abre licitación de XI Ronda Petrolera para campos del sur de la Amazonía”. *América economía*, 29 de noviembre de 2011, <http://www.americaeconomia.com/negocios-industrias/ecuador-abre-licitacion-de-xi-ronda-petrolera-para-campos-del-sur-de-la-amazonia>

³⁴ Es preciso señalar al respecto que durante el año 2012, año en el que se inauguró la XI Ronda Petrolera, el crudo ecuatoriano alcanzó la mayor cotización desde la llegada al gobierno de Rafael Correa en 2007, manteniendo un precio promedio de 98,50 dólares el barril (BCE 2016).

³⁵ Los 13 bloques puestos a licitación fueron los siguientes: 70, 71, 72, 73, 77, 22, 29, 79, 80, 81, 83, 84 y 87. Bajo la operación de Petroamazonas quedaron los bloques 28, 78 y 86. Finalmente, los 5 bloques reservados para una licitación futura son los bloques 74, 75, 76, 82 y 85 (Mazabanda, 2003).

Pese a todo, de los 13 bloques licitados se esperaban ofertas para entre 6 y 10 bloques.³⁶ Sin embargo, cuando se realizó la apertura de sobres en noviembre de 2013, después de que el plazo para la presentación de ofertas fuera extendido en dos ocasiones, las ofertas recibidas fueron tres: los bloques 79 y 83 por parte del consorcio chino Andes Petroleum, y el bloque 29 por parte de la empresa española Repsol. Esta última, sin embargo, dio marcha atrás en su interés a lo largo del año 2014. Además, el Bloque 28 fue asignado directamente a un consorcio formado por la empresa estatal Petroamazonas con las estatales chilena ENAP y bielorrusa Belorusneft.³⁷

Figura 2.3. Mapa de bloques petroleros en el Ecuador



Fuente: Ministerio de Recursos Naturales No Renovables 2012.

³⁶ “Ecuador espera ofertas para entre 6 y 10 bloques petroleros en el Suroriente”. El *Universo*, 26 de febrero de 2013, <http://www.eluniverso.com/2013/02/26/1/1356/ecuador-espera-ofertas-6-10-bloques-petroleros-suroriente.html>

³⁷ SHE, Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador. “XI Ronda Suroriente: paso estratégico hacia el nuevo desarrollo industrial del Ecuador”. Quito, 3 de diciembre de 2013. <http://www.rondasuroriente.gob.ec/>

Más allá del relativo “fracaso”³⁸ de la ronda de licitación, el plan gubernamental de expandir la frontera petrolera hacia la Amazonía centro-sur ha generado una alta conflictividad entre las organizaciones y comunidades indígenas, que presentan posicionamientos divididos de oposición, negociación y connivencia con las actividades extractivas (Vallejo 2014). Durante los meses previos al lanzamiento oficial de la XI Ronda Petrolera, el Estado –a través de la SHE y el Ministerio de Recursos Naturales No Renovables–, llevó a cabo el proceso de consulta, que recibió duras críticas por parte de organizaciones sociales y del sector indígena opuesto a las actividades extractivas por considerar que no cumplió con la normativa internacional establecida en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y en la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas.

Así, por un lado, la SHE destaca que el mecanismo de consulta logró “una participación masiva de la ciudadanía” e incluyó la implementación de 45 oficinas permanentes, 106 oficinas itinerantes, 37 audiencias públicas y 32 asambleas generales de retroalimentación.³⁹ En contraposición, varios informes destacan que la consulta fue diseñada y planificada sin la participación de las personas consultadas, que no se tomó contacto con las autoridades de los pueblos y nacionalidades indígenas durante el proceso de consulta, que no fue previa, libre, informada, ni de buena fe, que no respetó las instituciones y procedimientos propios de los pueblos indígenas y que únicamente el 7% de la población del área de influencia de la XI Ronda Petrolera participó del proceso de consulta (Mazabanda 2013, CDH-PUCE e INREDH 2015).

Es preciso señalar al respecto que en el marco de las licitaciones, en julio de 2012, el Gobierno emitió el Decreto Ejecutivo No. 1247, que contiene el Reglamento para la ejecución de la consulta previa libre e informada en los procesos de licitación y asignación de áreas y bloques hidrocarburíferos. Los aspectos polémicos residen en el hecho de que el nuevo reglamento ha sido decretado sin la participación de las nacionalidades afectadas, y que el Estado concibe la consulta como una herramienta de socialización no vinculante, más que

³⁸ “La ronda petrolera fracasó, según indígenas”. *La Hora*, 30 de noviembre de 2013, <http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101599469#.ViANCm6zmIA>

³⁹ Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador. “Resumen Ejecutivo”, (s/f), <http://www.rondasuroriente.gob.ec/consulta-previa/resumen-ejecutivo/>

como un derecho conducente al consentimiento libre, previo e informado. El propio Rafael Correa ha reiterado que la consulta no implica el consentimiento de las comunidades.⁴⁰

En la actualidad el conflicto sigue abierto. En febrero de 2015 la SHE ingresó al territorio de las comunidades situadas dentro de los bloques 74 y 75 –dos de los 5 bloques reservados para una segunda fase de licitación–, con la intención de realizar una nueva consulta. Dos meses después, el Ministerio del Ambiente de Ecuador (MAE) entregaba la asignación oficial de la operación de los dos bloques a Petroamazonas.⁴¹ Por otro lado, en enero de 2016 el Estado ecuatoriano firmó contratos de exploración y explotación en los bloques 79 y 83 con el consorcio chino Andes Petroleum. Ese mismo día el ministro de Hidrocarburos, Carlos Pareja Yannuzzelli, anunciaba que se convocaría a una nueva ronda de licitación –la XII Ronda Petrolera– a lo largo del 2016.⁴² Las fechas y las condiciones todavía son inciertas. Unos meses antes, el ministro de Hidrocarburos había adelantado que la nueva ronda sería lanzada bajo una nueva modalidad de contrato que resulte más atractiva para las compañías petroleras,⁴³ en un escenario en el que los precios del crudo se habían desplomado a cerca de 20 dólares el barril (BCE 2016).⁴⁴

3. La provincia de Pastaza en sus diferentes dimensiones

A lo largo de la historia los imaginarios hegemónicos que se han impuesto sobre la Amazonía han sido contruidos por un pensamiento externo a ella. Pizarro (2011) identifica cuatro discursos implantados sobre la Amazonía que reflejan una perspectiva parcial: la ejercida por las voces del poder. El primero, alimentado por el mito de los conquistadores europeos entre los siglos XV y XVIII, presentaba la Amazonía como un espacio inexpugnable, paradisiaco y fantasioso. Más tarde, a partir del siglo XVIII el discurso adquirió un carácter racional con los

⁴⁰ “La pugna por el petróleo de la Amazonía”. *BBC*, 5 de diciembre de 2012,

http://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/12/121205_ecuador_correa_indigenas_petroleo_jgc

⁴¹ MAE, Ministerio del Ambiente del Ecuador. “Estado ecuatoriano realiza levantamiento de información los bloques 74 y 75 cumpliendo la Constitución y la Ley”. <http://www.ambiente.gob.ec/estado-ecuatoriano-realiza-levantamiento-de-informacion-los-bloques-74-y-75-cumpliendo-la-constitucion-y-la-ley/>

⁴² Ministerio de Hidrocarburos: “Ecuador firma contrato de prestación de servicios en bloques 79 y 83”, enero de 2016, <http://www.hidrocarburos.gob.ec/ecuador-firma-contrato-de-prestacion-de-servicios-en-bloques-79-y-83/>

⁴³ Alberto Araujo. “Nueva licitación petrolera y subasta minera”. *El Comercio*, 28 de octubre de 2015.

<http://www.elcomercio.com/actualidad/inversion-licitacionpetrolera-mineria-ecuador.html>

⁴⁴ Si durante el año 2012, año en el que se inauguró la XI Ronda Petrolera, el crudo ecuatoriano mantenía un precio medio de 98,50 dólares el barril, para enero de 2016 el precio del crudo había caído a 21,74 dólares el barril (BCE 2016)

científicos naturalistas europeos. La región amazónica se convirtió entonces en una realidad desconocida que necesitaba ser revelada a través de la observación, la descripción y la clasificación. El tercer tipo de discurso que se impuso desde fuera tuvo lugar durante la explotación del caucho entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. En esta época, las narrativas de la modernidad y la fortuna de los barones caucheros se oponían de forma desgarradora con la lógica de esclavitud que impuso el sistema de extracción del caucho. Finalmente, a partir de la segunda mitad del siglo XX se impuso el discurso de la modernización de la región amazónica y su integración a los Estados-nación. Desde esta visión hegemónica, las representaciones territoriales y las formas de vida locales que las poblaciones han desplegado a lo largo de los siglos quedaron excluidas e invisibilizadas. La Amazonía, por lo tanto, debe ser comprendida como un espacio donde se disputan y confrontan distintas territorialidades y relaciones de poder.

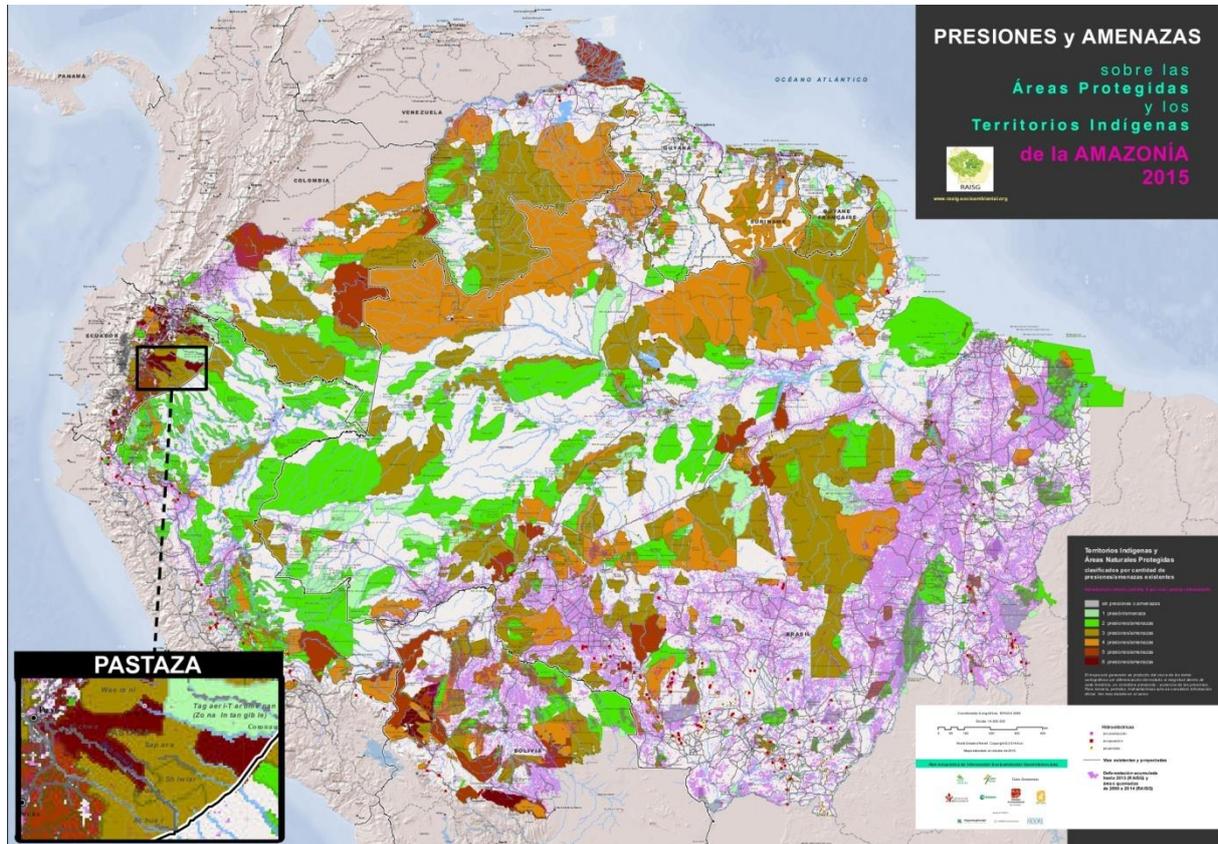
Los discursos hegemónicos impuestos sobre la Amazonía son, en definitiva, una muestra de los diferentes intereses que han ido confluyendo sobre un territorio que, en sus 7,8 millones de km² de extensión, adquiere una relevancia geopolítica estratégica. La región amazónica alberga el bosque tropical húmedo más grande del planeta, la quinta parte de la reserva mundial de agua dulce y más de la mitad del patrimonio biológico del mundo. Bajo su subsuelo se encuentran, además, considerables reservas de hidrocarburos y minerales (Pizarro 2011, Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente 1993). No es de extrañar entonces que la Amazonía haya sido escenario de constantes auges extractivos a lo largo de la historia, en donde las disputas en torno al acceso y explotación de diversos recursos naturales han convertido su territorio en una frontera en expansión (Little 2013).

En la actualidad, grandes proyectos de infraestructura vial, represas hidroeléctricas, complejos agroindustriales, proyectos mineros y petroleros configuran la “geografía de inversión” (Bebbington et al. 2008) de este vasto territorio en el que habitan 33 millones de personas, entre ellas, alrededor de 1,4 millones de población indígena distribuida en 385 nacionalidades (RAISG, 2015). Según la Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada (RAISG), en la actualidad el 99% de las áreas protegidas y territorios indígenas amazónicos presenta algún tipo de amenaza o presión⁴⁵ (fig. 2.4). En relación a los proyectos extractivos,

⁴⁵ Las amenazas y presiones identificadas por RAISG como causa de la transformación del paisaje amazónico son: carreteras, hidroeléctricas, minería, quemadas, deforestación, y petróleo y gas. Por presiones se entienden “las acciones de origen humano que ponen en peligro la integridad de los ecosistemas y los derechos colectivos de

existen en la Amazonía 327 lotes petroleros de los cuales el 80% están concentrados en los países andinos, así como 52.974 zonas mineras que cubren el 21% de la cuenca amazónica, ubicadas principalmente en Brasil y Perú (Little 2013).

Figura 2.4. Presiones y amenazas sobre Áreas Protegidas y Territorios Indígenas de la Amazonía



Fuente: Modificado de RAISG 2015.

Situando la mirada en Ecuador, se puede afirmar que la Amazonía ecuatoriana está inserta en la misma lógica de disputa de intereses contrapuestos que se agrupan sobre su territorio. Desde la perspectiva estatal, la Región Amazónica Ecuatoriana (RAE) es percibida como una reserva fundamental de recursos estratégicos necesarios para asegurar la continuidad del nuevo proyecto estatal iniciado con el cambio de ciclo político a partir del año 2007. Como consecuencia, la RAE enfrenta en la actualidad grandes amenazas relativas a la ampliación de la frontera petrolera en las provincias del centro-sur, la penetración de la minería a gran

sus habitantes”. Por otro lado, las amenazas son “iniciativas previstas para el futuro próximo que pueden convertirse en presiones una vez implementadas”. <http://raisg.socioambiental.org/presiones-y-amenazas-2015>

La zona alta ubicada en el extremo oeste de la provincia, en el pie de monte andino-amazónico, abarca un área cercana al 5% del territorio y congrega al 55% de la población, mayoritariamente mestiza. En esta zona, el ecosistema formado por bosques siempreverdes piemontanos de la Cordillera Oriental de los Andes ha ido dando paso a la conformación de pastizales destinados a actividades agropecuarias. En efecto, la composición de los suelos cercanos al piedemonte, ricos en ceniza volcánica, favoreció la instalación en esta área de los procesos de colonización agraria impulsados a lo largo del siglo XX (GAD Provincial Pastaza 2012b, Ortiz 2012).

Por otra parte, la extensión más grande del territorio está formada por un ecosistema de bosque siempreverde de tierras bajas, donde se asienta de forma mayoritaria la población indígena. Conformada por un paisaje de colinas bajas y un suave relieve, esta zona ecológica alberga una gran variedad de especies endémicas. En las zonas de interior la cobertura de bosques primarios llega a alcanzar el 91% de la superficie de las comunidades. La baja fertilidad y la alta permeabilidad de los suelos en esta área da lugar a suelos frágiles y pobres para el cultivo, a los que ha sabido adaptarse la agricultura tradicional itinerante desarrollada por las mujeres indígenas. Finalmente, en las riberas de los ríos mayores el paisaje da paso a bosques inundables y pantanosos de la llanura aluvial de la Amazonía, donde las inundaciones son frecuentes (GAD Provincial Pastaza 2012b, Ortiz 2012, 2004).

La extraordinaria importancia del sistema hídrico ha configurado tanto las características biofísicas como los procesos socio-culturales del territorio. En la provincia hay una presencia permanente y abundante de agua. Por un lado, Pastaza posee cuatro áreas climáticas diferenciadas de acuerdo a los pisos altitudinales presentes en el territorio, asociadas a un clima tropical húmedo con altas precipitaciones que varían desde los 2000 mm a los 5000 mm, y temperaturas que oscilan entre los 14°C en las zonas más elevadas y los 26°C en las tierras bajas.

Por otro lado, el sistema hidrológico de la provincia está conformado por tres grandes cuencas hidrográficas –las cuencas de los ríos Pastaza, Napo y Tigre– que, a su vez, se dividen en 13 subcuencas y 80 microcuencas. El manejo y control de los ríos ha sido un elemento determinante en las dinámicas de ocupación del territorio desplegadas históricamente por los pueblos indígenas. Así, los centros poblados se fueron estableciendo en función del manejo estratégico de las vías fluviales, que a su vez están estrechamente relacionadas con el manejo

de los bosques (Ortiz 2004). En la provincia de Pastaza, al igual que en toda la región amazónica, los ríos han sido el principal medio de transporte e intercambio comercial, la forma de definir frecuentemente los límites interétnicos y, en definitiva, un elemento fundamental cuyas características han configurado las formas de vida de los pueblos indígenas amazónicos. La especificidad de lo fluvial en la Amazonía adquiere tal relevancia que, en palabras de Pizarro, conforma un territorio que “tiene como eje el mundo de las aguas” (2011, 23).

Allí, el decurso individual y social está regulado por el tiempo de las aguas, los ciclos del río, el periodo de la caza, la recolección, la pesca, la horticultura. La subida y el descenso de los ríos regulan los hábitos alimentarios, la dislocación familiar, la organización del trabajo (Pizarro 2011, 24).

Si las dinámicas territoriales estuvieron históricamente relacionadas en torno a la vida de los ríos, la ocupación territorial en la provincia de Pastaza durante el siglo XX se fue reconfigurando en función de los procesos de colonización, incursión petrolera, evangelización, y defensa militar del territorio (Carrión, Ruíz y Alvear 1987). Como consecuencia, el territorio provincial ha quedado configurado en tres zonas diferenciadas: una zona intervenida situada en el extremo occidental donde se asienta la mayor parte de la población de prevalencia mestiza; una zona de transición establecida alrededor de las parroquias de Canelos, Arajuno, El Triunfo y Simón Bolívar; y una zona conservada mayoritariamente indígena con poblaciones dispersas ubicadas en el área de mayor sensibilidad ambiental, cuyos asentamientos continúan articulados al manejo de los ríos. Esta última zona ocupa el 85% del territorio de Pastaza (fig. 2.6.) (GAD Provincial Pastaza 2012c).

3.2. Características socio-culturales y demográficas

La población de Pastaza ha venido experimentando un crecimiento sostenido en los últimos 50 años, como consecuencia de los diversos procesos inducidos en la provincia durante el último siglo. Tal es así que, desde el año 1962, su población se ha multiplicado por seis. En la actualidad, la provincia cuenta con una población de 83.933 habitantes, de los cuales el 49,65% son mujeres y el 50,35% varones. A pesar de la migración del campo a la ciudad experimentada en los últimos años, Pastaza está actualmente conformada por un 56% de población rural y un 44% de población urbana (INEC 2010, 2010c).

Figura 2.6. Asentamientos poblacionales de Pastaza



Fuente: Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) Provincial de Pastaza, 2011

Tal y como se ha señalado anteriormente, la mayor densidad poblacional se ubica en la zona occidental, donde históricamente se fueron asentando los colonos agrícolas, los campamentos petroleros y los destacamentos militares, que dieron origen a los núcleos urbanos de la provincia. De esta forma, la mayor concentración de la población se sitúa en la cabecera cantonal del cantón de Pastaza, así como en la parroquia Shell en el cantón Mera. En la actualidad solo dos parroquias –Puyo con 36.659 habitantes y Shell con 8.753 habitantes– concentran más de la mitad de la población total de la provincia (INEC 2010b). Estos dos centros poblados constituyen los ejes principales de movilización, de dotación de servicios y de comercialización, tanto al interior de la provincia como hacia fuera (GAD Provincial Pastaza 2012b). En contraste con lo anterior, la mayor parte del territorio provincial, especialmente las parroquias situadas en el interior, conforman centros poblados pequeños constituidos por comunidades y asentamientos dispersos con prevalencia de población indígena.

En relación a la autoidentificación étnica, el 55,3% de la población se asume como mestiza y el 39,8% como indígena (INEC 2010). En cuanto a la etnicidad, la provincia está dividida en

dos zonas claramente diferenciadas: la zona de colonización predominantemente mestiza, y la zona de interior donde la mayoría de la población se autoidentifica como indígena, perteneciente a las nacionalidades kichwa, sapara, achuar, shuar, shiwiar, andwa y waorani. La composición étnica de la provincia, por lo tanto, es muy heterogénea. Tal es así que en Pastaza se encuentran 7 de las 10 nacionalidades indígenas presentes en toda la RAE.

Respecto a la demografía indígena en Pastaza, los procesos socio-históricos que tuvieron lugar en la región han conformado en la actualidad una población heterogénea, con grandes divergencias entre pueblos indígenas en términos demográficos. Así, por ejemplo, mientras más de la mitad (53,34%) de la población indígena de la provincia se autoidentifica como kichwa, la población sapara en cambio representa en la actualidad el 1,36% de la población indígena total de Pastaza⁴⁶ (INEC 2010d). La composición demográfico-cultural actual es el resultado de las dinámicas históricas que fueron modelando la sociedad de Pastaza a lo largo de los siglos, en los cuales se sucedieron diversos ciclos históricos de expansión y contracción demográfica.

Cabe señalar al respecto que las misiones religiosas instaladas desde el s. XVI provocaron la expansión de epidemias, el nucleamiento de los pueblos indígenas, y la homogeneización cultural a través de la difusión del idioma kichwa como un instrumento de conquista y evangelización, en un proceso conocido como “kichwización” (Fontaine 2002, Bilhaut 2011, Ortiz 2012). Considerando lo anterior, se puede comprender por qué en la actualidad el 68% de las personas que hablan un idioma originario en Pastaza lo hacen en kichwa (INEC 2010). Con la entrada del extractivismo cauchero a finales del siglo XIX, el proceso demográfico se vería reconfigurado. Las actividades de explotación del caucho introdujeron prácticas esclavistas sobre los pueblos indígenas como el reclutamiento forzado de mano de obra masculina y la esclavización sexual de mujeres a través de correrías (Ortiz 2012). Estas dinámicas, que tuvieron como consecuencia desplazamientos forzados y la expansión de epidemias, dispersaron a los pueblos indígenas y, en el caso de los sapara, diezmaron su población a tal punto que en la década de los 70 fueron considerados extintos (Bilhaut 2011). Si en el año 1850 la población sapara estaba estimada en 20.000 personas, en la actualidad la

⁴⁶ Según el Censo de Población y Vivienda 2010 del INEC, la nacionalidad kichwa representa el 53,34% de la población indígena total de la provincia, con 17.817 habitantes. La población del resto de nacionalidades se divide de la siguiente forma: shuar (16,9%, 5.645 hab.), achuar (7,37%, 2.565 hab.), andwa (7,37%, 2462 hab.), waorani (3,54%, 1.184 hab.), shiwiar (2,45%, 818 hab.) y sapara (1,36%, 456 hab.)

nacionalidad está conformada por 456 habitantes (Bilhaut 2011, INEC 2010d) habiendo experimentado un proceso de etnogénesis. En la actualidad las nacionalidades indígenas de Pastaza han recobrado su visibilidad tras un profundo proceso de politización desarrollado a partir de los años 80 y 90 dentro del marco de un proyecto multicultural que, si bien reconoció derechos colectivos, se instauró en un periodo neoliberal en el que el embate extractivo fue persistente.

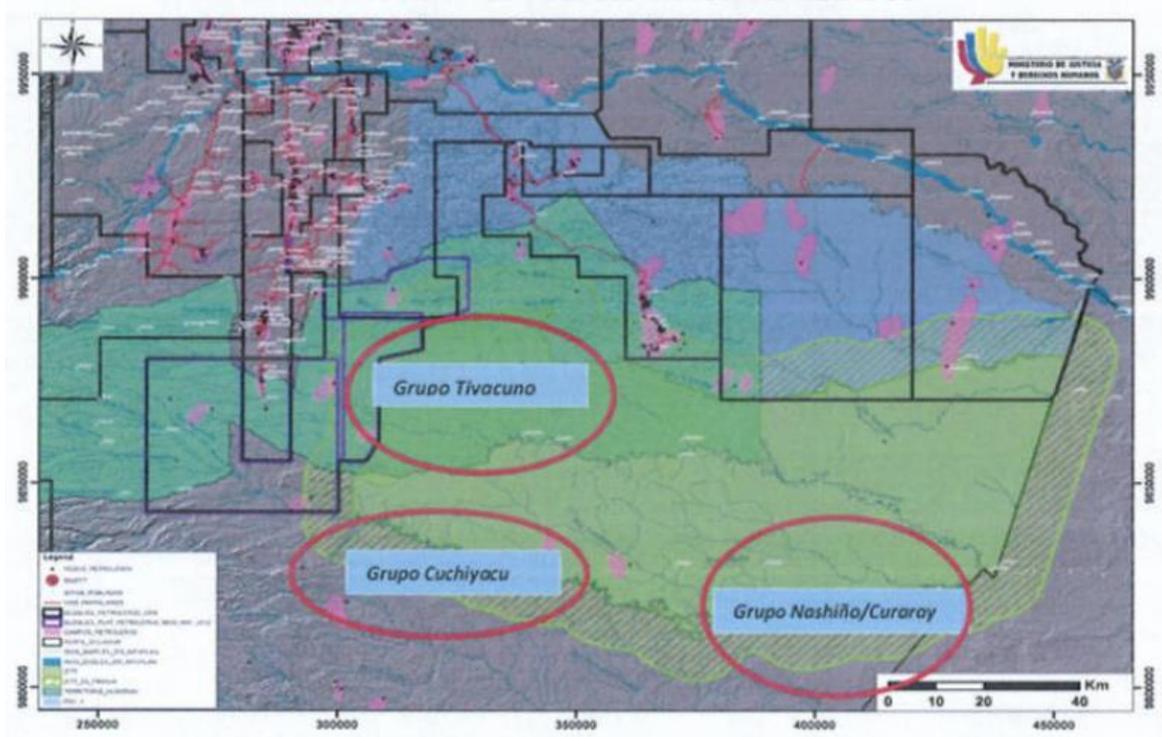
En relación a las poblaciones indígenas que habitan en la provincia, merece especial atención la presencia de Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario (PIAV). Si bien no es fácil determinar con exactitud su ubicación, es bien conocido que sus zonas de asentamiento se encuentran entre las provincias de Orellana y Pastaza. Tal es así que en el año 1999 el Estado reconoció la Zona Intangible Tagaeri-Taromenane (ZITT) como un territorio especial de conservación para los pueblos en aislamiento voluntario “vedada a perpetuidad a todo tipo de actividad extractiva”.⁴⁷ Esta Zona Intangible, delimitada en el año 2006 con una extensión de 758.051 hectáreas, se sitúa al sur del Parque Nacional Yasuní limitando con el río Curaray.

El último mapa publicado por el Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos en agosto de 2013⁴⁸ identifica señales de asentamientos de tres grupos tagaeri y taromenane, dos de los cuales estarían presentes en el norte de la provincia de Pastaza: el grupo denominado Nashiño/Curaray y el grupo identificado como Cuchiyacu (fig. 2.7.). La ampliación de las actividades extractivas y la consiguiente presión sobre sus territorios es una de las mayores amenazas que enfrentan los PIAV, que no solo pone en riesgo su supervivencia sino que también ha provocado varios conflictos interétnicos violentos, fruto de las presiones extremas a las que están sometidos.

⁴⁷ Decreto Ejecutivo 552, art. 1. Publicado en el Registro Oficial n. 121 del 2 de febrero de 1999

⁴⁸ El mapa fue elaborado en agosto de 2013 por el Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos como parte del “Informe sobre posibles señales de presencia de Pueblos Indígenas Aislados en los Bloques 31 y 43 (ITT)”, realizado en el marco de la declaratoria de explotación del Bloque ITT en el Parque Nacional Yasuní. Es preciso señalar al respecto que este mapa se presentó en sustitución de un mapa anterior elaborado por el Ministerio del Ambiente en 2010, en el que se identificaban grupos de tagaeri y taromenane en las inmediaciones de los Bloques 31 y 43 (ITT), así como un cuarto grupo identificado como Armadillo que fue eliminado del mapa.

Figura 2.7. Distribución de Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario



Fuente: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos 2013.

3.3. Características económicas

Atendiendo a los datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC, 2010), la principal actividad económica en la provincia de Pastaza es la agricultura, ganadería y silvicultura, a la que se dedica el 27,42% de la Población Económicamente Activa (PEA) de la provincia. La administración pública y defensa (11,27%), así como el comercio al por mayor y menor (11,19%) son los otros sectores económicos dominantes (GAD Provincial Pastaza 2012b).⁴⁹ Ahora bien, para comprender de forma compleja la realidad económica de la provincia, resulta necesario revisar de forma crítica los datos oficiales. En efecto, al analizar más detalladamente las cifras del INEC (2010e) se puede observar que casi la mitad (47%) de la población total de Pastaza –y el 57% de las mujeres– es considerada como Población Económicamente Inactiva (PEI), por lo que su trabajo no es considerado ni reconocido. Al respecto, la economía ecológica y la economía feminista han puesto de

⁴⁹ Según los datos del INEC (2010) los hombres se ocupan, en primer lugar, como agricultores y trabajadores calificados (23,2%); en segundo lugar, como oficiales, operarios y artesanos (14,7%); y en tercer lugar, mantienen ocupaciones elementales como vendedores ambulantes o peones agropecuarios, entre otras (14%). Las mujeres, por su parte, se ocupan principalmente como trabajadoras de servicios y vendedoras (23,5%); en segundo lugar, como agricultoras y trabajadoras calificadas (22,6%); y en tercer lugar, mantienen ocupaciones elementales como limpiadoras, asistentes domésticas o vendedoras ambulantes, entre otras (16,3%).

manifiesto cómo la teoría económica neoclásica se ha erigido sobre un imaginario antropocéntrico y androcéntrico que solo otorga valor a aquello que se traduce en valor de cambio, relegando a la esfera de lo oculto el resto de actividades y dimensiones de la vida (Pérez Orozco 2014, Álvarez Cantalapiedra et al. 2012, Herrero 2011). Desde esta perspectiva, todo aquello que queda fuera de las relaciones monetizadas del mercado –como las funciones ecológicas de la naturaleza, los trabajos de cuidados realizados por las mujeres y las actividades de reproducción de la vida de las economías ancestrales– no es reconocido como una contribución al conjunto de la sociedad. Tal y como denuncia la economista ecofeminista Marilyn Waring (1994, 48), “el intercambio social de servicios, que es el dar y recibir servicios dentro del entramado social de la familia, los amigos, vecinos y conocidos, tampoco es considerado económicamente importante y queda sin ser reconocido”. En definitiva, la economía ortodoxa –y los indicadores económicos que se construyen en torno a ella– descansa sobre la idea de que “el ámbito fuera de la producción no es *economía* y la actividad que se da en este no es *trabajo*”⁵⁰ (Pérez Orozco 2014, 201).⁵¹

Volviendo a los datos del INEC (2010e) resulta significativo comprobar, por ejemplo, que en el caso de la parroquia Río Tigre, el Censo de Población y Vivienda de 2010 considera al 77,83% de su población –y al 81% de las mujeres– como PEI. La economía ancestral de reproducción de la vida desarrollada a lo largo de siglos de historia por la población de Río Tigre es invisible a las cifras oficiales.

Una perspectiva más amplia sobre la caracterización económica de Pastaza muestra que existen dos economías claramente diferenciadas en función de la zonificación biofísica y socio-cultural presente en la provincia: la zona de colonización y la zona de interior. En las comunidades indígenas del interior, la caza, la pesca, la recolección y la horticultura son las bases de la economía, que a su vez están estrechamente vinculadas con la soberanía alimentaria, el aprovisionamiento, la integración familiar y la identidad cultural. La economía monetizada tiene un rol complementario y toma diversas formas: crianza de animales, elaboración de artesanías, prestación de servicios fluviales o aéreos, y actividades de ecoturismo (Ortiz 2012).

⁵⁰ Las cursivas son del original.

⁵¹ El hecho de que las mujeres de Pastaza dediquen 82 horas semanales a realizar trabajos –remunerados y no remunerados– frente a las 68 horas semanales dedicadas por los hombres (INEC 2012), da cuenta de esta invisibilización en las estadísticas referidas a la PEA.

En la zona de colonización, en cambio, la presencia cada vez mayor de relaciones de mercado introducidas desde mediados del siglo XX han ido desplazando y desarticulando las economías ancestrales (Ortiz 2012, 2004). En la actualidad, las actividades productivas en esta zona se centran de forma mayoritaria en la ganadería y la agricultura. La producción agrícola está destinada al monocultivo de caña de azúcar, naranjilla, papachina, y cacao, así como a la industrialización de caña de azúcar para la elaboración de panela y alcohol. Asimismo, existen sectores de producción avícola y de lácteos. Por otro lado, otras actividades económicas de la zona están relacionadas con la explotación de material pétreo y el desarrollo de servicios turísticos.

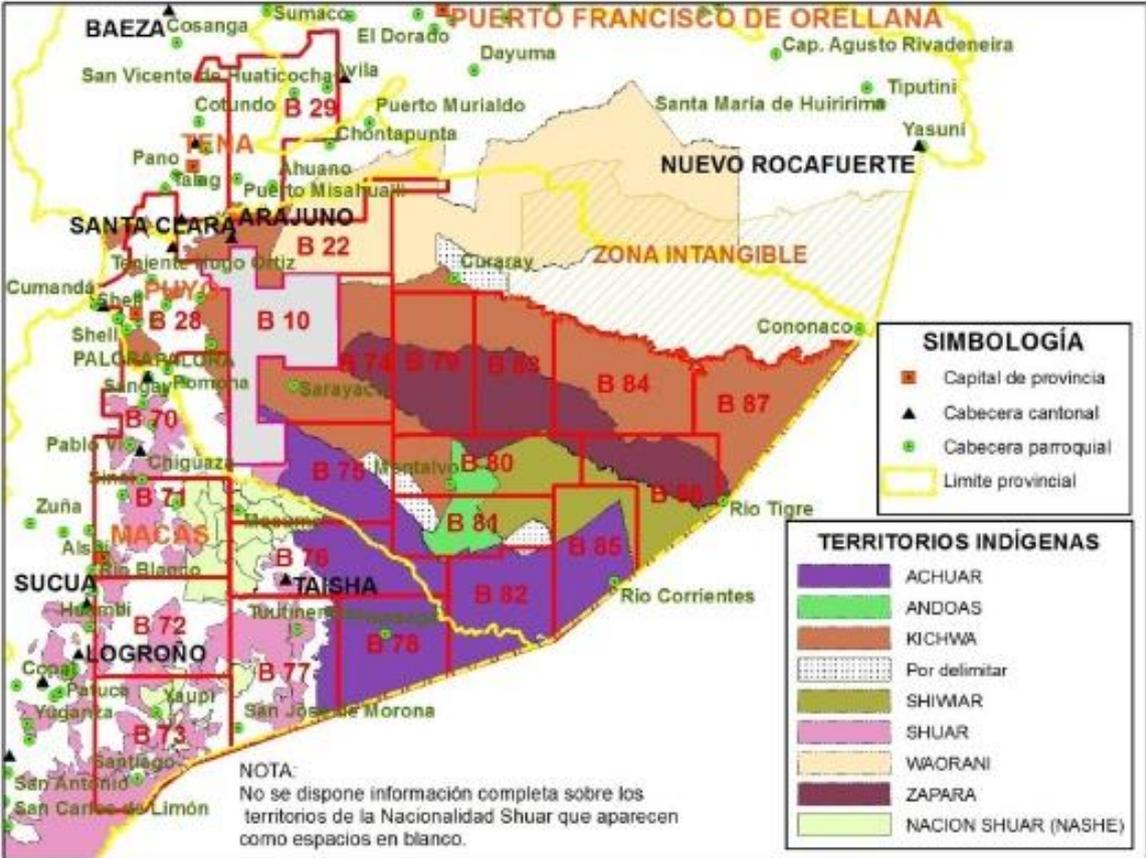
Finalmente, es preciso recordar que una actividad que ha reconfigurado de forma sustancial las relaciones socio-económicas y territoriales en los alrededores de Villano es la explotación petrolera en el Bloque 10. Tal es así que como consecuencia de las dinámicas de negociación individuales introducidas por la empresa AGIP, el territorio colectivo se ha visto fragmentado y parcelado en fincas privadas a partir de las cuales cada familia, de forma individual, busca acceder a su propio beneficio frente a la petrolera (Barrera Arroba 2014). Asimismo, en esta zona la economía ancestral se ha visto fuertemente impactada y las expectativas de la población joven han sufrido un drástico cambio como consecuencia del impacto de la economía monetizada introducida por las actividades extractivas. Tal y como señala Ortiz (2004), el trabajo asalariado de los varones en la petrolera se ha convertido en una importante fuente de ingresos, pero también de conflicto. En efecto, “los varones malgastan el dinero sin tener en cuenta las necesidades primordiales de las familias” (2004, 58). En este sentido, un aspecto que merece especial atención es el impacto que la introducción de las actividades extractivas ha generado sobre las relaciones de género. En los alrededores del Campo Villano, el aumento del consumo de alcohol por parte de los hombres y la agudización de los conflictos dentro del hogar han contribuido a incrementar la violencia machista (Ortiz 2004). Este y otros aspectos se abordarán con precisión en el capítulo 4.

3.4. Características político-administrativas y traslape de territorialidades

A nivel político-administrativo la provincia de Pastaza está dividida en 4 cantones –Pastaza, Mera, Santa Clara y Arajuno–, que a su vez se subdividen en 21 parroquias: 4 urbanas y 17 rurales. Asimismo, Pastaza acoge los territorios indígenas de siete nacionalidades –kichwa, sapara, andwa, waorani, achuar, shuar y shiwiar–, cuyos territorios ocupan cerca del 91% de

la superficie provincial. Es preciso señalar al respecto que los territorios indígenas de Pastaza constituyen la mayor unidad espacial ancestral políticamente reconocida en la RAE, fruto de las luchas que las organizaciones indígenas de la provincia impulsaron durante los años 80 y 90. Tal y como se abordó con anterioridad, la titulación de territorios constituyó una herramienta de lucha clave durante la conformación de los procesos organizativos indígenas en Pastaza, en tanto constituía un mecanismo de defensa territorial y de autonomía frente a las amenazas que suponían la expansión de la colonización y la explotación petrolera.

Figura 2.8. Traslape de bloques de la XI Ronda Petrolera y territorios indígenas

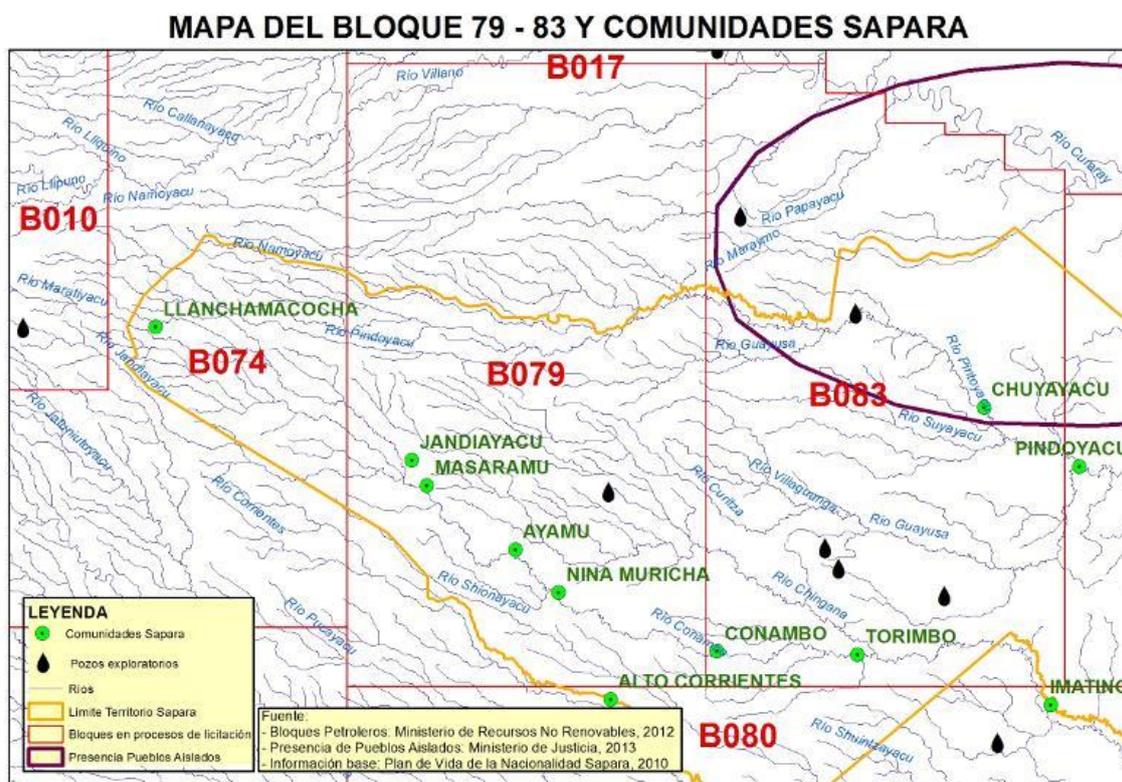


Fuente: Mazabanda 2013.

En la actualidad, los planes de ampliación de la frontera petrolera hacia el centro-sur de la Amazonía incluyen la licitación de nuevos bloques petroleros que se disponen como una amenaza sobre los territorios indígenas de las provincias de Pastaza y Morona Santiago (fig. 2.8.). En efecto, los 21 bloques incluidos en la XI Ronda Petrolera se traslapan con el 100% del territorio de las nacionalidades achuar, andwa, shiwiar y sapara; el 97% del territorio kichwa; el 70% del territorio shuar, y el 16% del territorio waorani (Mazabanda 2013). Más

aún, uno de los bloques concesionados –el Bloque 83– se encuentra dentro del área de movilidad del grupo en aislamiento voluntario identificado como Cuchiyaku por el Ministerio de Justicia (fig. 2.9.)

Figura 2.9. Traslape entre zonas de movilidad de PIAV y el Bloque 83



Fuente: Amazon Watch 2016.

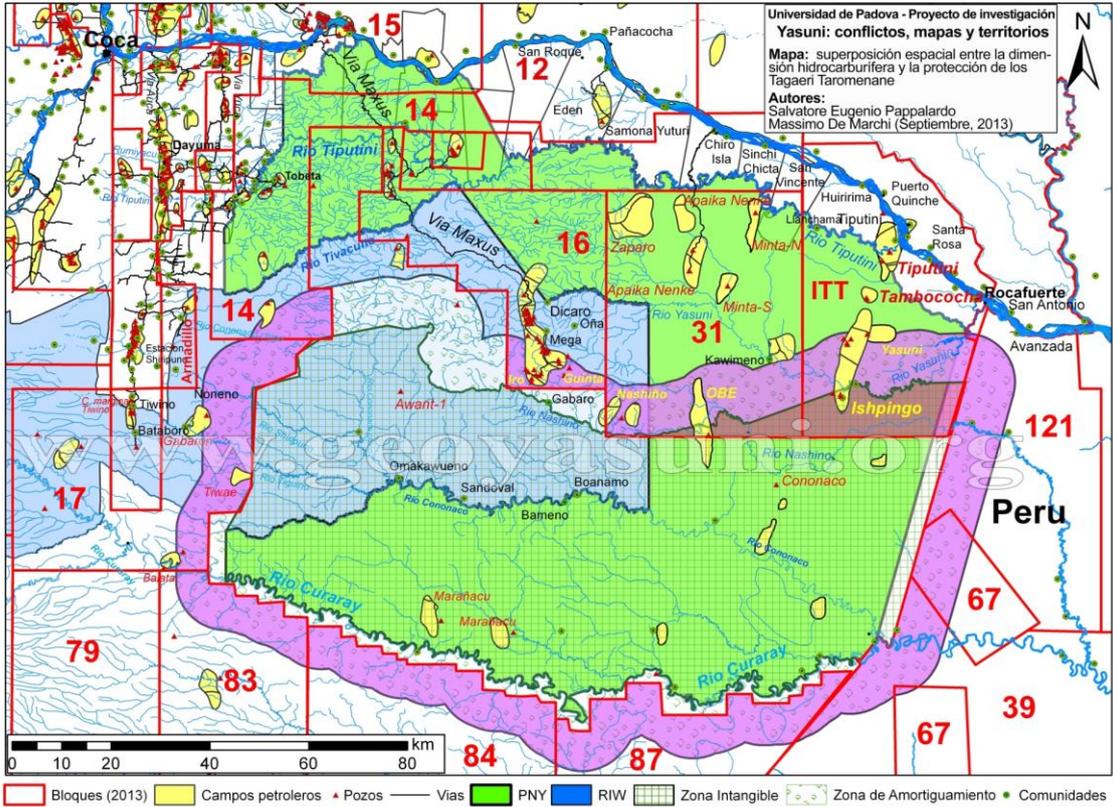
Por otro lado, las políticas extractivas del Estado se contraponen con políticas de conservación como el programa Socio Bosque, un programa estatal creado en el año 2008 consistente en la entrega de incentivos económicos a las comunidades a cambio de que éstas se comprometan a la conservación de sus bosques. Resulta significativo comprobar que prácticamente la totalidad de las 735.790 hectáreas destinadas a la conservación en la provincia de Pastaza⁵² se superponen con la disposición de los bloques petroleros sacados a licitación en la XI Ronda Petrolera.

A lo anterior se debe agregar que el 13% del territorio de la provincia corresponde a áreas protegidas. En este sentido, Pastaza cuenta con cinco bosques protectores –Habitagua,

⁵² Información obtenida de la web oficial del Programa Socio Bosque.
<http://sociobosque.ambiente.gob.ec/node/460>

Moravia, Jawa Jee, Ceploa, Tsuraku y Arutam–, un patrimonio forestal, y dos parques nacionales –el Parque Nacional Llanganates y el Parque Nacional Yasuní, del cual el 35% de su territorio se encuentra en Pastaza– (GAD Provincial Pastaza 2012b). Finalmente, es preciso recordar que una parte del Parque Nacional Yasuní, la ZITT, cuenta con un régimen de protección especial en tanto existe la presencia de PIAV. Si bien en esta área está vedada todo tipo de actividad extractiva, se puede observar que en la práctica la Zona Intangible se encuentra encerrada en una “jaula petrolera” (Pappalardo y De Marchi 2013) (fig. 2.10.).

Figura 2.10. Zona Intangible Tagaeri-Taromenane (ZITT) y bloques petroleros



Fuente: Pappalardo y De Marchi 2013.

En definitiva, territorios indígenas, bloques petroleros, zonas de conservación, áreas protegidas y zonas intangibles coexisten y se traslapan dando cuenta de una gran cantidad de intereses contrapuestos que se disputan en el territorio inmersos en fuertes relaciones de poder.

Capítulo 3

Mujeres Amazónicas: repertorios de acción colectiva contra la explotación petrolera

El 16 de octubre de 2013 alrededor de 200 mujeres de las nacionalidades kichwa, waorani, sapara y shiwiar de la provincia de Pastaza llegaron a Quito bajo una intensa lluvia después de recorrer durante 4 días los cerca de 250 km que separan la ciudad de Puyo y la capital del país. Habían partido de Pastaza con pancartas y banderas, con los *wawas*¹ cargados a sus espaldas, y con un pliego de demandas que esperaban entregar al presidente. Entre los planteamientos de la marcha de “Mujeres Amazónicas en Movilización por la Vida” se incluían el respeto a la autonomía de sus gobiernos territoriales comunitarios, el rechazo a las actividades extractivas, y la propuesta de un modelo comunitario de vida definido como *Kawsak Sacha* o Selva Viviente².

La agitación social en aquel momento era grande. Dos meses antes Rafael Correa había dado por finalizada la iniciativa Yasuní-ITT originando una gran polémica social a nivel nacional. A su llegada a Quito, las Mujeres Amazónicas fueron apoyadas por una gran masa ciudadana, así como por organizaciones sociales y universitarias de la capital. Sin embargo, no consiguieron su objetivo de ser recibidas por el presidente de la República: con una actitud que las lideresas consideraron una ofensa, Rafael Correa las instó a acudir a Pañacocha, en Sucumbíos, donde se encontraba para inaugurar la segunda Ciudad del Milenio en la Amazonía. Pese a todo, la marcha de las Mujeres Amazónicas copó las portadas de todos los medios nacionales y fue noticia a nivel mundial. A partir de ese momento se convertirían en uno de los sujetos políticos de referencia en el conflicto surgido en torno a la ampliación de la frontera petrolera en la Amazonía centro-sur.

Para comprender los factores que han posibilitado la emergencia del sujeto “mujer-amazónica” como referente de los procesos de defensa del territorio frente a la explotación petrolera, es preciso revisar la historia de los conflictos socioecológicos y territoriales acaecidos en Pastaza durante las últimas décadas desde la perspectiva que ha permanecido invisibilizada; esto es, desde la perspectiva de las mujeres indígenas. Por esta razón, el presente capítulo en su primer acápite comienza con una reconstrucción de la memoria

¹ *Wawa*: niña o niño, en kichwa

² Tomado del comunicado de prensa de las Mujeres Amazónicas en Movilización por la Vida, Puyo, 10 de octubre de 2013.

colectiva de las mujeres indígenas de Pastaza en relación a su participación en las movilizaciones por la defensa del territorio durante el periodo neoliberal, así como sobre los procesos organizativos que han ido construyendo y que les han permitido disputar espacios de participación política.

En el segundo acápite se aborda el proceso de articulación de las Mujeres Amazónicas en la actualidad y los elementos que han ido conformando su agencialidad política contra la ampliación de la frontera petrolera: los factores que han posibilitado su liderazgo político en la defensa territorial, sus repertorios de acción colectiva en el espacio público e institucional, las estrategias de contestación que adoptan en sus contextos cotidianos con un fuerte enraizamiento en lo cultural, así como las posibilidades de participación que las mujeres de cada nacionalidad presentan en función de sus realidades y procesos concretos.

1. La historia socioecológica de Pastaza desde el lado oculto: el papel de las mujeres indígenas en los conflictos por la defensa del territorio

1.1. Mujeres indígenas en las movilizaciones y acciones colectivas durante el periodo neoliberal

Señor Gobierno, llegamos aquí mujeres de la Amazonía. Yo soy propia india. Nosotros somos propios indios que vivimos con nuestras costumbres, con nuestras ideas, con nuestro trabajo, con nuestra fuerza, con nuestras manos. Sin apoyo de nadie. [...] Sin conocer, ustedes [dicen] “¿para qué necesitan [los] indios tanto territorio? ¿para qué necesitan [los] indios? ¡Vamos!” dicen ustedes, tal vez por equivocación. [...] Nosotros somos cuidador[es] de la selva. Por eso gritamos ¡por [la] vida! ¡por [la] tierra! ¡por [el] agua! Vinimos aquí, gritamos, marchando, gritando, llegamos aquí, señor Gobierno.³

Beatriz Gualinga no se intimidó cuando se dirigió al presidente Rodrigo Borja en un idioma que no era el suyo. Corría el año 1992 y los pueblos indígenas amazónicos habían caminado desde Pastaza hasta Quito para exigir la legalización de sus territorios. Doña Bacha, como la llamaban quienes la conocían, tomó el micrófono y con voz firme exigió al gobierno respetar las formas de vida y el territorio de los pueblos de la Amazonía ecuatoriana.

³ Extraído del vídeo “Allpamanta Kawsaymanta Katarishun. Por la tierra, por la vida, levantémonos”. Dirigido por Alberto Muenala. Ecuador 1992, 47 min.

Tal y como se abordó en el capítulo anterior, la gran marcha indígena del 92 formó parte de un intenso periodo de movilizaciones en Pastaza que se prolongaría durante varios años, y que logró frenar en gran medida el avance extractivo derivado de la internacionalización de las políticas hidrocarburíferas en un contexto neoliberal. Es preciso señalar al respecto que, si bien existe una amplia documentación sobre el proceso de defensa territorial desplegado por los pueblos indígenas de Pastaza durante las últimas décadas, el importante papel que tuvieron las mujeres ha sido frecuentemente invisibilizado. De acuerdo a Vega Díaz (2006), la historia ha sido escrita desde una perspectiva androcéntrica que presenta la historia de los varones como la historia de la sociedad en su conjunto. De esta forma, cuando se aborda la acción social de las mujeres indígenas de Pastaza, los relatos se presentan casi siempre de forma aislada y complementaria, como si la participación de las mujeres fuera un apéndice de la *verdadera* historia, protagonizada por varones.⁴ En estos relatos el sujeto mujer-indígena ha quedado confinado a un lugar de subordinación y de marginación –es decir, al margen de la historia–.

Y sin embargo, las mujeres indígenas de Pastaza tuvieron un papel fundamental. Fue Beatriz Gualinga, por ejemplo, quien planteó la propuesta de realizar la marcha de 1992 durante una asamblea celebrada en Sarayaku.⁵ Ciertamente es que las mujeres, a pesar de haber impulsado en muchos casos las propuestas de las movilizaciones y pese a haber participado activamente en las acciones colectivas, no mantenían una imagen política pública. Quizás por eso exista la percepción generalizada de que el rol de las mujeres consistía en “acompañar” las movilizaciones, lideradas por las dirigencias masculinas. “Yo acompañé esa marcha”, recuerda Zoila Castillo, lideresa kichwa de la cuenca del Bobonaza: “en la marcha hubo mujeres. Su papel era caminar, cocinar, turnarnos cocinando. [Se] turnaban cocinando cada grupo, cocinaban, y así llegaron caminando”.⁶ La idea de que las mujeres mantenían un rol secundario en las movilizaciones se refuerza por el hecho de que la importancia del trabajo logístico, habitualmente realizado por ellas, no ha sido considerada en toda su magnitud: las mujeres, además de caminar, generaban las condiciones que hacían posible las movilizaciones puesto que eran ellas quienes se encargaban de alimentar a las personas durante las marchas a

⁴ Uno de los trabajos que no ha subestimado el papel de las mujeres indígenas de Pastaza en los procesos por la defensa del territorio es el de Sawyer (2004).

⁵ Rosa Vacacela (coordinadora de IQBSS), entrevista, Quito, 31 de marzo de 2016.

⁶ Zoila Castillo (lideresa kichwa), entrevista, Puyo, 24 de marzo de 2016.

pie que duraban semanas; un trabajo esencial pero invisible a los ojos del espacio público de la política.

Pero su papel no quedó ahí. Durante los conflictos socioecológicos surgidos durante los años posteriores a medida que iban aumentando las concesiones petroleras a empresas nacionales y trasnacionales en Pastaza, las mujeres afiliadas a la OPIP participaron de forma activa en los bloqueos de carreteras, se opusieron firmemente a la construcción del oleoducto en las comunas de San Jacinto y Santa Clara, tomaron las bases de las compañías petroleras, y sabotearon los trabajos de prospección sísmica. Durante las movilizaciones, era habitual que las mujeres pusieran el cuerpo en primera línea donde se enfrentaban a los dispositivos militares, en tanto suponía una estrategia colectiva para defender a los hombres, sobre los que se considera que recaen más agresiones por parte de las fuerzas policiales. Sin embargo, tal y como señala Catalina Chumpi, lideresa shuar, la participación de las mujeres como fuerza de choque en las movilizaciones no les garantizaba el acceso a los espacios de decisión, que continuaban restringidos para ellas:

A veces, marcha que protagoniza la Federación, están al frente las mujeres. En cualquier marcha. Marcha que realizamos, las mujeres adelante. Pero [los hombres] nunca dicen «mujeres, vamos a las asambleas también, ustedes tienen que estar en la primera fila». Eso no. [...] «A ustedes nada les van a hacer los policías». Eso era. «Ustedes sigan adelante». Y nosotras bien marchadas, nosotras adelante.⁷

Poco a poco y no sin dificultades –como abordaré más adelante–, a medida que se iban consolidando los procesos organizativos y aumentaba la conflictividad socioecológica, las mujeres fueron disputando espacios de participación política al interior de las organizaciones indígenas y comenzaron a liderar importantes movilizaciones como las que llevaron a cabo en 1997. Así, el 28 de septiembre, alrededor de 100 mujeres afiliadas a la CONFENIAE iniciaron nuevamente una marcha desde Puyo hasta Quito para oponerse a las políticas extractivas, y presentar la propuesta de declarar Pastaza “como Patrimonio de la Biodiversidad y Cultura de los pueblos indios”.⁸ Cristina Gualinga, coordinadora regional de la Amazonía de la CONFENIAE en aquella época, fue quien lideró la movilización: “la marcha a Quito fue histórica. Fuimos a pie. Salimos de aquí con 100 mujeres. Pero nos

⁷ Catalina Chumpi (lideresa shuar), encuentro de Mujeres Amazónicas, Puyo, 10 de mayo de 2016.

⁸ “La marcha indígena se inició”. *El Comercio*, 1 de octubre de 1997.

sumaron de la sierra”,⁹ recuerda. En efecto, la marcha liderada por las mujeres de Pastaza dio inicio a la Caminata Nacional por un Estado Plurinacional impulsada en todo el país por el movimiento indígena articulado a la CONAIE, a la que se irían sumando miles de personas a lo largo del camino. Es preciso recordar que, tras el derrocamiento de Abdalá Bucaram en febrero de ese año y la convocatoria a una Asamblea Constituyente, las organizaciones sociales e indígenas habían convocado a una asamblea alternativa para posicionar sus demandas. Así, el 12 de octubre, alrededor de 50.000 personas culminaron la marcha con la toma de Quito y la instalación de la Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo. Durante varios días, 100 mujeres, 50 hombres¹⁰ y 30 niñas y niños kichwas de la Amazonía estuvieron presentes para asegurar que la protección de sus territorios fueran incluidos en la agenda.¹¹

Para entonces, las mujeres indígenas de Pastaza llevaban un mes en paro en protesta contra la compañía Tripetrol,¹² que había comenzado a realizar las prospecciones sísmicas en el Bloque 28. Unos meses antes, en junio de 1997, cuatro mujeres tomaron una oficina de vuelo en Shell y retuvieron a un ingeniero de Tripetrol durante tres días. A cambio de liberarlo, la OPIP forzó a la compañía petrolera a firmar un acta por la cual se comprometía a abandonar las operaciones en Pastaza. No es casualidad que finalmente las negociaciones entre la organización indígena y los actores empresariales y gubernamentales se realizaran en un espacio exclusivamente masculino. Tampoco es casualidad que los medios de comunicación invisibilizaran el papel de las mujeres en dicha acción.¹³

En este sentido, Oslender (2010, 101) expone la necesidad de comprender las formas en las que se distribuye el poder dentro de las organizaciones sociales, así como los patrones de dominación que surgen al interior de las mismas puesto que, como señala el autor, “no sólo existe la resistencia en la dominación, sino también la dominación en la resistencia”. En otras palabras, los movimientos de resistencia no están exentos de prácticas de dominación y relaciones de poder.

⁹ Cristina Gualinga (lideresa kichwa), entrevista, Puyo, 11 de mayo de 2016.

¹⁰ Nótese que el número de mujeres presentes duplicaba al de hombres, lo que da cuenta de la importancia de su rol en las acciones colectivas de aquella época.

¹¹ “Asamblea del 12: integración en duda”. *El Comercio*, 19 de octubre de 1997.

¹² “70 indígenas protestan”. *El Comercio*, 22 de octubre de 1997.

Resulta curioso comprobar que, pese a lo significativo del hecho noticioso -70 mujeres indígenas en paro durante un mes contra una compañía petrolera-, el diario dedicó a esta noticia un breve de un párrafo en la parte inferior de la página de la sección *Sociedad*.

¹³ Véase, por ejemplo, “ECUADOR: Secuestros, arma de los indígenas ante petroleras”. *Inter Press Service (IPS)*, agencia de noticias, 5 de junio de 1997. <http://www.ipsnoticias.net/1997/06/ecuador-secuestros-arma-de-los-indigenas-ante-petroleras/>

Al respecto, es preciso subrayar que a pesar de que las mujeres tenían una activa participación en las movilizaciones; las negociaciones y la interlocución política seguían en manos de los dirigentes varones por lo que la participación de las mujeres quedó oculta bajo los fuertes liderazgos masculinos presentes en la OPIP en aquel momento. Bien es cierto que por aquella época las mujeres indígenas comenzaban ya a denunciar los procesos de corrupción en los que se estaban empezando a ver envueltos algunos de sus dirigentes, que daría pie al inicio de la disolución de la organización (Sawyer 2004). Como se verá más adelante, la pérdida de legitimidad de las dirigencias masculinas en los últimos años constituye uno de los factores clave que ha favorecido la emergencia de las mujeres indígenas como agentes políticas en la actualidad.

Con todo, cuando las mujeres de Pastaza convocaron a la marcha nacional, cuando realizaron el paro, o cuando retuvieron al ingeniero jefe de Tripetrol en 1997, no fueron reconocidas como interlocutoras en el conflicto, como sujetas políticas con agencia propia. En este sentido se puede argumentar que en la participación política por la defensa del territorio, las mujeres indígenas han realizado un trabajo en la sombra, oculto e invisibilizado, cuyo reconocimiento histórico ha sido recogido por las dirigencias masculinas.

Quienes sí lograron más visibilidad –tal vez porque existe una tradición de fuertes liderazgos femeninos al interior de la comunidad– fueron las mujeres de Sarayaku, cuyo papel en el conflicto con la compañía transnacional CGC en el Bloque 23 fue fundamental. En el año 2003, cuando el ejército militarizó el territorio para facilitar la penetración de la petrolera, los hombres y mujeres de Sarayaku –algunas de ellas embarazadas, otras con bebés recién nacidos a sus espaldas– decidieron salir de la comunidad y permanecer en la selva custodiando el territorio. Durante los cuatro meses que permanecieron en el monte se suspendieron todas las actividades cotidianas y el repertorio de acción colectiva tuvo que dar respuesta a un aspecto fundamental: cómo resolver la gestión de los cuidados. Por un lado, las abuelas se quedaron en la comunidad a cargo de las niñas y niños. Por otro, el conflicto de Sarayaku involucró la solidaridad de las comunidades vecinas y de personas que se encontraban en Puyo, quienes enviaban comida –plátano, yuca y chicha– y ropa a la población de Sarayaku. Las mujeres tuvieron un importante papel en ese trabajo de abastecimiento logístico.

En enero de 2003, los hombres y mujeres de Sarayaku aprovecharon su profundo conocimiento del territorio para cercar a los dispositivos militares. Las mujeres, siguiendo con la estrategia de situarse en primera línea, iban delante. Cuando llegaron sobre una patrulla del ejército ecuatoriano las mujeres los rodearon, quemaron la comida de sus campamentos, y les requisaron sus armas. “Los militares querían que las devolviéramos sin testigos, pero convocamos a toda la prensa del Ecuador”, señaló Marlon Santi en 2004, cuando era presidente de Sarayaku.¹⁴ Las imágenes de las mujeres indígenas confrontando a las autoridades masculinas blanco-mestizas del Estado revisten de una profunda fuerza simbólica. Una a una, se pararon frente al coronel del ejército y le devolvieron el armamento confiscado, bajo la promesa de que la compañía se retirara. Antes de hacerlo, le increparon con firmeza. El coronel permanecía de pie guardando silencio (fig. 3.1).¹⁵

Figura 3.1. Mujeres de Sarayaku entregan las armas confiscadas a los militares, 2003



Fuente: Fotograma extraído del vídeo “Sachata Kishipichik Mani. Soy defensor de la selva”. Dirigido por Eriberto Gualinga Montalvo, 2003.

¹⁴ Pedro Lipcovich. “Aborígenes ecuatorianos denuncian a una empresa petrolera argentina”. *Página 12*, 6 de noviembre de 2004. <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-43277-2004-11-06.html>

¹⁵ Extraído del vídeo “Sachata Kishipichik Mani. Soy defensor de la selva”. Dirigido por Eriberto Gualinga Montalvo. Ecuador 2003, 20 min. <http://www.desorg.org/titols/soy-defensor-de-la-selva/>

Durante los años sucesivos y hasta la emisión de la sentencia en el año 2012, las mujeres de Sarayaku participaron activamente en las audiencias ante la CIDH, y en la actualidad continúan siendo un referente en la defensa del territorio para la articulación de Mujeres Amazónicas de otras comunidades y nacionalidades. “Quiero agradecer a las mujeres de Sarayaku que han guiado esta lucha. He aprendido mucho de ellas, y yo estoy siguiendo esa lucha en mi territorio”,¹⁶ señalaba Gloria Ushigua, lideresa de la nacionalidad sapara, durante la marcha realizada en Puyo el 8 de marzo de 2016.

Recuperar estas pequeñas pinceladas de memoria colectiva permite comprender que las Mujeres Amazónicas que están hoy liderando las resistencias frente al avance de la frontera extractiva en Pastaza, son herederas del trabajo silencioso y oculto realizado por muchas mujeres durante décadas, cuyo papel en la historia no ha sido reconocido como merece. Nancy Santi, lideresa kichwa de Kawsak Sacha, otorga un reconocimiento a ese legado cuando asegura que “para mí, juntarnos con esas mujeres lideresas que han luchado en la vida, en las organizaciones, para mí ha sido aprender de ellas. He aprendido y mucho”.¹⁷

1.2. Disputas por la participación política: de las dirigencias de la mujer a la conformación de organizaciones de mujeres

Tal y como se ha venido argumentando, para las mujeres de Pastaza los conflictos por el extractivismo significaron también una disputa por conquistar espacios de participación política en un contexto organizativo muy sólido, pero que se caracterizaba por mantener estructuras patriarcales arraigadas. En efecto, a pesar de que las mujeres indígenas participaron desde los años 80 en los procesos organizativos a nivel provincial –OPIP–, regional –CONFENIAE–, y nacional –CONAIE–, se enfrentaban a notables dificultades para encontrar canales de participación en los espacios de decisión tanto al interior de las organizaciones como en las negociaciones con los actores externos.

Como respuesta a la marginación de las mujeres de las tomas de decisión, un grupo de lideresas de la sierra y la Amazonía plantearon, durante el primer congreso de la CONAIE celebrado en 1986, la posibilidad de crear dirigencias de la mujer al interior de las organizaciones (Garcés Dávila 2010). Al respecto, Berta Tapuy, la primera dirigente de la mujer de la CONFENIAE, señalaba lo siguiente:

¹⁶ Gloria Ushigua (lideresa sapara), marcha por el Día Internacional de los Derechos de las Mujeres, Puyo, 8 de marzo de 2016. Traducido del kichwa por Nina Gualinga.

¹⁷ Nancy Santi (lideresa kichwa), entrevista, Lorocachi, 27 de febrero de 2016.

Nuestra intención era para ser partícipes de forma directa. Que las mujeres tomemos parte en las decisiones, para no ser utilizadas solamente en casos especiales, como decir de un paro, de una marcha, de un desfile, no ser objetos a utilizar, sino nosotras mismas quienes seamos quienes tomemos las decisiones (Enma Cervone et al. 1998, citado en Garcés Dávila 2010, 41).

Las dirigencias de la mujer permitieron generar espacios de interlocución entre lideresas, así como con las mujeres de base en las comunidades. Pero sobre todo, permitieron situar el tema de los derechos de la mujer, en un momento en el que la agenda de género empezaba a emerger con fuerza en el ámbito de las ONG y la cooperación internacional. Este aspecto resulta importante, en tanto permite comprender que durante el proceso organizativo del movimiento indígena confluyeron en el territorio las agendas de ONG ecologistas, de defensa territorial y de derechos indígenas, con las primeras capacitaciones dirigidas a mujeres sobre equidad de género, liderazgo, derechos sexuales y reproductivos o violencia machista que entrarían con fuerza en la agenda de las organizaciones sociales desde la década de los 90. Esta confluencia entre las agendas territoriales y de género ha ido impregnando el discurso político de las lideresas indígenas hasta la actualidad.

Ahora bien, abrir el camino a la introducción de las agendas de las mujeres no fue fácil. Las dirigentas de la mujer tuvieron que enfrentarse a las estructuras de poder masculinas de las organizaciones quienes, en muchas ocasiones, se mostraban reacios a permitir a las mujeres ocupar espacios de decisión. Zoila Castillo fue una de las primeras en ocupar la dirigencia de la mujer en la OPIP, y recuerda que el trabajo fue arduo. “¡Fue tan difícil! Cuando comencé así que hablaba de derecho de la mujer. ¡¡Uhh!! ¡Qué no me hablaban! [...] Fue muy duro el trabajo. De los hombres que se oponían a los derechos de la mujer”.¹⁸

Las dirigencias de la mujer fueron, por lo tanto, un espacio político que las mujeres indígenas lograron ganar al interior de los procesos organizativos, no sin esfuerzo. Sin embargo, pronto empezaron a comprobar sus límites: a las dirigentas se les continuaban asignando las tareas logísticas y relativas a la familia, pero se les seguía negando el acceso a las decisiones consideradas importantes, como las referidas a las cuestiones territoriales. La dirigencia de la mujer se convirtió así en “la más débil de las dirigencias”¹⁹ al interior de las organizaciones indígenas. Las mujeres de Sarayaku, con un proceso más consolidado, llegaron a cuestionar

¹⁸ Zoila Castillo (lideresa kichwa), entrevista, Puyo, 24 de marzo de 2016.

¹⁹ Patricia Gualinga (lideresa kichwa), encuentro de Mujeres Amazónicas, Puyo, 10 de mayo de 2016.

su utilidad y en algún momento incluso propusieron su desaparición. Patricia Gualinga analiza las críticas y debates que surgieron al respecto:

Nuevamente se destinaban roles específicamente logísticos, como [también] se les imponía cosas que tenían que ver con la familia a lo más. Pero no decisiones, o territorialidad, no a las denuncias extractivas, sino que quedaba más bien relegado a todo el tema de la familia y de la logística de las movilizaciones. Y esa ha sido una tónica que ha durado muchísimos años. [...] Le pusieron [de nombre] la «dirigencia de la mujer y la familia», algo que nosotras en algún momento, cuando éramos dirigentes, cuestionamos. ¿Cómo así la dirigencia de la mujer tiene que encargarse del bienestar de la familia, si la familia involucra a todos? Es un avance, que será, pero con un espacio de poco reconocimiento dentro de los espacios organizativos. Podemos decir, toda la década de los 90 estaba en ese proceso.²⁰

Antes de proseguir, conviene detenerse un instante a analizar un elemento que incidiría de forma notable en la posibilidad que tuvieron las mujeres en involucrarse en los procesos organizativo-políticos desde la década de los 80: el acceso a la educación básica. En efecto, aprender a leer, escribir y hablar español, ha permitido a las mujeres utilizar el idioma del poder para lograr interlocutar con los actores externos. Manuela Ima, lideresa waorani, reconoce la importancia que tuvo este factor a la hora de conformar los liderazgos femeninos: “entonces ahí nosotras pensamos ¿quién sabe idiomas? ¿quién aprendió más? Entonces nosotras éramos 5 mujeres [...] Montones de mujeres comenzaban a ser lideresas, esas jóvenes que aprendieron español”.²¹

A partir de la década de los 2000, se daría un importante salto cualitativo en relación a la participación política de las mujeres indígenas de Pastaza, quienes comenzaron a organizar sus propios procesos en espacios autónomos, creando organizaciones de mujeres a nivel provincial, de nacionalidad, de cuenca y de comunidades. Así, por ejemplo, en el año 2005 se creó la Coordinadora de Mujeres de las Nacionalidades de Pastaza (COMNAP) y la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE), en 2009 la Asociación de Mujeres Sapara del Ecuador Ashiñwaka, y más recientemente, en el año 2014, la Asociación de mujeres Kawsak Sachata Jarkak Warmikuna en la cuenca baja del Curaray. Con anterioridad habían surgido también organizaciones de mujeres al interior de las

²⁰ Patricia Gualinga (lideresa kichwa), encuentro de Mujeres Amazónicas, Puyo, 10 de mayo de 2016.

²¹ Manuela Ima (lideresa waorani), foro, Quito, 14 de mayo de 2016.

comunidades, como en Sarayaku o Arajuno. Durante ese periodo de tiempo, a nivel comunitario, las mujeres indígenas han comenzado también a asumir cargos políticos que tradicionalmente se les habían negado, como las presidencias de algunas –todavía pocas– comunidades.

Los factores que motivaron la conformación de organizaciones de mujeres fueron varios. Además de acceder a espacios de decisión, las mujeres veían necesario organizarse para generar ingresos económicos y ejercer de contrapoder sobre ciertas decisiones tomadas por los varones, que ponían en riesgo la reproducción material y cultural de la vida en el territorio. Así, las mujeres waorani decidieron comenzar a trabajar con proyectos productivos a través de la AMWAE como una alternativa al trabajo en el que se estaban involucrando los hombres, como la venta de carne de monte en el mercado de Pompeya o el empleo en las compañías petroleras. Además de su preocupación por la conservación del territorio, las mujeres veían que el dinero no llegaba a los hogares: “los hombres [se] emborrachaban, llegaban a la casa sin nada”.²² Puesto que los hombres malgastaban el dinero, ellas asumieron el rol de proveedoras del hogar. “Dijimos un día «¿qué esperamos nosotras? Tenemos en la mano nuestro camino, nuestros pies»”,²³ recuerda Manuela Ima. Y comenzaron a buscar ingresos complementarios a través de proyectos productivos de chocolate y artesanía. El caso de la AMWAE sirve para ilustrar, además, que el interés de captar apoyos financieros de la cooperación internacional, en donde las cuestiones de género tienen cada vez más peso, es un factor que tiene una notable influencia en la creación de las organizaciones de mujeres indígenas (Garcés Dávila 2010). La consolidación de estos procesos organizativos, por lo tanto, responde simultáneamente a las dinámicas internas de las nacionalidades indígenas así como a la coyuntura de las agendas de las ONG, que empezaron a dar importancia al trabajo desde un enfoque de género.

Para las mujeres kichwa de Kawsak Sacha, en cambio, la necesidad de crear una organización de mujeres se relaciona con los procesos de corrupción en los que se estaban viendo envueltos algunos dirigentes. “Había desvío de fondos, deudas, todo eso. Había mucha corrupción en la dirigencia”,²⁴ afirma una dirigente de la asociación Kawsak Sachata Jarkak Warmikuna. Si bien el proceso organizativo implicó enfrentarse a estructuras machistas arraigadas en las

²² Lideresa waorani, taller, Puyo, 14 de abril de 2016.

²³ Manuela Ima (lideresa waorani), foro, Quito, 14 mayo de 2016.

²⁴ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

comunidades, las mujeres contaron con aliados masculinos, para quienes la conformación de la organización de mujeres resultaba un factor estratégico en el fortalecimiento de la defensa territorial del pueblo ancestral kichwa de Kawsak Sacha, en un momento en el que la XI Ronda Petrolera amenazaba con imponerse sobre su territorio. “Y desde ahí la asociación se conformó para defender nuestra Pachamama”, señala Nancy Santi, primera presidenta de la asociación de mujeres, “en defensa de nuestro territorio, en [defensa del] derecho de las mujeres, en [defensa del] derecho de los pueblos indígenas”.²⁵

Este último elemento resulta importante, puesto que permite comprender que las organizaciones de mujeres indígenas mantienen una agenda de defensa territorial y de derechos colectivos común con el conjunto del pueblo indígena, y simultáneamente incluyen demandas propias en relación a sus especificidades de género, en un proceso autónomo donde encuentran espacios de participación propios.²⁶ Analizaré este aspecto en profundidad en el capítulo 4.

En síntesis, no es posible comprender la posición de liderazgo de las lideresas de Pastaza en la actualidad sin reconocer la existencia del importante legado que muchas mujeres han ido construyendo durante las últimas décadas. Tal y como sostiene una lideresa kichwa, “para que nosotras podamos estar acá, hemos tenido un legado súper fuerte de anteriores dirigentas que han luchado para que la mujer se vaya posicionando y subiendo peldaño a peldaño”.²⁷

2. La feminización de la lucha: las Mujeres Amazónicas como referente de la resistencia anti-petrolera

Aquí aparecen voces de mujeres de las nacionalidades que dicen que ¡algo tenemos que hacer! En la desesperación, tenemos que hacer algo. ¡Han desacreditado a los líderes!

²⁵ Nancy Santi (lideresa kichwa), entrevista, Tarqui, 15 de mayo de 2016.

²⁶ Características similares tienen lugar en otros procesos organizativos llevados a cabo por mujeres indígenas en América Latina. Así, por ejemplo, Hernández Castillo (2006) sostiene que las mujeres zapatistas organizadas en Chiapas, México, combinan demandas relacionadas con los derechos colectivos de los pueblos indígenas – autonomía territorial, libre determinación, respeto a su identidad cultural, etc. – con demandas específicas de género – acceso a los espacios de participación política, respeto a sus voces, denuncia de la violencia machista, entre otras –.

²⁷ Nancy Santi (lideresa kichwa), encuentro de Mujeres Amazónicas, Puyo, 10 de mayo de 2016.

¿Qué vamos a hacer? [...] ¡Ya decidimos! [...] Organizamos una marcha y nos vamos a Quito.²⁸

Svampa (2015) señala que existe un proceso de feminización de las luchas en el cual, durante las últimas décadas, las mujeres han adquirido un mayor protagonismo en los conflictos sociales y socioecológicos en América Latina. En el caso de las mujeres indígenas de Pastaza, lo analizado hasta el momento permite ilustrar cómo las lideresas han ido ganando cotas de participación política en la defensa territorial durante las últimas décadas. Ahora bien, existe un elemento desencadenante que ha posibilitado que las mujeres asuman en la actualidad el liderazgo de la resistencia frente a la explotación petrolera: la deslegitimación de una parte importante de las dirigencias masculinas, ya sea por su involucramiento en procesos de corrupción o por su cooptación por parte del actual gobierno. Este hecho ha desencadenado que líderes históricos ampliamente reconocidos por su activa participación en la defensa territorial durante el periodo neoliberal, ostenten en la actualidad importantes cargos en las instituciones estatales encargadas de llevar a los territorios el “nuevo extractivismo responsable”²⁹ dirigido y gestionado por el Estado.

A la cooptación de dirigencias al proyecto de gobierno de la Revolución Ciudadana le ha acompañado un proceso de fragmentación de las organizaciones indígenas, algunas de las cuales presentan fuertes divisiones internas que se reactivan y profundizan en el marco de los conflictos en torno a la explotación petrolera. Como consecuencia, algunas organizaciones – tal es el caso, por ejemplo, de la Nación Sapara del Ecuador (NASE)– sufren en la actualidad una fractura de tal magnitud que han quedado divididas en dos facciones en función del posicionamiento, a favor o en contra, que cada una de ellas toma en relación con la explotación petrolera. Cabe señalar al respecto que en numerosas ocasiones, varias nacionalidades indígenas han denunciado injerencias por parte del Estado que estarían dirigidas a fragmentar sus estructuras organizativas a través de la legitimación de ciertas dirigencias –aquellas que apoyan las actividades extractivas– en detrimento de los líderes opuestos a la explotación petrolera.³⁰ Es preciso destacar que estos intentos de fragmentación

²⁸ Patricia Gualinga (lideresa kichwa), encuentro de Mujeres Amazónicas, Puyo, 10 de mayo de 2016.

²⁹ Presidencia de la República del Ecuador. “30% de rentabilidad de los proyectos hidroeléctricos serán para el desarrollo local”, 15 de marzo de 2013. <http://www.presidencia.gob.ec/30-de-rentabilidad-de-los-proyectos-hidroelectricos-seran-para-el-desarrollo-local/>

³⁰ Denuncias de injerencias por parte del Gobierno en los procesos organizativos indígenas han sido realizadas por las nacionalidades sapara, kichwa de Sarayaku, achuar y shiwiar. Véase, por ejemplo:

han afectado no solo a las organizaciones de las nacionalidades sapara, achuar, shiwiar y kichwa, sino también a organizaciones regionales como la CONFENIAE.³¹ En este sentido, la propia SHE ha emitido comunicados en los que califica de “seudo dirigentes indígenas” y opositores políticos a las dirigencias que rechazan la explotación petrolera, mientras “reitera su compromiso de continuar trabajando, junto a los legales y legítimos dirigentes”, esto es, junto a quienes muestran su apoyo a las políticas del gobierno.³²

En definitiva, no es posible comprender la conformación de la articulación de Mujeres Amazónicas como agentes políticas en el conflicto frente a la explotación petrolera, sin tener en cuenta el actual contexto de fragmentación y debilitamiento de las organizaciones indígenas tradicionales. En este sentido, es preciso resaltar que la marginación histórica de las mujeres en los procesos de negociación con los actores externos ha permitido que las lideresas se hayan mantenido ajenas a los procesos de cooptación y captación, con lo cual –a diferencia de varios dirigentes varones– mantienen su legitimidad intacta. De ahí que en un contexto de división y desgaste, y ante la urgencia de emprender estrategias frente a la XI Ronda Petrolera, la articulación de Mujeres Amazónicas se haya construido a sí misma como un espacio de unidad y fortaleza en la defensa del territorio:

Hay mujeres de las siete nacionalidades que se unieron para poder dar esta voz de lucha. Es una demostración a la organización que está dividida, que las mujeres podemos

Comunicado emitido por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). “La Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana denuncia la división promovida por la política extractivista en el territorio de la Nación Sapara”, Puyo, Pastaza, 1 de marzo de 2013. http://issuu.com/impactos_en_amazonia/docs/confeniae_ante_la_division_promovida_en_la_nacion

Comunicado emitido por el Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. “Pueblos y nacionalidades del Ecuador se pronuncian en el día histórico de celebración de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en Sarayaku”, 12 de agosto de 2012. http://issuu.com/impactos_en_amazonia/docs/pronunciamiento_celebracion_sarayaku

“Continúan las divisiones políticas dentro de las nacionalidades amazónicas”. *Siete días*, 28 de septiembre de 2015, <http://sietedias.ec/index.php/noticias/amazonia/item/997-continuan-las-divisiones-politicas-dentro-de-las-nacionalidades-amazonicas> / “La división achuar complica a la Confeniae”. *El Comercio*, 3 de octubre de 2015, <http://www.elcomercio.com/actualidad/division-achuar-confeniae-conaie-politica.html>

Comunicado emitido por la Nacionalidad Shiwiar del Ecuador (NASHIE). “Boletín de prensa”, Kapirna, 17 de octubre de 2012, http://issuu.com/impactos_en_amazonia/docs/acta_de_resolucion_de_la_asamblea_extraordinaria_d

³¹ El altercado más reciente al respecto tuvo lugar el 28 de septiembre de 2016, cuando miembros del Grupo de Operaciones Especiales (GEO) de la Policía Nacional ingresaron en la sede de la CONFENIAE ubicada en Unión Base para desalojarla. La intervención policial se enmarca en un escenario en el que el Gobierno insiste en respaldar a una directiva paralela afín a sus políticas -que ha sido registrada por la Secretaría de la Gestión de la Política-, constituida al margen de la directiva electa por las bases.

³² SHE, Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador. “Comunidades indígenas amazónicas rechazan violencia de ONGs en la XI Ronda Petrolera”. Quito, 9 de diciembre de 2013. <http://www.rondasuroriente.gob.ec/>

recuperar el tema de la unión. Es como decir, las mujeres estamos aquí y no estamos divididas, porque tenemos una misma lucha.³³

En este escenario, las dirigencias masculinas opuestas al extractivismo entienden el nuevo liderazgo de las mujeres indígenas como una estrategia de lucha que fortalece los procesos de resistencia del conjunto de los pueblos indígenas en la defensa territorial. Al respecto, un dirigente de la nacionalidad sapara manifestaba lo siguiente:

Hay que luchar, apoyar más a las mujeres, que [se] agrupen, que estén unidas. [...] Para que el gobierno no diga «son las mismas personas que siempre gritan». [...] Con ellas habrá más unidad, habrá más fuerza para luchar y defender, dejar nuestros territorios como hemos venido trayendo.³⁴

2.1. Estrategias de movilización pluriescalares y multilocales

El hito a partir del cual las Mujeres Amazónicas lograron su visibilidad y reconocimiento como sujetas políticas en el conflicto por el extractivismo fue, sin duda, la marcha realizada desde Puyo a Quito en octubre de 2013. Unos meses antes, varias mujeres kichwa de las cuencas del Bobonaza y del Curaray se encontraban reunidas en un taller en la comunidad de Pakayaku cuando surgió la idea. Era urgente establecer una articulación inter-étnica de mujeres de las diversas nacionalidades de Pastaza para realizar una acción colectiva con impacto mediático, ante la inminencia de la apertura de sobres de las ofertas recibidas para los bloques licitados en la XI Ronda Petrolera. La marcha requería una gran capacidad logística, y las mujeres habían acumulado una amplia experiencia organizativa en este ámbito durante su participación en los procesos de movilización mixtos durante las últimas décadas. Buscaron apoyos financieros y materiales, organizaron comisiones –logística, alimentación, salud, política, económica y comunicación–, acordaron tareas y responsabilidades, y establecieron las alianzas necesarias con ONGs nacionales e internacionales así como con mujeres urbanas y blanco-mestizas. Y salieron a caminar (fig. 3.2.).

La marcha partió del Puyo el 12 de octubre, día de la resistencia indígena frente al colonialismo. Junto a las 200 Mujeres Amazónicas, una veintena de hombres acompañaban la movilización. Esta vez los roles se invertían: los hombres pasaron a tener un papel secundario, ejerciendo de guardias en la comisión de seguridad. Cabe añadir, además, que las mujeres no

³³Mujer kichwa, entrevista, Nuevo San José del Curaray, 19 de febrero de 2016.

³⁴Dirigente sapara, taller, Puyo, 14 de abril de 2016.

solo lideraron la movilización sino que se propusieron, por primera vez, ejercer la representación de las propuestas de los pueblos del centro sur amazónico en la interlocución con el Estado. En efecto, cuando llegaron a Quito, las lideresas trataron de ser recibidas por el presidente de la República para presentar ante el Estado una propuesta de vida definida como *Kawsak Sacha*,³⁵ construida por el pueblo ancestral kichwa de Sarayaku y consensuada por las naciones originarias del centro sur amazónico. En la misma, exigían

la promulgación de la declaratoria del Kawsak Sacha (Selva Viviente) de los Pueblos Originarios como una nueva categorización de preservación –Territorio Sagrado Patrimonio Cultural de las Nacionalidades en Ecuador– que toma en cuenta la filosofía y la cosmovisión de los pueblos originarios en cuanto a la interrelación ser humano-naturaleza³⁶.

Figura 3.2. Marcha de las “Mujeres Amazónicas en movilización por la vida”



Elaboración propia. Quito, octubre 2013.

³⁵ *Kawsak Sacha*: Selva Viviente, en kichwa

³⁶ Mujeres Amazónicas de Centro Sur, Movilización por la Vida. “Declaratoria del Kawsak Sacha – Selva Viviente de los territorios de las naciones originarias del centro sur amazónico”. Puyo, Pastaza. Octubre del 2013

Durante la semana que permanecieron en Quito insistiendo en ser atendidas por las autoridades estatales, las lideresas se reunieron con representantes de Naciones Unidas, acudieron a foros universitarios y hablaron frente a los medios de comunicación nacionales e internacionales. Nunca lograron hablar con Rafael Correa, pero finalmente, el 22 de octubre fueron recibidas por el Pleno de la Asamblea Nacional. A pesar de que la propuesta que presentaron no obtuvo respuesta, las Mujeres Amazónicas habían pasado a ejercer la representación de las demandas indígenas frente a los actores externos (fig. 3.3.).

Figura 3.3. Las Mujeres Amazónicas atienden a los medios de comunicación tras la llegada de la marcha a Quito



Elaboración propia. Quito, octubre 2013.

Desde entonces, las mujeres indígenas de Pastaza han participado activamente en numerosas acciones colectivas y movilizaciones mixtas en rechazo a las actividades extractivas en sus territorios, como en el plantón realizado en Quito el 28 de noviembre de 2013 cuando se procedía a realizar la apertura de sobres de las ofertas recibidas para la XI Ronda Petrolera, o en el paro nacional convocado por organizaciones sindicales y sociales en coalición con el movimiento indígena que tuvo lugar el 13 de agosto de 2015 en diversas zonas del país.

Por otro lado, las Mujeres Amazónicas han continuado convocando movilizaciones en espacios de acción propios. Una de las más significativas fue la marcha realizada el 8 de marzo de 2016 en Puyo. Resulta relevante atender al hecho de que la capital de Pastaza fuera, a nivel nacional, el principal escenario de reivindicación por el Día Internacional de los Derechos de las Mujeres, y que la marcha no estuviera organizada por el movimiento feminista urbano sino por la articulación de mujeres indígenas –en coalición con ONG y mujeres activistas nacionales e internacionales– (fig. 3.4.). Este caso pone de manifiesto dos aspectos importantes a considerar. En primer lugar, la marcha del 8 de marzo representa la consolidación de la confluencia de la agenda de la defensa territorial con la agenda de género. Basta señalar al respecto que durante la movilización, las Mujeres Amazónicas alzaban sus voces simultáneamente contra las actividades extractivas en sus territorios, así como contra la violencia machista. En segundo lugar, a través de esta marcha las mujeres indígenas interpelaban al etnocentrismo que caracteriza la lucha de las organizaciones de mujeres y feministas urbanas. Al respecto Ena Santi, dirigente de la mujer de Sarayaku y coordinadora de la marcha, argumentaba que la realización de la movilización suponía también una demostración de la capacidad organizativa de las mujeres indígenas:

Ninguna de las veces nos han tomado en cuenta a las mujeres indígenas. Siempre las mujeres mestizas tienen todo el valor de organizar las marchas, algunos eventos. Pero las mujeres indígenas no. Entonces yo he pensado ¿por qué no podemos hacer una marcha de mujeres indígenas de Pastaza?³⁷

Ena Santi expresó estas palabras en un foro realizado en una universidad en Quito, ante un auditorio urbano, blanco-mestizo y de clase media. Y continuó:

Entonces esta marcha es realizada para unirnos entre mujeres de diferentes nacionalidades. No solamente de nacionalidades, [también] a nivel nacional e internacional. Porque ahí sí podemos seguir así hacia adelante. Ahí sí podemos coger[nos] de las manos y caminar hacia adelante como mujeres. Porque ustedes que están aquí son mujeres como nosotras.³⁸

De este último punto se desprende que las Mujeres Amazónicas se sitúan dentro de un entramado de relaciones desiguales en el que apelan a una alianza entre mujeres que ocupan

³⁷ Ena Santi (lideresa kichwa), foro, Quito, 14 de mayo de 2016.

³⁸ Ena Santi (lideresa kichwa), foro, Quito, 14 de mayo de 2016.

distintas posiciones en las jerarquías de opresión. En este sentido, es preciso subrayar que en su accionar político, las Mujeres Amazónicas tejen alianzas con ONG nacionales e internacionales, con universidades, alianzas inter-clase, inter-étnicas y urbano-rurales; alianzas que, a pesar de que constituyen un punto angular en su agencialidad política, no están exentas de relaciones de poder.

Figura 3.4. Marcha realizada el 8 de marzo en Puyo por el Día Internacional de los Derechos de las Mujeres



Elaboración propia. Puyo, marzo 2016.

Svampa (2011) apunta que estas alianzas entre actores plurales y diversos forman parte de un nuevo internacionalismo de las luchas, que da lugar a la multiplicación de espacios de cruce en donde queda reflejada la dinámica multiescalar de los conflictos socioecológicos. Cabe destacar entonces, que las estrategias de movilización son multilocales y transnacionales (Bebbington et al. 2008; Studnicki-Gizbert y Bazo 2013, Oslender 2010). Al respecto, es preciso tener en cuenta que las Mujeres Amazónicas conforman itinerarios de acción colectiva trans-territoriales que trascienden el espacio nacional urbano de las marchas y las movilizaciones. Así por ejemplo, en el plano internacional, han participado en acciones legales ante la CIDH, y en espacios institucionales como las Conferencias de las Partes (COP)

en las Cumbres sobre Cambio Climático, o en el Foro Permanente de Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas. En sus experiencias internacionales han tenido la oportunidad de realizar intercambios de conocimientos con otros pueblos indígenas y con otras realidades extractivas. No cabe duda de que todas estas experiencias e interacciones han ido moldeando su agencia de defensa territorial.

2.2. Formas de contestación en el territorio: la agencialidad enraizada en lo cotidiano y lo cultural

El celeste es el cabello celeste de las mujeres indígenas, que como yo lo tenemos muy largo. Pero en mi comunidad dijeron que no podía opinar porque era joven. Y en una asamblea me corté el cabello delante de toda la gente.³⁹

Incorporar una mirada feminista al análisis de las acciones colectivas en los conflictos socioecológicos requiere ampliar lo político a la esfera íntima de lo cotidiano. Por lo tanto, replantear las fronteras de lo político en esos términos implica considerar las formas de agencialidad desplegadas más allá de los procesos de movilización en la esfera pública e institucional, para analizar las formas de contestación que las Mujeres Amazónicas están configurando en sus contextos culturales, cotidianos e íntimos. A continuación se abordan algunos de los ejemplos más significativos en este sentido.

Yaku chaski warmikuna, las mujeres mensajeras de los ríos

Varias lideresas kichwa de las cuencas del Bobonaza y del Curaray participaban en un taller sobre actividades extractivas y pueblos indígenas en el Puyo en febrero de 2015 cuando comenzaron a debatir la idea de realizar una movilización al interior de las comunidades. Las mujeres argumentaban que era necesario no solo organizar acciones colectivas que interpelen a los actores externos, sino realizar un trabajo de base con las personas de las comunidades que no tienen la oportunidad de acceder a los mismos conocimientos e información que ellas. Así surgió la idea de realizar un *yaku chaski*, un recorrido por el río con el fin de visitar comunidades para generar diálogos y compartir sus temores sobre los impactos de la explotación petrolera.

³⁹ Testimonio de una joven kichwa del Curaray al explicar su dibujo durante el mapeo del territorio-cuerpo realizado en el “Encuentro de mujeres frente al extractivismo y al cambio climático”. Taller dinamizado con el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 13/10/2014, Quito.

Las Mujeres Amazónicas retomaban así una forma de comunicación ancestral de los pueblos indígenas de la sierra –el *chaski*⁴⁰–, para adaptarla a las especificidades de las rutas de comunicación en la Amazonía, los ríos, configurando nuevas formas de agencialidad enraizadas en el territorio. Recordemos que los ríos son, para los pueblos amazónicos, no solo un elemento fundamental que permite las condiciones materiales de posibilidad de la vida, sino también un espacio central de socialización e interacciones humanas cotidianas, y un referente identitario de los procesos de construcción cultural colectiva (Oslender 2010). En definitiva, en las sociedades amazónicas los ríos son, tal y como sostiene Coba (2016), un “hecho social total”. Estas relaciones entretejidas alrededor de las aguas adquieren una nueva connotación a partir del *yaku chaski*, puesto que los ríos se convierten también en un importante escenario de movilización y acción colectiva contra la explotación petrolera (fig. 3.5.).

Figura 3.5. *Yaku chaski warmikuna*, mujeres mensajeras del río, en la cuenca del Curaray



Elaboración propia. Río Curaray, febrero 2016.

⁴⁰ El *chaski*, para los pueblos kichwas de la sierra, es la persona que lleva y recoge mensajes y noticias de comunidad en comunidad.

De esta forma, primero en julio del 2015 y después en febrero de 2016, las mujeres navegaron en canoa por los ríos Bobonaza y Curaray dialogando con las comunidades a lo largo de las cuencas. El *yaku chaski* no consistía únicamente en socializar un mensaje a las comunidades sobre los temores de las mujeres en relación a las actividades extractivas, sino en establecer un intercambio recíproco de información, donde el mensaje se construye de forma colectiva en el transcurso del trayecto. De tal forma que al finalizar el viaje se obtiene un mandato colectivo que supone un compromiso irrenunciable. Así lo explica Blanca Chancosa, histórica lideresa kichwa de la sierra, que acompañó el recorrido en alianza con las Mujeres Amazónicas y con quien se fraguó la idea de realizar el *yaku chaski*:

Dar y traer mensajes, eso es el *chaski*. Entrega el mensaje, y recibe el mensaje, y recoge. [...] Usted llega, está llevando el mensaje pero ya no es solo suyo. Al momento que usted parte es su mensaje, pero al momento que ya sale de esa comunidad hacia otra, ya no es su mensaje: es el mensaje suyo más [el] de la comunidad. Y va al otro lado, deja ese mensaje y recibe otro, y van acumulándose los mensajes. A tal punto que al final podemos estar llegando con un manifiesto de propuestas. Es una forma consultiva en el espacio y en la realidad propia de las comunidades. [...] *Chaski* no es cualquier cosa, es un compromiso.⁴¹

Durante el recorrido, las mujeres organizaban asambleas y talleres en los que entablaban diálogos con las comunidades, exponían los impactos de la explotación petrolera en base a las experiencias que habían adquirido de sus visitas a la Amazonía norte, visibilizaban los proyectos de vida y de manejo territorial llevados a cabo en las comunidades de Kawsak Sacha como alternativa a las actividades extractivas, y mostraban el proceso de organización y acción colectiva de Sarayaku como referente de la resistencia frente al extractivismo. Simultáneamente, conversaban sobre los impactos específicos que las actividades extractivas imponen sobre la vida de las mujeres, visibilizaban la problemática de la violencia machista, y animaban a las mujeres de las comunidades a iniciar procesos organizativos propios. Asimismo, en cada comunidad las Mujeres Amazónicas invitaban a una mujer a sumarse al recorrido con la intención de incorporar a las mujeres de base a su proceso de resistencia.

Pero en este proceso existe un elemento importante que conviene subrayar. Y es que más allá de las asambleas y los talleres, las lideresas creaban agencia de defensa territorial

⁴¹ Blanca Chancosa (lideresa kichwa de la sierra), entrevista, río Curaray, 20 de febrero de 2016.

conversando con las mujeres de las comunidades en los espacios cotidianos, haciendo mingas, preparando chicha, pintando *mukawas*,⁴² tomando guayusa⁴³ o contándose los sueños – *muskuy*–. Asimismo, aprovechaban el contexto de la movilización para recolectar plantas, frutos y semillas que guardaban con cuidado para llevarlas a sus comunidades. De esta forma, a través del *yaku chaski* las Mujeres Amazónicas lograron situar la reproducción de la vida en el centro de la acción política.

Varas de mando: resignificación de un símbolo colonial y patriarcal

Toda la comunidad de Santa Cecilia del Villano se encontraba agrupada alrededor del *churo*.⁴⁴ Carmen Lozano, histórica lideresa kichwa del pueblo de Saraguro, realizaba una ceremonia ancestral para dar inicio al *yaku chaski*, que navegaría desde el río Villano hasta la cuenca baja del Curaray. En el centro de la espiral, varios bastones de chonta tallados detalladamente con siluetas de serpientes eran bendecidos antes de ser entregados a las lideresas. Una a una, las Mujeres Amazónicas fueron recogiendo su vara de mando convirtiéndose así en *varayuk*,⁴⁵ o lo que es lo mismo, en figuras de autoridad (fig. 3.6). Mientras tanto, Mama Carmen advertía:

Este bastón de mando es como un papel para escribir. Ahí vamos a ir armando nuestro mensaje de cada *yaku chaski*. [...] [En el bastón de mando] están los mandatos de los pueblos, los mandatos de las comunidades, familias, niños, niñas, ancianos y jóvenes. Todos ellos habrá en este bastón de mando, en esta vara de mando.⁴⁶

La vara de mando es un símbolo de poder y autoridad introducido por las misiones religiosas durante el periodo colonial (Chávez, Lara y Moreno 2005, Guzmán Gallegos 1997). La llegada de las misiones católicas y la reagrupación de los *ayllus*⁴⁷ en torno a ellas, implicó la redefinición de las estructuras de autoridad y representación de los pueblos indígenas. Los misioneros se atribuyeron entonces la capacidad de nombrar y destituir a las autoridades indígenas tradicionales –que en el caso de los pueblos kichwa, se articulaban en torno a la figura del *kuraka*–, “e implantaron la costumbre de entregar una vara o bastón de mando al

⁴² *Mukawa*: pieza artesanal de cerámica hecha con barro

⁴³ La toma de guayusa en las madrugadas es para los pueblos amazónicos una ritualidad cotidiana en la que se transmiten ideas, sueños y conocimientos a la vez que se toman decisiones en los núcleos familiares nucleares y ampliados.

⁴⁴ *Churo*: espiral, en kichwa.

⁴⁵ *Varayuk*: quien tiene la vara, en kichwa.

⁴⁶ Carmen Lozano (lideresa kichwa de la sierra), Santa Cecilia del Villano, 15 de febrero de 2016.

⁴⁷ *Ayllu*: familia, en kichwa.

kuraka designado. De esta forma, se crean los *varayuk* que en Kichwa significa el que tiene la vara” (Chávez, Lara y Moreno 2005, 57). Los *varayuk* eran, por lo tanto, autoridades locales masculinas que debían organizar y hacer cumplir ciertos trabajos para los misioneros. Tras la salida de las misiones, los pueblos recuperaron su capacidad de nombrar a sus propios líderes pero la costumbre de usar la vara se mantuvo, y en la actualidad es el elemento que identifica al *kuraka* como una autoridad. Desde entonces, portar la vara de mando significa asumir un mandato legitimado socialmente en la comunidad, y dota a quien lo recibe de la representatividad para interlocutar con autoridades externas.

Figura 3.6. Varas de mando entregadas durante el yaku chaski



Elaboración propia. Santa Cecilia del Villano, febrero 2016.

Atendiendo a lo anterior, se puede comprender que para las mujeres, asumir las varas de mando reviste de una gran fuerza simbólica, en tanto supone resignificar un elemento de poder colonial y patriarcal para dotarle de un sentido emancipador. Nunca antes hubo mujeres *varayuk* en tanto figuras de autoridad a ser respetadas. Así lo señalan los siguientes testimonios:

Nunca, nunca. Solo hombres. [...] Con este *yaku chaski* sacamos la nueva idea que nos respeten. Y ahí sí se quedaron callados los hombres. [...] *Varayuk* es que nos respeten primero, una autoridad muy grande. [...] Entonces eso, lo que hemos hecho es ¡pucha! admirable para las mujeres. Por eso todas decían, yo tengo que respetar la vara que me han dado.⁴⁸

Con esa vara de mando se sienten fuertes las mujeres, valientes. Nunca antes habían cogido las mujeres la vara. Pero ahorita las mujeres también, con esa vara somos autoridad. Y se ve como autoridad que una mujer valiente ha superado el miedo.⁴⁹

Para las Mujeres Amazónicas, la vara de mando significa respeto, poder y autoridad, pero también compromiso y responsabilidad. De ahí que a las mujeres de cada comunidad que se iban sumando al recorrido del *yaku chaski*, se les entregara una vara de mando con dos finalidades: por un lado, obtener su compromiso en la lucha por la defensa del territorio, y por otro, lograr su reconocimiento como autoridad por parte de su comunidad.

***Taki*: los cantos como elemento que construye agencialidad**

Varias lideresas amazónicas habían acudido a la Cumbre de los Pueblos frente al Cambio Climático, el evento alternativo a la COP-20 que se celebró en Lima en diciembre de 2014. Participaban en un acto en apoyo a Máxima Acuña, campesina peruana y referente de la lucha antiextractivista contra la minera Yanacocha en Cajamarca. En un momento, llegaron al evento varios dirigentes amazónicos favorables a las políticas extractivas del gobierno ecuatoriano. Las Mujeres Amazónicas temían que fueran a arruinar el acto. Entonces comenzaron a cantar. Una lideresa kichwa lo recuerda bien: “se quedaron como mudos”, señala. “Después toditos se fueron saliendo”.⁵⁰

En los pueblos indígenas de la Amazonía Ecuatoriana la música forma parte de un complejo mundo comunicativo mediante el cual las personas establecen conexiones sociales y experimentales con otras personas, con el pasado, con el territorio y con la cosmología (Uzendoski 2014). Dicho de otra forma, los cantos tienen la capacidad de modificar actitudes y subjetividades, de generar aptitudes, o de despertar emociones. Transmitidos en la intimidad como un legado entre abuelas, madres e hijas, las mujeres cantan *takis* para tener buenos sembríos en sus chacras o para enamorar a un hombre. Así, se pueden encontrar cantos de

⁴⁸ Zoila Castillo (lideresa kichwa), entrevista, Puyo, 25 de marzo de 2016.

⁴⁹ Nancy Santi (lideresa kichwa), conversación, río Curaray, 20 de febrero de 2016.

⁵⁰ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

dominación, de unidad, de atracción o de llamamiento. Los *takis* son sagrados, secretos, y las mujeres solamente los manifiestan en público cuando, después de un largo proceso de preparación, “los cantos ya cogen raíces en tu cuerpo”.⁵¹

Resulta interesante comprobar que en el proceso de defensa territorial, las Mujeres Amazónicas utilizan sus cantos en un sentido de construir agencialidad política. Durante el *yaku chaski* las mujeres cantaban en cada comunidad que visitaban. A veces salían a cantar en mitad de una asamblea cuando las discusiones se ponían tensas, y entonces las personas se calmaban. Otras veces cantaban para incitar sentimientos de unión, o para convencer a las mujeres de las comunidades a unirse a su lucha. En ocasiones, los cantos eran desafiantes y de dominación, dirigidos hacia quienes se posicionan a favor de las actividades extractivas:

Yo le dije a *ñaña* Rosa que cante algo fuerte como para dominar a la gente. Claro que aquí, en Curaray, nos han dicho «¡ahora esas mujeres locas que andan hablando mal de las empresas, sí nos van a escuchar!». Pero no se atrevieron a decir ni una sola palabra. ¿Viste cómo funcionan esos cantos? Convencer o dominar.⁵²

Una mujer kichwa, por ejemplo, cantaba al *chawamango*, el *kuraka* de los pájaros, al que siempre siguen bandadas de aves. La canción, un canto de liderazgo que apelaba a la unidad de las mujeres, decía lo siguiente: “soy el *chawamango*, y estoy llevando a muchos pájaros, y nos vamos de donde entra el sol a donde sale el sol. Ando llevando a un grupo de mujeres que hablan, defienden su nido, su árbol donde ellas van a reproducir”.⁵³

En las canciones, vinculadas siempre al territorio, las mujeres asumen la identidad y la naturaleza de los animales a los que cantan, cuyas propiedades quedan personificadas en ellas. Las mujeres cantan al tucán, al bufeo, a la garza, o a los amos de los animales como *yana amarun* o *amazanga*. Y al hacerlo, ellas asumen sus cualidades y poderes. Una lideresa kichwa lo explica de la siguiente manera:

Entonces yo canto a la boa para que... a la boa la gente le tiene miedo, pues, entonces es como decir que tú nunca me vas a poder decir nada, tampoco me vas a poder tocar. Según

⁵¹ Mujer kichwa, entrevista, Lorocachi, 1 de marzo de 2016.

⁵² Lideresa kichwa, río Curaray, 20 de febrero de 2016.

⁵³ Traducido del kichwa por Nancy Santi, Adelaida Cuji y Nina Gualinga.

el canto de animales, dominas a la gente. Entonces ellas cantaban diciendo, por ejemplo, soy una mujer tigre, por ejemplo, yo soy *puma warmi*, yo soy *amarun warmi*.⁵⁴

En definitiva, los *takis* constituyen memorias de identidad en donde las mujeres, a través de la incorporación de las cualidades de los animales a los que cantan, se representan a sí mismas como agentes políticas en la defensa del territorio. Como señala Muratorio (2000), los elementos culturales se convierten así en procesos altamente politizados. Cantar es, por lo tanto, una forma de lucha.

Rosa Gualinga, lideresa de la nacionalidad shiwiar, se pasó varios días cantando cuando en agosto de 2015 la activista de Puyo y aliada de las Mujeres Amazónicas, Margoth Escobar, fue detenida durante las jornadas de paro nacional. Y no dejó de cantar hasta que, 8 días después, fue puesta en libertad. Cuando le pregunto qué estrategias se pueden tomar para frenar la explotación petrolera, ella no duda: “Cantar para que no pase nada, para defender nuestro territorio”, responde. “Eso es luchar”.⁵⁵

***Muskuy*: los sueños condicionan la agencia**

Una lideresa kichwa soñó que se encontraba con muchas mujeres desconocidas frente a un árbol inmenso, como una torre, que los hombres no habían logrado levantar. Las mujeres, aunque eran pocas, se pararon alrededor del árbol y entre todas consiguieron alzarlo. “Yo soñé eso cinco años atrás”, recuerda. “Yo dije, esto es una cosa que las mujeres vamos a levantar. Bien puede ser personal, o puede ser organizativamente, o a nivel nacional. Y ese sueño está pasando”⁵⁶. Por eso está segura de que la movilización de las mujeres no va a terminar, sino que va a continuar con fuerza.

Para los pueblos indígenas de Pastaza los sueños son parte de la vida real. A través de su interpretación las comunidades planifican las acciones cotidianas, toman decisiones –sobre la siembra, la cacería o los viajes–, o se previenen de posibles peligros (Muratorio 2000, Chávez, Lara y Moreno 2005, Bilhaut 2011). El mundo onírico, por lo tanto, es revelatorio del pasado y del futuro, crea vínculos con la memoria social y colectiva, y orienta tanto las decisiones cotidianas como la acción política (Bilhaut 2011).

⁵⁴ Nancy Santi (lideresa kichwa), entrevista, Tarqui, 15 de mayo de 2016.

⁵⁵ Rosa Gualinga (lideresa shiwiar), entrevista, Puyo, 16 de abril de 2016.

⁵⁶ Nancy Santi (lideresa kichwa) entrevista, Tarqui, 15 de mayo de 2016.

En la movilización por la defensa territorial, los sueños son también un elemento que condiciona la agencia política. Por eso en el *yaku chaski*, cada amanecer, las Mujeres Amazónicas se reunían para tomar guayusa y hablar de los sueños. Antes de iniciar el recorrido por el Curaray, algunas mujeres sentían temores de viajar por un río que para muchas de ellas resultaba desconocido e inhóspito, donde existe la presencia de pueblos en aislamiento voluntario y la existencia de poderosos *supay*.⁵⁷ Entonces, preocupadas, las mujeres compartieron sus sueños. Al ver que ninguna de ellas había soñado con peligros, calmadas y animadas, comenzaron a empacar sus cosas.

Comprender las prácticas y ritualidades indígenas como elementos centrales de las movilizaciones por la defensa territorial nos lleva a planteamientos como los expuestos por De la Cadena (2008, 148), quien sostiene que:

El actual surgimiento de la indigeneidad –la erupción del “ritual andino” demandando un lugar en las demostraciones políticas– podría implicar el surgimiento de aquellas prácticas de representación proscritas disputando el monopolio de la ciencia para representar la “naturaleza”. Las indigeneidades emergentes podrían inaugurar una política diferente, plural no porque estén representadas por exigentes derechos de género, raza, etnicidad o sexualidad, sino porque ellas despliegan prácticas no modernas para representar entidades no humanas.

En otras palabras, las formas de movilización llevadas a cabo por las Mujeres Amazónicas apelan a ontologías políticas otras, que disputan la hegemonía de la ciencia situando en el centro del conflicto “una diferente política de la naturaleza” (De la Cadena 2008, 148).

2.3. Un espacio de articulación heterogéneo

La articulación de Mujeres Amazónicas se ha constituido como un espacio de intercambio y aprendizaje intergeneracional e inter-étnico, en el cual las mujeres crean alianzas por la defensa del territorio más allá de sus diferencias y relaciones de poder internas. Asimismo, las mujeres de cada nacionalidad construyen su agencia política en función de unas realidades diversas, atravesadas por las situaciones concretas que viven sus organizaciones y sus comunidades. De las siete nacionalidades que existen en Pastaza, en la articulación de Mujeres Amazónicas participan cinco –kichwa, waorani, sapara, shiwiar y shuar– de manera muy heterogénea.

⁵⁷ *Supay*: espíritus que habitan en el territorio

Las mujeres kichwa de las cuencas de los ríos Bobonaza y Curaray son quienes tienen una participación más activa y numerosa. De hecho, fueron ellas quienes impulsaron la idea de realizar la marcha de octubre de 2013. Tal y como se ha venido argumentando, la necesidad de que las mujeres kichwa asuman el liderazgo político en la defensa del territorio se deriva de un contexto organizativo muy fragmentado, en el que las dirigencias tradicionales masculinas han sufrido un profundo proceso de deslegitimación debido a su cooptación por parte del actual proyecto gubernamental. Tal es así que en la actualidad no existe una organización sólida que aglutine y represente al conjunto de la nacionalidad kichwa.⁵⁸ En este contexto, la unidad de las mujeres resulta un factor estratégico fundamental en la defensa del territorio. Por otro lado, cabe recordar que las lideresas kichwa poseen un gran legado de mujeres que en las décadas anteriores han ido abriendo camino para su participación política en las acciones colectivas.

De manera análoga, las mujeres waorani participan activamente en la articulación de Mujeres Amazónicas, aunque en menor proporción numérica. Las mujeres waorani, al igual que las kichwa, poseen procesos organizativos muy consolidados con respecto a otras nacionalidades, lo cual facilita su participación política. Es preciso destacar que las lideresas waorani se han enfrentado sistemáticamente a las relaciones que las dirigencias masculinas han establecido con las empresas petroleras transnacionales y estatales. Conviene recordar al respecto que, desde su creación en 2005, la AMWAE se constituyó con el fin de defender el territorio y la identidad cultural y, por lo tanto, indirectamente como contrapoder a la Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE), cuya conformación estuvo atravesada por la acción interesada de las petroleras Conoco y Maxus.⁵⁹ Por otro lado, algunas mujeres waorani han asumido un papel preponderante en generar un proceso de pacificación con los pueblos en aislamiento voluntario, tras los ataques recíprocos suscitados en los últimos años entre waorani y taromenane como consecuencia de las múltiples presiones existentes en sus territorios. Por lo tanto, para las mujeres waorani, la articulación de Mujeres Amazónicas supone un espacio de lucha que refuerza su posicionamiento frente a las dirigencias masculinas de su nacionalidad.

⁵⁸ La Coordinación de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza, conformada en el año 2012 tras el proceso de reestructuración organizativa llevado a cabo después de la disolución de la OPIP, se muestra favorable a las actividades extractivas. Sin embargo, la organización no ejerce un papel sólido de representación del conjunto de la nacionalidad kichwa, cuya incidencia en relación al conflicto por el extractivismo deriva más de los posicionamientos que adoptan las organizaciones locales o por cuencas, y las comunidades.

⁵⁹ Los intereses de las compañías petroleras mencionadas jugaron un papel fundamental en la conformación de la ONHAE (López 2003), que después se convertiría en la NAWE.

En relación a las mujeres sapara, su participación en la articulación de Mujeres Amazónicas gira alrededor de la Asociación de Mujeres Sapara, en la que existe una importante figura de liderazgo. Las problemáticas en el territorio sapara derivan de las fuertes divisiones internas que atraviesan a la NASE cuya conflictividad, si bien se remonta a varias décadas atrás, se reactiva en el contexto extractivista. Tal y como se señaló con anterioridad, en la actualidad la organización ha quedado dividida en dos facciones. Cabe señalar que buena parte de los conflictos entre las facciones pro-petrolera y anti-petrolera giran en torno a la identificación étnica. Así, quienes se oponen a las actividades extractivas se autodefinen como los *verdaderos* sapara frente a la otra facción, que estaría asumiendo la representatividad de la nacionalidad sapara aun cuando serían originarios de otras nacionalidades (Vallejo 2014). En este contexto, la participación política de las mujeres es considerada por parte de las dirigencias masculinas opuestas a la explotación petrolera como un elemento estratégico que permite fortalecer su lucha por la defensa territorial y por la identidad cultural. Por otro lado, es preciso destacar también que las lideresas sapara –así como las kichwa y waorani– poseen una sólida red de contactos con ONG nacionales e internacionales, lo cual fortalece su participación y su capacidad de convocatoria durante las movilizaciones.

Por lo que respecta a las nacionalidades shiwiar y shuar, su participación en la articulación de Mujeres Amazónicas se debe casi de forma exclusiva a la presencia personal de lideresas que mantienen una alta visibilidad pública, pero no así a la participación de colectivos de mujeres de organizaciones de base. Si bien es cierto que las mujeres shuar han participado como colectivo en ocasiones puntuales a través de la COMNAP, la ausencia generalizada de mujeres de base tanto de la nacionalidad shiwiar como shuar es manifiesta. Para buscar una explicación a este aspecto quizás haya que atender al hecho de que las ONG que están acompañando el proceso de la articulación de Mujeres Amazónicas se han enfocado en trabajar con mujeres kichwa, waorani y sapara, y solo de forma puntual con los liderazgos femeninos de las nacionalidades shiwiar y shuar.⁶⁰ El apoyo financiero y logístico por parte de las ONG incide de forma significativa en la capacidad de movilización de las mujeres, en especial de aquellas que viven en comunidades lejanas y aisladas. Hay que mencionar, además, que este aspecto condiciona también la debilidad de los procesos organizativos de mujeres en las comunidades, como es el caso de la nacionalidad shiwiar. En definitiva, si las

⁶⁰ Si bien es cierto que sí hay ONG que han realizado un trabajo con mujeres shuar y shiwiar, éste no se ha inscrito en el contexto de la articulación de Mujeres Amazónicas lo cual, sumado a las divisiones internas existentes, puede explicar la participación intermitente que tienen en el proceso.

alianzas con ONG nacionales e internacionales suponen un punto angular en la defensa del territorio, no es menos cierto que implican también un gran desafío, por cuanto la dependencia hacia ellas condiciona las posibilidades de participación de las mujeres en los procesos de movilización colectiva.

Ahora bien, al analizar las ausencias, resulta significativo atender al caso de las mujeres achuar, puesto que mientras los hombres mantienen una activa oposición a las actividades extractivas, las mujeres en cambio no han tenido una presencia significativa en los procesos de movilización.⁶¹ La mayor parte de las Mujeres Amazónicas coincide en señalar que su falta de participación responde al mayor nivel de machismo que existe en su cultura, tal y como argumenta una lideresa kichwa: “solamente no podemos levantar a las mujeres achuar. No podemos porque los achuar son bien machistas, entonces no se pueden organizar las mujeres. Ellas para hablar tienen que pedir permiso al marido, entonces no hay cómo levantar”.⁶² Sumado a lo anterior, se puede argumentar también que la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE) –a pesar de haber tenido conflictos internos con algunas dirigencias⁶³– es la única organización que ha logrado mantener de forma firme una férrea oposición a las actividades extractivas. De esta forma se podría entender por qué dentro de la nacionalidad achuar –y en un contexto de fuertes relaciones patriarcales– la participación política de las mujeres no es considerada prioritaria.

Finalmente, la causa de la ausencia de mujeres andwa⁶⁴ quizás haya que encontrarla en el hecho de que el proceso organizativo de la nacionalidad andwa es reciente. Es más, hasta la conformación de la Nacionalidad Andwa de Pastaza del Ecuador (NAPE) en 2003, esta nacionalidad no tenía presencia ante las instituciones estatales, ni era considerada por las vecinas nacionalidades kichwa y sapara. Además, mantenía conflictos limítrofes con la nacionalidad shiwiar (Caballero Culma 2004). La falta de alianzas con el resto de nacionalidades y con ONG, así como su posicionamiento sólido a favor de las políticas

⁶¹ Si bien es cierto que las mujeres achuar han participado de forma muy puntual en algunos momentos del proceso –como, por ejemplo, en el “Primer Encuentro de mujeres de las organizaciones indígenas amazónicas por la defensa de la vida, el territorio y el buen vivir” celebrado en Puyo en junio de 2013– la percepción generalizada de las mujeres de otras nacionalidades es que están ausentes.

⁶² Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

⁶³ “Continúan las divisiones políticas dentro de las nacionalidades amazónicas”. *Siete días*, 28 de septiembre de 2015, <http://sietedias.ec/index.php/noticias/amazonia/item/997-continuan-las-divisiones-politicas-dentro-de-las-nacionalidades-amazonicas> / “La división achuar complica a la Confeniae”. *El Comercio*, 3 de octubre de 2015, <http://www.elcomercio.com/actualidad/division-achuar-confeniae-conaie-politica.html>

⁶⁴ Cabe señalar al respecto que en la articulación de Mujeres Amazónicas participa una mujer de nacionalidad andwa. Sin embargo, lo hace en representación de la Asociación de Mujeres Sapara del Ecuador.

extractivas del Gobierno han podido determinar la ausencia de mujeres –y hombres– andwa en los procesos de movilización.

En síntesis, es preciso tener en cuenta que quienes confluyen en la articulación de Mujeres Amazónicas lo hacen desde una gran diversidad de problemáticas diferenciadas y de procesos heterogéneos que, no obstante, se aglutinan en torno a un objetivo común: fortalecer la defensa del territorio frente a la explotación petrolera en un contexto general de debilitamiento organizativo.

Capítulo 4

Petróleo, naturaleza, desarrollo: territorialidades y cuerpos en disputa

El 25 de enero de 2016 varias decenas de indígenas sapara y activistas ecologistas protestaban con un plantón frente a la Secretaría de Recursos Estratégicos en Quito. Al interior del edificio, el ministro Coordinador de Sectores Estratégicos y el presidente ejecutivo del consorcio chino Andes Petroleum se estrechaban la mano: se había suscrito el contrato para la exploración y explotación de los bloques 79 y 83, ubicados en el norte de la provincia de Pastaza, frente a la Zona Intangible Tagaeri-Taromenane. Uno de los bloques, el 83, se sitúa dentro del área de movilidad de uno de los grupos en aislamiento voluntario identificados por el Ministerio de Justicia.

“Definitivamente esto marca a este día como uno de los más importantes de la industria petrolera ecuatoriana”,¹ señalaba el ministro de Hidrocarburos. “La cooperación con Ecuador se basa en una relación de ganar y ganar”,² aseguraba el presidente ejecutivo de Andes Petroleum. Ese mismo día en el río Conocaco Chico, en la provincia de Orellana, un nuevo episodio de violencia que involucraba a los pueblos en aislamiento voluntario se saldó con el fallecimiento de una persona waorani de la comunidad de Boanamo. El suceso –asociado a las presiones externas ejercidas sobre el territorio– se sentía lejano en Quito. Una enorme lona cubría la fachada de la Secretaría de Recursos Estratégicos, en la que se podía leer: “los recursos naturales benefician a los 15 millones de ecuatorianos”.

La conflictividad surgida en el contexto de la ampliación de la frontera petrolera en Pastaza es el reflejo de la existencia de diferentes actores insertos en un complejo entramado de relaciones de poder que disputan intereses contrapuestos. El presente capítulo abordará dichas disputas a partir del análisis de la agencialidad que las Mujeres Amazónicas despliegan para confrontar las prácticas e imaginarios de los actores hegemónicos.

En el primer apartado se realizará un análisis de la agenda etnopolítica que adoptan las Mujeres Amazónicas durante su agencialidad contra la explotación petrolera, en la que

¹ “Ecuador contrata a firma china para explorar y explotar crudo en Amazonía”. *El Comercio*, 25 de enero de 2016. <http://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-explorar-amazonia-andespetroleum-china.html>

² “Ecuador y consorcio chino Andes Petroleum firman dos contratos de exploración en la Amazonía”. *Andes*, 25 de enero de 2016. <http://www.andes.info.ec/es/noticias/ecuador-consorcio-chino-andes-petroleum-firman-dos-contratos-exploracion-amazonia.html>

priorizan las demandas del colectivo indígena. Examinar el conflicto desde esta perspectiva permitirá discutir el extractivismo como un hecho colonial. Ahora bien, dado que lo colonial, como sostiene Cumes (2012, 2), “no se reduce a una dominación étnica, sino [que] cubre otros campos de diferenciación, como el género y la clase social a través de las cuales se inscriben las desigualdades”, se analizará también el lugar en el que las mujeres indígenas se sitúan para pronunciar las demandas del colectivo indígena contra el extractivismo. Este primer apartado ha sido dividido en tres subcapítulos, organizados en base a tres pilares fundamentales que conforman la concepción kichwa de lo que significa llevar una vida plena –*Sumak Kawsay*, *Sumak Allpa* y *Sacha Runa Yachay*–,³ que permitirán abordar, respectivamente, las disputas en torno al desarrollo, la territorialidad y la identidad cultural.

El segundo apartado examina la agenda específica que las Mujeres Amazónicas despliegan contra el extractivismo petrolero en función de su condición de género –en intersección con las variables etnia y clase–. Estos factores son los que crean una diferencia sustancial entre las demandas de la articulación de Mujeres Amazónicas y las de los movimientos indígenas mixtos contra la ampliación de la frontera petrolera. Atendiendo a dichos elementos, el extractivismo será discutido como un hecho patriarcal. El segundo apartado ha sido dividido en dos subcapítulos en los que se abordará, por un lado, la importancia que juegan la división sexual del trabajo y los roles de género a la hora de conformar la agencialidad de las Mujeres Amazónicas; y por otro, las violencias que las dinámicas extractivas imponen sobre los cuerpos sexuados y racializados de las mujeres indígenas, a partir de las cuales construyen posicionamientos propios contra la explotación petrolera.

1. Extractivismo y colonialidad: la agencia etnopolítica

1.1. *Sumak Kawsay*.⁴ Discusiones en torno al desarrollo y la pobreza

³ La intención no es examinar en detalle estos elementos que conforman la cosmovisión de las nacionalidades indígenas –para lo cual existen exhaustivos trabajos al respecto (véase, por ejemplo, Pueblos Ancestrales Quichuas de Curaray y Causac Sacha 2012)– sino analizar cómo las Mujeres Amazónicas disputan las prácticas e imaginarios hegemónicos a partir de ellos.

⁴ *Sumak Kawsay*: principio filosófico orientador de la vida definido como “buen vivir”, que apela al equilibrio del ser humano con la vida en comunidad, y con las relaciones con la naturaleza en todas sus dimensiones (Landázuri Avilés y Vallejo, 2012).

El relato que abre este capítulo pone de manifiesto que la ampliación de la frontera petrolera hacia el centro sur de la Amazonía ecuatoriana responde, en primer lugar, al interés del capital transnacional por acceder a nuevas fuentes de combustibles fósiles en un contexto global de recursos energéticos decrecientes. La incorporación creciente de nuevos territorios a las dinámicas extractivas consolida lo que Bellamy Foster (2014) denomina la gran fractura en el metabolismo sociedad-naturaleza, en un escenario en el que la Amazonía se conecta como un espacio geopolítico a los flujos de energía y materiales a nivel global. Tal y como se señaló en el capítulo 2, en este contexto global, a las tradicionales relaciones de poder Norte-Sur se han sumado en los últimos años actores emergentes como China que en el caso de la Amazonía ecuatoriana juegan un papel central. En segundo lugar, el relato también muestra que la ampliación de la frontera petrolera resulta un factor estratégico para el nuevo proyecto de Estado de un gobierno que se mueve entre las contradicciones de tratar de generar programas de redistribución social al mismo tiempo que impulsa planes de modernización del Estado capitalista anclados en un imaginario desarrollista occidental.

Por otro lado, conviene resaltar que para las representaciones dominantes del capital estatal y transnacional, el petróleo constituye más que un recurso natural geoestratégico para el funcionamiento del sistema capitalista. Tal y como sostiene Watts (2001), en los imaginarios hegemónicos el “oro negro” se concibe como un recurso mítico que representa un complejo sistema de significaciones. El “petro-fetichismo”, señala el autor, crea un mundo de ilusiones cuyas “propiedades míticas, mágicas y biofísicas” resulta necesario sacar a la luz (Watts 2001, 212).

La mitificación del petróleo en el imaginario del Estado-nación ecuatoriano perdura desde que en 1972, acompañado por un desfile multitudinario y acomodado sobre una almohadilla encima de un tanque militar, el primer barril de petróleo fuera recibido con todos los honores, en lo que se auguraba como “el inicio de una era de prosperidad” (Cúneo y Gascó 2013, 174) (fig. 4.1). Aquel primer barril de petróleo se exhibe hoy como una obra de arte en una vitrina del recién inaugurado Museo de la Energía en Lago Agrio. A pesar del tiempo transcurrido y del cambio de ciclo político, la narrativa oficial que presenta al petróleo como el camino hacia el bienestar, el progreso y el desarrollo no ha cambiado tanto desde entonces: “¡El petróleo impulsa el Buen Vivir de tu comunidad!”⁵ o “Recursos que construyen felicidad”⁶ son

5 Visto en un cartel en la Amazonía norte

algunas de las frases con las cuales el Estado publicita las actividades extractivas en la Amazonía ecuatoriana, otorgándoles así un poder metafísico y un impulso teleológico hacia el progreso (fig. 4.2).

Figura 4.1. Recibimiento del primer barril de petróleo, 1972



Fuente: <http://www.cotopaxinoticias.com/>

Figura 4.2. “¡El petróleo impulsa el Buen Vivir de tu comunidad!”



Fotografía de Natalia Valdivieso, 2015.

6 “Recursos que construyen felicidad” es el lema empleado por Ecuador Estratégico, la empresa pública creada en 2011 con el fin de administrar el 12% de las rentas petroleras para la implementación de proyectos de desarrollo en las comunidades de influencia de las actividades extractivas.

En el discurso desplegado por las instituciones estatales el petróleo resulta un elemento central como vehículo de modernización del país y en particular, de una Amazonía que se presenta de forma recurrente como atrasada, pobre y marginal. Desde esta perspectiva, la redistribución de los excedentes de la explotación petrolera dará paso a la construcción de una “nueva Amazonía”,⁷ desarrollada y urbanizada, habitada por nuevos sujetos étnicos modernos y disciplinados, cuyo máximo exponente lo constituyen las Ciudades del Milenio. El objetivo: poner fin a la ausencia histórica del Estado en la región para “sacar de la pobreza”⁸ a los pueblos indígenas amazónicos. “Nuestros pueblos ancestrales y minorías étnicas viven en la pobreza, y algunos pretenden mantenerlos en esa situación en nombre de la preservación de sus culturas,”⁹ señalaba Rafael Correa al dar por finalizada la iniciativa Yasuní-ITT.

En contraposición, las Mujeres Amazónicas disputan los imaginarios hegemónicos posicionando un discurso radicalmente distinto: “los pueblos indígenas no somos pobres”,¹⁰ aseguran una y otra vez. E insisten de manera recurrente en posicionarse como sociedades ricas resignificando así el concepto de pobreza con el fin de confrontar el discurso estatal:

Nosotros somos ricos, tenemos lo que quieras del territorio, con todo completo. El producto es para mayor alimentación de todos los humanos, y esto es orgánico, no está fumigado y lo comemos tranquilas; y los ríos y esteros que están limpios, cazamos y pescamos para nuestro alimento; y [tenemos] toda clase de hortalizas, productos como yuca, papas, tomatillo, cebollín, mandioca, maní, frijoles, todo completo. ¿Qué pobres vamos a ser? (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2014, 70-71).

De acuerdo a Shiva (2005), conviene realizar una distinción entre la pobreza entendida como subsistencia,¹¹ y la miseria comprendida en términos de carencia. Tal y como sostiene la

⁷ Ministerio Coordinador de Sectores Estratégicos. “Ronda Suroriente Ecuador recibe cuatro ofertas”, 29 de noviembre de 2013. <http://www.sectoresestrategicos.gob.ec/ronda-suroriente-ecuador-recibe-cuatro-ofertas/>

⁸ “Ecuador abre licitación de XI Ronda Petrolera para campos del sur de la Amazonía”. *América economía*, 29 de noviembre de 2012. <http://www.americaeconomia.com/negocios-industrias/ecuador-abre-licitacion-de-xi-ronda-petrolera-para-campos-del-sur-de-la-amazonia>

⁹ Agencia Andes, “Rafael Correa declara el fin de la iniciativa Yasuní-ITT. Parte 1”, vídeo 13:39, <https://www.youtube.com/watch?v=3qzW2TdiYtc>

¹⁰ Lideresa kichwa, entrevista, Lorocachi, 24 de febrero 2016.

¹¹ He decidido emplear aquí el término “subsistencia” puesto que es el que aparece en la versión traducida del texto (Shiva 2005). Ahora bien, creo necesario problematizar el concepto, en tanto considero que resulta reduccionista y que no está exento de connotaciones occidentalistas, paternalistas y coloniales. Así, cuando se habla de “economías de subsistencia” para hacer referencia a quienes se sitúan en los márgenes del mercado, como la economía ancestral de los pueblos amazónicos, se está incurriendo en el error de reducir a un simple

autora, la ideología del desarrollo –desde sus cimientos coloniales y patriarcales (Shiva 1991)–, ha declarado como pobres a aquellas economías de auto-aprovisionamiento que se mantienen en los márgenes de la economía de mercado, pese a que dichas sociedades no necesariamente son pobres en términos carenciales materiales. Es preciso señalar al respecto que las Mujeres Amazónicas reivindican formas de vida en las que el territorio supone un espacio de autonomía que permite la reproducción de la vida de forma independiente a los flujos de dinero. Tal y como argumentan, en las comunidades –al contrario de lo que ocurre en la ciudad– el territorio provee de alimentos, de medicina y de los materiales necesarios para construir casas, canoas o para hacer cerámica, sin mediación de relaciones monetizadas. La riqueza consiste entonces en poder desarrollar una economía de reproducción de la vida autosuficiente y autónoma, en donde los intercambios monetarios juegan un papel secundario. “Yo no dependo de nadie que me venda, que me regale, sino que yo misma tengo todo. [...] Yo no he dependido de sueldo”,¹² señala una lideresa kichwa.¹³

En su accionar político por la defensa del territorio, por lo tanto, las Mujeres Amazónicas disputan los imaginarios del desarrollo desplegados por el Estado, asociando la pobreza precisamente a la entrada de las actividades extractivas. “Nosotros estamos reclamando nuestro derecho a nuestro territorio. Si es que nosotros vamos a vender, si es que van a entrar con [la] fuerza pública, [si] ellos van a explotar, no vamos a tener nada. Ahí vamos a ser pobres”,¹⁴ sostiene una dirigente sapara. “Nos quieren dejar pobres del río y pobres de la tierra”,¹⁵ añade una lideresa kichwa. Además de la ruptura de las relaciones que tejen con el territorio, la pobreza se entiende también como la carencia de relaciones sociales de apoyo y de reciprocidad.

Para las Mujeres Amazónicas el concepto de pobreza que emplea el Gobierno para referirse a los pueblos indígenas de Pastaza no está carente de connotaciones coloniales. Al respecto,

hecho de “subsistir” lo que en realidad constituyen economías que permiten la reproducción material y simbólica de la vida en todos sus sentidos. Por esta razón, en el presente texto se utilizan los términos “economía ancestral”, “economía de auto-suficiencia” o “economía de reproducción de la vida”.

¹² Lideresa kichwa, entrevista, Tarqui, 15 de mayo de 2016.

¹³ Esto no significa, sin embargo, que las mujeres no vean la necesidad de generar ingresos complementarios a su economía de autosuficiencia para satisfacer eventuales gastos de transporte, de salud o para comprar ciertos productos externos como ropa, jabón, sal, fósforos o machetes. Las mujeres resuelven esas necesidades de forma individual o colectiva, recurriendo a la venta de artesanías o a la creación de proyectos productivos a través de las organizaciones, que posicionan como alternativas a la opción extractivista.

¹⁴ Lideresa sapara, foro, Quito, 28 de enero de 2016.

¹⁵ Lideresa kichwa, entrevista, Puyo, 25 de marzo de 2016.

resultan significativas las palabras de una lideresa kichwa cuando critica el paternalismo colonial del Estado al señalar que:

El gobierno, para el *Sumak Kawsay* dice «tener una casa decente», que es de [techo de] zinc. O sea, a veces yo pienso, ¡como que un indio no vive con una casa decente! Como que nos dice que somos pobrecitos. ¡Si es nuestra cultura! Por eso vivimos así. Él vivirá [a] su forma, [según] su cultura, que quiere tener un edificio. Pero es nuestra cultura. [...] La casa de paja sí, siempre, de madera.¹⁶

Tal y como sostiene Esteva (1996), la imposición del imaginario del desarrollo a partir del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial –precisamente en el momento en el que el petróleo se convirtió en la fuente de energía dominante a nivel mundial (Fernández Durán 2008)– requirió de la construcción social del subdesarrollo entendido como “una condición indeseable e indigna” de la que es necesario escapar, que encadenó a la mayor parte de la población mundial a una experiencia de vida subordinada (Esteva 1996, 57).

Desde entonces dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de otros: un espejo que los desprecia y los envía al final de la cola, un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante (Esteva 1996, 52).

Si por un lado el desarrollo debe ser comprendido como un poderoso mecanismo de discursos y de prácticas que ha transformado la realidad socio-cultural, económica y política de las sociedades del Sur (Escobar 2005); por otro lado, es preciso tener en cuenta que los discursos en torno al desarrollo son un reflejo de las estructuras de poder tanto a escala global como al interior de los Estados-nación. Las Mujeres Amazónicas son conscientes de estas estructuras cuando, a partir de un detallado conocimiento sobre la geopolítica petrolera en sus territorios, denuncian las relaciones de dependencia y la inserción subordinada del Ecuador en el mercado global: “ahí la riqueza que [se] llevan de nuestra sangre son los otros países: China, EEUU. Va el petróleo para allá”.¹⁷ Asimismo, los argumentos que posicionan hacen referencia a las relaciones de subordinación existentes dentro del Estado-nación, en las cuales la región amazónica se sitúa como un territorio sacrificable para garantizar “el desarrollo

¹⁶ Lideresa kichwa, entrevista, mayo de 2016.

¹⁷ Lideresa kichwa, asamblea, Santa Cecilia del Villano, 15 de febrero de 2016.

nacional”.¹⁸ Al respecto, una lideresa manifestaba lo siguiente: “El gobierno saca dinero de ahí para pagar deudas externas, para ampliar carreteras en grandes ciudades [...] y los indígenas de la Amazonía contaminados, destruidos y sin alimentación. Dejan envenenando el territorio, y ellos felices”.¹⁹

En este sentido, las políticas de desarrollo asociadas a la construcción de proyectos de infraestructura, centros de salud y unidades educativas que el gobierno propone llevar a cabo en la Amazonía con los excedentes de la renta petrolera, son vistos por las Mujeres Amazónicas como una compensación por permitir la entrada de las actividades extractivas en sus territorios. Ciertamente es que las mujeres identifican necesidades en sus comunidades que giran en torno al acceso a la educación, la salud y los servicios básicos. Pero eso, argumentan, es un derecho que debe garantizar el Estado, no una contraprestación por permitir la explotación petrolera. “Eso es [un] derecho que el Estado tiene que dar. El gobierno tiene que darnos la educación, la salud. No es a cambio [de la explotación petrolera]. Ahorita nos pide a cambio.”²⁰

En definitiva, pese a la incorporación por parte del gobierno de elementos como el Buen Vivir o los Derechos de la Naturaleza, las mujeres consideran que el imaginario del desarrollo desplegado por las instituciones estatales continúa anclado a una epistemología occidental colonial que poco tiene que ver con la propuesta del *Sumak Kawsay* que reivindican desde las comunidades indígenas.

Sumak Kawsay dice el Gobierno. De *Sumak Kawsay* yo le he dicho que no sabe nada lo que es *Sumak Kawsay*. Porque *Sumak Kawsay* piensa que es tener una escuela del milenio, un carro. [...] No es así. [...] *Sumak Kawsay* es sin petróleo, sin mineros, sin madereros, [el] aire libre de contaminación, [el] río bueno, [la] selva sana, maderas buenas, medicinas tradicionales buenas; sin que esté contaminada la laguna, los *supay* que no corran, estamos siempre relacionados con los animales, están silbando nuestros pájaros. Eso es *Sumak Kawsay*.²¹

El *Sumak Kawsay*, sostienen, resulta incompatible con las actividades extractivas.

¹⁸ “Correa aspira a que explotación del Yasuní permita a Ecuador crecer un 8% anual”. *El Universo*, 26 de septiembre de 2013. <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/09/26/nota/1501456/correa-aspira-que-explotacion-yasuni-permita-ecuador-crecer-8-anual>

¹⁹ Mujer andwa sapara, taller, Puyo, 14 de mayo de 2016.

²⁰ Lideresa kichwa, entrevista, Tarqui, 15 de mayo de 2016.

²¹ Lideresa kichwa, entrevista, Puyo, 25 de marzo de 2016.

1.2. *Sumak Allpa*.²² El territorio como espacio de reproducción de los mundos de la vida

Nancy Santi camina con agilidad mientras con el machete va abriendo un sendero en la tupida selva hasta llegar al pozo Guacamaya, ubicado en la cuenca media del río Curaray entre las comunidades de Nuevo San José y Valle Hermoso, perforado hace décadas y sellado desde entonces. El muñecote, de unos 3 metros de altura, permanece en medio del bosque como una amenaza constante que se mantiene presente en el territorio a lo largo de los años. De regreso, Nancy se detiene frente a un moretal y comienza a explicar:

El *muriti turu* [moretal] es un ecosistema muy valioso en nuestro territorio de los pueblos indígenas, donde habitan muchos animales, y la flora y la fauna de toda clase. O sea, que en los *muriti turu* nosotros tenemos una reserva para que los animales vengan, se alimenten, y [hagan] la cría también. Ahí van los sajinos, las guantas, las guatusas, todos los animales que hay en el monte, por ejemplo, los papagayos también van a comer la pepa del morete, y también nosotros consumimos el morete. Es un ecosistema bien, bien valioso que tenemos. También las mujeres venimos a coger chonta *kurus*²³ porque esa es la palma más deseada para hacer eso. [...]

Esto es un inmenso moretal, y es un ecosistema que nosotros, lo pueblos, mantenemos sin destrozarse, sin destruir. Donde están los *supay*, las boas, los amos de las lagunas. El *muriti turu* tiene su amo también, su *supay*, que mantiene vivo ese ecosistema. Es un ecosistema que es medio pantanoso, en donde en medio de los moretales hay lagunas grandes, inmensas, donde están los *supay*, los amos de los animales. [...] La gente siempre va a los moretales para cazar rápido el sajino, porque ahí está [en] el tiempo de frutas del morete, y las dantas se juntan en los moretales para comer. Es la fruta favorita de las dantas y los sajinos.

Y la preocupación si es que se perfora, todo eso se va a quedar en la nada, se va a morir. Todo eso va a quedar [los] árboles sin hojas, muerto, seco todo. Y los animales ya se van desapareciendo o alejando más, más, más. Esa es la preocupación. La gente no entiende.

²² *Sumak Allpa*: La tierra sin mal. Se refiere al territorio o espacio de vida biofísico, sociocultural, político y económico donde se reproduce la vida tanto en términos materiales como culturales-espirituales. El *Sumak Allpa* está compuesto por tres elementos: *Kawsak Allpa* (tierra viva), *Kawsak Sacha* (selva viva) y *Kawsak yaku* (río vivo) (Landázuri Avilés y Vallejo, 2012)

²³ *Kuru*: gusano, en kichwa.

Piensan que la selva es... no les importa a ellos, a los que hacen la explotación petrolera.²⁴

El relato de Nancy resulta significativo en tanto muestra que para los pueblos indígenas de Pastaza, el territorio supone el espacio donde se desarrollan las relaciones necesarias para la reproducción material, social y simbólica de la vida. De esta forma, el territorio es simultáneamente el lugar que aporta las bases materiales de posibilidad de la vida –a través de los ríos, la biodiversidad o el suelo–, así como el espacio que permite la construcción de la identidad socio-cultural, la continuidad de los conocimientos ancestrales, y la sociabilidad con los seres humanos y no-humanos, como los animales y los espíritus –*supay*–.

En esta red de intensas relaciones con el territorio, el mundo material y simbólico se entrelazan de forma indisociable, y la dicotomía sociedad-naturaleza propia del pensamiento occidental se desvanece. Desde esta perspectiva, el territorio es un todo interconectado donde existe una profunda conciencia de la interdependencia y la ecoddependencia, en un sentido en el que se asume tanto la supervivencia material como la construcción identitaria en medio de esa red de relaciones vitales. “Nosotros amamos la naturaleza, cuidamos porque nosotros vivimos de ellos” señala una lideresa kichwa, “porque nosotros tenemos poderes de algunos animales. O nos contactamos en sueños con los *supay*”.²⁵ En la cosmovisión kichwa, los humanos y no humanos comparten el mismo *samay*, la misma fuerza vital, el mismo aliento (Guzmán Gallegos 1997): “entonces somos iguales”.²⁶ Esas relaciones sociales, que se amplían más allá de las relaciones humanas, generan las condiciones de posibilidad de la vida individual y colectiva. Así lo explica otra dirigente cuando señala que:

“Allí [en la selva] los animales siembran para nosotros. Comen eso, a veces [la] guatusita coge y después de comer la pepa, coge y pum, pum, pum, siembra para que crezca. Entonces los animales siembran. Eso vuelta nosotros compartimos con los animales. Ellos también comen, y nosotros también comemos la misma pepa. Entonces [es] tan lindo, ¿no? [...] Porque los animales que nosotros comimos, ellos también comen lo que comemos nosotros”.²⁷

²⁴ Nancy Santi (lideresa kichwa), transecto, río Curaray, 20 de febrero de 2016.

²⁵ Lideresa kichwa, foro, Quito, 14 de mayo de 2016.

²⁶ Coordinadora de IQBSS, entrevista, Quito, 31 de marzo de 2016.

²⁷ Lideresa kichwa, entrevista, Puyo, 25 de marzo de 2016.

Si existe una conciencia tan profunda de que el compartir va más allá de las relaciones entre humanos, no es de extrañar entonces que las mujeres alimenten a algunos animales como si fueran sus propios hijos (fig. 4.3). Se establece así una dinámica de relacionamiento en donde la noción de los cuidados se amplía para incluir el espacio del territorio y la naturaleza como un ser vivo. El territorio, por lo tanto, no es solo un espacio vital –en términos de subsistencia–, sino viviente. “En la cosmovisión kichwa los ecosistemas mismos son considerados como seres vivientes, que tienen vida. Y que esos ecosistemas, por decir, una montaña, un río, una laguna, un moretal, en sí es vida”.²⁸

Figura 4.3. Los cuidados de humanos y no-humanos: alimentando a una cría de loro



Elaboración propia. Nina Amarun, febrero 2016.

Desde esta forma de vivir el territorio, las Mujeres Amazónicas ven en la ampliación de la frontera petrolera una amenaza que pone en quiebre los mundos de la vida en términos materiales y simbólicos. Así, por un lado, identifican que la explotación petrolera implica la desposesión y la degradación de las bases ecológicas que permiten la reproducción material de la vida. De ahí que buena parte de su agencialidad territorial apele a la defensa de los

²⁸ Coordinadora de IQBSS, entrevista, Quito, 31 de marzo de 2016.

bienes naturales como fuente y condición de su sustento. “Nosotros dependemos del río Curaray, dependemos de esos riachuelos que tomamos. Es nuestra vida, donde nuestros hijos [se] bañan. Y todo eso es la lucha”,²⁹ asegura una lideresa kichwa. La contaminación del agua que usan para tomar, para cocinar y para bañarse o la dificultad para acceder a alimentos debido a la disminución de la caza, la pesca y la producción agrícola como consecuencia de las actividades extractivas, son conocimientos que han adquirido de las experiencias recientes en Villano y en la Amazonía norte, así como de las vivencias y memorias que conservan de los intentos de penetración del capital extractivo en la provincia durante las últimas décadas. Por lo tanto, es preciso tener en cuenta que las Mujeres Amazónicas construyen los fundamentos de su agencialidad política contra la explotación petrolera a partir de memorias consolidadas a lo largo del tiempo, y de procesos de movilización multiterritoriales desplegados a nivel pluriescalar en distintos espacios, tal y como se abordó en el capítulo 3.

Por otro lado, además de identificar la ampliación de la frontera petrolera como un conflicto ecológico-distributivo (Martínez Alier 2011), las Mujeres Amazónicas también expresan una disputa por la reapropiación de los procesos de significación de la naturaleza; esto es, una lucha ontológica (Escobar 2011) y político-epistémica (Leiva Solano 2015) sobre “valores-significaciones asignadas a los bienes, necesidades, ideales, deseos y formas de existencia que definen los procesos de adaptación/transformación de los grupos culturales a la naturaleza” (Leff 2006: 29). Cabe señalar al respecto que en la cosmovisión kichwa, el subsuelo – *ukupacha*– es un mundo lleno de vida. En él existen plantas, animales, personas y *supay*, que viven en comunidades de la misma forma que en el mundo de la superficie (Chávez, Lara y Moreno 2005). Cuentan las mujeres que los chamanes antiguos, los poderosos, encerraron a ciertos *supay* bajo el subsuelo para amansarlos y evitar que atacaran a la gente en la tierra. “Ahí están como enjaulados, ya queriendo salir, dicen que están. Cuando salgan ya nos hacen daño”.³⁰ En este contexto, la explotación petrolera genera profundos temores, por cuanto significaría abrir las puertas del subsuelo para hacer que los *supay* se escapen y, ante la ausencia de chamanes poderosos en la actualidad, queden descontrolados.

Siguiendo con el hilo argumental, es necesario atender al hecho de que el mundo cultural-espiritual proporciona argumentos para explicar las consecuencias materiales de la

²⁹ Lideresa kichwa, entrevista, Tarqui, 15 de mayo de 2016.

³⁰ Lideresa kichwa, entrevista, Puyo, 25 de marzo de 2016.

explotación petrolera. Las mujeres cuentan, por ejemplo, que *amarun*³¹ es el amo de los animales del agua. Todos los peces van tras ella. Con la explotación petrolera, si se daña su entorno, *amarun* se irá llevándose tras de sí a todos los pescados, y provocando que las lagunas se sequen. Las consecuencias en los medios de vida serían evidentes: “¿entonces qué comes tú? Nada no hay, ya no hay”,³² señala una lideresa kichwa con preocupación.

De acuerdo a Leff (2005), el territorio es el *locus* de las resistencias locales en la reconstrucción de sus mundos de vida. El territorio, por lo tanto, no debe ser comprendido únicamente como el espacio donde se articula el conflicto de forma física, sino también como el lugar simbólico donde se disputan las interpretaciones y representaciones presentes en el conflicto (Oslender, 2010). En este sentido, la manera de asumir la territorialidad que las Mujeres Amazónicas posicionan durante su agencialidad contra el extractivismo, contrasta de forma frontal con la perspectiva hegemónica del capital estatal y transnacional, desde la cual el territorio aparece como un espacio físico, objetivado, inerte, despojado de toda vitalidad, dividido geométricamente en bloques de 200.000 hectáreas, y disponible para la apropiación instrumentalista de los recursos naturales que se encuentran en él (fig. 4.4.). El territorio se convierte entonces en un paisaje geopolítico de bloques (Watts 2001), en un contenedor de stocks de recursos concebido así para insertarlo en la lógica del crecimiento económico y la acumulación de capital.

“No podemos ser tan irresponsables para dejar más de 18.000 millones (de dólares) bajo tierra”,³³ aseguró Rafael Correa poco después de dar por finalizada la iniciativa Yasuní-ITT. La racionalidad económica (Leff 2006) que subyace a las declaraciones del presidente refleja una lógica que sitúa a determinados territorios como zonas de sacrificio, en donde la visión hegemónica configura “una territorialidad excluyente respecto de otras territorialidades subalternas” (Svampa y Viale 2014, 84). Ante este escenario, las Mujeres Amazónicas disputan los imaginarios hegemónicos introduciendo nuevas racionalidades y lenguajes de valoración que no pueden ser encauzados a través de ninguna compensación o negociación, en la medida en que entran en juego sistemas de valoración inconmensurables (Martínez Alier, 2011). “Lo que tenemos aquí no vale plata, sino [que] vale millones y millones de vidas

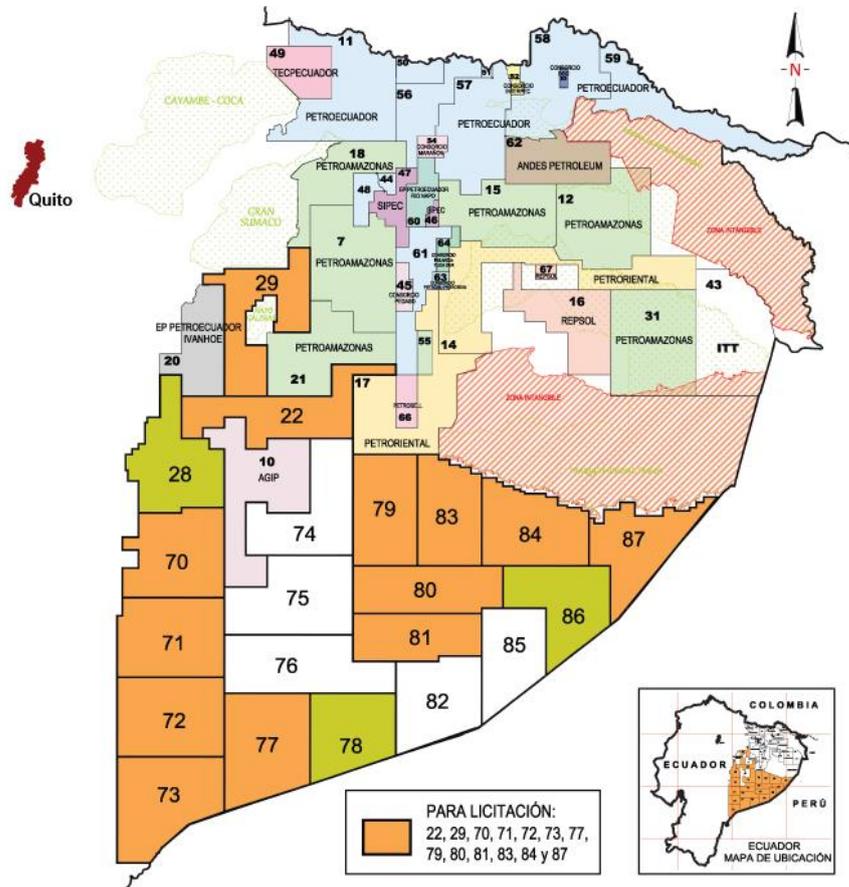
³¹ *Amarun*: anaconda, en kichwa.

³² Lideresa kichwa, entrevista, Puyo, 25 de marzo de 2016.

³³ “Correa aspira a que explotación del Yasuní permita a Ecuador crecer un 8% anual”. *El Universo*, 26 de septiembre de 2013. <http://www.eluniverso.com/noticias/2013/09/26/nota/1501456/correa-aspira-que-explotacion-yasuni-permita-ecuador-crecer-8-anual>

que puede defender esta naturaleza”,³⁴ argumentan. Resulta imposible poner precio a los mundos de la vida.

Figura 4.4. El territorio como un paisaje geopolítico de bloques



Fuente: <http://www.rondasuroriente.gob.ec/>

1.3. *Sacha Runa Yachay*.³⁵ La defensa de la identidad cultural

Nancy Santi es una de las ceramistas más habilidosas de la comunidad de Sisa. En su casa, sobre un tablero, junto a tinajas y *mukawas* polícromas, hay varias figuras antropomorfas que representan a los pueblos de las diferentes nacionalidades de la provincia de Pastaza, entre las que se encuentran una pareja de taromenane (fig. 4.5.). Nancy moldea las figuras de cerámica como parte de una herencia cultural a través de la cual expresa un sentimiento de permanencia, de existencia. En tanto el territorio constituye el espacio donde se transmiten los conocimientos ancestrales, la continuidad de la identidad cultural converge con la defensa

³⁴ Lideresa kichwa, entrevista, Tarqui, 15 de mayo de 2016.

³⁵ *Sacha Runa Yachay*: se refiere a los conocimientos ancestrales que permiten la continuidad material y simbólica de las formas de vida de los pueblos indígenas.

territorial y supone una lucha por la existencia misma de los pueblos indígenas. Así se desprende de las palabras de Nancy:

Yo siempre estoy diciendo a mis hijas [que] si no defendemos a nuestra Madre Tierra, nuestra Pachamama, nosotros vamos a estar solo en figuras o en libros; que hemos existido tal pueblo en Pastaza, si no defendemos nuestra cultura. [...] Si como pueblo nosotros no inculcamos a nuestros hijos desde muy pequeños que hay que valorar [la cultura], con el tiempo los pueblos indígenas desaparecerán. Van a desaparecer. [...] Por eso a veces hago las figuras de cerámica, hago un grupo de kichwas, una pareja de waroani, una pareja de shuar, achuar, shiwiar o sapara. Entonces digo a mis hijas: así vamos a quedar, solo en estos muñecos, si no mantenemos nuestra cultura viva, si no valoramos, si no defendemos nuestro territorio.³⁶

Figura 4.5. Figuras de cerámica



Elaboración propia. Sisa, febrero 2016.

Las Mujeres Amazónicas temen que la penetración de las actividades extractivas vaya acompañada de la incorporación de costumbres y prácticas occidentales, que implicarían un violento quiebre en sus formas de reproducir la vida en los territorios. Esa transformación en la vida cotidiana que se produciría como consecuencia de la pérdida cultural, es percibida por ellas como morir en vida. “Los pueblos ya no son pueblos, ya se van a morir, ya se van a desaparecer, tendrán otra vida”, argumenta una lideresa kichwa, porque “un indio, si no tiene

³⁶ Nancy Santi (lideresa kichwa), entrevista, Tarqui, 16 de mayo de 2016.

su cultura, si no ama su cultura, si rechaza su cultura, somos muertos en vida”.³⁷ De manera análoga, otra dirigente kichwa explica la trascendencia de la transmisión de los conocimientos ancestrales para la existencia misma de los pueblos indígenas cuando señala: “si nosotros no tenemos ese conocimiento, *Sacha Runa Yachay*, nosotros no seremos nadie”.³⁸ De ahí que los argumentos que esgrimen las Mujeres Amazónicas para oponerse a la ampliación de la frontera petrolera en sus territorios apelen frecuentemente a la defensa de la identidad cultural.

Al respecto, es preciso señalar que la construcción de la feminidad indígena está estrechamente asociada a la conservación de la cultura ancestral. Así, por ejemplo, una lideresa kichwa argumenta que es necesario mantener la cultura, el idioma, las costumbres y las tradiciones “para ser una mujer indígena”.³⁹ Adicionalmente, a las mujeres indígenas se les ha construido socio-culturalmente –tanto desde los discursos externos como internos– como responsables de la trasmisión y de la perpetuación de sus culturas (Pietro et al. 2004, Pequeño 2007, Cumes 2012). Las Mujeres Amazónicas, lejos de ser sujetas pasivas de estas representaciones, las asumen como parte de su agencialidad política contra la explotación petrolera.

De acuerdo a varias autoras, la auto-reivindicación de las mujeres indígenas como guardianas de la cultura y de la identidad de los pueblos constituye una estrategia política que crea capacidad de agencia. Así, a través de la “construcción autoconsciente de su identidad” (Pietro et al. 2004, 167) las mujeres visibilizan la importancia social de su rol comunitario como reproductoras de la vida colectiva en términos materiales y culturales. Las mujeres apelan, por lo tanto, a lo que Pequeño (2007, 1) denomina un «esencialismo estratégico» a partir del cual las lideresas “resignifican los roles tradicionales y tejen un posicionamiento que habla de un nuevo modo de entender los cruces entre identidad étnica-racial y de género”. Por consiguiente, tal y como sostiene la autora:

El uso estratégico de su rol de guardiana comunitaria no puede ser visto como la inocente aceptación de las representaciones y las funciones que les han sido asignadas por otros. Más bien, se trata de una estrategia discursiva que enaltece y reivindica su lugar al interior del colectivo y del movimiento. El recurso distintivo, por el rescate del papel

³⁷ Lideresa kichwa, entrevista, Tarqui, 16 de mayo de 2016.

³⁸ Lideresa kichwa, foro, Quito, 14 de mayo de 2016.

³⁹ Lideresa kichwa, taller, Puyo, 14 de abril de 2016.

social-comunitario vital que cumplen, es articulado desde una “conciencia subalterna positiva” que utiliza e instrumentaliza, de modo premeditado, los significados ya existentes a los que agrega nuevos y positivos sentidos (Spivak 1997: 258, 274). Desde [esta] mirada, es que tales posicionamientos pueden leerse como la constitución de una suerte de “esencialismo estratégico” que les posibilita ganar espacios públicos de poder y decisión (1997: 258) (Pequeño 2007, 16-17).

Ahora bien, desde una perspectiva crítica inscrita en el feminismo decolonial, Cumes (2012) argumenta que es preciso sacar a la luz los contextos de desigualdad y opresión colonial-patriarcal en los que tiene lugar la construcción de las mujeres indígenas como guardianas de la cultura. En otras palabras, es necesario tener en cuenta que tanto la masculinidad como la femineidad –en las sociedades indígenas y mestizas– son experiencias construidas en base a relaciones de poder patriarcales y coloniales.

El siguiente testimonio ilustra con claridad estas estructuras de poder, cuando un hombre de la comunidad de Lipuno –ubicada dentro del Bloque 10 e inserta, por lo tanto, en la dinámica extractiva desde hace más de 20 años–, habla con preocupación sobre la pérdida de la identidad cultural de la comunidad, responsabilizando de ello a las mujeres:

“Nosotros mismos estamos quitando nuestra cultura por andar comprando cosas de fuera. Aquí las mujeres de aquí, ¿acaso están rescatando nuestra cultura? Mi mujer no sabe ni tejer ni nada, se olvidó. Ya no es nuestra antigua cultura que estamos llevando. Antiguamente nuestros abuelos decían que nunca se tiene que acabar la chicha, pero ahorita ya con el tiempo va cambiando, ya [las mujeres] se olvidan de hacer chicha”.⁴⁰

Lavinas Picq (2009) considera la agencia cultural de las mujeres indígenas como una herramienta política de doble filo “que empodera y reprime a la vez”. De tal forma que “la mujer indígena se transforma en guardiana controlada por sus propias tradiciones, y se ve atrapada entre la identidad étnica del grupo y su interés individual como mujer, que no siempre coinciden” (2009, 138). En el caso de las mujeres indígenas de Pastaza, estas tensiones son especialmente palpables al analizar el conflicto socioecológico en términos intergeneracionales. Así, por ejemplo, existe una tensión constante entre defender la conservación de las prácticas culturales ancestrales por un lado, y las nuevas inquietudes y aspiraciones de las generaciones jóvenes por otro. En este sentido, las Mujeres Amazónicas

⁴⁰ Hombre de la comunidad de Lipuno, asamblea, Lipuno, 17 de febrero de 2016. Traducido del kichwa por Magdalena Vargas.

demandan el derecho de que sus hijas e hijos accedan a la educación superior en la ciudad, lo cual a su vez, es visto por ellas mismas como una amenaza para la continuidad de su identidad cultural. La agencia cultural de las mujeres frente a las actividades extractivas, por lo tanto, no está exenta de tensiones y hace que sea necesario abordar el conflicto más allá de la dicotomía tradicional/moderno.

De lo que no cabe duda es que las actividades extractivas son vistas por las Mujeres Amazónicas como una amenaza a su supervivencia colectiva, lo cual está especialmente presente en las lideresas sapara. Dada la historia del pueblo sapara, cuya población sufrió una reducción de tal magnitud que durante un periodo de tiempo fue considerado extinto, no es extraño que las lideresas construyan su agencialidad territorial en un sentido de supervivencia, apelando a la necesidad de seguir existiendo como pueblo: “Si explotan vamos a terminar [...] vamos a morir rápido. Como somos poquitos... Y eso es a lo que tenemos miedo: a terminar. Como terminó nuestro idioma, igual vamos a terminar nosotros. Y no queremos morir”.⁴¹

2. Extractivismo y patriarcado: la agencia de género

2.1. El trabajo a debate: división sexual del trabajo y roles de género

La penetración de las dinámicas extractivas en las comunidades locales conlleva una profunda transformación de las formas de producción y reproducción previas, así como la reorganización de la economía local en función de la presencia central de la actividad extractiva (Fundación Rosa Luxemburg 2013). Para las comunidades de Pastaza que han logrado mantenerse al margen de las dinámicas petroleras, la expansión de la economía de mercado en la esfera de la economía ancestral implicaría la generación de nuevas relaciones de dependencia hacia un trabajo asalariado altamente masculinizado. Conviene subrayar, por lo tanto, que la penetración de las actividades extractivas en los territorios está asociada a la conformación de una nueva estructural laboral patriarcal que establece el salario como un poderoso instrumento tanto de aprovisionamiento como de sujeción, y simultáneamente, excluye a las mujeres del mismo contribuyendo así a su subordinación económica hacia los hombres.

⁴¹ Lideresa sapara, foro, Quito, 9 de marzo de 2016.

Lo que Federici (2010) denominó el «patriarcado del salario» para hacer referencia a la exclusión de las mujeres de los trabajos asalariados durante el periodo de transición del feudalismo al capitalismo, cuando las sociedades locales fueron despojadas de los bienes comunes que les garantizaban las bases materiales de la vida, es aplicable a los contextos extractivos en la actualidad, si bien la penetración de las compañías petroleras en las comunidades locales incorpora características propias de una economía marginal de extrema periferia. En efecto, en la práctica, las expectativas laborales para los hombres de las comunidades no son más que una ilusión episódica, en tanto los requerimientos de fuerza de trabajo se dan generalmente en las fases de apertura de trochas, actividades sísmicas e instalación de plataformas. Una vez implementada la infraestructura petrolera, sin embargo, la demanda de mano de obra local decrece y las comunidades quedan supeditadas a un trabajo masculino temporal, tal y como sucede en la Amazonía norte o en el Bloque 10 en Pastaza.

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que, pese a ello, en los escenarios extractivos las expectativas de empleo están vinculadas al trabajo masculino y son portadoras de nuevas jerarquías de poder. Las Mujeres Amazónicas son conscientes de las estructuras laborales patriarcales que incorporan las actividades extractivas, y apelan a ello durante su agencialidad contra la ampliación de la frontera petrolera: “Como mujeres no queremos [la explotación petrolera] porque, primero, las mujeres no vamos a trabajar”.⁴² Bien es cierto que en las comunidades hay mujeres que apoyan las actividades extractivas en base a su aspiración a que sus maridos trabajen en la compañía y provean de ingresos económicos al hogar. Las Mujeres Amazónicas responden argumentando, por un lado, que el empleo al que podrán acceder los hombres de las comunidades será un trabajo no cualificado temporal que estará limitado a la apertura de trochas y la prestación de servicios; por otro lado, las Mujeres Amazónicas muestran su desconfianza hacia la responsabilidad de los hombres en la gestión de los recursos económicos, y argumentan que el hecho de que sus maridos trabajen para las petroleras no garantiza que los salarios sean destinados a satisfacer las necesidades de los hogares.

Por otro lado, las Mujeres Amazónicas conocen –de las experiencias y memorias que guardan de los intentos de penetración del capital extractivo en la provincia durante las décadas pasadas– que la incorporación de los hombres al trabajo para las empresas petroleras tiene

⁴² Lideresa kichwa, entrevista, Puyo, 25 de marzo de 2016.

notables consecuencias tanto en la división sexual del trabajo y los roles de género, como en la gestión del territorio. En primer lugar, la migración de los varones a los centros extractivos –y el consiguiente abandono de las actividades tradicionales como la caza o la pesca– genera una sobrecarga de trabajo para las mujeres, que tienen que pasar a resolver el conjunto de los trabajos de reproducción de la vida ellas solas. Las mujeres indígenas guardan en su memoria los impactos que dejaron en este sentido las primeras sísmicas en el río Curaray:

Dice mi mamita que también tuvieron bastante dificultad porque mi papito le iba dejando a mi mamita con nosotras pequeñas, para trabajar en la compañía. Él trabajó mucho en la compañía, mi papá, en ese tiempo de sísmica, de abrir trochas. Entonces quedábamos solos, y mi mamita embarazada sin poder ir de casa. A veces teníamos hambre, y a pesar de que teníamos yuca, plátano, no nos faltaba, pero alguien tiene que estar, un hombre dando de cazar. Y nosotras pequeñas no le apoyábamos en nada a mi mamita. Todo ese cargo que tenía era de dos cargos, de ser madre y padre, cuando estaba ausente mi papá.⁴³

En segundo lugar, el abandono de los trabajos tradicionales por parte de los varones como consecuencia de la penetración de la economía extractiva tiene importantes consecuencias sobre el manejo territorial y la administración colectiva de los bienes naturales. “Los trabajos comunitarios van atrasándose, [los hombres] solo se dedican a su trabajo personal y van dejando”,⁴⁴ sostiene una lideresa kichwa. Tal y como señala Collins (1992), los procesos económicos globales originan cambios en la división sexual del trabajo y estos, a su vez, tienen notables impactos sobre las prácticas de gestión del territorio. De esta forma, no solo se transforman las actividades económicas y laborales, sino “todo un encadenamiento de relaciones que tejen con el territorio y la naturaleza” (García, Vallejo y Cielo 2015).

Siguiendo con el análisis, resulta fundamental atender a la división sexual del trabajo y a los roles de género en los conflictos socioecológicos, puesto que constituyen un elemento esencial para comprender las respuestas que los sujetos sociales dan ante la degradación ecológica (Agarwal 2004, Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 2004). En otras palabras, las preocupaciones que las mujeres visibilizan ante los impactos de la explotación petrolera están atravesadas por sus trabajos cotidianos. Así, por ejemplo, en la comunidad de Santa Cecilia del Villano –inserta en las dinámicas extractivas del Bloque 10 desde hace más de 20 años–, son las mujeres las que han sacado a la luz la pérdida de la producción alimentaria como

⁴³ Lideresa kichwa, entrevista, Tarqui, 16 de mayo de 2016.

⁴⁴ Lideresa kichwa, entrevista, Tarqui, 15 de mayo de 2016.

consecuencia de la contaminación petrolera. Mientras el presidente de la comunidad centra sus prioridades de desarrollo en torno a la construcción de infraestructuras –aulas, un infocentro, una carretera, puentes, asfalto y electrificación–, las mujeres en cambio cuentan con preocupación que la yuca ya no carga, los plátanos se marchitan y las papayas se secan.

De forma similar, las Mujeres Amazónicas aluden constantemente a su trabajo en las chacras, al cuidado de niñas/os y ancianas/os, o a su responsabilidad de proveer de alimentos y agua a las familias, cuando argumentan su oposición a la ampliación de la frontera petrolera. Las palabras pronunciadas por Alicia Cahuiya, lideresa waorani, tras la marcha realizada el 8 de marzo de 2016 en Puyo bastan para ilustrar este argumento:

Las mujeres cosechamos, sembramos, atendemos a nuestros *wawas*. ¿De dónde sembramos? De nuestro territorio, de nuestra tierra. La tierra nos da de comer a nuestros hijos, nuestra familia [...] Todas las mujeres [waorani] de Pastaza, de Orellana, de Napo, no estamos de acuerdo que entren nuevas exploraciones. Los hombres han dicho que vamos a negociar, pero las voces de las mujeres rechazamos totalmente. ¿Por qué? Porque somos las mujeres [las] que cosechamos y cuidamos cada vez a nuestros *wawas*. En generación que no sufran, como lo estamos sufriendo.⁴⁵

La responsabilidad de los cuidados asignada históricamente a las mujeres ha contribuido a que éstas adquieran una profunda preocupación intergeneracional basada en una mirada a largo plazo, que exponen durante su agencia por la defensa del territorio. Una veterana mujer de Sarayaku se dirigía así a las mujeres de la comunidad de Jatun Playa durante el *yaku chaski* realizado en el río Curaray:

Yo ya estoy vieja. Mis padres me solían decir «no a las petroleras». Y por eso, por cumplir eso es que estoy andando. Así como dejó mi padre el monte virgen, [la] selva virgen, así mismo eso yo estoy manteniendo. Si los mayores antiguos mueren, ustedes no han de dejar que los *wawas* que están criando, no tienen que dejar que pasen acá las petroleras.⁴⁶

Las Mujeres Amazónicas, por lo tanto, construyen su agencialidad contra la explotación petrolera en base a asumir una responsabilidad del cuidado –social y territorial– en términos intergeneracionales. Ya que el territorio constituye un legado heredado de generación en

⁴⁵ Alicia Cawiya (lideresa waorani), marcha por el Día Internacional de los Derechos de las Mujeres, Puyo, 8 de marzo de 2016.

⁴⁶ Mujer kichwa, asamblea, Jatun Playa, 25 de febrero de 2016. Traducido del kichwa por Magdalena Vargas.

generación, la defensa territorial es asumida por las mujeres como un mandato intergeneracional en donde los cuidados están insertos en la concepción dialéctica de la relación sociedad-naturaleza. “Deben cuidar los territorios que tenemos. Nuestros abuelos dejaron en herencia para nuestros nietos, para nuestras nietas. Y por eso [es] la lucha de las mujeres”,⁴⁷ sostiene una lideresa waorani. “A nosotras las mujeres ancianas nos dijeron «defended el territorio»”,⁴⁸ añade otra.

La responsabilidad de asumir la defensa del territorio como un mandato familiar queda bien reflejada en las palabras de una dirigente kichwa, cuando señala:

Yo tengo que defender como me dijo mi tía «tú tienes que defendernos. A ti te hemos puesto para que nos defiendas. Que nuestro río no sea contaminado, nuestra selva que no sea tumbada». [...] Ellos me dicen así, entonces en nombre de ellos yo hablo.⁴⁹

Otro elemento que ilustra la preocupación intergeneracional de las Mujeres Amazónicas como reflejo de la división sexual del trabajo, es el empleo de la maternidad como un símbolo de lucha contra la explotación petrolera. Si bien es cierto que las Mujeres Amazónicas no se han articulado en torno a la maternidad como seña identitaria de su lucha –como sí ha sucedido en otros conflictos en donde los colectivos de mujeres han recurrido a la etiqueta «madre» para enfrentarse a diversos procesos de violencia y despojo–,⁵⁰ las lideresas apelan con frecuencia a su rol de madres. “Tenemos que pensar como mujeres, como madres, más que todo para nuestros hijos”,⁵¹ señala una lideresa shiwiar.

Existen intensos debates en el seno de las corrientes feministas acerca de si la maternidad como sujeto de lucha constituye una estrategia emancipadora o es el reflejo de una estructura patriarcal.⁵² Más allá de las discusiones, lo cierto es que la maternidad ejerce un poder simbólico considerable. Asimismo, tal y como sostiene Mary King,⁵³ las mujeres ocupan un

⁴⁷ Lideresa waorani, marcha por el Día Internacional de los Derechos de las Mujeres, Puyo, 8 de marzo de 2016.

⁴⁸ Lideresa waorani, taller, Puyo, 14 de abril de 2016.

⁴⁹ Lideresa kichwa, entrevista, Puyo, 25 de marzo de 2016.

⁵⁰ El caso más significativo es, tal vez, el de las Madres de Plaza de Mayo en Argentina. Más recientemente las Madres de Ituzaingó, también en Argentina, constituyen un ejemplo de cómo los colectivos de mujeres se organizan bajo la etiqueta de madres para hacer frente a conflictos sociales y socioecológicos.

⁵¹ Lideresa shiwiar, entrevista, Puyo, 16 de abril de 2016.

⁵² Una muestra de ese debate se puede encontrar en: Emma Gascó. “Por mis hijos monto una revolución”. *Pikara Magazine*, 1 de septiembre de 2014. <http://www.pikaramagazine.com/2014/09/por-mis-hijos-monto-una-revolucion/>

⁵³ Extraído de la conferencia dictada por Mary King, “An historical glimpse of women in civil resistance”, en FLACSO el 10 de junio de 2016, Quito.

espacio político singular en los procesos de movilización: teniendo en cuenta su lugar de subordinación, las mujeres combinan estrategias de acción en las que hacen uso de los valores tradicionales como un recurso estratégico, con otras en las que apelan directamente a trasgredir las costumbres patriarcales arraigadas en la sociedad.

En el caso de las Mujeres Amazónicas, conviene subrayar que el rol de la maternidad a la que hacen referencia se extiende más allá de las estructuras de la división social y sexual del trabajo, e incluye también a la naturaleza. “La Tierra es como una madre”, señala una lideresa kichwa, “por eso hay que cuidarla”.⁵⁴ Y continúa:

Para nosotras, como mujeres indígenas, es como una madre que nos da vida, que nos da comida, que nos da todo lo que tenemos, y sabiduría. Y por eso es la defensa de nosotras. [...] Además como mujeres, es por eso que amamos más a la Tierra. Creo que a los hombres a veces no les importa la Tierra, lo que pase, porque ellos no están tanto con sus chacras, con su tierra que te da. [...] A veces por eso yo digo, por esa razón será que a los hombres no les interesa gritar no a la explotación petrolera. ¿Nosotras por qué amamos? Porque es como una madre, como una mujer que da vida a sus hijos.⁵⁵

Resulta interesante analizar la representación feminizada de la naturaleza que se desprende del testimonio anterior. Así, mientras por un lado, se manifiesta una perspectiva ginocéntrica que hace alusión a la Tierra “como una madre que nos da vida”, a continuación se posiciona un argumento que devela que dichas representaciones están atravesadas por los trabajos de reproducción social asignados históricamente a las mujeres: la Tierra es como una madre “que nos da comida”. El testimonio continúa argumentando que es la división sexual del trabajo y los roles de género –en referencia al trabajo femenino en las chacras– lo que determina que hombres y mujeres hayan desarrollado intereses e inquietudes diferentes respecto a la defensa del territorio.

Tal y como sostiene Guzmán Gallegos (1997) mujeres y hombres kichwas establecen vínculos especiales con los elementos del territorio en función de la división sexual del trabajo: las mujeres con la yuca que cultivan, y los hombres con los animales que cazan. Y sin embargo, dichas conexiones presentan características distintas. En tanto el trabajo que

⁵⁴ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

⁵⁵ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

realizan las mujeres implica un acto de creación, la conexión que establecen los hombres con sus presas supone un acto de dominación:

La caza se concibe como un acto mediante el cual el hombre toma un animal del bosque para matarlo, sin que el hacerlo implique un acto de creación de la presa. El hombre, al contrario de la mujer que planta, no contribuye a que los animales crezcan. En la relación entre el hombre y la presa se subraya principalmente la capacidad del hombre de ser un buen cazador (Guzmán Gallegos 1997, 75).

Dicho lo anterior y volviendo al testimonio referido más arriba, resulta oportuno entonces interpretar la relación mujer-naturaleza inserta en el discurso desplegado por las Mujeres Amazónicas como una construcción socio-cultural atravesada por unos imaginarios en los que la división sexual del trabajo y los roles de género juegan un papel fundamental.

2.2. El «territorio-cuerpo» en disputa

El petróleo, ¿qué es el petróleo? Piensan que el petróleo es cualquier cosa, no es cualquier cosa. Es la sangre de la Tierra. Si a mí me sacaran la sangre de mi cuerpo, yo sería inválida, no tendría fuerza, me moriría ¿no? Así es la Tierra. [...] Entonces ¿qué pasa? Que se está acabando la sangre de la Pachamama. Ahí es lo que no produce. [...] Por todos lados están cortando las venas. ¿Acaso va a producir? No, ya no va a producir.⁵⁶

Cuentan las Mujeres Amazónicas que el petróleo es la sangre de la Tierra. Y de la misma forma que le sucedería a nuestros cuerpos, si a la Pachamama le cortan las venas y le sacan la sangre, ésta se seca, deja de producir, se muere. Por eso, argumentan, en las zonas de explotación petrolera como en el Villano las yucas no cargan, las papayas se secan y los plátanos se marchitan. Al pensar el territorio en estos términos –donde el mundo simbólico y material se entrecruzan de forma indisociable– las Mujeres Amazónicas disputan las representaciones hegemónicas ancladas en el marco de pensamiento dicotómico occidental que justifica la supremacía de la razón sobre el cuerpo o la emoción, pero también de la cultura sobre la naturaleza, de lo masculino sobre lo femenino. Confrontar esta forma de pensamiento, por lo tanto, constituye un acto político fundamental.

En un foro realizado en Quito en julio de 2015, Alicia Cahuiya narraba cómo la apertura de carreteras y la entrada de las petroleras en el Yasuní había significado clavar dos flechas en el corazón del pueblo waorani:

⁵⁶ Zoila Castillo (lideresa kichwa), entrevista, Puyo, 25 de marzo de 2016.

El gobierno nos ha hecho entrar dos carreteras grandes. Por eso yo he dicho, dos flechas han entrado en el corazón de una persona, y esas dos flechas nos está matando todo el cuerpo del mundo waorani [...] Si entra una flecha con veneno en una persona en el corazón, va a morir. Así mismo entró la petrolera en el corazón del pueblo waorani. Entraron dos flechas en el corazón de la Amazonía en el Yasuní. Entonces nosotros estamos con dos flechas en nuestros corazones.⁵⁷

Para las Mujeres Amazónicas, que entienden la territorialidad desde una concepción profundamente dialéctica entre cuerpo y territorio, no es de extrañar que las agresiones al territorio sean sentidas como agresiones a los propios cuerpos. De acuerdo a Machado Araoz (2014), la relación territorio-cuerpo debe ser analizada tanto en términos materiales como subjetivos. De esta forma, si por un lado es necesario considerar la existencia de unos cuerpos “cuyo proceso de vida no puede prescindir de los flujos energéticos que lo ‘atan’ a un determinado espacio geofísico-biológico proveedor” (2014, 60); por otro lado, es preciso tener en cuenta que dichos flujos materiales que enlazan a los cuerpos con los territorios están mediados simbólicamente por emociones, sentimientos, saberes e identidades.

Asimismo, las corrientes feministas han analizado el cuerpo como “el locus central y concreto desde donde se manifiestan todas las relaciones de poder” (Contreras Huayquillán 2011). Ahora bien, si el cuerpo es para las mujeres el principal espacio de opresión, también puede ser su principal territorio de resistencia. En este sentido, Cabnal (2010) propone el concepto territorio-cuerpo-tierra para afirmar que la recuperación del territorio-cuerpo es un primer paso indisoluble en la defensa del territorio-tierra, porque “las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (2010, 23). Esta propuesta, construida desde el feminismo comunitario por las mujeres xinka de Guatemala en resistencia contra el extractivismo minero, plantea que no es posible una defensa del territorio-tierra que no vaya de la mano de la recuperación emancipatoria de unos cuerpos –sexuados y racializados– que son continuamente violentados.

Siguiendo con este análisis, las Mujeres Amazónicas posicionan en sus relatos su temor a que las violencias y opresiones que sufren sus cuerpos como consecuencia de las estructuras patriarcales, se vean reforzadas con la penetración de las dinámicas extractivas. Explotación sexual, violaciones, alcoholismo e incremento de la violencia machista son algunos de los

⁵⁷ Alicia Cawiya (lideresa waorani), foro, Quito, 10 de julio de 2015.

impactos que las mujeres asocian a la llegada masiva de trabajadores varones al territorio como consecuencia de las actividades petroleras. “¿Por qué no queremos?, porque cuando viene la compañía va a haber mucha prostitución. Prostitución, violación, alcoholismo, drogadicción. [...] Eso y machismo. Mucho machismo”,⁵⁸ señala una lideresa kichwa. De manera análoga, otra lideresa argumenta con preocupación que:

Ahí viene también la prostitución. Nuestras jóvenes indígenas comienzan a prostituirse con los trabajadores petroleros. También a veces la violación hacia las mujeres de parte no solo de los petroleros, de parte de los maridos también y de los petroleros también. [...] Más que todo eso es lo que trae la explotación petrolera.⁵⁹

Los temores que las Mujeres Amazónicas manifiestan acerca de la intensificación de la violencia sobre sus cuerpos en los contextos extractivos, están mediados por las experiencias que conocen de las zonas petroleras en la Amazonía norte y en el bloque Villano, así como por sus memorias de las primeras sísmicas realizadas en sus territorios en décadas pasadas. “Yo he visto en Sucumbíos. [...] Todo eso yo he visto y a mí nadie puede decirme. [...] A mí nadie puede cogerme de nueva, porque yo tengo experiencia desde *wambra*⁶⁰”.⁶¹ Son esas experiencias, sostienen, las que les llevan a mantener un posicionamiento firme contra la explotación petrolera.

Por otro lado, durante las acciones de movilización que han desplegado en sus territorios como el *yaku chaski*, las Mujeres Amazónicas compartían con las mujeres de las comunidades experiencias y conocimientos sobre los impactos específicos de género que ocasiona la entrada de las petroleras. Una anciana mujer de una comunidad inserta dentro del Bloque 10, relataba en las asambleas la estrecha relación existente entre la instalación de la compañía AGIP y la intensificación de la violencia sexual contra las mujeres en su comunidad. Narraba que las mujeres que acudían al campamento petrolero a intercambiar comida o a trabajar en la cocina sufrían frecuentes agresiones sexuales por parte de los trabajadores de la compañía – muchas veces en complicidad con sus maridos–. Estos abusos fueron recurrentes y continuados en el tiempo, tal y como se desprende del siguiente relato:

⁵⁸ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

⁵⁹ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

⁶⁰ *Wambra*: joven, en kichwa.

⁶¹ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

Así era en Villano cuando recién entró la compañía. La gente, hombres, mujeres, sabían ir [al campamento]. De la empresa petrolera sabían decir «vengan a llevar cola». ¡Uy! Sabían ir amontonados, hombres, mujeres, niños, niñas, sabían ir. Yo sabía ver. Han sabido decir esos señores que trabajaban dentro, en el campamento. En la hora del almuerzo han sabido decir «vengan, vengan a comer». Y a las mujeres sabían decir «vengan, vengan adentro». Y se metían dentro. [...] Y los maridos mismos han sabido decir «ganen ustedes también», a las mujeres, «vayan a ganar». Por ejemplo, esos que trabajaban en la empresa, ellos a los maridos también han sabido decir que ellas también trabajen en prostitución. En la base han sabido mandar así. Y han sabido tener relaciones. Y hasta quedar embarazadas. Algunas señoras tienen hijos de los gringos. Y después han sabido dar, dan plata, y de ahí cuando ya están saliendo, dan colas. Lo que ellos querían daban, después de ocupar a las mujeres. [...]

Una señora entró en el campamento a llevar comida y han cogido a violar a la señora. Todos la han ocupado. Han ocupado toditos los que trabajaban ahí. Yo sabía estar pendiente, con miedo. Pero yo solo quería llevar comida de puerco, pero a mí no me hicieron. Desde ahí dije «ni más iré allá». La señora [a la] que le han hecho, vino en pantalones rotos, todo. Algunas iban a trabajar lavando platos, así, pero las ocupaban todos esos señores. Ahí sabían trabajar mujeres jóvenes, de camareras, y los hombres están ahí viendo, los maridos. Ocupaban a las mujeres, y los maridos viendo como pendejos. Hasta ahora también es así el campo Villano. En Moretecocha va a entrar la compañía y ahí también va a ser lo mismo.⁶²

Antes de continuar, es preciso señalar que no se ha realizado por parte de las autoridades gubernamentales ningún proceso de investigación sobre los graves delitos de violencia sexual relatados por las mujeres en el Bloque 10, por lo que estos hechos permanecen en la impunidad.

Siguiendo con el análisis, conviene subrayar que la implantación de las dinámicas extractivas conforma territorios masculinizados en los cuales se fomenta la emergencia de sujetos que refuerzan los estereotipos de masculinidad hegemónica. En estas nuevas relaciones patriarcales, que confluyen con jerarquías de género previas, el polo masculino se asocia al dominio y el control, mientras lo femenino queda ligado al imaginario de la mujer dependiente, objeto de control y abuso sexual (Fundación Rosa Luxemburg, 2013).

⁶² Mujer kichwa, asamblea de mujeres, Lorocachi, 27 de febrero de 2016. Traducido del kichwa por Magdalena Vargas.

Para las mujeres indígenas las formas de disciplinamiento y control social que las dinámicas extractivas configuran sobre sus cuerpos –sexuados, racializados y cosificados– tienen evidentes impactos físicos, pero también simbólicos. Así, por ejemplo, la irrupción de la prostitución en las comunidades conlleva la reconfiguración de determinados valores morales sobre lo que significa ser una “buena mujer”. Así se desprende del siguiente relato, en el que una lideresa kichwa recuerda cómo vivieron las familias la llegada de mujeres que ejercían la prostitución durante el periodo en el que se llevaron a cabo las primeras sísmicas en su cuenca:

Los patrones también llevaban a las comunidades prostitutas para que esos trabajadores de las empresas [las] ocuparan. [...] Cuando entraron de pequeña mi mamita decía «nos tocaba pelear con tu papá o con mi tío encontrando con esas chicas malas», decía. Entonces trajeron mucha violencia también a las comunidades.⁶³

Resulta necesario detenerse un instante a analizar el proceso de estigmatización que sufren las mujeres que ejercen la prostitución –“esas chicas malas”–, en tanto constituye un claro reflejo de cómo las estructuras patriarcales permean en las formas de pensamiento de la sociedad. Algo semejante ocurre, por ejemplo, con los casos de violaciones ocurridos en el Villano, donde culpabilizar a la víctima es un acto frecuente. “Las mujeres han sabido pedir comida, y les han sabido dar comida, y después las violan”, señala una joven kichwa, y agrega: “y claro, en una situación así, si tú dices «me fui a pedir comida y después me violó», todos los petroleros, incluso la comunidad, te va a decir «pero es tu culpa porque tú fuiste a pedir comida»”. “O «tú provocaste». Siempre dicen los hombres”,⁶⁴ denuncia otra lideresa.

Como se puede observar, algunas Mujeres Amazónicas –las que en base a sus experiencias vitales han tenido más oportunidades para reflexionar sobre cuestiones de género y violencia machista– confrontan dichas representaciones denunciando el machismo que subyace de ellas. Ahora bien, es necesario señalar que simultáneamente otras mujeres asumen dichos imaginarios y los perpetúan. “Cómo no van a violar si andan haciendo así. Cómo no nos van a violar si uno mismo va caminando con los pies y llega donde ellos. Si una se queda en la casa, ahí no les violan”,⁶⁵ sostenía una mujer durante una asamblea celebrada en Lorocachi.

⁶³ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

⁶⁴ Lideresas kichwa, conversación, Lorocachi, 27 de febrero de 2016.

⁶⁵ Mujer kichwa, asamblea de mujeres, Lorocachi, 27 de febrero de 2016. Traducido del kichwa por Magdalena Vargas.

Resulta oportuno analizar este último fragmento –“si una se queda en la casa, ahí no les violan” –, puesto que da cuenta de los impactos asociados a la sensación de inseguridad que sufren las mujeres como consecuencia de la masculinización del territorio por parte de actores extraños. Así, en las zonas de implementación de la actividad petrolera, los sentimientos de miedo e inseguridad que padecen las mujeres en un contexto de relaciones patriarcales genera lo que Federici (2010) denomina un «cerramiento social»,⁶⁶ que confina a las mujeres al espacio doméstico, limitando así su autonomía y su movilidad en el territorio. “Eso nos impacta como mujeres, nos impacta eso. Porque vienen de otros países, de otros lugares. ¿Tú crees que los que vienen a trabajar en la empresa serán hombres sanos? ¡No! Serán tal vez ladrones, tal vez violadores.”⁶⁷ “Entonces yo tengo miedo, tenemos miedo las mujeres, que no puede suceder eso en nuestra comunidad”,⁶⁸ sostiene con preocupación una lideresa kichwa.

Machado Araoz (2014, 62), al analizar las dinámicas extractivas, señala que “todo régimen de dominación social precisa de una específica política de producción de los cuerpos”. De lo analizado en este apartado se puede afirmar que la explotación petrolera en la Amazonía ecuatoriana ha ido acompañada de una determinada forma de disciplinamiento social de los cuerpos de las mujeres indígenas, sobre los cuales se imponen formas de violencia específicas que requieren de alianzas entre los actores patriarcales en sus distintas escalas: las empresas petroleras que, a través de sus trabajadores, ejercen una sistemática violencia sexual; los maridos que en ocasiones se convierten en cómplices de los abusos; las comunidades que estigmatizan y culpabilizan a las víctimas de las agresiones; y el Estado, que no otorga la importancia que estos hechos requieren, dejando en la impunidad los delitos.

En definitiva, los argumentos en rechazo a las actividades extractivas desplegados por las Mujeres Amazónicas reflejan que en las zonas de explotación petrolera, tanto la naturaleza como los cuerpos –y de forma particular, los de las mujeres indígenas– aparecen como espacios cosificados, apropiables y sacrificables para ser puestos al servicio de la acumulación de capital.

⁶⁶ Si bien es cierto que Federici (2010) emplea este concepto en el contexto de transición del feudalismo al capitalismo, resulta relevante comprobar su pertinencia para analizar los contextos extractivos en la actualidad.

⁶⁷ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

⁶⁸ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

Capítulo 5

Sobre la conformación de subjetividades políticas: las Mujeres Amazónicas frente a los actores internos y externos

“Yo reclamo porque es mi casa donde sale el petróleo”.¹ Cuando Alicia Cahuilla finalizó su discurso, los gritos y aplausos habían inundado la sala, aunque de forma inversa a la que se había previsto. Los asambleístas no podían contenerse: la bancada oficialista, su frustración; los grupos opositores, su regocijo. Todos ellos, su asombro. Era el 3 de octubre de 2013. La Asamblea Nacional estaba inmersa en el debate definitivo para declarar de interés nacional la explotación de los bloques 31 y 43 (ITT), dentro del Parque Nacional Yasuní, y Alicia había sido invitada por parte del gobierno para que mostrara su apoyo a la explotación petrolera. Pero las cosas no salieron como esperaban. Negándose a leer el discurso que habían redactado para ella en un papel, Alicia decidió hablar con voz propia. Primero lo hizo en wao-tededo, después en castellano. La lideresa waorani habló a través de las palabras de su abuela que, cuando era todavía niña, le había transmitido su compromiso por la defensa del territorio: “tú debes regresar y defender tu territorio, donde tú naciste. Tienes que defender”, le había aconsejado (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial 2015, 20). Y así es como Alicia, desde la tribuna, con voz firme, habló. Habló de ese territorio heredado de sus abuelos, un territorio cada vez más fragmentado; habló de la deuda que las empresas petroleras han contraído con el pueblo waorani durante décadas de explotación en la Amazonía; habló de la crítica situación de los pueblos en aislamiento voluntario: “¿cuántas personas están hablando en nombre de los tagaeri?”,² se preguntaba.

La misma mujer que en su juventud se había enfrentado a su padre –quien trabajaba para los madereros– para defender los bosques de la tala ilegal de madera, desafiaba ahora, varios años después y como vicepresidenta de la NAWA, a las estructuras de poder de su organización indígena –favorable a la explotación petrolera– y del propio Estado. Alzando su voz, habló de las mujeres de la selva que cuidan los ríos y los bosques; habló de la apertura de carreteras, de la colonización, de la inexistencia de beneficios en las comunidades situadas en las zonas

¹ Asamblea Nacional del Ecuador, “Sesión 256 Intervención Sra. Alicia Cahuilla”, vídeo 15:04, <https://www.youtube.com/watch?v=oqfjBCmxwI>

² Asamblea Nacional del Ecuador, “Sesión 256 Intervención Sra. Alicia Cahuilla”, vídeo 15:04, <https://www.youtube.com/watch?v=oqfjBCmxwI>

extractivas, de la ausencia de un debido proceso de consulta, del peligro que supone la explotación petrolera para la vida del pueblo waorani. “¡Déjanos vivir como [los] waorani queremos! Esa es nuestra propuesta”.³ La euforia de la bancada opositora se desbordó. Algunos asambleístas se levantaban de sus sillones y alzaban los brazos como quien celebra un gol.

A pesar de todo, la Asamblea Nacional aprobó la explotación de los bloques 31 y 43 (ITT) con 108 votos a favor y 25 en contra, tal y como estaba previsto. Para Alicia, su intervención en la Asamblea no solo supuso un notable reconocimiento mediático –los medios de comunicación le dedicarían páginas durante los días siguientes–, sino también un duro y largo proceso de hostigamiento, acoso, agresiones y amenazas por parte tanto de actores estatales como de integrantes de la NAWA (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial 2015), lo que le llevaría, dos años después, a solicitar ante la CIDH medidas cautelares para preservar su vida y su integridad personal.⁴

El caso de Alicia es, quizás, el ejemplo más mediático que permite comprender que para las Mujeres Amazónicas, erigirse como sujetas políticas en el conflicto por la explotación petrolera es un camino no exento de dificultades, en el cual las lideresas se enfrentan a estructuras de poder frente a diversos actores en todos los niveles. El presente capítulo abordará la forma en la cual las Mujeres Amazónicas van conformando sus subjetividades políticas durante su agencia territorial, inmersas en un entramado de relaciones de poder frente a actores internos y externos –dentro del hogar, en sus comunidades y organizaciones, y frente al Estado–, para finalizar con las vivencialidades y auto-representaciones que las propias lideresas otorgan a su accionar político.

1. Sujetas políticas frente a las estructuras de poder al interior de los hogares

Cuando subió a la avioneta lloraba. Era la primera vez que dejaba a su hija a cargo del padre. Hacía pocas semanas que había asumido la presidencia de la organización de mujeres, y debía acudir a una reunión urgente con las comunidades de toda la cuenca para abordar el problema

³ Asamblea Nacional del Ecuador, “Sesión 256 Intervención Sra. Alicia Cahuilla”, vídeo 15:04, <https://www.youtube.com/watch?v=oqfjBCmxwI>

⁴ CIDH – Comisión Interamericana de Derechos Humanos. “Resolución 38/2015. Medidas cautelares No. 350/15. Asunto Alicia Cahuiya respecto de Ecuador. 24 de octubre de 2015”.

de la firma de los contratos petroleros en los bloques 79 y 83. Pero los vuelos desde Shell se habían cancelado y la única forma de entrar en la comunidad era fletar una avioneta de cinco plazas, así que había que priorizar los espacios para las dirigencias. La niña, de 5 años, se quedó fuera del vuelo y también lloraba desconsolada. El marido, disconforme, aguardaba en silencio con el semblante serio. “Ahora sí, ahora ya se ha estrenado como dirigente”,⁵ me contaron después, camino al Puyo, dos experimentadas lideresas. Y empezaron a conversar sobre sus experiencias acerca de las dificultades que tienen que enfrentar las mujeres dirigentas cuando dejan por primera vez a sus familias para acudir a sus responsabilidades políticas.

La feminización de los trabajos de cuidados es un factor central en la vida de las Mujeres Amazónicas, que no es posible dejar fuera del análisis cuando se aborda la manera en la que las mujeres experimentan la dirigencia política. Tratar de conciliar los trabajos de cuidados atribuidos a las mujeres con las responsabilidades políticas cuando asumen las dirigencias es una importante fuente de preocupación para las lideresas. Al respecto, una dirigente sostiene que:

Para los dirigentes hombres es fácil. Pueden ir, coger, viajar a comunidades, afuera, dentro, a otros países. ¡Pero una mujer dirigente es tan difícil! ¡Tan difícil! Para ir a algún lugar hay que estar preocupada de los hijos, del marido, de quién va a dar de comer, quién va a quedar en la casa. Es un sufrimiento muy grande como mujer para ser dirigente.⁶

No hay que olvidar que en Pastaza las mujeres dedican 82 horas semanales a realizar trabajos –remunerados y no remunerados– frente a las 68 horas semanales dedicadas por los varones (INEC 2012). En este sentido, algunas lideresas comienzan a cuestionar, aunque de forma tímida, la división sexual del trabajo apelando a la co-responsabilidad de los cuidados: “¿Por qué las mujeres tenemos más trabajo en la casa? ¿Por qué los hombres no se pueden quedar con los hijos cuando salimos a los talleres?”,⁷ se preguntaba una dirigente kichwa durante un taller realizado en Puyo. Pese a todo, la no asunción de las responsabilidades de cuidados por parte de los hombres es una realidad mayoritaria, y un hecho que algunas lideresas asumen como parte de su identidad cultural.

⁵ Diario de campo, Puyo, 21 de marzo de 2016.

⁶ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

⁷ Lideresa kichwa, taller, Puyo, 15 de abril de 2016.

Al respecto, es preciso señalar que el aspecto social del trabajo realizado por las mujeres indígenas es un elemento clave de la construcción de su identidad étnica y de género. En otras palabras, la construcción de la feminidad indígena está fuertemente asociada a la estricta adhesión de las mujeres al trabajo. Tanto es así que el reconocimiento social de las mujeres depende de su habilidad para cultivar yuca, para preparar chicha o para curar una enfermedad determinada, aspectos que son sometidos a constantes cuestionamientos públicos (Muratorio 2000). De ahí que confrontar las estructuras de la división sexual del trabajo sea un proceso no exento de contradicciones.

Así, por un lado, las Mujeres Amazónicas visibilizan la sobrecarga de trabajo que implica asumir un cargo de liderazgo político junto a las responsabilidades de los trabajos de reproducción social –que incluyen trabajos de cuidados, productivos y comunitarios–, cuestionando así la normatividad establecida. Ahora bien, por otro lado, reproducen las estructuras de la división sexual del trabajo cuando transmiten a sus hijas la necesidad de que las mujeres asuman sus obligaciones para cumplir con los términos establecidos por su construcción socio-cultural y evitar, asimismo, que se incrementen los conflictos al interior del hogar en un contexto en el que la violencia machista se vive de forma cotidiana. Así se desprende del siguiente relato:

Mi hija ayuda, hace, viene, no está echada. Yo no [le] he enseñado a ser echada ni vaga. [Para que] cuando tenga marido, no tenga problemas. Yo he dicho a mi hija: cuando tengas marido, no tengas problemas. El marido un ratito te va a dar caricia, pero el rato que tengas hijos te va a dar palo. ¿Por qué? Porque tú no trabajas, no haces las cosas como debe ser. Entonces tienes que aprender siquiera a hacer artesanía, para poder[te] defender de tu marido. Porque si no [te] haces valer, tú misma no estás valiendo. Si tú no quieres hacer las cosas, tú no vas a valer para nada, tú no sirves nada.⁸

El sentimiento de culpabilidad que asumen las mujeres, reflejo de imaginarios patriarcales que tienen interiorizados, se intensifica cuando asumen responsabilidades políticas ya que las acciones de movilización requieren de ausencias frecuentes y prolongadas del hogar. “A veces yo sé ir botando, vuelta él [mi marido] solito acá. Por eso creo que a veces el hogar se desbarata también. A veces me pongo a pensar eso”, señala con preocupación una lideresa. Y añade que durante su larga trayectoria como dirigente “yo sí me pasé terrible, terrible, terrible.

⁸ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

Le hice sufrir a mis hijos como nunca en la vida”.⁹ De ahí que las Mujeres Amazónicas asuman su participación política desde una lógica del sacrificio. “15 días he estado fuera de mi casa y fuera de mi familia, que tanto me necesitan”,¹⁰ señalaba una de las mujeres durante el *yaku chaski*.

A las preocupaciones derivadas de estos sentimientos de culpabilidad se suman también las preocupaciones económicas, en tanto las lideresas no solo asumen frecuentemente las tareas de la dirigencia en ausencia de remuneración, sino que la sobrecarga de trabajo que conllevan dificulta la posibilidad de que las mujeres puedan realizar los trabajos relativos a su economía de autosuficiencia como el mantenimiento de las chacras, así como los trabajos productivos que les permiten generar ingresos complementarios para el hogar, como las artesanías. A este aspecto se suma el hecho de que en ocasiones los hijos depositan la responsabilidad de proveer ingresos al hogar sobre las mujeres, con lo cual las presiones familiares sobre ellas – en particular sobre quienes residen habitualmente en la ciudad– se incrementan. “A veces también me da iras con mis hijos. Porque mis hijos nunca piden [dinero] al papá. ¡Nada! Me piden a mí”,¹¹ señala una lideresa.

Ahora bien, una de las mayores dificultades que las Mujeres Amazónicas experimentan en relación a su participación política es, sin duda, la violencia machista. En un contexto como el de Pastaza en el que el 69,6% de las mujeres ha sufrido algún tipo de violencia machista¹² (Consejo Nacional para la Igualdad de Género et al. 2014), tratar de quebrar los roles de género normativos y ausentarse del hogar debido a sus responsabilidades en la dirigencia genera frecuentes conflictos intrafamiliares. “¡Yo he sufrido tanto de estar en la organización! aguantaba insultos, aguantaba malas caras, aguantaba de todo un poco”,¹³ sostiene una lideresa. Los siguientes testimonios sirven para reafirmar el argumento:

Es duro también ser dirigente, porque a veces tú encuentras dificultades con tu pareja, con tu familia. [...] Eso ha sido muy duro como dirigentes, como mujer, nos ha tocado dejar a

⁹ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

¹⁰ Mujer kichwa, entrevista, Jatun Playa, 25 de febrero de 2016.

¹¹ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

¹² Los datos incluyen violencia física, psicológica, sexual y patrimonial. La tasa de violencia machista en Pastaza (69,6%) se sitúa por encima de la media nacional, que es del 60,4%. Es preciso señalar que Pastaza es la 4^a provincia del Ecuador con una mayor tasa de violencia machista, después de Morona Santiago, Tungurahua y Pichincha. Del total de mujeres que han sufrido violencia machista en Pastaza, en el 80,5% de los casos ha sido ejercida por parte de sus parejas o ex parejas (Consejo Nacional para la Igualdad de Género et al. 2014).

¹³ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

nuestros maridos, a nuestros hijos en la casa. Y a veces hasta hemos sido golpeadas por nuestra propia pareja, porque a veces, por ejemplo, como cultura una mujer tiene que estar al lado de su marido con sus hijos. Pero ser dirigente es asumir salir de casa, dejar unos días a tus hijos, a tu marido, y eso ha sido muy duro para nosotras.¹⁴

Entonces es muy difícil ser dirigente de mujer. A veces vienen problemas, a veces vienen amenazas, a veces con nuestro marido discutimos. A veces dice “salga de ahí, tú andas así”. Entonces eso también tenemos que aguantar, tenemos que luchar como mujer. Eso es que yo he sufrido, en todas partes andaba sufriendo pensativa, dejando a mis hijas, y discutimos con nuestro marido también para dejar a nuestras hijas.¹⁵

Tal y como sostiene Garcés Dávila (2010, 98), a pesar de los paulatinos cambios que están teniendo lugar en las comunidades, “todavía subsisten el dominio y control de los hombres sobre las acciones de las mujeres”. De esta forma, en el momento en el que las mujeres indígenas comienzan a incursionar en el espacio público de la política “se exacerbaban los celos de los hombres y se profundizan los conflictos de violencia intrafamiliar”. El control social que ejercen algunos hombres sobre sus parejas es de tal magnitud que, con frecuencia, son los maridos quienes deciden la participación política de sus mujeres. Así, por ejemplo, durante el *yaku chaski* organizado por las Mujeres Amazónicas, cuando las lideresas invitaban a una mujer en cada comunidad a sumarse al recorrido, ellas aguardaban en silencio y miraban a sus maridos en busca de su aprobación. No siempre la conseguían. “En el caso mío sería un gusto que mi esposa también fuera parte de estos recorridos”, señaló el presidente de una de las comunidades visitadas, “pero dije a mi esposa «de pronto no estaríamos preparados para alejarnos» [...] A la próxima yo les comprometo a mí y a mi esposa. Yo mismo podría ir acompañando. Yo [me] ofrezco en la próxima visita [a] acompañar, con mi esposa”.¹⁶

Resulta necesario subrayar que algunas lideresas han conseguido trasgredir ese control por parte de sus maridos, y han logrado adquirir herramientas para enfrentarse a la violencia machista y sacar el conflicto de los hogares para situarlo a la luz pública del espacio comunitario. Durante una asamblea celebrada en la comunidad de su marido, una lideresa declaró con voz firme frente a sus compañeras dirigentas, frente a la comunidad, frente a su familia política, y frente a su propio marido: “Mi marido es machista. Recién me pegó,

¹⁴ Lideresa kichwa, entrevista, febrero 2016.

¹⁵ Lideresa shiwiar, entrevista, abril 2016.

¹⁶ Presidente de una comunidad kichwa, conversación, febrero de 2016.

siempre me ha pegado, pero yo no me estoy dejando. De lo que soy dirigente de la mujer no siento que él me va a humillar. También tengo valor de pararme duro”.¹⁷ El espacio de la dirigencia política, por lo tanto, ha permitido a algunas lideresas –las más experimentadas– adquirir una fuerte conciencia y determinación para oponerse a la violencia ejercida por sus parejas: “Yo también, claro, a mí [mi marido] me ha pegado. [...] Ahora no. Ahora el día que me toque yo me voy. Le boto, le dejo, le sé decir «yo no soy esclava de nadie». ¿Sí o no? No soy esclava de nadie”.¹⁸

Pese a que la violencia machista es un problema lejos de estar resuelto, las lideresas admiten que empiezan a percibirse cambios en las actitudes de sus maridos como consecuencia de los procesos llevados a cabo por ellas mismas con el apoyo de ONGs. “Mi marido ha sido muy machista desde que yo [le] conocí. He sido maltratada también. Y cuando yo comencé a culminar el periodo de la dirigencia, él ha aprendido bastante con esos talleres y ha cambiado mucho”,¹⁹ sostiene una lideresa.

Por otro lado, es preciso tener en cuenta que la articulación de Mujeres Amazónicas es un espacio heterogéneo en el cual existen diferentes formas de hogares más allá de la familia nuclear. Así, hay familias compuestas por mujeres separadas que conviven con sus hijos, familias en las que mujeres viudas están a cargo de sus nietos, familias en las que los maridos tienen una presencia intermitente, o familias en las que conviven parejas de mujeres. No obstante, para quienes viven en familias nucleares, enfrentarse a las estructuras patriarcales al interior del hogar es uno de los requisitos fundamentales para poder ser una mujer lideresa. Así lo asegura una de las Mujeres Amazónicas cuando señala lo siguiente:

Por eso yo sé decir a las mujeres, ahora que están en la dirigencia, les digo: no es fácil. No es fácil ir dejando a los hijos, no es fácil cuando el marido es bravo, el marido es [de] mal genio. No es fácil. [...] Por eso digo, si es que las mujeres [se] van a parar duro, ahí sí, métanse en la dirigencia. Al contrario prefiero mil veces estar en la casa, estar sin problemas.²⁰

¹⁷ Lideresa kichwa, asamblea, febrero de 2016. Traducido del kichwa por Magdalena Vargas.

¹⁸ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

¹⁹ Lideresa kichwa, foro, mayo 2016.

²⁰ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

2. Sujetas políticas frente a sus comunidades y organizaciones

En la comunidad de Nina Amarun las mujeres se sientan al frente y alzan su voz con firmeza cuando participan en las asambleas comunitarias. “Los presidentes andan recorriendo las comunidades mintiendo, diciendo que la compañía da plata ¡pero mentira!” exclama una mujer con furia mientras gesticula con energía. “Los mismos presidentes firman mintiendo y allá llevan las firmas. Dicen que están de acuerdo. Pero es mentira, ¡ni siquiera firmamos! Sino allá no más firman entre ellos. ¡Así nos tienen engañados!”²¹

Tal y como se abordó en el capítulo 3, el proceso de movilización y organización política de las mujeres indígenas durante las últimas décadas ha estado motivado, en gran medida, por su exclusión histórica de los espacios de decisión. En este sentido, es preciso señalar que el actual contexto de ampliación de la frontera petrolera favorece la reconfiguración de espacios de interlocución y tomas de decisión masculinizados. Las mujeres reclaman, por ejemplo, que las decisiones para firmar los acuerdos de inversión social asociados a la explotación petrolera han sido frecuentemente tomadas por las dirigencias masculinas de las comunidades sin tener en cuenta la opinión de las bases, dejando a ancianos/as, mujeres y jóvenes al margen de las decisiones. Pese a todo, existe entre las Mujeres Amazónicas una fuerte autoconciencia sobre los grandes avances logrados en lo que a su participación política se refiere. Ahora, señalan con orgullo, las mujeres defienden con energía su derecho a participar en las asambleas, en las dirigencias y en las tomas de decisiones (fig. 5.1.). Tal y como sostiene una lideresa kichwa:

Antiguamente no teníamos ni voz ni voto, servíamos solo para los maridos, para cuidar a nuestros hijos. Pero hoy las mujeres también tenemos ese poder de decidir, de ser escuchadas, y tenemos derecho igual que los hombres. Y eso lo estamos superando como mujeres kichwa de Pastaza. En los kichwas ya hemos dado un paso para ser escuchadas, para opinar, para tomar decisiones en las asambleas.²²

Conformar su liderazgo político al interior de las comunidades ha sido un proceso largo, apoyado por ONG de incidencia en el territorio, y ha supuesto para las mujeres la necesidad de superar su inseguridad para hablar y opinar sobre cuestiones políticas en los espacios públicos comunitarios. “Hay mujeres que hemos superado, salir, decir en las asambleas que

²¹ Mujer de la comunidad de Nina Amarun, asamblea, Nina Amarun, 23 de febrero de 2016. Traducido del kichwa por Magdalena Vargas.

²² Lideresa kichwa, entrevista, febrero 2016.

también tenemos poder, o demostrar también que tenemos ese poder y demostrarlo, así solo hablando a palabras”,²³ señala una lideresa.

Figura 5.1. Las Mujeres Amazónicas organizan una asamblea comunitaria



Elaboración propia. Santa Cecilia del Villano, febrero 2016.

Por otro lado, las lideresas construyen sus subjetividades políticas asumiéndose más responsables en la dirigencia que sus compañeros varones, a quienes perciben más propensos a caer en procesos de corrupción y de cooptación por parte de los actores extractivos. Ellas, sostienen, son más firmes en sus posicionamientos: “los compañeros han fracasado, se han dejado comprar la conciencia de ellos. [...] Las mujeres estamos firmes en la lucha. [...] Más que todo como mujeres somos firmes en la decisión”,²⁴ asegura una lideresa kichwa. En el mismo sentido, otro testimonio relata que:

Así han hecho en muchas partes, que al dirigente le ofrecen [dinero] y [le] hacen aceptar. Por ejemplo, a mí misma me han dicho, «usted es opositora de la empresa», me dicen mis cuñados, «y a ti te van a comprar». Si uno de verdad, una mujer lucha por defender, a mí ni el diablo no me compra. Yo con mi corazón deseo. La plata no va a ser para toda la

²³ Lideresa kichwa, conversación, febrero 2016.

²⁴ Lideresa kichwa, entrevista, febrero 2016.

vida, la plata se va a terminar algún día. [...] Yo no voy a aceptar porque sé lo que estoy haciendo. Porque amo a la Pachamama. En eso estoy. A mí nunca me compran, ni con millones de plata.²⁵

Dado que las mujeres han permanecido históricamente excluidas de los espacios de negociación con las empresas petroleras y el Estado, se han mantenido también al margen de los procesos de seducción de los mimos, lo cual refuerza su legitimidad para enfrentarse a la nueva oleada extractiva en la actualidad. Las Mujeres Amazónicas, por lo tanto, ejercen un papel de contención, de contrapoder, para redirigir las decisiones de las dirigencias masculinas cuando éstas se desvían del bien común. Enfrentarse a esas relaciones de poder, sin embargo, no es un camino sencillo. Algunos dirigentes reaccionan con actitudes regresivas cuando sus privilegios se ven cuestionados. “Vamos más allá de lo que ellos quieren que nosotras hagamos”, señala una lideresa kichwa. “De eso tienen miedo”. Y continúa denunciando las actitudes machistas que persisten en algunos de sus compañeros:

No quieren que las mujeres [nos] levantemos, «¿por qué van a ser más que nosotros?», dicen. «¿Por qué ellas van a salir más que nosotros? ¿por qué a ellas les están conociendo la gente? No tenemos que permitir». Así. «No tenemos que permitir». Son muy machistas.²⁶

Ahora bien, las respuestas que las Mujeres Amazónicas reciben al interior de sus comunidades deben ser analizadas en el marco de un contexto de fuerte división y fraccionamiento, en el cual las actitudes de los actores comunitarios están estrechamente condicionadas por el posicionamiento que adoptan respecto a la explotación petrolera. Así, por un lado, quienes están a favor de las políticas extractivas gubernamentales vuelcan frecuentes críticas sobre las lideresas, cuyas vidas personales son sometidas a un constante cuestionamiento social. En este sentido, es preciso destacar que –a diferencia de lo que ocurre con las dirigencias masculinas– a las mujeres lideresas se les aplica determinados modelos de conducta en base a la imposición de imaginarios patriarcales, que son reproducidos tanto por hombres como por mujeres en las comunidades.

²⁵ Lideresa kichwa, conversación, febrero 2016.

²⁶ Lideresa kichwa, conversación, febrero 2016.

Entre mujeres también dicen «no, pues, esta deja a su marido, deja a sus hijos, en vez de estar en la casa. La misión de la mujer es eso, de estar en la casa, trabajando en la chacra». Y ahí viene también la crítica de [las] mujeres.²⁷

De manera análoga, las Mujeres Amazónicas sienten que el esfuerzo y el sacrificio que supone tratar de compaginar el trabajo de la dirigencia con el resto de responsabilidades que recaen sobre ellas, no siempre es reconocido. Más aún, sienten que su trabajo político no siempre es reconocido como un trabajo: “Ahí había unos señores que nos dijeron «estas mujeres de gana andan vagueando, en vez de estar trabajando», nos dijeron algunos”,²⁸ señalaba contrariada una lideresa kichwa durante el *yaku chaski* por el río Curaray.

Para comprender lo que significa para las mujeres amazónicas ser identificadas como vagas, es preciso considerar la importancia que tiene la disciplina del trabajo en la construcción de la feminidad kichwa. Tal y como se señaló con anterioridad, la estricta adhesión de las mujeres al trabajo atribuido socio-culturalmente a ellas constituye un elemento central en la construcción de su identidad étnica y de género. La construcción de la feminidad indígena, por lo tanto, está estrechamente vinculada con la imagen de una mujer trabajadora. La holgazanería, en cambio, es juzgada como una cualidad degradante “y se considera el comportamiento antisocial por excelencia” (Muratorio 2000, 250).

Asimismo, en la construcción de este imaginario de la «mala mujer» que se cimienta durante el cuestionamiento social de la vida de las lideresas, están frecuentemente presentes valores morales patriarcales que promueven atributos de masculinidad hegemónica sobre sus parejas, tal y como se deduce del siguiente testimonio:

Tal vez hay personas que hacen chiste diciendo [a nuestros maridos] «cuando se va tu mujer por ahí, cuando se van en un grupo de mujeres, ellas están con otros hombres. Allá ellas se van a divertir con otros hombres. No seas mandarina», saben decir. [...] Así han sabido hacer burlas.²⁹

Resulta interesante detenerse un instante a analizar este último elemento –“no seas mandarina³⁰”–, en tanto apela directamente a fortalecer el dominio y el control de los maridos

²⁷ Lideresa kichwa, conversación, febrero 2016.

²⁸ Lideresa kichwa, asamblea, febrero 2016.

²⁹ Lideresa kichwa, asamblea, febrero 2016.

³⁰ El calificativo «mandarina» aplicado a un hombre hace referencia, de forma peyorativa, a su debilidad y falta de virilidad cuando en una pareja –heterosexual– la mujer toma ciertas decisiones.

sobre las dirigentas, un aspecto que, por otro lado, se ve cuestionado por la construcción de los liderazgos políticos de las mujeres.

Por otro lado, las Mujeres Amazónicas han denunciado en varias ocasiones haber sido objeto de coacciones, amenazas y hostigamiento durante su proceso de defensa territorial por parte de las dirigencias masculinas de sus organizaciones indígenas que se muestran favorables a las actividades extractivas. “Para que yo tenga miedo me dijeron que [te] vamos a llevar a detener, que vamos a hacer eso. El presidente que está en [la] organización me ha dicho eso”,³¹ denuncia una lideresa.

Las divisiones surgidas como consecuencia de la penetración de las dinámicas extractivas exacerba las violencias, y las lideresas no son ajenas a este contexto. Probablemente el caso más mediático sea el de Alicia Cahuiya. Un informe presentado ante la CIDH en octubre de 2015 señala que la lideresa waorani “ha sido objeto de agravio y discriminación por parte de los hombres de su organización”, especialmente desde que mostrara su rechazo a la explotación petrolera en el Bloque ITT ante la Asamblea Nacional (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial 2015, 48). El estudio recoge el testimonio de Alicia, que asegura lo siguiente:

A la mañana siguiente, había una reunión en la NAWE de la cual yo no estaba enterada. En esta reunión, donde había periodistas y los dirigentes de la NAWE, me dijeron que había cometido un error, me insultaron y me dijeron que me iban a matar por no aceptar el petróleo en Yasuní. Me hicieron llorar (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial 2015, 48).

Durante la audiencia celebrada en Washington las amenazas de muerte vertidas sobre la lideresa por parte del presidente de la NAWE se reiteraron, ante lo cual la CIDH solicitó al Estado ecuatoriano adoptar medidas cautelares para preservar su vida y su integridad personal.³² Teniendo en cuenta lo analizado hasta el momento, se puede afirmar con certeza que los conflictos comunitarios y organizativos surgidos en el contexto de la ampliación de la frontera petrolera apuntalan estereotipos sexistas, violencias machistas y estructuras patriarcales –que confluyen con relaciones de poder previas–, a las cuales las Mujeres

³¹ Lideresa, entrevista, abril 2016.

³² CIDH – Comisión Interamericana de Derechos Humanos. “Resolución 38/2015. Medidas cautelares No. 350/15. Asunto Alicia Cahuiya respecto de Ecuador. 24 de octubre de 2015”.

Amazónicas deben hacer frente cuando ejercen su agencialidad por la defensa territorial y construyen su liderazgo político.

Ahora bien, tal y como se señaló con anterioridad, resulta necesario considerar que las violencias simbólicas, físicas y psicológicas son ejercidas en general por parte de quienes se posicionan a favor de las políticas extractivas gubernamentales, en un contexto de conflictividad y fuerte división de las comunidades y organizaciones indígenas. Para quienes se oponen a la explotación petrolera, en cambio, las lideresas constituyen un ejemplo de admiración y respeto: “¡Las Mujeres Amazónicas!” exclamó admirado un anciano señor de la comunidad de San José del Curaray cuando llegaron las lideresas en el *yaku chaski*. “Yo había escuchado hablar de ustedes y pensaba «¿quiénes serán las Mujeres Amazónicas?»”³³

La cohesión de su proceso organizativo, la solidez de sus conocimientos acerca de la realidad extractiva, la firmeza de sus posicionamientos y la capacidad para exponer sus argumentos en público, suscita el agradecimiento y reconocimiento por parte de algunos hombres y mujeres en las comunidades. “Hago valorar a las mujeres. Ustedes están aquí organizadas. Les agradezco un mundo por compartir con nosotros” señalaban los hombres en la comunidad de Lipuno, y agregaban: “es muy bueno lo que están haciendo. [...] Estoy agradecido”.³⁴ De forma análoga, para las mujeres que se oponen a las actividades extractivas, las Mujeres Amazónicas suponen un referente en el cual mirarse, un reflejo en el que poder buscarse: “ustedes son duras, ustedes han parado duramente, ustedes han sabido luchar”,³⁵ sostenía una mujer en Lorocachi. “Hagan a nosotras también valorar, para nosotras también pararnos duro, nosotras también así como ustedes organizarnos bien”,³⁶ agregaba otra mujer en la comunidad de Nuevo San José del Curaray.

En el mismo sentido, el presidente de una comunidad de la cuenca del Curaray apelaba al liderazgo de las Mujeres Amazónicas para convocar acciones ante la urgencia de tomar medidas tras la firma del convenio en los bloques 79 y 83:

³³ Diario de campo, San José del Curaray, 20 de febrero de 2016.

³⁴ Hombre de la comunidad de Lipuno, asamblea, Lipuno, 17 de febrero de 2016. Traducido del kichwa por Magdalena Vargas.

³⁵ Mujer de la comunidad de Lorocachi, asamblea, Lorocachi, 27 de febrero de 2016. Traducido del kichwa por Magdalena Vargas.

³⁶ Mujer de la comunidad de Nuevo San José del Curaray, asamblea, Nuevo San José del Curaray, 19 de febrero de 2016. Traducido del kichwa por Magdalena Vargas.

Lo que ustedes lucharon como mujeres eso a mí me hace valorar, lo que ustedes han caminado. No quiero que dejen aquí no más [...] Ese mensaje ustedes lleven para hacer una asamblea general. Como mujeres ustedes hagan rápido esa asamblea. Porque si nosotros no más hacemos, a nosotros no nos van a hacer valer. Ese es mi pedido. Como mujeres primero ustedes entren a hacer [la] asamblea, y nosotros entramos ahí como comunidades.³⁷

Tal y como se desprende de este último relato, pese a las dificultades encontradas en el camino, las Mujeres Amazónicas han logrado obtener la legitimidad colectiva –de quienes se oponen a las actividades extractivas– para liderar acciones de movilización mixtas por la defensa del territorio.

3. Tratando de posicionarse como sujetas políticas frente al Estado

En las oficinas de la SHE en Quito guardan cuidadosamente grandes volúmenes de archivos en los cuales queda registrado todo el proceso de consulta realizado por cada bloque de la XI Ronda Petrolera. La sentencia a favor del pueblo de Sarayaku en el año 2012 sentó un precedente y el Estado, precavido, prefiere guardarse las espaldas y evitar otro caso similar. Por eso guardan con detalle copias de afiches, trípticos, listas de asistencia y fotografías del proceso de consulta o, más bien, del proceso de socialización. Porque tal y como admite un funcionario de la SHE en una entrevista, “en caso de no haber consenso se actuará conforme a la ley”.³⁸ Dicho de otra forma, lo que está en discusión no es la posibilidad de que se efectúen o no los proyectos extractivos, sino el acceso a información acerca de las condiciones en que se llevarán a cabo.

Pese a todo, el Gobierno cuenta con un registro en el que se transcriben, sistematizan y categorizan las expresiones y opiniones que las personas de las comunidades manifiestan en torno a la explotación petrolera. A partir de lo compilado en el archivo, sostiene el funcionario de la SHE, Ecuador Estratégico diseña los lineamientos y prioriza los proyectos de desarrollo social que el Estado llevará a cabo como contrapartida por la extracción de petróleo. Mientras explica esto, el funcionario pasa las páginas del informe de sistematización, en las que se pueden observar varias fotografías de personas de diferentes

³⁷ Presidente de una comunidad kichwa, asamblea, febrero 2016. Traducido del kichwa por Magdalena Vargas.

³⁸ Funcionario de SHE, notas de entrevista, Quito, 6 de abril de 2016.

comunidades exponiendo sus opiniones durante el proceso de consulta. Algo que llama poderosamente la atención es la ausencia de mujeres en las fotos. De entre cerca de 40 imágenes, apenas hay unas 6 mujeres. “Nosotros no hacemos una distinción, una discriminación de género”,³⁹ argumenta el funcionario. No hacer ninguna distinción supone ignorar las perspectivas y demandas de las mujeres indígenas desde su condición específica de género. Al preguntarle su opinión sobre los procesos de las mujeres organizadas, sobre los posicionamientos de las Mujeres Amazónicas, el representante de la SHE es claro al respecto:

Nosotros realizamos un mapa de actores identificando a la persona, su historial, la legitimidad y representatividad que tiene. Porque muchas veces se levantan y dicen «yo soy dirigente». ¿Pero esa voz representa? Por eso identificar la representatividad es muy importante.⁴⁰

Para el Estado, recuperar la gestión del proceso extractivo significa no solo asumir el control sobre la administración de los contratos petroleros, la exploración, la explotación, el transporte, y el comercio de los recursos hidrocarburíferos, sino también controlar el proceso social y la opinión pública que se desarrolla en torno al mismo. El Estado, por lo tanto, decide quiénes son los “legítimos dirigentes”⁴¹ lo cual implica, entre otras cosas, fomentar espacios de tomas de decisión masculinizados y negar la capacidad de agencia de las Mujeres Amazónicas como sujetas políticas en el conflicto.

En este sentido, las lideresas autoreivindican subjetividades políticas frente un Estado que no las considera agentes sociales representativas. “Llegamos a la ciudad de Quito donde el gobierno nacional no nos aceptó”, señala una lideresa recordando la marcha de octubre de 2013. “Nos dijo que nosotras vayamos a Pañacocha, que vayamos las mujeres de la marcha, las Mujeres Amazónicas, que vayan allá. Yo dije ¿acaso somos ganado?”⁴² La indiferencia y desconsideración mostrada por el presidente del Estado es percibida como un acto discriminatorio colonial y patriarcal: “¿Cómo puede ser que nos traten como animales? No

³⁹ Funcionario de SHE, notas de entrevista, Quito, 6 de abril de 2016.

⁴⁰ Funcionario de SHE, notas de entrevista, Quito, 6 de abril de 2016.

⁴¹ SHE, Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador. “Comunidades indígenas amazónicas rechazan violencia de ONGs en la XI Ronda Petrolera”. Quito, 9 de diciembre de 2013. <http://www.rondasuroriente.gob.ec/>

⁴² Lideresa kichwa, entrevista, febrero 2016.

somos animales, somos seres humanos. [...] Somos mujeres que nos hemos venido a hacer respetar”.⁴³

Además de no considerar su legitimidad política, cuando las Mujeres Amazónicas han tratado de desafiar las estructuras de poder estatales a través de la protesta, el Estado ha recurrido en varias ocasiones a procesos de criminalización como un mecanismo de control social. Tal y como señala un informe de la Defensoría del Pueblo (2011, 3), estos procesos de criminalización, que se implementan desde el ámbito normativo, discursivo, judicial y policial, buscarían “intimidar, neutralizar, inhibir y hostigar cualquier tipo de conducta que pueda poner en riesgo o que cuestione las expresiones de poder imperantes”. Se podrían identificar, así, dos tipos de criminalización: la criminalización primaria y secundaria.

Por un lado, la criminalización primaria se refiere a la definición de un marco normativo en el cual se elaboran leyes y se tipifican conductas consideradas socialmente censurables, que cumple con el objetivo de legitimar la respuesta de los actores estatales y desalentar la protesta social (Defensoría del Pueblo 2011). La aprobación del Decreto No. 16 que regula el funcionamiento de las organizaciones sociales y ciudadanas, o el uso de leyes internas para argumentar delitos de sabotaje y terrorismo hacia quienes defienden sus territorios frente a los proyectos extractivos, constituyen ejemplos de este tipo de criminalización.

Por otro lado, la criminalización secundaria alude a la aplicación de determinadas estrategias mediáticas, normas penales y civiles, o represión policial, con el objetivo de deslegitimar y disuadir la protesta social. A través de estos mecanismos discursivos y de judicialización, el Estado construye ante la opinión pública el imaginario de personas “delincuentes” en base a representaciones que contienen elementos clasistas, racistas y sexistas (Defensoría del Pueblo 2011). Las Mujeres Amazónicas se han visto enfrentadas a este tipo de procesos de criminalización en numerosas ocasiones. Basta citar como ejemplo las declaraciones realizadas por Rafael Correa tras la protesta realizada el 28 de noviembre de 2013 en Quito ante la apertura de sobres de la XI Ronda Petrolera, en la que participaron varios líderes y lideresas de la Amazonía. En el Enlace Ciudadano posterior a la protesta, en la que se produjeron altercados con empresarios petroleros y diplomáticos internacionales, el presidente de la República se refería a las dirigencias indígenas opuestas a la explotación petrolera aseverando con vehemencia que:

⁴³ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

Esta gente que no es honesta, no es sincera. Es incoherente, inconsistente, es gente violenta, mala, muchas veces corrupta que juega a la victimización. [...] Estos son los vestigios del viejo país. Ya no pueden ser aceptables en el país que estamos viviendo de esperanza, de excelencia, de justicia, no puede haber estos comportamientos de barbarie. [...] Compañeros ecuatorianos, no podemos permitir que un puñado de desubicados nos vuelvan al pasado. [...] A rechazar a estos violentos, compañeros. [...] Creo que ha quedado bien claro quiénes son los criminales y los grandes hipócritas. [...] La mayoría del pueblo ecuatoriano somos buenas personas, a evitar a esta mala gente, dañada, violenta que hace quedar mal a todo un pueblo, compañeros.⁴⁴

A través del discurso como mecanismo de criminalización, el Gobierno establece ante la opinión pública percepciones estereotipadas sobre las dirigencias indígenas opuestas a las actividades extractivas, a través de la construcción de posiciones dicotómicas a partir de las cuales éstas quedan retratadas en términos retrógrados y delincuenciales. Desde el discurso oficial, por lo tanto, “se va construyendo un nuevo enemigo y para ello se emplea un discurso binario que consolida la división entre los buenos y los malos, los defensores del proyecto revolucionario y los detractores, los colaboradores y opositores” (Defensoría del Pueblo 2011, 24). Cabe señalar al respecto que dichos mecanismos discursivos de control social no están exentos de elementos coloniales y patriarcales.

“Hay que conservar la cultura, pero les insisto, cultura no es miseria”, sostenía Correa pocas semanas después de dar por finalizada la iniciativa Yasuní-ITT. Y agregaba: “Eso es lo que nos dicen algunos gringuitos de ONGs con la panza bien llena que vienen con mucho dinero en prácticas colonizadoras a manipular a nuestros hermanos indígenas”.⁴⁵ Resulta curioso atender al hecho de que el presidente emplea un discurso anti-colonial para referirse a la manipulación del movimiento indígena por agentes externos, ante lo cual está negando toda capacidad de agencia y decisión propia a las nacionalidades indígenas desde una narrativa que, en consecuencia, resulta colonial. Las Mujeres Amazónicas son conscientes de ello y lo denuncian con vigor: “de parte del gobierno se burlaba diciendo que somos, por ejemplo, guiadas de algunos políticos que están en contra, o de activistas. Y [que] son esas mujeres que

⁴⁴ Presidencia de la República del Ecuador -SECOM, “Enlace Ciudadano no. 350 desde Arenillas, El Oro”, vídeo 3:47:32, <http://enlaceciudadano.gob.ec/enlaceciudadano350/>

⁴⁵ Presidencia de la República del Ecuador- SECOM, “Reunión entre Presidente Correa y Alcaldes Amazónicos en Carondelet, 13/09/13”, vídeo 36:42, https://www.youtube.com/watch?v=vw_g5vPMwSI

no quieren el beneficio del Estado, de las comunidades”,⁴⁶ manifiesta una lideresa kichwa. El Estado, por lo tanto, a través de una actitud paternalista construye un imaginario en el que los pueblos indígenas aparecen como seres infantilizados, ingenuos, influenciados y manipulables. En otras palabras, crea una imagen del movimiento indígena en la que son los actores externos quienes depositan sobre ellos sus opiniones y discursos, en lo que supone una nueva versión de ventriloquismo político. Ante esta situación, una lideresa kichwa denuncia que el Gobierno les resta capacidad crítica y racionalidad: “este gobierno [...] no piensa que en la selva existimos comunidades indígenas, un ser humano, un ser pensante”.⁴⁷

Además del discurso colonial, las Mujeres Amazónicas se enfrentan a mecanismos de criminalización patriarcales desde su condición específica de género. El Estado despliega discursos sexistas orientados a estigmatizar a las mujeres e infravalorar su papel en las movilizaciones. En estos términos, por ejemplo, se dirigía Rafael Correa a una activista del Puyo aliada de las Mujeres Amazónicas, tras las protestas del 28 de noviembre de 2013:

Tienen un problema psiquiátrico esta gente [...] que cualquier vieja desquiciada le vaya a gritar ahí. [...] Esta señora era la desquiciada que quería agredir. [...] ¿Quién es esta señora? ¿A quién representa? [...] Después dicen que hay criminalización a dirigentes sociales, digan los que les dé la gana.⁴⁸

La patologización de las mujeres asociando sus actos a trastornos psiquiátricos ha sido un mecanismo recurrente de opresión patriarcal a lo largo de la historia. Locas, histéricas o desquiciadas, son apelativos con los cuales de manera reiterada se ha denominado de forma peyorativa a las mujeres que han confrontado estereotipos sexistas o estructuras patriarcales de todo tipo. Para las Mujeres Amazónicas, esta descalificación personal hacia una de sus aliadas es percibida como un ataque al conjunto de las mujeres. Al respecto, una lideresa señala lo siguiente:

A nosotras como mujeres nos afectó que él diga directamente a las mujeres [...] «vieja desquiciada», nos dijo así. Eso cuando dijo es como [si] a mí me está diciendo. Si insulta

⁴⁶ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

⁴⁷ Lideresa kichwa, taller, Puyo, 14 de abril de 2016.

⁴⁸ Presidencia de la República del Ecuador, “Enlace Ciudadano no. 350 desde Arenillas, El Oro”, vídeo 3:47:32, <http://enlaceciudadano.gob.ec/enlaceciudadano350/>

a una mujer es como [si] a nosotras nos está insultando, al mundo de [las] mujeres, no solamente a una. Y eso a mí me dolió”.⁴⁹

Apelar a los vínculos de sororidad, como se desprende del anterior testimonio, es una estrategia que las Mujeres Amazónicas han empleado para enfrentarse a los procesos de criminalización del Estado no solo en términos discursivos, sino también a los procesos de intimidación y vigilancia dispuestos por parte de las fuerzas policiales. Así, por ejemplo, a finales del 2013 Alicia Cahuiya comenzó a ser objeto de constantes actos de seguimiento por parte de actores estatales luego de su intervención en la Asamblea Nacional en contra de la explotación petrolera en el Bloque ITT. Cuando regresaban de la marcha de las Mujeres Amazónicas en octubre de ese año, la policía hizo detener el bus en el que viajaban las lideresas tratando de identificar a la dirigente waorani. Los policías preguntaban «¿quién es Alicia?». Una a una, todas las mujeres contestaron «yo soy Alicia» (Colectivo de Investigación Acción Psicosocial 2015).

Los actos de intimidación y asedio por parte de los actores estatales llevaron a las lideresas Alicia Cahuiya y Gloria Ushigua a exponer sus casos ante la CIDH en octubre de 2015. Durante la audiencia, Gloria relató haber sido objeto de acciones de seguimiento y de allanamiento de morada por parte de las fuerzas policiales durante el paro nacional convocado en agosto de 2015. Sin haber participado en las movilizaciones, la lideresa sapara aseguró que varios policías irrumpieron en su casa disparando bombas lacrimógenas al interior de la vivienda, en la que se encontraban dos menores de edad.⁵⁰ “Siempre eso es lo que está haciendo el gobierno para asustar”, expondría tiempo después en un foro realizado en Quito. “Pero no [nos] vamos a asustar como mujeres. Jamás vamos a tener miedo”.⁵¹ Tal y como se profundizará en el siguiente acápite, construirse a sí mismas en torno a atributos como la valentía constituye un importante elemento sobre el cual las Mujeres Amazónicas cimientan sus subjetividades políticas para enfrentarse a los procesos de criminalización.

4. Vinvencialidades y auto-representaciones políticas

⁴⁹ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

⁵⁰ “Cinco mujeres denuncian al gobierno”, *Plan V*, 19 de octubre de 2015.

<http://www.planv.com.ec/historias/politica/cinco-mujeres-denuncian-al-gobierno>

⁵¹ Gloria Ushigua (lideresa sapara), foro, Quito, 9 de marzo de 2016.

Durante los días que estuve con Zoila Castillo, no tuvo un momento de descanso. Conversábamos mientras caminaba por el mercado o preparaba la comida, mientras atendía a las continuas demandas de sus hijos; relataba su historia en los ratos en los que tejía los mullos de colores que se convertían en artesanías: 300 manillas que tenía que entregar en unas semanas; continuábamos charlando mientras acudía a la comunidad de la que es socia y dirigente para tratar con las mujeres un problema comunitario; entre conversación y conversación se ausentaba varias veces para atender a las llamadas de las dirigencias en relación a la organización de un encuentro de mujeres. “Ser dirigente es duro”,⁵² asegura.

Las Mujeres Amazónicas experimentan la dirigencia política desde unas vidas desbordadas de responsabilidades, sobrecargadas de trabajos reproductivos, productivos, comunitarios y políticos; unas vidas atravesadas por las preocupaciones familiares, los conflictos comunitarios y los procesos de criminalización. De ahí que las lideresas identifiquen el sacrificio y el sufrimiento como elementos indisolubles de su accionar político por la defensa territorial. “Por estar en la organización me he sufrido. [...] Entonces digo, ¡cuántos años de sacrificio y cuántos años de lucha! La gente no entiende”,⁵³ sostiene una lideresa kichwa.

El feminismo ha visibilizado de forma crítica cómo la construcción de la identidad de las mujeres dentro de sistemas de opresión patriarcales ha estado vinculada con una lógica sacrificial que coacciona a las mujeres a sacrificar su vida para ponerla al servicio de los otros. En otras palabras, las mujeres se ven empujadas a subordinar el deseo propio para cubrir necesidades ajenas, anteponiendo los intereses de la familia, la comunidad, la organización o la defensa territorial, a su propio cuidado (Pérez Orozco 2014, Colectivo de Investigación Acción Psicosocial 2015). Las lideresas, sostienen, están dispuestas a sacrificar sus propias vidas por la defensa de sus territorios contra la explotación petrolera. “Yo defender, he de defender, y así me he de morir”, señala una dirigente, “estoy para defender nuestra Amazonía. Yo siempre adelante diría, aunque me maten, aunque me digan, yo he de decir «no»”.⁵⁴

Es preciso señalar al respecto que mientras por un lado esta lógica del sacrificio es la responsable de que las Mujeres Amazónicas asuman su accionar político a partir de experiencias de vida desbordadas de responsabilidades, por otro lado, constituye uno de los

⁵² Zoila Castillo (lideresa kichwa), entrevista, Puyo, marzo 2016.

⁵³ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

⁵⁴ Dirigenta kichwa, entrevista, febrero 2016.

factores que determina la firmeza de sus posicionamientos contra la explotación petrolera. Es decir, puesto que ellas asumen que siempre han resuelto las necesidades de sus familias a partir del esfuerzo y el sacrificio propio, aseguran que no esperan recibir nada del Estado o las empresas petroleras lo cual contribuye a que sean menos propensas a las negociaciones o a aceptar políticas de compensación. “Yo no estoy mendigándome, no me mendigo. Yo trabajo [...] Si quiero tener algo, tengo que trabajar fuerte, día y noche. Haciendo esto, haciendo esto. [...] Pero no molesto a nadie, ni digo «petróleo, ven a trabajar» [...] ¡No!”,⁵⁵ sostiene una lideresa kichwa, y añade:

Las mujeres somos firmes, también en el hogar, firmes en el trabajo, firmes en la gestión que estamos haciendo, firmes en la posición que tenemos, en la economía. En todo somos firmes las mujeres. En cambio los hombres a veces sí se aflojan. Los hombres son fácil de convencer, que [les] pueden convencer.⁵⁶

Ahora bien, las preocupaciones, el sacrificio y el sufrimiento a través de los cuales las Mujeres Amazónicas vivencian su agencialidad por la defensa del territorio pasan factura. En referencia a la marcha realizada en octubre de 2013, una lideresa señalaba lo siguiente: “Después de esa marcha me enfermé bastante y me descuidé bastante de la asociación de mujeres, unos 6 meses. [...] Me enfermé mucho también por ese pensamiento que sufría, por la lucha [por la] defensa del territorio”.⁵⁷ El suyo no es un caso aislado: “En ese tiempo casi todas las mujeres que salimos a la marcha nos enfermamos”,⁵⁸ asegura.

Conviene señalar al respecto que, desde su marco socio-cultural, las Mujeres Amazónicas atribuyen con frecuencia sus enfermedades a actos de chamanismo que estarían dirigidos a impedir su actividad política, tal y como se desprende del siguiente testimonio:

A mí muchas veces me han querido hacer daño, a mí me han hecho mucho daño por la marcha, porque estoy al frente de la organización. [...] Comenzaron a hacerme daño. Para que yo no caminara, para que yo no estuviera al frente. Después de eso es que me hicieron chamanismo.⁵⁹

⁵⁵ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

⁵⁶ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

⁵⁷ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

⁵⁸ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

⁵⁹ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

Es preciso subrayar que en las culturas amazónicas los chamanes no son inherentemente buenos o malos sino que adoptan posicionamientos ambiguos, detentando la capacidad y el poder tanto para curar enfermedades como para causarlas (Vallejo y Duhalde 2016). Desde esta perspectiva, las Mujeres Amazónicas asumen que quienes se muestran favorables a las políticas gubernamentales estarían provocando, a través de la mediación con chamanes, sus dolencias físicas y psicológicas como respuesta a su accionar político contra el extractivismo. “Desde el principio me han amenazado con chamanismo”,⁶⁰ sostiene otra lideresa kichwa. Y relata cómo dichas amenazas se materializaron tras la marcha realizada en octubre de 2013:

Yo fui amenazada miles de veces y después de la marcha, de la movilización de las mujeres, me fui a parar. Así estuve bien grave [...] Yo estuve bien mal porque me habían sacado mi espíritu, mi alma, ya [me] tenían a punto de matar. Cuando ya te hacen eso tú no tienes ganas de vivir, no tienes fuerza, te vas a morir sin ganas de comer. Entonces ya mi cabeza sentía vacío, ya no tenía fuerza ni para hablar. Todo eso me pasó. Entonces que uno es fuerte, con ese espíritu de ser una mujer fuerte, te hacen daño cuando tú eres líder, porque estás en contra de las empresas petroleras. [...] O sea que estando en la dirigencia me pasó todo eso.⁶¹

Las venganzas chamánicas, aplicadas tradicionalmente para responder a conflictos intraculturales e inter-étnicos, se reactualizan en los escenarios extractivos actuales como una forma de agencia para la cual ni la justicia ordinaria ni el sistema de salud formal ofrecen respuestas adecuadas. De acuerdo a Vallejo y Duhalde (2016, 239), en el contexto de la ampliación de la frontera petrolera, el chamanismo

opera en medio de intereses articulados a la predación mercantil creando un nuevo escenario en que se profundiza la violencia, la intimidación y la muerte por acción chamánica, lo que se suma a otros efectos de la economía política del petróleo, como la contaminación ambiental, reducción de los espacios de la biodiversidad, des-territorialización y despojo.

Siguiendo con el análisis y teniendo en consideración todo lo analizado hasta el momento, no es de extrañar que las lideresas construyan sus subjetividades políticas apelando a su condición de mujeres “valientes”,⁶² “luchadoras”,⁶³ “rebeldes”,⁶⁴ “fuertes”,⁶⁵ en definitiva,

⁶⁰ Lideresa kichwa, conversación, febrero 2016.

⁶¹ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

⁶² Lideresa kichwa, asamblea, febrero 2016.

mujeres poderosas, o *sinchi warmikuna*. “Yo no tengo miedo”, señala una lideresa, “somos las mujeres valientes que cuidamos la selva viviente”.⁶⁶ La agencia por la defensa del territorio requiere, por lo tanto, de mujeres que no temen enfrentarse a las relaciones de poder con los actores internos y externos, y que muestran una predisposición personal y colectiva a desafiar estructuras de poder coloniales y patriarcales en sus distintas escalas. Mujeres que, cuestionando los distintos niveles de autoridad con los cuales se enfrentan en el camino, establecen con ellos estrategias de resistencia, subversión, negociación o acomodación. En definitiva, mujeres que durante su agencia contra el extractivismo petrolero, van construyendo condiciones para su empoderamiento personal y colectivo en el marco de la lucha por la defensa del territorio.

Yo me siento una mujer valiente [...]. Me siento valiente para luchar, para estarme al frente con cualquiera que sea. Para poder defender mi territorio, mi selva, mi río. [...] Yo me siento orgullosa de lo que somos, lo que sabemos pensar, lo que sabemos estar al frente del pueblo, al frente del gobierno, para estar diciendo «no petroleros, estamos aquí las mujeres y nos encontramos en la selva».⁶⁷

En este sentido, la participación política por la defensa territorial constituye no solo un elemento central en la construcción de sus identidades colectivas y subjetividades políticas, sino una forma de vida en sí misma. “Yo como dirigente de la mujer, yo la lucha no [la] voy a dejar mientras que yo respire en este mundo”,⁶⁸ asegura una lideresa. Las Mujeres Amazónicas, señalan, no conciben sus vidas sin el accionar político en la lucha socioecológica: “Así ha sido mi vida, y así creo que nací para estar en la organización, para defender el pueblo”.⁶⁹

⁶³ Lideresa waorani, foro, marzo 2016.

⁶⁴ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

⁶⁵ Lideresa kichwa, conversación, febrero 2016.

⁶⁶ Lideresa kichwa, entrevista, mayo 2016.

⁶⁷ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

⁶⁸ Lideresa kichwa, entrevista, febrero 2016.

⁶⁹ Lideresa kichwa, entrevista, marzo 2016.

Conclusiones

Si la ecología política permite comprender las relaciones de poder que han ido configurando las dinámicas socio-territoriales en la Amazonía como un espacio geopolítico estratégico para la acumulación global, realizar el análisis sin incorporar una perspectiva feminista no proporcionará más que una mirada androcéntrica y sesgada. No es un detalle menor que los constantes auges extractivos e intentos de penetración del capital en la región hayan sido protagonizados, todos ellos, por agentes masculinos y blanco-mestizos. La provincia de Pastaza no es ajena a esta realidad. Los actores religiosos, militares y económico-extractivos que han penetrado en el territorio a lo largo de la historia han impuesto determinados procesos de explotación de la naturaleza y de los cuerpos –unos cuerpos sexuados y racializados–, convirtiendo la Amazonía en un “territorio de masculinización masiva”.¹ Dicho de otra forma, durante el proceso de explotación se reestructuran y conforman nuevas relaciones de género que no pueden ser dejadas al margen del análisis socioecológico. En este sentido, es preciso tener en cuenta que las dinámicas de lo que Machado Araoz (2016) define como un «capitalismo periférico-colonial-dependiente» van acompañadas de una reconfiguración socio-territorial y económico-política en términos patriarcales.

Ahora bien, es preciso poner en evidencia que las nacionalidades indígenas amazónicas, lejos de ser agentes pasivos ante dichas estructuras de opresión, han contestado de forma recurrente las condiciones histórico-estructurales impuestas por los actores externos. En el caso de Pastaza, la organización política en torno a la defensa territorial del movimiento indígena desde la década de los 80 logró frenar en gran medida el avance de la frontera extractiva. Conviene recordar que tres compañías petroleras –ARCO-Burlington, CGC y Tripetrol– fueron forzadas a abandonar el territorio durante las últimas décadas sin haber logrado dar inicio a las operaciones extractivas. Las nacionalidades amazónicas, por lo tanto, no son solo objetos de dominación, sino también sujetos de resistencias.

Las relaciones de poder, no obstante, también tienen lugar en los espacios contrahegemónicos. En este sentido, Oslender (2010) plantea la necesidad de identificar no solo las resistencias en los procesos de dominación, sino también las prácticas de dominación

¹ Concepto extraído de la conferencia dictada por Lisset Coba, “Alienación: una mirada ecofeminista al despojo de las aguas y la producción del padecimiento en el contexto petrolero de la Amazonía”, en FLACSO el 12 de febrero de 2016, Quito.

en los espacios de resistencia. Es preciso señalar al respecto que para las mujeres indígenas de Pastaza, las luchas socioecológicas por la defensa territorial significaron también una disputa por acceder a espacios políticos de tomas de decisión en un contexto de fuertes relaciones patriarcales. Relegadas a realizar un trabajo en la sombra por sus compañeros en las organizaciones indígenas, ignoradas en tanto sujetas políticas por los actores estatales y corporativos, y marginadas a nivel mediático y académico por unas instituciones que con demasiada frecuencia consideran al varón como sujeto universal, el rol fundamental que tuvieron durante los conflictos extractivos en el periodo neoliberal ha sido invisibilizado. Por lo tanto, rescatar y recuperar el activo papel que cumplieron las mujeres indígenas de Pastaza en las luchas por el territorio y la identidad durante las últimas décadas sirve, por un lado, para otorgar la visibilidad y el reconocimiento que merecían desde hace tiempo; y por otro lado, para tener en cuenta que no es posible comprender la emergencia de las Mujeres Amazónicas como sujetas políticas en la actualidad sin considerar el camino abierto por quienes les precedieron.

Siguiendo con el hilo discursivo, analizar las formas de contestación de quienes se oponen a las actividades extractivas requiere una mirada atenta a sus experiencias en función de su condición de género, clase y etnia como marcadoras de jerarquización social y de conflicto. Asimismo, incorporar una perspectiva feminista al análisis de los conflictos socioecológicos permite comprender que los repertorios de acción colectiva deben ser considerados más allá de las estrategias de movilización desplegadas en el espacio público e institucional, para examinar la centralidad que tienen las formas de contestación en la esfera íntima de lo cotidiano. Se trata de replantear los límites de lo político para atender a las esferas tradicionalmente invisibilizadas. Lo cotidiano, por lo tanto, se torna un proceso altamente politizado y una forma de lucha. Así, a través de los cantos, de compartir sueños, de recolectar plantas y semillas, o de resignificar símbolos de poder coloniales y patriarcales como las varas de mando, las Mujeres Amazónicas van construyendo formas de contestación fuertemente enraizadas en lo cultural desde las cuales adoptan posicionamientos concretos en función de su condición de género. Es más, si hay algo que han logrado las Mujeres Amazónicas a través de acciones de movilización como el *yaku chaski*, es situar la reproducción de la vida en el centro de la acción política. Todo ello permite comprender sus formas de movilización frente a la explotación petrolera como una alter-política que disputa la

hegemonía de lo político de la que emerge, como sostiene De la Cadena (2008), una diferente política de la naturaleza.

En este escenario, se debe comprender el proceso de feminización de la lucha (Svampa 2015) en Pastaza como resultado, por un lado, de la pérdida de legitimidad de las dirigencias masculinas tradicionales, afectadas tanto por procesos de corrupción como por su cooptación al proyecto político de la Revolución Ciudadana; y por otro lado, de un contexto general de debilitamiento y fragmentación de las comunidades y organizaciones indígenas, en el que la injerencia del Estado tiene un papel considerable. Es preciso señalar al respecto que si el eje de los conflictos socioecológicos durante el periodo neoliberal apuntaba a las empresas transnacionales, en el momento actual en el cual las petroleras todavía no han ingresado a los bloques recientemente concesionados, la conflictividad está localizada en el eje Estado. Ahora bien, es preciso subrayar que la narrativa gubernamental de recuperación de la soberanía nacional sobre los recursos energéticos no es tal en la práctica, en tanto la geopolítica petrolera del país continúa subordinada a los requerimientos del mercado global, en el cual en los últimos años han aparecido nuevas relaciones de poder derivadas de la irrupción de países emergentes como China.

La emergencia de los gobiernos progresistas que –pese a las políticas de redistribución social aplicadas y a la retórica adoptada– han profundizado la matriz extractivista, implica entonces nuevos desafíos para los movimientos subalternos, que enfrentan fuertes procesos de división, cooptación y debilitamiento. En este escenario, y ante la urgencia que entrañan las políticas de ampliación de la frontera petrolera, el liderazgo político de las Mujeres Amazónicas constituye un contrapoder frente a las decisiones de las dirigencias masculinas cuando éstas ponen en riesgo la reproducción de la vida, así como una estrategia de lucha que fortalece los procesos de resistencia del conjunto de los pueblos indígenas opuestos a las actividades extractivas.

Ahora bien, dado que la agencialidad de las Mujeres Amazónicas frente al extractivismo petrolero está mediada por la intersección de las variables de jerarquización social, durante su accionar político construyen una doble agenda: lo que se podría denominar una agenda etnopolítica, compartida con el conjunto de los pueblos indígenas opuestos a la ampliación de la frontera petrolera, así como una agenda específica de género, en función del lugar que ocupan las lideresas en las jerarquías de opresión. Conviene subrayar, eso sí, que ambas

agendas son concebidas en intersección; esto es, en conjunción entre derechos individuales y colectivos, entre derechos de las mujeres y de los pueblos (Marcos 2014).

En primer lugar, las Mujeres Amazónicas denuncian la colonialidad de las dinámicas extractivas desplegando lenguajes de valoración y racionalidades ambientales (Martínez Alier 2011, Leff 2006) contrahegemónicos que disputan las prácticas y los imaginarios dominantes en torno al desarrollo, la pobreza, o el territorio, apuntalando así modelos locales de naturaleza (Escobar 1999). En este sentido, la ampliación de la frontera petrolera en Pastaza debe ser comprendida simultáneamente como un conflicto ecológico-distributivo (Martínez Alier 2011) enmarcado en procesos de acumulación por desposesión (Harvey 2003), y como una disputa sobre los procesos de significación y representación de la naturaleza (Leff 2006), es decir, como una disputa económico-política y socio-cultural en la que entran en choque formas contrapuestas de concebir el mundo. En otras palabras, lo que las Mujeres Amazónicas temen con la llegada de las actividades extractivas es un quiebre de los mundos de la vida en términos materiales y simbólicos, desde una comprensión de la vida en la que ambas dimensiones se retroalimentan y confluyen de forma indisociable. La lucha por las bases materiales de posibilidad de la vida, por lo tanto, está entrelazada de forma insoslayable con la lucha por la defensa de su identidad cultural-espiritual.

En segundo lugar, las Mujeres Amazónicas despliegan una agenda específica de género –en intersección con las variables etnia y clase– desde la cual confrontan las estructuras patriarcales de las dinámicas extractivas. De esta forma, las lideresas construyen posicionamientos propios contra la explotación petrolera a partir de su percepción –que emana de sus memorias consolidadas a lo largo del tiempo así como de sus procesos de movilización multi-territoriales– de que las actividades extractivas conforman nuevas estructuras económicas y laborales patriarcales. Las Mujeres Amazónicas temen que la penetración del extractivismo en los territorios reconfigure sus economías ancestrales generando nuevas relaciones de dependencia hacia una economía asalariada altamente masculinizada. Con la ampliación de la frontera petrolera en Pastaza, la dependencia de las mujeres hacia los salarios de sus maridos una vez degradados los medios de vida se traduciría así en lo que Federici (2010) denomina el «patriarcado del salario». No obstante, es preciso tener en cuenta que las expectativas laborales locales asociadas a la penetración de las

compañías petroleras constituyen más bien una ilusión episódica, temporal y marginal, propias de un modelo económico de periferia extrema –eso sí, masculinizado–.

Por lo tanto, resulta fundamental atender a la división sexual del trabajo y a los roles de género en los conflictos socioecológicos, puesto que constituyen un elemento esencial para comprender no solo las relaciones, conocimientos y experiencias que los sujetos sociales tejen con el territorio, sino también las respuestas que adoptan frente a la amenaza de la degradación ecológica (Agarwal 2004, Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 2004). En este sentido, no es posible comprender los fundamentos de la agencialidad política de las Mujeres Amazónicas contra la explotación petrolera, sin atender al hecho de que éstos están profundamente atravesados por sus trabajos cotidianos –de cuidados, productivos, reproductivos y comunitarios–.

Por otro lado, las Mujeres Amazónicas construyen su agencia específica de género en base a su temor de que las violencias y opresiones que sufren sus cuerpos como consecuencia de las estructuras patriarcales se vean reforzadas con la penetración de las dinámicas extractivas. Las lideresas apelan a sentimientos de miedo e inseguridad frente a la posible llegada masiva de trabajadores varones desconocidos a las comunidades, lo cual genera las condiciones para provocar un «cerramiento social» (Federici 2010) que limitaría su autonomía y movilidad en el territorio. De sus conocimientos mediados por sus experiencias previas y de intercambios con mujeres insertas en otros contextos extractivos, denuncian que las actividades de exploración y explotación de petróleo están asociadas al incremento de agresiones sexuales, violencia machista y explotación sexual, así como a la consolidación de estereotipos sexistas, de valores morales patriarcales y de atributos de masculinidad hegemónica.

Atender a estos elementos permite comprender que las dinámicas extractivas requieren de una determinada política de producción de los cuerpos (Machado Araoz 2014), de unos cuerpos sexuados, racializados y cosificados, sobre los cuales se establecen formas de disciplinamiento y control social que requieren de alianzas entre distintos actores patriarcales a distintas escalas: hogar, comunidad, Estado y empresas petroleras. En este escenario, tanto el territorio como los cuerpos son considerados espacios apropiables y sacrificables para ser puestos al servicio de la acumulación de capital. Desde una perspectiva en la cual las Mujeres Amazónicas conciben la relación entre cuerpo y territorio a partir de una comprensión

profundamente dialéctica, la recuperación del territorio-cuerpo se puede considerar entonces un paso indisociable en la defensa del territorio-tierra (Cabnal 2010).

Es preciso subrayar que si he tratado de reconstruir las formas de agencia que despliegan las Mujeres Amazónicas en su accionar contra la ampliación de la frontera petrolera en sus territorios no es para intentar re-escribir una historia de las mujeres paralela y segregada. Como señala Federici (2010, 24) “«mujeres» [a lo que añadiríamos, «indígenas»], significa no sólo una historia oculta que necesita hacerse visible, sino una forma particular de explotación y, por lo tanto, una perspectiva especial desde la cual reconsiderar la historia de las relaciones capitalistas”. Dicho de otra forma, analizar los conflictos surgidos en torno a la ampliación de la frontera petrolera en la Amazonía centro-sur desde la categoría «mujer indígena» permite comprender que las dinámicas extractivas configuran un nuevo orden patriarcal y colonial en los territorios que se superpone con estructuras de poder previas.

En este escenario, es preciso tener en cuenta que las subjetividades políticas que las Mujeres Amazónicas construyen durante su accionar contra las actividades extractivas es un camino no exento de dificultades. Dicho de otro modo, en su proceso de acción política colectiva las lideresas deben hacer frente a tensiones, violencias y estructuras de poder a diferentes escalas, frente a las cuales establecen estrategias de resistencia, subversión, negociación o acomodación. Inmersas en un entramado de relaciones de poder frente a los actores internos y externos, ejercen la defensa territorial atravesadas por unas vidas desbordadas de responsabilidades y trabajos; unas vidas cruzadas por la violencia machista que viven de forma cotidiana; unas vidas que quedan expuestas al cuestionamiento social bajo estrictos modelos de conducta basados en valores morales patriarcales; unas vidas marcadas por las preocupaciones familiares, los conflictos comunitarios y los procesos de hostigamiento y criminalización de un Estado que –a partir de la reproducción de elementos clasistas, coloniales y patriarcales– ignora su capacidad de agencia en tanto sujetas políticas legítimas en el conflicto.

No es de extrañar entonces que las Mujeres Amazónicas experimenten la dirigencia política en base a una lógica del sufrimiento y del sacrificio, atributos a partir de los cuales asumen una mayor responsabilidad en la defensa territorial frente a las dirigencias masculinas, a quienes consideran más propensas a caer en los procesos de seducción de los actores extractivos. Ahora bien, la perseverancia en su posicionamiento genera, por otro lado, que las

líderesas estén logrando progresivamente obtener la legitimidad colectiva para liderar acciones de movilización por la defensa del territorio por parte de quienes se oponen a las actividades extractivas, quienes depositan sobre ellas sentimientos de admiración, reconocimiento y respeto.

En este escenario, las líderes construyen sus subjetividades políticas apelando a su condición de mujeres valientes, luchadoras, rebeldes y fuertes, mujeres que muestran una predisposición personal y colectiva a desafiar los distintos niveles de autoridad con los que se encuentran en el camino. Más allá de las dificultades, la lucha por la defensa territorial constituye entonces una forma de vida a partir de la cual las Mujeres Amazónicas van construyendo condiciones para su empoderamiento personal y colectivo.

En definitiva, hacer confluír las miradas de la ecología política y el feminismo para examinar los contextos extractivos permite atender a las condiciones de explotación y contestación que se materializan tanto en la macropolítica como en la micropolítica desde esferas que de otra forma permanecerían invisibilizadas. A través de este trabajo, por lo tanto, he tratado de contribuir con el proceso de articulación de las Mujeres Amazónicas reconociendo su papel como “sujetas cuya experiencia de opresión y lucha interroga a un contexto complejo de dominación, mostrando otros lados perversos del poder desde su posición en los márgenes” (Cumes 2012, 3), y mostrando también otros lados del contrapoder que creo necesario sacar a la luz. Espero, de alguna forma, haber contribuido a ello.

Glosario

AGIP: Azienda Generale Italiana Petroli

AIEPRA: Asociación de Indígenas Evangélicos de Pastaza

AMIS: Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku

AMWAE: Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana

ASODIRA: Asociación de Desarrollo Indígena de la Región Amazónica

BID: Banco Interamericano de Desarrollo (BID)

CGC: Compañía General de Combustibles

CNPC: China National Petroleum Corporation

CDES: Centro de Derechos Económicos y Sociales

CEPE: Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana

CIDH: Corte Interamericana de Derechos Humanos

COMNAP: Coordinadora de Mujeres de las Nacionalidades de Pastaza

CONACNIE: Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONFENIAE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana

COP: Conferencia de las Partes

DNH: Dirección Nacional de Hidrocarburos

FECIP: Federación de Centros Indígenas del Pastaza

FENAKIPA: Federación de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza

FICSH: Federación Interprovincial de Centros Shuar

FINAE: Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador

FIPSE: Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador

GAD: Gobierno Autónomo Descentralizado

IERAC: Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

ILV: Instituto Lingüístico de Verano

INEC: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos

IQBSS: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai

ITT: Ishpingo-Tiputini-Tambococha

MAE: Ministerio del Ambiente de Ecuador
NAE: Nacionalidad Achuar del Ecuador
NAPE: Nacionalidad Andwa de Pastaza del Ecuador
NASE: Nación Sapara del Ecuador
NAWE: Nacionalidad Waorani del Ecuador
OCP: Oleoducto para Crudos Pesados
ONG: Organización No Gubernamental
OIT: Organización Internacional del Trabajo
ONHAE: Organización de la Nacionalidad Huaorani de la Amazonía Ecuatoriana
OPEP: Organización de Países Exportadores de Petróleo
OPIP: Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza
PEA: Población Económicamente Activa
PEI: Población Económicamente Inactiva
PIAV: Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario
RAE: Región Amazónica Ecuatoriana
RAISG: Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada
SHE: Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador
SINOPEC: China Petrochemical Corp.
ZITT: Zona Intangible Tagaeri-Taromenane

Lista de referencias

- Acción Ecológica. 2011. "Ampliación de la frontera petrolera: traición al Sumak Kawsay". *Alerta Verde, boletín de Acción Ecológica*, 163. http://www.accionecologica.org/images/2005/petroleo/alertas/ALERTA_VERDE_163.pdf
- Agarwal, Bina. 2004. "El debate sobre género y medio ambiente: lecciones de la India". En *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, compilado por Verónica Vázquez García y Margarita Velázquez Gutiérrez, 239-287. México, D.F.: UNAM.
- Aguinaga Margarita, Miriam Lang, Dunia Mokrani, Alejandra Santillana. 2011. "Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo". *Más allá del desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, 55-82. Quito: Abya-Yala.
- Alimonda, Héctor. 2012. "Una introducción a la ecología política latinoamericana". En *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*, editado por Ramón Grosfoguel y Roberto Almanza Hernández, 59-94. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- _____ 2006. "Paisajes del Volcán de Agua. Aproximación a la Ecología Política latinoamericana". *Gestión y Ambiente*, 9 (3): 45-54
- Álvarez Cantalapiedra, Santiago, Alfons Barceló, Óscar Carpintero Redondo, Cristina Carrasco Bengoa, Ángel Martínez González-Tablas, Albert Recio Andreu y Jordi Roca Jusmet. 2012. "Por una economía inclusiva. Hacia un paradigma sistémico". *Revista de Economía Crítica* 14: 277-301.
- Barrera Arroba, Danny Rafael. 2014. "Gestión del territorio y manejo de bienes comunes en contextos extractivos: Una aproximación al caso de las comunidades kichwas del cantón Arajuno en la provincia de Pastaza, Ecuador". Tesis de Maestría, FLACSO Sede Ecuador.
- BCE, Banco Central del Ecuador. 2016. Precios promedio del crudo ecuatoriano y del mercado internacional (base primaria). <https://www.bce.fin.ec/>
- BCE, Banco Central del Ecuador. 2015. Boletín Anuario N° 37 (base primaria). <http://www.bce.fin.ec/index.php/component/k2/item/756>
- Bebbington, A; Bebbington, D; Bury, J; Langan, J; Muñoz, JP; Scurrah, M. 2008. "Mining and social movements: struggles over livelihood and rural territorial development in the Andes". *World development* 36 (12): 2888-2905.

- Bedoya, Eduardo. 1996. "Forty Years of Political Ecology in the Peruvian Upper Forest. The Case of Upper Huallaga". En *Tropical Deforestation. The Human Dimension*, editado por Leslie Sponsel y Thomas Headland. New York: Columbia University Press.
- Bellamy Foster, John. 2014. "Marx y la fractura en el metabolismo universal de la naturaleza". *Herramienta web 15*. <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-15/marx-y-la-fractura-en-el-metabolismo-universal-de-la-naturaleza>
- Beltrán, Bolívar. 2004. "El problema de la titulación de tierras en Pastaza". En *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador 2. Las apuestas*, editado por Guillaume Fontaine, 149-151. Quito: Serio Foro FLACSO. <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/50519.pdf>
- Bermúdez Rico, Rosa Emilia, Tatiana Rodríguez Maldonado y Tatiana Roa Avendaño. 2011. "Mujer y minería. Ámbitos de análisis e impactos de la minería en la vida de las mujeres. Enfoque de derechos y perspectiva de género". Bogotá: Censat-Agua Viva.
- Biersack, Aletta. 2011. "Reimaginar la ecología política cultura/poder/historia/naturaleza". En *Cultura y Naturaleza*, editado por Leonardo Montenegro, 135-193. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá.
- Bilhaut, Anne-Gaël. 2011. *El sueño de los záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- Blaikie, Piers y Harold Brookfield. 1987. *Land degradation and society*. London: Methuen.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bunker, Stephen G. 1984. "Modes of Extraction, Unequal Exchange, and the Progressive Underdevelopment of an Extreme Periphery: The Brazilian Amazon, 1600-1980". *The American Journal of Sociology*, 89 (5): 1017-1064.
- Butler, Judith. 2000 [1996]. "El marxismo y lo meramente cultural". *New Left Review* 2: 109-121. <http://newleftreview.es/2>
- Caballero Culma, Nohora. 2014. "La Amazonía ecuatoriana, territorio(s) geoestratégico de energía fósil: conflictos territoriales y estrategias políticas gestadas en la nacionalidad andoa". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Cabnal, Lorena. 2010. "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, ACSUR-Las Segovias: 11-25.
- Carrión, Diego, Silvana Ruíz y Ana Lucía Alvear. 1987. *Pastaza. Asentamientos humanos, estructura espacial, infraestructura, equipamientos*. Puyo: Centro de Investigaciones CIUDAD. <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/39976.pdf>

- Chávez, Gina, Rommel Lara y María Moreno. 2005. *Sarayaku: El Pueblo del Cenit. Identidad y construcción étnica*. Quito: FLACSO / CDES.
- Cielo, Cristina, Ivette Vallejo y Fernando García. 2015. "Etnicidad, género y petróleo: pinceladas comparativas en la Amazonía ecuatoriana". Artículo inédito. Quito: Flacso-Ecuador.
- Coba, Lisset. 2016. "Alienación: Una mirada ecofeminista al despojo de las aguas y la producción del padecimiento en el contexto petrolero de la Amazonía ecuatoriana". (Artículo inédito).
- Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial. 2015. "Las Amazonas del Ecuador: Defensoras de los Derechos de la Naturaleza. Informe de criminalización a Defensoras de los Derechos de la Naturaleza en Ecuador".
<https://investigacionpsicosocial.wordpress.com/investigaciones/defensoras-de-derechos-de-la-naturaleza/>
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. 2014. *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Quito.
- Collins, Jane. 1992. "Women and the Environment: Social Reproduction and Sustainable Development". En *The Women and International Development. Volume 2*, editado por Rita S. Gallin y Anne Ferguson, 33-58. Boulder Colorado: Westview Press.
- Comisión Amazónica de Desarrollo y Medio Ambiente. 1993. *Amazonía sin mitos*. Washington D.C: BID / PNUD.
- Consejo Nacional para la Igualdad de Género, Ministerio del Interior, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, ONU Mujeres. 2014. "La violencia de género contra las mujeres en el Ecuador: Análisis de los resultados de la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres. Pastaza".
<http://www.elmachismoesviolencia.gob.ec/investigaciones/pastaza.pdf>
- Contreras Huayquillán, Ana A. 2011. "La Casita de Chapa. Prostitución Estatal de YPF". En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América*, compilado por Latina, Karina Biudaseca y Vanesa Vázquez Laba, 261-274. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Cumes, Aura Estela. 2012. "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Anuario Hojas de Warmi*, 17.
<http://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/viewFile/180291/151201>
- Cúneo, Martín y Emma Gascó. 2013. *Crónicas del estallido. Viaje a los movimientos sociales que cambiaron América Latina*. Barcelona: Icaria.
- Defensoría del Pueblo. 2011. *Los escenarios de la criminalización a defensores de derechos humanos y de la naturaleza en Ecuador: desafíos para un Estado Constitucional de derechos*. Quito: DPE. <http://repositorio.dpe.gob.ec/handle/39000/122>

- De La Cadena, Marisol. 2008 "Política Indígena: Un análisis más allá de la política". *World Anthropologies Network E-Journal* 4: 139-171. http://www.ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/5.%20marisol%20de%20la%20cadena.pdf
- De Lauretis. 1989. "La tecnología del género". http://wiki.medialab-prado.es/images/b/b0/La_tech_del_genero_Delauretis.pdf
- Delgado, Luis y Rebeca Madriz Franco. 2014. "Colonialidad del poder, patriarcado y heteronormatividad en América Latina". *Revista venezolana de estudios de la mujer* 19 (42): 95-110. http://190.169.94.12/ojs/index.php/rev_vem/article/viewFile/6863/6603
- Descola, Philippe. 2004. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 25-36. Lima: IWGIA.
- Díaz Gómez, Álvaro. 2014. "Aportes para pensar sobre la subjetividad política femenina". *Pedagogía y Saberes* 40, Universidad Pedagógica Nacional, Facultad de Educación: 87-96.
- Escobar, Arturo. 2011. "Ecología política de la globalidad y la diferencia". En *La naturaleza colonizada*, coordinado por Héctor Alimonda: 61-92. Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/alimonda.pdf>
- _____. 2005. "El "postdesarrollo" como concepto y práctica social". En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, coordinado por Daniel Mato, 17-31. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- _____. 1999. *Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología/Ministerio de Cultura.
- _____. 1996. "Constructing Nature. Elements for a Post-Structural Political Ecology". En *Liberation Ecologies*, editado por R. Peet y M. Watts. Londres: Routledge.
- Esteva, Gustavo. 1996. "Desarrollo". En *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento*, editado por Wolfgang Sachs, 52-78. Perú: PRATEC. <http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESSION-6-Sachs-Diccionario-Del-Desarrollo.pdf>
- Federici, Silvia. 2012. "Il femminismo e la politica dei beni comuni". *DEP, Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 20: 63-77.
- _____. 2010 [2004]. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

- Fernández Durán, Ramón. 2008. *El crepúsculo de la era trágica del petróleo: pico del oro negro y colapso financiero (y ecológico) mundial*. Barcelona: La-Llevar/Virus.
- Fernández Durán, Ramón y Luis González Reyes. 2014. *En la espiral de la energía. Colapso del capitalismo global y civilizatorio. Volumen 2*. Madrid: Libros en Acción/Baladre.
- Figueroa, Isabela. 2005. "Pueblos indígenas versus petroleras. Control constitucional en la resistencia". *Sur - Revista internacional de derechos humanos* 3: 50-81.
http://www.scielo.br/pdf/sur/v3n4/es_03.pdf
- Folchi, Mauricio. 2001. "Conflictos de contenido ambiental y ecologismo de los pobres: no siempre pobres, ni siempre ecologistas". *Ecología Política: Cuadernos de Debate Internacional* 22: 79-100.
- Fontaine, Guillaume. 2003. *El precio del petróleo. Conflictos socio-ambientales y gobernabilidad en la Región Amazónica*. Quito: FLACSO / IFEA.
<http://www.flacso.org.ec/docs/preciopetroleo.pdf>
- _____ 2002. "Análisis y evaluación de la gestión de los conflictos en el Bloque 10 (Pastaza, Ecuador)". Observatorio Social Ambiental. FLACSO-Ecuador.
<http://www.flacso.org.ec/docs/bloque10.pdf>
- Fundación Rosa Luxemburg. 2013. "Memoria del Encuentro Regional de Mujeres y Feminismos Populares. Del 4 al 6 de junio de 2013". www.rosalux.org.ec
- GAD Provincial Pastaza, 2012a. "Diagnóstico del plan de desarrollo y plan de ordenamiento territorial de la provincia de Pastaza. Matrices de resumen del diagnóstico".
http://www.pastaza.gob.ec/pdf/consejo_planificacion/RESUMEN%20DE%20DIAGNOSTICO%20PD%20Y%20POT%20PROVINCIA%20DE%20PASTAZA.pdf
- _____ 2012b. "Plan de desarrollo de la provincia de Pastaza al año 2015. Actualización 2012".
<http://www.pastaza.gob.ec/leytransparencia/cpccs/PLAN%20DE%20DESARROLLO%20DE%20LA%20PROVINCIA%20DE%20PASTAZA%2028ACT%202012%29.pdf>
- _____ 2012c. "Plan de Ordenamiento Territorial de la provincia de Pastaza 2025. Actualización 2012".
http://www.pastaza.gob.ec/leytransparencia/k/plan_ordenamiento_territorial_pastaza_2012.pdf
- _____ 2012d. "Plan vial de la provincia de Pastaza 2013-2025".
<http://www.pastaza.gob.ec/leytransparencia/cpccs/PLAN%20VIAL%20DE%20LA%20PROVINCIA%20DE%20PASTAZA%202013-2025.pdf>
- Gago Verónica y Sandro Mezzadra. 2015. "Para una crítica de las operaciones extractivas del capital. Patrón de acumulación y luchas sociales en el tiempo de la financiarización". *Nueva sociedad* 255: 38-52.

- Galarza, Jaime. 1972. *El festín del petróleo*. Ecuador: Editora Sol.
- Garcés Dávila, Alicia. 2010. *Participación política y liderazgo de las mujeres Indígenas en América Latina. Estudio de caso Ecuador*. Quito: CEDIME.
- García, Fernando, Ivette Vallejo y Cristina Cielo. 2015. “Informe final, proyecto FDA: Territorialidades en disputa: mujeres, naturaleza y desarrollo en lugares del circuito petrolero en el Ecuador”. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Gudynas, Eduardo. 2013. “Postextractivismo y alternativas al desarrollo desde la sociedad civil”. En *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, 189-221. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2011. “Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo”. En *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, coordinado por Fernanda Wanderley, 379-410. La Paz: Oxfam/CIDES UMSA.
- Guzmán Gallegos, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre: trabajo género y parentesco en una comunidad quichua de la amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Harvey, David. 2014. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: IAEN/Traficantes de Sueños.
- _____. 2003. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hecht, Susanna B. 1985. “Environment, Development and Politics: Capital Accumulation and the Livestock Sector in Eastern Amazonia”. *World Development* 13 (6): 663-684.
- Hernández Castillo, Aída. 2006. “Between Feminist Ethnocentricity and Ethnic Essentialism: The Zapatistas' Demands and the National Indigenous Women's Movement”. En *Dissident women. Gender and cultural politics in Chiapas*, editado por Shannon Speed, Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen, 57-74. EEUU: University of Texas Press.
- Hernández Castillo, Aída, Lynn Stephen y Shannon Speed. 2006. “Introduction”. En *Dissident women. Gender and cultural politics in Chiapas*, editado por Shannon Speed, Aída Hernández Castillo y Lynn Stephen, 33- 56. EEUU: University of Texas Press.
- Herrero, Yayo. 2011. “Propuestas ecofeministas para un sistema cargado de deudas”. *Revista de Economía Crítica* 13: 30-54.
- _____. 2010. “Feminismo y ecología: reconstruir en verde y violeta”. En *Mujeres y medio ambiente: admiraciones e interrogantes*, coordinado por ACSUR-Madrid: 13-36. Madrid: ACSUR-Las Segovias.

- Holland-Cunz, Barbara. 1996. *Ecofeminismos*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hurtado, Henriette. 1987. *Pastaza. Antecedentes históricos, cronología, bibliografía*. Puyo: Centro de Investigaciones CIUDAD.
<http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/39959.pdf>
- Hvalkof, Soren. 2006. "Progress of the Victims: Political Ecology in the Peruvian Amazon". En *Reimagining Political Ecology*, Aletta Biersack y Jame Greenberg. Durham: Duke University Press.
- INEC, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. 2012. Encuesta específica del uso del tiempo (base primaria). <http://www.ecuadorencifras.gob.ec>
- _____ 2010. "Resultados del censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador. Fascículo provincial Pastaza". <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manu-lateral/Resultados-provinciales/pastaza.pdf>
- _____ 2010b. Censo de Población y Vivienda. Población, superficie, densidad poblacional a nivel parroquial (base primaria). <http://www.ecuadorencifras.gob.ec>
- _____ 2010c. Censo de Población y Vivienda. Población por área, según provincia, cantón y parroquia de empadronamiento y grupos étnicos (base primaria). <http://www.ecuadorencifras.gob.ec>
- _____ 2010d. Censo de Población y Vivienda. Población que se autoidentificó indígena, según provincia de empadronamiento, nacionalidad o pueblo indígena al que pertenece y sexo (base primaria). <http://www.ecuadorencifras.gob.ec>
- _____ 2010e. Censo de Población y Vivienda. Población de 10 y más años por condición de actividad, según provincia, cantón y parroquia de empadronamiento y sexo (base primaria). <http://www.ecuadorencifras.gob.ec>
- Landázuri Avilés y Vallejo. 2012. "Formulación de indicadores del Sumac Kausay para el pueblo indígena de Pastaza". Quito: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai (IQBSS).
- Lara, Rommel. 2008. "La construcción de la etnicidad en el conflicto entre Sarayaku y el Estado nacional ecuatoriano". Observatorio Socioambiental, Working paper No.009, FLACSO-Ecuador. http://www.flacso.org.ec/docs/WP_009_Lara_01.pdf
- Lavinas Picq, Manuela. 2009. "La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo". En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, compilado por Andrea Pequeño, 125-146. Quito: FLACSO.
- Leff, Enrique. 2006. "La Ecología Política en América Latina: Un campo en Construcción". En *Los Tormentos de la Materia. Aportes para una Ecología Política Latinoamericana*, compilado por Héctor Alimonda, 21-39. Buenos Aires: CLACSO.

- _____ 2005. "La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza". En Seminario Internacional REG GEN: Alternativas Globalizaçãõ (8 al 13 de Octubre de 2005, Hotel Gloria, Rio de Janeiro, Brasil). Rio de Janeiro: UNESCO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp12.pdf>
- Leiva Solano, Xochitl. 2015. "Breve introducción a los tres tomos". En *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras (Tomos I, II y III)*, AAVV, 23-34. San Cristóbal de las Casas: Cooperativa Editorial Retos.
- Little, Paul E. 2013. "Megaproyectos en la Amazonía. Un análisis geopolítico y socioambiental con propuestas de mejor gobierno para la Amazonía". Disponible en <http://raisg.socioambiental.org/system/files/Megaproyectos%20Amazon%C3%ADa%20Paul%20Little.pdf>
- _____ 2001. *Amazonia: Territorial Struggles on Perennial Frontiers*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- _____ 1992. *Ecología política de Cuyabeno. El desarrollo no sostenible de la Amazonía*. Quito: ILDIS / Abya-Yala. <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/51124.pdf>
- López, Víctor. 2003. "Nuestras necesidades no son nuestras debilidades: Gestión de conflictos socioambientales y defensa de derechos de los pueblos indígenas del centro sur de la Amazonía ecuatoriana". Tesis de Maestría, FLACSO Sede Ecuador.
- López A., V, Espíndola, F., Calles, J., y Ulloa J. 2013. *Amazonía ecuatoriana bajo presión*. Quito: EcoCiencia.
- Lugones, María. 2011. "Hacia un feminismo descolonial". *La manzana de la discordia*, 6 (2): 105-119. <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N2/art10.pdf>
- Machado Araoz, Horacio. 2016. "El debate sobre el "extractivismo" en tiempos de resaca". *Rebelión*, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=211020>
- Machado Araoz, Horacio. 2014. "Territorios y cuerpos en disputa: extractivismo minero y ecología política de las emociones". *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico* 8: 56 – 71.
- Marcos, Sylvia. 2014. "Feminismos en camino descolonial". En *Más allá del feminismo. Caminos para andar*, coordinado por Mágina Millán. México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales: 15-34.
- Martínez Alier, Joan. 2011 [2002]. *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.

- Mazabanda, Carlos. 2013. "Consulta previa en la Décimo Primera Ronda Petrolera. ¿Participación masiva de la ciudadanía?" <http://amazonwatch.org/assets/files/2013-07-consulta-previa-en-la-11a-ronda.pdf>
- Melo, Mario, Pablo Ortiz y Víctor López. 2002. *Petróleo, Ambiente y Derechos en la Amazonía Centro Sur*. Quito: CEDES/OPIP/IACYT-A
- Mendia Azkue, Irantzu, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion, Jokin Azpiazu Carballo (eds.). 2014. *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: UPV/EHU.
- Mies, Maria y Vandana Shiva. 2004. "Del porqué escribimos este libro juntas". En *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, compilado por Verónica Vázquez García y Margarita Velázquez Gutiérrez, 71-94. México, D.F.: UNAM.
- Molyneux, Maxine y Deborah Lynn. 1994. "El Ecofeminismo de Shiva y Mies. ¿Regreso al Futuro?". *Ecología Política: Cuadernos de Debate Internacional* 8: 13-23.
- Moore, Henrietta L. 1995. *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Politi Press.
- Muratorio, Blanca. 2000. "Identidad de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana". En *Etnicidades*, compilado por Andrés Guerrero: 235-266. Quito: Flacso, sede Ecuador.
- Narváez, Iván. 2008. "Huaorani: mundos paralelos, mundos superpuestos y submundos". En *La guerra del fuego. Políticas petroleras y crisis energética en América Latina*, coordinado por Guillaume Fontaine y Alicia Puyana, 259-284. Quito: FLACSO-Ecuador. <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/46311.pdf>
- O' Connor, James. 2001. "La Segunda Contradicción". En *Causas Naturales Ensayos de Marxismo Ecológico*, James O'Connor. México: Siglo XXI.
- Oleas Montalvo, Julio. 2013. "Ecuador 1972-1999: Del desarrollismo petrolero al ajuste neoliberal". Tesis de doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Ortiz, Pablo. 2012. "Espacio, Territorio e Interculturalidad. Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX". Tesis doctoral, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- _____. 2004. "Petróleo, extractivismo, desarticulación social y conflictos en Villano, Pastaza". En *Efectos sociales de la globalización. Petróleo, banano y flores en Ecuador*, compilado por Tanya Korovkin, 16-78. Quito: Ediciones Abya-Yala/CEDIME

- Oslender, Ulrich. 2010. "La búsqueda de un contra -espacio: ¿hacia territorialidades alternativas o cooptación del poder dominante?". *Revista Geopolítica*, 1 (1): 95-114. Miami: Florida International University.
- Pappalardo, Salvatore Eugenio y Massimo De Marchi. 2013. "Geografía de la Zona Intangible Tagaeri Taromenane: ¿una jaula petrolera?". www.geoyasuni.org
- Paredes, Julieta. 2012. "Las trampas del patriarcado". En *Pensando los feminismos en Bolivia. Serie Foros 2*, Conexión Fondo de Emancipación, 89-112. La Paz
- _____. 2008. "Hilando fino desde el feminismo comunitario", Lesbianas Independientes Feministas Socialistas. <http://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>
- Paredes Hernández, Esperanza. 2012. "Dinámica del devenir de la subjetividad femenina feminista". En *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*, compilado por Claudia Piedrahita Echandía, Álvaro Díaz Gómez y Pablo Vommaro, 111-130. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Pequeño, Andrea. 2007. "La autorepresentación: estrategias para un nuevo feminismo indígena en Ecuador". Congreso *Latin American Studies Association*, Montreal, Canadá, 5-8 de septiembre. <http://www.flacsoandes.org/generoycultura/Publicaciones/Publicacionesprofesoras/Profesorasasociadas/Pequeno-Andrea/Laautorepresentacion-estrategias-paraun%20nuevofeminismoindigenaenEcuador.pdf>
- Pérez Orozco, Amaia. 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Petroecuador. 2013. "¿Qué bueno ser un país petrolero!". <http://www.eppetroecuador.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/03/Que-bueno-ser-un-Pa%C3%ADs-Petrolero.pdf>
- _____. 2007. "Informe estadístico 1972-2006". http://www.eppetroecuador.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/03/Informe-Estad%C3%ADstico-1972_2006.pdf
- Pietro, Mercedes, Clorinda Cumiano, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño. 2004. "Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto". En *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades. 1990-2004*, editado por Mercedes Pietro, 147-188. Quito: CONAMU/FLACSO/UNIFEM/UNFPA.
- Pizarro, Ana. 2011. *Amazonía. El río tiene voces*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas
- Pueblos Ancestrales Quichuas de Curaray y Causac Sacha. 2012. *Plan del Sumac Allpa y del Sumac Causai del Territorio Integral Quichua Curaray-Pindo*. Pastaza: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai (IQBSS).

- Puleo, Alicia. 2005. "Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido". En *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, editado por Celia Amorós y Ana de Miguel, 121-154. Madrid: Minerva Ediciones.
- RAISG, Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada. 2015. "Amazonía 2015. Áreas protegidas, territorios indígenas [deforestación 2000-2013]". Cartografía. http://raisg.socioambiental.org/system/files/mapa_espanhol_2015.pdf
- Rivadeneira, Marco. 2004. "Breve reseña histórica de la explotación petrolera". En *La cuenca oriente: geología y petróleo*, editado por Patrice Baby, Marco Rivadeneira y Roberto Barragán, 205-228. Quito: IFEA/IRD/PetroEcuador.
- Rivas Toledo, Alex y Rommel Lara Ponce. 2001. *Conservación y petróleo en la Amazonía ecuatoriana. Un acercamiento al caso huaorani*. Quito: Ecociencia/Abya Yala. <http://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/10731/Conservaci%F3n%20y%20petr%F3leo%20en%20la%20amazon%EDa.pdf;jsessionid=0411F6BD8B8A5EC81627CB3BCEE562A7?sequence=1>
- Rocheleau, Dianne, Bárbara Thomas-Slayter y Esther Wangari. 2004. "Género y ambiente: una perspectiva de la ecología política feminista". En *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, compilado por Verónica Vázquez García y Margarita Velázquez Gutiérrez, 343-372. México, D.F.: UNAM.
- Rodríguez-Carmona, Antonio, Miguel Castro y Pablo Sánchez. 2013. *Imaginario a cielo abierto. Una mirada alternativa a los conflictos mineros en Perú y Bolivia*. Madrid: ACSUR Las Segovias.
- Rubenstein, Steven L. 2004. "Steps to a Political Ecology of Amazonia". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (2): 131-176.
- Salleh, Ariel. 1994. "Naturaleza, mujer, trabajo, capital: la más profunda contradicción". *Ecología Política: Cuadernos de Debate Internacional*, 7: 35-47. Barcelona: Icaria.
- _____ 1990. "Ecosocialismo-Ecofeminismo". *Ecología Política: Cuadernos de Debate Internacional*, 2: 89-92. Barcelona: Icaria.
- Santos Granero, Fernando y Federica Barclay. 2002. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto. 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sawyer, Suzana (2004). *Crude Chronicles. Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Estados Unidos: Duke University Press.
- Schmink, Marianne y Charles Wood. 1987. "The Political Ecology of Amazonia". En *Lands at Risk*, editado por Peter Little y Michael Horowitz. Boulder: Westview Press.

- SENPLADES, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. 2013. “Plan Nacional de Desarrollo / Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017”, Quito, Ecuador.
<http://www.buenvivir.gob.ec/>
- SHE, Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador. 2012. “Ronda Suroriente Ecuador. Aspectos técnicos, jurídicos, económicos y socio-ambientales”.
<http://www.rondasuroriente.gob.ec/wp-content/uploads/2013/08/RONDA-SURORIENTE-ECUADOR.pdf>
- Shiva, Vandana. 2005. “Cómo poner fin a la pobreza”. *Pasos*, 124:7-9.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120710030554/ponerfin.pdf
- _____. 1991. "Desarrollo, ecología y mujer". *Feminaria*, 7: 20-22.
- Studnicki-Gizbert, Daviken y Fabiola Bazo. 2013. "The emergence of transnational “natural commons” strategies in Canada and Latin America". *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 34 (1): 71-78.
<http://dx.doi.org/10.1080/02255189.2013.767193>
- Svampa, Maristella. 2015. "Feminismos del sur y ecofeminismo". *Nueva Sociedad* 256: 127-131.
- _____. 2011. "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales: ¿un giro eco - territorial hacia nuevas alternativas?". En *Más allá del desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo*, 185-218. Quito: Abya-Yala.
- Svampa Maristella y Enrique Viale. 2014. *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Madrid: Katz Editores.
- Tetreault, Darcy Víctor. 2008. “Escuelas de pensamiento ecológico en las Ciencias Sociales”. *Estudios Sociales* 16 (32): 9-37.
- Turner, E. Terisa y Leigh Brownhill. 2006. "Ecofeminism as Gendered, Ethnicized Class Struggle: A Rejoinder to Stuart Rosewarne". *Capitalism Nature Socialism*, 17 (4): 87-95.
- Uzendoski, Michael A. 2014. "Textuality, Kinship, and the Amazonian Theories of Being in the World: An Analysis of Motherhood and Yachay in Two Napo Runa Songs". *Amazonian Literatures, Hispanic Issues On Line* 16: 125–142.
- Vallejo, Ivette. 2014. “Petróleo, desarrollo y naturaleza: aproximaciones a un escenario de ampliación de las fronteras extractivas hacia la Amazonía suroriente en el Ecuador”. *Anthropologica* XXXII (32): 115-117.
- _____. 2006. “Derechos territoriales indígenas, movimientos etno políticos y Estado: Un estudio comparativo en la Amazonía de Brasil y Ecuador”. Tesis de doctorado, Universidad de Brasilia.

- Vallejo, Ivette y Corinne Duhalde. 2016. "Chamanismo, petróleo e itinerarios legales inconclusos en la Amazonía de Ecuador". En *Apus, caciques y presidentes. Estado y política indígena amazónica en los países andinos*, editado por Alexandre Surrallés, Oscar Espinosa y David Jabin, 225-244. Lima: IWGIA.
- Vega Díaz, Consuelo. 2006. "La mujer en la historia y la historia de las mujeres". En *Mujer y educación. Educar para la igualdad, educar desde la diferencia*, coordinado por Ana González y Carlos Lomas, 13-20. Barcelona: Editorial GRAÓ
- VVAA. 2011. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (Tomo II)*. Chiapas, Ciudad de México, Ciudad de Guatemala y Lima: CIESAS, UNICACH, PDTG-UNMSM.
- Waring, Marilyn. 1994. *Si las mujeres contaran. Una nueva economía feminista*. Madrid: Vindicación feminista.
- Warren, Karen J. 2004. "Feminismo ecologista". En *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, compilado por Verónica Vázquez García y Margarita Velázquez Gutiérrez, 63-70. México, D.F.: UNAM.
- Watts, Michael. 2001. "Petro-violence: community, extraction, and political ecology of a mythic commodity". En *Violent environments*, editado por Nancy Lee Peluso y Michael Watts, 189-212. New York: Cornell University Press