

Pablo Ortiz-T.

TERRITORIALIDADES, AUTONOMÍA Y CONFLICTOS

Los Kichwa de Pastaza en la
segunda mitad del siglo XX



Universidad Politécnica Salesiana

Territorialidades, autonomía y conflictos

Los Kichwa de Pastaza en la segunda mitad
del siglo XX

Carrera de Gestión para el Desarrollo Local Sostenible
Grupo de Investigación Estado, Movimientos Sociales y Territorio
Cooperación Técnica Alemana GIZ - Programa Proindígena

Territorialidades, autonomía y conflictos

Los Kichwa de Pastaza en la segunda mitad
del siglo XX

Pablo Ortiz-T.



2016

Territorialidades, autonomía y conflictos

Los Kichwa de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX

Pablo Ortiz-T.

© Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec
Cuenca-Ecuador

Área de Ciencias Sociales y del Comportamiento Humano
CARRERA DE GESTIÓN PARA EL
DESARROLLO LOCAL SOSTENIBLE
Grupo de Investigación Estado, Movimientos
Sociales y Territorio
Cooperación Técnica Alemana
GIZ - Programa Proindígena

Diseño
diagramación,
e impresión:

Editorial Universitaria Abya-Yala / UPS
Quito Ecuador

ISBN UPS: 978-9978-10-251-0

Derechos de autor: 049814

Deposito legal: 005735

Impreso en Quito-Ecuador, octubre 2016

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Índice

Dedicatoria.....	11
Agradecimientos.....	13
Prólogo.....	15
Introducción.....	19

Capítulo 1

Territorialidad, colonialidad e interculturalidad

Introducción.....	33
Colonialidad del espacio y de la naturaleza, extractivismo y territorialidad.....	63
Poder, territorio y subalternidad: entre el eurocentrismo y la decolonialidad	69
Estado, región, nación e interculturalidad: una panorámica	95

Capítulo 2

La herida colonial en el espacio local: desterritorialización y colonialidad del poder en Pastaza

Introducción.....	111
El territorio Kichwa de Pastaza. Características generales	115
Los antecedentes del orden actual en Pastaza: el camino entre los siglos XVI-XVIII	119
Misiones, colonialidad del espacio y ordenamiento del territorio de Pastaza (Siglo XIX y primera mitad del siglo XX).....	137
Mapas, salvajes y planes: la construcción del imaginario en torno a Pastaza.....	158
Cartografía y representación del territorio de Pastaza	161
El imaginario etnocéntrico a través de la novela: el caso de “Cumandá” de Juan León Mera	165
La pintura romántica y el paisaje.....	169
Planificación y proceso civilizatorio: la ideología del desarrollo	

entra en acción.....	173
Colonialidad del espacio y de la naturaleza y desterritorialización	178

Capítulo 3

Re-territorialización y resistencia desde la Perspectiva de los Kichwa de Pastaza

Introducción.....	189
El Territorio Indígena de Pastaza (TIP). Características específicas en torno a su control y manejo.....	192
Los Sacha Runa y su racionalidad en el uso y manejo del espacio-naturaleza.....	202
Silvicultura de los Kichwa de Pastaza y su relación al uso del territorio	209
Complementos de la economía del Ayllu: caza y pesca.....	225
Complementos de la economía del Ayllu: recolección.....	230
Ayllu y Sumak Kawsay: Organización familiar y social	232
Ayllu, normas consuetudinarias y cuidado de la Sacha.....	236
Ayllu y reproducción de la solidaridad	242
El desafío del mercado y del capital extractivo.....	246
Planes de vida, modelo local de naturaleza y proceso autonómico.....	251
La ofensiva del capital petrolero multinacional en Pastaza (1988-2000)	259

Capítulo 4

Tensiones y conflictos: capitalismo extractivo, multiculturalismo y lucha por la autonomía de los Kichwa en Pastaza (1990-2000)

Introducción.....	271
Organización Kichwa y lucha por la autonomía política y territorial en Pastaza	275
Colonialidad del espacio e industrias extractivas: conflictos derivados	298

El caso del consorcio Arco-Agip Oil en el Bloque 10 (1988-1999).....	298
La resistencia de Sarayaku contra la petrolera CGC- San Jorge, Bloque 23 (1997-2003).....	311
Las perspectivas del proceso petrolero en Pastaza a inicios del siglo XXI.....	323
Etnofagia y multiculturalismo en el contexto de fin de siglo XX....	327
La puesta en escena del multiculturalismo: Un proyecto del Banco Mundial en Pastaza	336
Conclusiones	353
Bibliografía	363
Anexos	413

*Tukuy sachay, yakuy kawsakguna,
Wiñai Kawsanauchun
Ñukanchi uibasha riushkata (sacha, yaku kawsaykunata),
huasha llushik wawakuna ricsinauchun¹*

1 “Para que todas las vidas existentes en los bosques y en los ríos se reproduzcan y vivan por siempre. Para que todas estas vidas de los bosques y de los ríos, que nosotros hoy cuidamos y protegemos, conozcan nuestros hijos, que tengan alimentos y también continúen cuidando”. (Manifiesto de las mujeres de Lorocachi, río Curaray, Taller local. 7 de octubre de 2006).

Dedicatoria

Dei Gratia

A los Kichwa de Pastaza por sus enseñanzas de vida e inquebrantable lucha en la defensa de su territorio y derecho a la autodeterminación en un Estado plurinacional.

A mis entrañables Juan Pablo y Leo, por compartir su alegría y transmitirme su vida y sus sueños a través de melodías y colores.

A Patricia Carrera Bastidas, mi querida compañera y cómplice, por su irremplazable sapiencia, aliento y paciencia durante los desvelos y largas ausencias.

A Alicia Tirado Soria mi madre, a quien debo el don de la fe, la sensibilidad por la defensa de la vida y el ethos del cuidado y la solidaridad.

A Marco Vinicio, Rodrigo Oswaldo y Juan Cristóbal, mis queridos hermanos, cuyas vidas de esfuerzo, constancia, honestidad e inteligencia marcaron mi derrotero.

En memoria de mi entrañable amigo y mentor Fr. Ricardo Chamorro Armas OM, sacerdote mercedario cuya presencia infallible en las encrucijadas, fue vital para evitar el extravío y avanzar.

Agradecimientos

A mi padre Marcos Adolfo Ortiz Rodríguez, por su legado y consejos de siempre.

A Martha Bastidas y Miguel Emilio Carrera, madre y padre ejemplares sin cuya cálida hospitalidad, afecto y aliento, en su hermosa casa de Shikama, difícilmente habría sido posible mi permanencia en la Amazonía durante estos años.

Por todas las oportunidades y enseñanzas brindadas, a los queridos y las queridas mashi y wawki dueños de la gran Sacha de Pastaza, del Ayllu Viteri Gualinga: Leonardo, Alfredo y Froilán; a Anita Gayas Mayancha; especial gracias por sus enseñanzas al maestro Tito Merino Gayas; a César Cerda Vargas y su esposa Margarita López, líderes y maestros; a Isidro Gualinga y su familia; al profesor Jaime Gayas; a Marlon y Mario Santi, Hilda Santi, Dionisio Machoa, Bertha Gualinga, Patricia Gualinga, Franco Viteri, José Gualinga, Daniel Santi, Blanca Calapucha, Leticia Sánchez Santi, Alberto Tapuy, Efrén Calapucha, Sandra Alvarado y Jesús Santi, Carlos Cuji y su familia y demás miembros de la nacionalidad Kichwa de Pastaza.

Un agradecimiento especial a los colegas y miembros de distintas instituciones, que hicieron posible mi trabajo y estancia en Pastaza durante esos años: Cathy Ross, Martin Scurrah y Lilian Landeo del Pino de Oxfam America; a mis amigos y antiguos compañeros en FAO/FTPP en Perú Carlos Herz y Rodrigo Arce Rojas. A los ejecutivos y compañeros de la Fundación Comunidec Galo Ramón Valarezo, Víctor Hugo Torres, Guido Granizo Bahamonde y Marcelo Vargas por su firme apoyo al trabajo en OPIP a finales de los noventa; al soporte y apertura de la Fundación Futuro Latinoamericano (FFLA) gracias a la visión de sus directivos y técnicos como Juan Dumas, Pippa Heylings, Cris Pinto y Pato Cabrera que tomaron la posta. A los máximos personeros y antiguos colegas de la cooperación técnica alemana en Ecuador (hoy Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH): Lothar Rast, Peter Holla, Annekathrin

Linck, Volker Frank, Angela Meentzen, Barbara Oehler y Regine Mader. Todos y cada uno de Uds., con su voluntad y decisión, hicieron posible a través de la asistencia técnica, que pueda proseguir las tareas de apoyo a las nacionalidades de Pastaza durante estos años.

Un agradecimiento especial a mi colega y amiga, la historiadora Rosario Coronel, cuya orientación metodológica, generosidad y experiencia fueron claves en momentos críticos de esta tarea investigativa.

Dejo constancia de mi gratitud al apoyo para esta publicación a la Universidad Politécnica Salesiana UPS, Sede Quito, y en particular a su rector, P.Javier Herrán sdb y a José Juncosa, Vicerrector de la Sede Quito. De manera especial mi gratitud perenne al P.Juan Bottasso sdb, ex rector, quien me abrió las puertas de la UPS en 1996 para ser parte de ella. Gracias igualmente a Hernán Hermosa, coordinador y ejecutivo de Editorial Universitaria Abya Yala-UPS quien de forma entusiasta apoyó la producción del presente libro. Y un gracias al aliento de mis compañeros/as de la Carrera de Gestión para el Desarrollo Local: Lola Vázquez, Elizabeth Bravo, María Fernanda Solórzano, Viviana Maldonado, Cecilia Mena, Edgar Tello, Ana Castro y Eduardo Delgado.

Igual constancia de gratitud les expreso a mis amigas/o cercanas/o: Paola Maldonado Tobar, Coralia Zárate e Iván Narváez, por sus gratos acolites y tertulias ocasionales para reflexionar en voz alta en torno a muchos de los temas aquí tratados y cuyas ideas abonaron para avanzar en momentos complicados.

Mi agradecimiento imperecedero especial a Catherine Walsh, coordinadora del Programa Doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sin cuya confianza, apoyo y orientación no habría podido culminar esta investigación. Un gracias infinito por igual a mis maestros Fernando Coronil (+), Enrique Dussel, Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Daniel Mato, Alejandro Moreano, Jean Rahier, Santiago Castro Gómez, Guillermo Bustos, Sandra Pedraza, Javier Sanjinés y Julio Echeverría. Y finalmente un gracias muy especial al Prof. Carlos Walter Porto-Gonçalves, por sus valiosas críticas, generosas observaciones y prólogo del presente libro.

Por cierto ninguna de las personas o instituciones mencionadas tiene cuota de responsabilidad alguna en el contenido u opiniones esgrimidas en el presente texto y menos aún en los errores u omisiones del mismo. Aquellos son de mi exclusiva cosecha.

Prólogo

El tema del libro que Pablo Ortiz-T nos ofrece es de altísima relevancia académica y al mismo tiempo política, a saber: crisis de la forma de organización geográfica del poder en el sistema mundo moderno-colonial, del Estado territorial, base del sistema inter-estatal que aún nos gobierna. Y no lo hace con una “teoría teórica” (Bourdieu) o desde un “punto cero” (Castro-Gómez), sino en diálogo con los Kichwa de Pastaza desde la Amazonía ecuatoriana, en medio de su lucha por autonomía territorial y autogobierno.

Para aquello, el autor halla otras referencias teóricas, conceptuales y metodológicas, más allá de la tradición de las Ciencias Sociales, en particular eurocéntricas y, de ese modo, se asocia a lo que Immanuel Wallerstein señala como una exigencia imperativa de “impensar las ciencias sociales” para podernos dar cuenta de las profundas transformaciones que tienen lugar en el mundo contemporáneo.

El libro de Pablo Ortiz-T se inscribe así como parte de un proceso de transformaciones epistémicas que se delinean desde los años sesenta y setenta y que mereció la denominación de “giro espacial” del pensamiento, cuando pensadores tan distintos entre sí como los franceses Michel Foucault y Henry Lefebvre promovieron reflexiones extremadamente ricas en torno al espacio, y de los caribeños Frantz Fanon y Aimé Césaire, ambos de Martinica, Fernando Ortiz de Cuba, y el mexicano Pablo González Casanova que introdujeron la cuestión de la colonialidad más allá del colonialismo.

Es decir, en la perspectiva afro-caribeña y latino-americana el “giro espacial” es también un giro decolonial. La propia geografía del lugar de origen de estos autores nos remite a la deuda que ese «giro espacial» epistémico mantiene con el proceso de descolonización en curso y que gana un fuerte impulso en la post-guerra (1945), particularmente en el Caribe y en América Latina, regiones que ya habían experimentado las independencias formales con el colonialismo a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX.

El libro de Pablo Ortiz-T trae en su título referencias espaciales explícitas y las asocia a la interculturalidad (Catherine Walsh), un esfuerzo teórico-político que emana principalmente de América Latina y, más específicamente, entre intelectuales-activistas involucrados en los procesos de luchas emancipatorias en gran medida protagonizados por pueblos indígenas, organizaciones campesinas, pueblos afro-latinoamericanos y pobladores de las periferias urbanas.

Es a partir de estos movimientos que el concepto de territorio va siendo desnaturalizado y des-susbtancializado para pasar a ser visto como un proceso de apropiación material y simbólico del espacio –de sus recursos y sus gentes– a través de las relaciones sociales y de poder. La tríada territorio-territorialidad-territorialización se impone. Ya no más territorio como base natural del Estado. Después de todo, ningún territorio es natural solamente, aun que lo sea, sino político.

La familia de conceptos ligados al territorio plantea la necesidad de analizar la relación de la sociedad con las condiciones materiales de reproducción de la vida y, así, exige romper con la dicotomía o separación naturaleza y sociedad que, en la tradición eurocéntrica, nos plantea unas ciencias sociales separadas de las ciencias naturales.

No debemos subestimar el papel y el protagonismo de los grupos sociales/etnias/pueblos/nacionalidades, como los campesinos y los afro-indígenas latino-americanos en esta nueva agenda teórica-política, que se apropia de la variable ecológica que comenzó a ser introducida en la geopolítica mundial con la Conferencia de la ONU sobre Medio Ambiente realizada en Estocolmo en 1972. Aun cuando en la matriz epistémica eurocéntrica se habla de los bosques amazónicos y de los pueblos que la habitan, éstos se han apropiado de dicho discurso para introducir nuevas cuestiones en la agenda teórica y política. La familia de conceptos ligada al territorio no solo nos ha alertado que el Estado nacional albergaba “el colonialismo interno” (González Casanova) sino que nos obligó a superar la escisión sociedad-naturaleza. Cuestiones tales como (1) Estado Plurinacional, (2) la naturaleza como sujeto de derechos y (3) los “límites del desarrollo”, así como el debate sobre el Sumak Kawsay (buen vivir) y la interculturalidad abre nuevos horizontes de sentido para la vida, para la política.

La elección teórico-política de Ortiz-T. por un enfoque intercultural revela la fina crítica que el autor formula de los abordajes multiculturales

y post-modernos que, según el autor, permanecen prisioneros de sus fundamentos eurocéntricos, sobre todo por no enfrentar la cuestión de las relaciones de poder implícitas en las relaciones entre pueblos y culturas. Su crítica a los esencialismos indigenistas y neo-indigenistas demuestra la riqueza de su opción teórico-política relacional intercultural.

Los recursos metodológicos que el autor utiliza están en concordancia con el marco teórico utilizado, sobre todo por el “diálogo de saberes” (Enrique Leff) con la matriz de la racionalidad Kichwa que nos permite ampliar la comprensión acerca de la construcción intersubjetiva de la objetividad y superar las dicotomías consagradas en las tradiciones teórico-filosóficas eurocéntricas, como sujeto-objeto, naturaleza y cultura entre muchas otras.

En este sentido, el libro de Pablo Ortiz-T. se beneficia de la larga experiencia del autor con más de veinte y cinco años de trabajo realizado con los pueblos de la Amazonía. En fin, no hay “objeto de estudio”, o solo lo hay en la medida en que los pueblos indígenas, que son los interlocutores con quienes ese conocimiento es producido, se constituyen constituyendo cuestiones que son objeto de sus luchas, como en el caso de la tríada territorio-territorialidad-territorialización, en tanto lucha por la autonomía y el autogobierno.

Pablo Ortiz-T nos permite ampliar el conocimiento sobre la Amazonía para dialogar con los pueblos que la han producido durante al menos 12 mil años y con ello recuperar lo que la colonialidad del saber y del poder negaron con un enorme “desperdicio de experiencia humana” (Boaventura de Sousa Santos). No es cualquier cosa.

En la Amazonía, es extremadamente importante tener en cuenta que la región ya fue poblada antes de que exista la actual cobertura forestal que se forma desde hace unos 12 mil años, pues entre 12 y 18 mil años –cuando sucede la última glaciación- la región era dominada por formaciones predominantes de sabanas.

El antropólogo Darell Posey clasifica a la selva amazónica como “bosque tropical cultural húmedo”. Es preciso tener en cuenta que la región contiene un volumen de biomasa entre 500 y 700 toneladas por hectárea en promedio. Esa biomasa se recicla anualmente en 8 a 10%, es decir, hay una producción neta de biomasa por hectárea/año entre el 40/50 y el 56/70 toneladas, y que ninguna agricultura en el mundo produce (por ejemplo, la agricultura industrial de soja produce un máximo de 3,5 toneladas/ha/año).

Los pueblos de la región desarrollaron prácticas agroforestales milenarias manejando esa enorme “productividad biológica primaria” a través de todo un repertorio de conocimientos que es importante para un diálogo de saberes (Enrique Leff y Porto-Gonçalves).

Como sugiere el sociólogo Boaventura de Sousa Santos, si queremos enviar un cohete a la luna consultemos a la NASA, pero si queremos recuperar a la Amazonía consultemos a ese acervo de conocimiento producidos por más de 10 mil años por estos pueblos. Más que un conocimiento superior o inferior, como obstinadamente tiende a pensar la tradición colonial, hay conocimientos adecuados o no.

La tradición eurocéntrica mediante la subordinación del espacio a un tiempo lineal donde otros no europeos o no europeizados se retrasan, fue de tal modo asimilada por nuestras élites políticas e intelectuales que hicieron que la Amazonía y sus pueblos fuesen vistos como “reserva” (para quién?), como naturaleza (a ser dominada por la civilización) y como “vacío demográfico” (si es vacío puede ser ocupado por los foráneos). En el caso de la Amazonía ecuatoriana el saber/poder colonial llegó a tal punto que los pueblos indígenas se vieron obligados a luchar por sus derechos contra las empresas petroleras, dialogando fuera del territorio ecuatoriano, en los Estados Unidos.

Finalmente, Pablo Ortiz-Tirado nos ofrece un libro que a partir de una intensa relación local/regional apunta a las necesidades del mundo contemporáneo en crisis, de buscar otras configuraciones territoriales donde la necesaria relación supralocal de cada lugar, aldea, poblado, ciudad, territorio e sus territorialidades no vacíen el poder de cada lugar, aldea, poblado, ciudad o territorio. Es dentro de ese proceso continuo de territorialización que el autor nos habla y nos convoca. Por último, un libro que nos presenta múltiples universalidades posibles en el mundo contemporáneo.

Carlos Walter Porto-Gonçalves²

2 Geógrafo. Es Coordinador de LEMTO-UFF - Laboratório de Estudos de Movimentos Sociais e Territorialidades – y Profesor del Programa de Posgraduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, Brasil.

Introducción

Ñukanchik Sumak Allpa Mama es la definición que de territorio hace la nacionalidad Kichwa de Pastaza, y es fundamental en la comprensión y la relación con el mismo la noción de madre generadora de vida, *Allpa mamami tukuy Kawsayta Cun* (la que nos da todas las vidas).

Para los Kichwa del Curaray, el “territorio es un espacio de vida, donde vivimos comunitariamente, en armonía entre familias, con nuestra madre tierra, donde las familias utilizamos espacios para cazar, pescar, sembrar, cosechar y recibir energías positivas en los sitios sagrados”. Para los de Sarayaku es vida que significa alimentar a la familia, permitir su reproducción social e individual. ¿Cómo lo entiende el Estado y la sociedad dominante?

La oportunidad que tuve a lo largo de años de ser parte del equipo técnico de las organizaciones Kichwa de Pastaza, me permitió desaprender una parte de lo adquirido a lo largo de mi vida de escuela, colegio y universidad, y poner en profundo cuestionamiento mi propia matriz de pensamiento, donde en lo fundamental no se trata de aprender a convivir y reconocer las diferencias culturales a secas, como lo hace el multiculturalismo, si no a desarrollar una práctica de interculturalidad, dentro de la cual es posible transitar –en igualdad de condiciones– desde sistemas de conocimiento diversos, excluidos u opuestos a ratos, hasta marcos normativos distintos e incompatibles.

Aquello sin duda, posibilita aprehender de mejor manera los conocimientos y la vida de quienes pro-vienen y viven en estos espacios territoriales desde siglos antes de la existencia de la misma república. Pero también, al mismo tiempo, permite entender y enfrentar en lo fundamental a la matriz colonial del poder, viva y determinante en el ordenamiento social y cultural a nivel local, nacional y global.

¿Por qué, para qué y para quiénes sirve desarrollar una investigación como la presente, un análisis y una reflexión crítica en torno a espacios,

territorios e interculturalidad? Puede ser una de las interrogantes para el lector que tiene el presente libro en sus manos. Una de tantas respuestas podría sugerir las bondades de un estudio así permite desarrollar una reflexión en torno al cómo pensar la globalización desde la perspectiva del otro, del subalterno, más aún cuando estamos saturados de las versiones más convencionales y geopolíticamente dominantes frente al tema.

Debo confesar que la motivación de realizar este trabajo, está vinculado a una experiencia vivida de casi 25 años junto a los pueblos amazónicos y específicamente el pueblo Kichwa de Pastaza, cuyo nexo es fundamentalmente ético y político, atado a un proceso de crecimiento y aprendizaje en torno a la construcción de una sociedad y mundo más habitable, incluyente y equitativo.

Cuando subrayo la motivación ética deseo aludir a una actitud adquirida en las últimas décadas, de atención a los cambios históricos de mi país, de su capitalismo dependiente, y de las mentalidades y sensibilidades derivadas y cambiantes y a los nuevos desafíos derivados de las transformaciones sociales. Sensibilidad y atención desarrollada desde mi lugar, periférico en la periferia y el más subalterno en el actual ordenamiento nacional y global.

Originalmente la idea del trabajo de investigación nació en el marco de mis tareas como asesor y coordinador técnico del Programa de Manejo Territorial de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP). Posteriormente articulé dichas ideas al proyecto de investigación central durante mis estudios en el Programa Doctoral de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Finalmente se consolida como parte de mis tareas académicas regulares a lo interno de la Universidad Politécnica Salesiana (UPS), la carrera de Gestión de Desarrollo Local y el Grupo de Investigación Estado, Movimientos Sociales y Territorios que lo coordino.

Se trata sin duda de un trabajo realizado durante algunos años, aunque el período analizado en el texto se ubica más en la segunda mitad del siglo XX, pero escrito en el contexto de las crisis y conflictos sociales y políticos del Ecuador de inicios del siglo XXI, luego de un largo período neoliberal de frustraciones, aumento de la explotación, depredación acelerada de la naturaleza, despojo territorial y conflictos asociados a la descomposición del Estado y el capitalismo imperantes.

Se trata de un trabajo –en parte alimentada de un quehacer colectivo– y en un tiempo de reflexión y expectativas para quienes hemos vivido y laborado en la Alta Amazonía con muchos anhelos por que se materialice de una vez y para siempre, un país y una sociedad distinta y verdaderamente democrática, incluyente, justa y equitativa. Donde el conocimiento no esté generado desde las necesidades del poder, y su ansia de regular y controlar personas y espacios, sino que forme parte de un nuevo momento hacia la acción, de exploración y diseño de alternativas al orden vigente, al capitalismo y al orden global marcado por la matriz colonial de poder. Donde la angustia de pensar ya no sea solo responder a los requerimientos hegemónicos en torno a cómo neutralizar a los subalternos y brindar confianza y tranquilidad al capital. Sino que el conocimiento esté vinculado al re-pensar en cómo democratizar y descolonizar el Estado, el sistema político, el espacio público, la organización del tiempo, del espacio, de los territorios. En suma el abonar en la construcción de una sociedad incluyente, equitativa, intercultural.

Algunos de quienes hemos vivido y laborado en la Amazonía vinculados a algunos de los pueblos ancestrales y sus organizaciones, compartimos su cansancio y frustración permanente de soportar la rutina de los grandes cercos y fronteras que se fijan y establecen sin pedirle permiso a nadie. Carreteras, colonos, campamentos, pistas de aterrizaje, camiones traficando madera, granjas de cría, ductos de toda clase y tamaño, ruido de máquinas por doquier, explotaciones petroleras, mineras y forestales se ven todos los días con sol o lluvia, en el día o en la noche. A los pueblos ancestrales nadie les ha dado tregua alguna, ni se les ha escuchado; se les promete todo y se les cumple casi nada de lo que han demandado.

Se les somete diariamente desde hace décadas a alteraciones violentas a sus espacios de vida, a sus casas, a sus sueños, a sus deseos y sus memorias. Es como un confinamiento territorial plagado de incertidumbres, con no pocas señales de amedrentamiento y hostilidad, de quienes dentro del Estado y del sistema capitalista y su versión extractiva y dependiente, se encargan de vigilar y castigar.

Si Agustín Cueva sintió y plasmó su ira y esperanza cuando reflexionó y escribió en torno al derrotero ecuatoriano poscolonial como Estado-nación, desde esta particular experiencia local en las selvas del Pastaza, asumo tales sentimientos frente a tiempos cruciales para el futuro de la

Amazonía y el país, donde no solo está en juego el destino de los excluidos de siempre, de sus territorios y las otras formas de vida, sino del conjunto mismo del Estado-nación de Ecuador, un país que no puede seguir viviendo más de espaldas a sus realidades, ignorándolas, desconociéndolas y ninguneando a sus pueblos originarios, lo cual es negar sus raíces, sus ancestros, sus antiguas espiritualidades y sus selvas indescriptiblemente bellas y sabias, pero brutalmente codiciadas y agredidas.

Pretendo en suma, dar cuenta de manera básica del proceso ocurrido durante casi cuatro décadas y que gira alrededor de la lucha de la nacionalidad Kichwa de Pastaza en el centro sur de la Región Amazónica Ecuatoriana por obtener reconocimiento, igualdad o autonomía dentro del marco del territorio y del Estado unitario del Ecuador, lo cual ha chocado con frecuencia con los intentos del poder criollo y burgués del país por imponer, preservar o extender su hegemonía sobre estos pueblos y sus territorios, subordinándolos a la única, invariable y vieja lógica del Estado etnocéntrico y su soberanía, tal cual lo definieron sus precursores y responsables desde los siglos XIX y XX.

Desde la perspectiva del Estado-nación moderno, la existencia de grupos “subnacionales” con claras diferencias étnicas, en particular cuando están política y socialmente organizados, siempre incomodará y representará una amenaza potencial, una fuerza desestabilizadora, en particular para quienes aún mantienen un espíritu y una mente propias del siglo XVI, XVII o XIX. Esto se aplica en especial cuando el poder del Estado reside principalmente en un grupo étnico blanco mestizo mayoritario y dominante, en una burguesía voraz que excluye o subordina a los pueblos cultural y étnicamente distintos. Para quienes las selvas no son sino simplemente espacios vacíos o baldíos, y a lo mucho –a la usanza colonial– habitado por salvajes, cuyo estatuto no alcanza para ser reconocidos como ciudadanos de este orden civilizatorio. Para quienes perciben dichas selvas únicamente desde la perspectiva del capital: fuentes de nuevos recursos y mercancías.

¿Se ha modificado a lo largo de la historia republicana del Ecuador este núcleo étnico foráneo y fundador del Estado nacional? ¿Han redefinido las clases dominantes ecuatorianas el contenido de dicho núcleo? ¿Se transita hacia una modificación en las relaciones sociedad-naturaleza establecidas en el capitalismo moderno? Son varias de las interrogantes que se pueden plantear en este sentido.

Históricamente podríamos sospechar que ninguno de los procesos de cambio registrados en Ecuador a lo largo de los siglos XIX y XX, incluyendo las revoluciones Liberal o Juliana o las reformas nacionalistas de los militares de la década de los años setenta, orientadas a la modernización del Estado, modificaron sustantivamente el contenido de dicho núcleo étnico que sigue latiendo vivamente, hasta la actualidad, refugiado en la ideología del mestizaje y de la llamada cultura nacional. Al contrario, lo reforzaron. Las repúblicas y los denominados Estados-nacionales (en los marcos de sus procesos de configuración y consolidación) también han impuesto órdenes territoriales, espaciales y ambientales funcionales a los intereses del capital.

El discurso geográfico oficial –frecuentemente marcado por una perspectiva de seguridad convencional y bajo control militar– y sus elementos instrumentales (como la cartografía) son la expresión colonial del saber en el campo del espacio y los territorios, en la cual se invisibilizan las formas de conocimiento y representación existentes en los grupos subalternos, especialmente los pueblos ancestrales (indígenas) y los conflictos derivados. El presente libro se concluye en medio de los destellos de luz de las bengalas que celebran el bicentenario de la independencia de España. Siguiendo a Juan Manguashca:

...como mito fundador, la república se refirió a la revolución independentista, como un hecho anticolonial. Es decir, al contrario de lo que sucedió en Francia, donde el republicanismo tuvo que ver con una oposición de clase, en la América Latina y en el caso concreto del Ecuador, el republicanismo significó la oposición nación contra imperio. De este modo, la república fue una especie de partida de nacimiento de los pueblos latinoamericanos y, como tal, enfatizó el aspecto unitario más que los conflictos internos de nuestras nacionalidades (Manguashca, 1994, p. 372).

Quizás por eso el resultado que Ud. tiene en sus manos, un texto que aborda desde un lugar periférico y de frontera como la provincia amazónica de Pastaza, las complejas y tensas relaciones existentes a lo largo del tiempo entre los pueblos y nacionalidades Kichwa, Sapara, Andoas y Shiwiar y la sociedad y Estado criollo dominante. En este sentido, la constante del trabajo y que constituye su eje central es el proceso de conflicto permanente entre los pueblos indígenas de Pastaza en la Amazonía de Ecuador y la visión dominante y hegemónica del Estado republicano.

Se trata de un conflicto que proviene de una doble intransigencia. Por un lado, los inflexibles principios de un liberalismo que no acepta otra racionalidad como base de la organización sociopolítica que no sea aquella que él mismo prescribe. En la versión del liberalismo y sus post o neos, que podemos llamar “dura”, se subordina toda consideración cultural en la determinación de la condición ciudadana. Ni tradición, ni adscripción son fundamentos para constituir la sociedad política, organizada como nación, sino la razón y la adhesión voluntaria, la asociación y el contrato, tal como lo señalan filósofos como Arturo Andrés Roig o Fernando Tinajero.

Del otro lado, el ascenso de un relativismo absoluto que, so pretexto de reivindicar la particularidad, se aferra a una metafísica de la irreductibilidad de los sistemas culturales, poniendo en tela de juicio la pretendida soberanía de la razón y la autonomía de la voluntad, que exalta la preeminencia de la cultura sobre la individualidad. Desde finales del siglo XVIII –como lo explicaron mis antiguos maestros en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador Arturo Andrés Roig, Rodolfo Mario Agoglia, Carlos Arcos o Roque Espinosa– la contienda entre esos dos grandes enfoques ha dificultado la armonización entre razón y cultura, entre pensamiento y tradición, entre unidad nacional y pluralidad, entre universalidad y particularidad. Y de igual modo han estorbado la transacción sociocultural que implica el régimen de autonomía (Taiaiake, 1999).

En suma y simplificando al máximo, el racionalismo y sus derivaciones liberales, siempre a disgusto frente a la diversidad y la identidad, son la fuente del etnocentrismo o peor aún la manifestación que valida y prueba la vigencia de la matriz colonial del poder, en los términos que lo define Aníbal Quijano (2000a).

Según el apunte que plantea Enrique Ayala Mora:

...estamos acostumbrados a pensar que el Ecuador es un Estado-nación constituido. La idea de que existe en el país una comunidad históricamente asentada sobre el mestizaje o sobre la experiencia de la modernidad occidental y cristiana, una “cultura nacional” única y uniforme y una experiencia común de “ser ecuatorianos” no se pone en tela de duda. La vida de nuestro pueblo, empero, ha ido cuestionando ese lugar común (Ayala, 2000, p. 194).

Algo que Habermas, en cambio apunta:

...la idea de nación apunta al supuesto de que el *demos* de los ciudadanos tiene que estar enraizado en el *ethnos* de los miembros de un pueblo para poder estabilizarse como asociación política de miembros libres e iguales de una comunidad jurídica. Supuestamente, la fuerza vinculante de la comunidad republicana no resulta suficiente. La lealtad de los ciudadanos necesita un anclaje en la conciencia de la pertenencia a un pueblo, natural e históricamente vista como un destino (Habermas, 2002, p. 110).

Precisamente las demandas de autonomía y autodeterminación de los pueblos amazónicos, presentes con fuerza desde mediados de los años ochenta al igual que otros países de América Latina, no solo que han interpelado esas relaciones coloniales de poder vigentes a lo interno de los Estados-nación, y han expresado como reivindicación la autonomía regional, que incluye por igual la demanda de los territorios, el autogobierno indígena, el respeto a los sistemas socioculturales propios y una mayor participación en la conducción de los destinos nacionales, sino que también han puesto en cuestionamiento la forma cómo estas colonialidades del poder y del saber, han definido los ámbitos dentro de los cuales se piensan, construyen, reproducen y articulan los órdenes espaciales y raciales, así como sus discursos, conceptos y teorías respecto a la nación, la democracia, el Estado, la cultura, el sistema político o la identidad en una región o espacio.

Dicho en pocas palabras, el material de una región puede explicar la naturaleza del orden racial y de la identidad vigentes en un país o la influencia recíproca de la discriminación y el mestizaje. En resumen, si el orden racial nacional está basado en la contradictoria pero interdependiente coexistencia de lo negro, lo indígena, lo mestizo y lo blanco, entonces tiene sentido examinar regiones en las que estos elementos y categorías surten efecto de diferentes maneras.

El conflicto estructural –materia del libro– en torno a la autonomía de los pueblos ancestrales de Pastaza, revelan al mismo tiempo la herencia del sistema de castas, formado desde la colonia y persistente a lo largo del proceso de consolidación de los proyectos de construcción de nación, con sus respectivas representaciones, tal como lo anota Anne-Christinne Taylor, “si la estructura polar de estas representaciones ha permanecido invariable por mucho tiempo, el contenido específico atribuido a esta negatividad se ha ido modificando en el transcurso de los siglos y diversificando en función de las tradiciones intelectuales nacionales” (Taylor, 1994a, p. 76).

La percepción desde los blanco-mestizos y la construcción de los estereotipos, donde se recurren a oposiciones binarias como racional/irracional, sabio/ignorante, bello/feo, trabajador/vago, lenguaje poético/lenguaje tosco, creyente/infiel, sensible/indolente, madurez/infantilismo, etc., donde los primeros son consustanciales a los blancos y los segundos a las razas no blancas, especialmente negras, revelan apenas una parte del orden racial/espacial.

Es en ese marco complejo de este proceso histórico, que los ejes teóricos que asumo se ubican desde las Teorías Sociológicas, las Ciencias Políticas y los Estudios Culturales Latinoamericanos, bases de mi formación, y que sin duda posibilitan establecer un diálogo y una reflexión en torno al complejo proceso dialéctico de desterritorialización y reterritorialización del espacio amazónico y sus respectivas representaciones. En ese empeño, la visión de los pueblos ancestrales es medular, aunque tampoco pretendo, bajo ningún argumento ser instrumento de vocería de la nacionalidad Kichwa de Pastaza, que ha hablado a través de sus líderes e intelectuales. Es más bien lo más próximo a una bitácora de viaje elaborada por un compañero de ruta o testigo de viaje en un tramo corto del camino.

¿De qué manera el discurso y demanda de los Kichwa de Pastaza en torno a autonomía territorial y autogobierno, revela e interpela el contenido del ordenamiento racial/espacial del Estado ecuatoriano, dentro de las condiciones evidentemente globales que lo hacen posible? Es la interrogante central que articula el contenido de todo el libro.

Para intentar responder a la misma, afirmo y advierto que la propuesta de autodeterminación de la nacionalidad Kichwa de Pastaza no es una panacea, ni una fórmula acabada. Sino que al contrario, forma parte de la búsqueda de nuevos referentes y sustentos para construir otra sociedad y otro Estado distinto al que conocemos. Es parte del desafío de construir un Estado plurinacional y una sociedad intercultural como proyecto de mediano y largo plazo. Culturalmente la simplificación y distorsión de la postura conceptual y estratégica los Kichwa corre el riesgo de “esencializarse”, como lamentablemente ha ocurrido en parte, cuando se ha querido “recuperar” algunos de sus códigos culturales, e institucionalizarlos sin siquiera entenderlos a cabalidad, y específicamente me refiero a la versión mutilada del “Sumak Kawsay” que se incorporó en la actual Constitución del país. O también en el relato construido en torno a uno de los conflictos

recientes ocurridos en este territorio, que ha reactivado las viejas premisas del “buen salvaje” asociándolas con la reciente retórica del “nativo ecológico”, tal como lo refieren Astrid Ulloa (2004) o Mac Chapin (2004).

El alcance que, desde mi supuesto podemos advertir de la posición de los Kichwa frente al Estado nación, está más próximo a contar con un recurso y un referente válido del que una sociedad como la ecuatoriana puede valerse en un momento de su desarrollo para resolver el conflicto que le es inherente a su génesis y proceso de configuración como Estado-nación.

La tesis de la autodeterminación indígena y/o autonomía planteada por los Kichwa de Pastaza podría interpretarse en dos sentidos: por un lado, como una permisión más o menos amplia para que estos pueblos o nacionalidades se ocupen de sus propios asuntos o para que mantengan sus usos y costumbres (así dicho, de manera ambigua, laxa e indeterminada). Por otro, entendido como un régimen político-jurídico acordado y no meramente concedido, que implica la creación de una verdadera colectividad política –plurinacional– en el seno de la sociedad nacional. Dicho régimen especial descentralizado podría configurar un gobierno propio (autogobierno) para que pueblos o nacionalidades ancestrales reconocidos como tales, escojan así autoridades que son parte de la colectividad, ejerzan competencias o atribuciones legalmente reconocidas y definan facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos, incluidos sus territorios (Daes, 2004; Castillo, 2009; Deloria, 1984; Díaz Polanco, 1996).

En tal sentido, el reconocimiento de ciertas facultades a pueblos ancestrales, como las legislativas, puede ser considerado esencial e irrelevantes para otro pueblo que pone el énfasis en reivindicaciones diferentes para configurar el cuadro de competencias mínimas de un régimen de autonomía satisfactorio. Aquello no es teórico sino que se resuelve en la instancia práctica. En otras palabras, un régimen autonómico para pueblos y nacionalidades indígenas sería adecuado si satisface plenamente las aspiraciones históricas del grupo correspondiente –tomando en consideración además la alta heterogeneidad y diversidad regional que tiene Ecuador– y le facilite el pleno desarrollo de sus potencialidades como colectivo social, económico y cultural.

Los esfuerzos solidarios que se derivan de dicho proceso, bajo ningún concepto o razón deben generar nuevas formas de desigualdad o exclusión. Aquello anularía la validez del proceso. De ahí el efecto compensador del principio de igualdad de trato de todos los/as ciudadanos/as (incluso en las regiones autonómicas), por lo que se refiere tanto a los derechos humanos y sociales como a las prerrogativas ciudadanas fundamentales. Se trata de una convivencia de derechos individuales y colectivos. A su vez, el principio de igualdad entre sí de los grupos socio-culturales debería estar encaminado a desalentar cualquier intento de preponderancia o dominación por parte de algún grupo (pueblo o nacionalidad indígena o no) sobre los demás. Por eso deben existir regímenes autonómicos variados y con distintos grados. En suma, cada régimen autonómico debe ser evaluado en términos de aquellas condiciones históricas de las que resulta y a las que, al mismo tiempo, quiere dar respuestas (Stavenhagen, 1989, 1999; 2008; Warren y Jackson, 2002; Kloosterman, 1997).

En esa dirección, escuchar la voz de los “Sacha Runa” (personas de la selva) puede ayudar a entender que la autonomía no parte de una adhesión al indigenismo (en cualquiera de sus versiones), sino de una crítica profunda y severa de éste³. Más aún, de las premisas indigenistas no puede derivarse autonomía alguna. El indigenismo y el autonomismo son antitéticos e irreconciliables. El indigenismo de alguna manera hace impracticable la autonomía (Guerrero, 2000; Díaz Polanco, 1996) pues constituye la afirmación de la universalidad de la cultura nacional frente al particularismo étnico (Tinajero, 1986b); la autonomía, por lo tanto, como régimen jurídico-político y como una nueva relación entre pueblos indios y Estado, supone la cancelación y superación de todo indigenismo.

Siguiendo la tesis planteada por Héctor Díaz Polanco (2006; 1996) la autonomía indígena es en contraste, una política formulada por pueblos indígenas, para la solución de problemas propios y de algunos otros que atañen a la nación en su conjunto, y que permitan de esa manera establecer nuevas relaciones políticas, económicas, sociales y culturales con el resto

3 El indigenismo, planteado por uno de sus más claros teóricos, Gonzalo Aguirre Beltrán, “no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas, sino la de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas” (1976, p. 25).

de la sociedad y con el Estado, lo cual tampoco dejará de impactar la vida interna de las comunidades. En suma, se trata de que dichos cambios sean definidos y decididos por los propios pueblos, y no por la voluntad autoritaria y etnocéntrica de otros o de afuera.

La tesis de los Kichwa de Pastaza, aún en el estado preliminar en que se han formulado durante todos estos años, sin embargo, emplaza a avanzar hacia la construcción del Estado plurinacional, más allá del importante paso que fue recoger algunos de esos principios, en la declaratoria misma del Estado como plurinacional e intercultural como reza la actual Constitución vigente desde 2008.

Metodológicamente la investigación atravesó cuatro fases distintas. Una primera que involucró el trabajo a nivel de dirigentes de base, ancianos, jóvenes, líderes y lideresas de las organizaciones de las nacionalidades de Pastaza y algunos vecinos de Morona Santiago. Se trató de facilitar un proceso de sistematización de la percepción y saber local sobre espacio y territorio (conceptual, cosmogónica) respecto al manejo, control, uso y representación de sus territorios y espacios.

Ello incluyó a su vez cuatro pasos: a) el diseño y planificación de la sistematización; b) la sistematización propiamente dicha; c) el análisis de la información recopilada; d) interpretación de la experiencia. Las técnicas se centraron en la construcción colectiva de cronologías históricas, líneas de tendencia sobre uso del bosque, agua y suelo. Mapeos y transectos históricos. Cada una de estas técnicas, se trabajan colectivamente, en grupos de hombres y mujeres, adultos y ancianos. Igualmente incluye la recopilación y organización de los discursos y propuestas documentadas de las organizaciones indígenas de Pastaza en un rango de tres décadas, a través de técnicas de revisión y procesamiento de archivos, entrevistas semi-estructuradas con informantes calificados, y su posterior procesamiento e interpretación. La base en este sentido fueron 55 entrevistas.

Debo aclarar que no todas fueron entrevistas formales o convencionales, sino largos conversatorios al calor de la cocina, del fuego, en la hamaca, o en el compartir de la chicha o incluso en el fresco de un baño en algún río o en pequeñas pozas de agua, donde las familias frecuentemente se asean y recrean. Esta fase comprendió un período de aproximadamente 18 meses, no permanentes ni exclusivos, pues lo hice en el marco de mis actividades cotidianas de trabajo en el Programa de Manejo Territorial

de OPIP, que duraron cerca de cuatro años. Aquello me permitió incluir visitas a casi todo el territorio de Pastaza, viajes durante muchas horas, por todos los medios que son comunes en esta región, donde combiné desde largas caminatas a la casa de muchas familias y dirigentes, traslados en bote o canoa (algunas con motor fuera de borda) por vía fluvial, según el río y la época; también las visitas a algunas comunidades se las hizo por vía aérea, en las pequeñas avionetas Cessna que operan desde el aeropuerto de Shell (como en caso de Lorocachi o San José en Curaray; en Río Tigre, en Sarayaku, Boberas o en Yanayaku), y en algunos casos, desplazamientos por vías carrozables en transportes terrestres varios, especialmente hacia el sur en las cercanías de la vía Puyo-Macas o Puerto Santa Ana o San Jacinto del Pindo, hacia la vía Arajuno al este o al Norte hacia Río Anzu o las comunidades de Santa Clara. Igualmente esta fase incluyó participar en numerosos talleres, reuniones y asambleas internas, en los que además participé asumiendo distintos roles, en su mayoría de observador-invitado, ocasionalmente como participante oficial (como “técnico” en la jerga local o miembro del programa técnico para rendir periódicamente cuentas de nuestro trabajo) o también como facilitador, lo cual solo ocurrió en pocas ocasiones.

Un segundo momento fue el encuentro con los archivos primarios, de distinto tipo. Por un lado estaban las sedes, oficinas y casas donde funcionan la mayoría de las organizaciones indígenas en Puyo, Arajuno, San José de Curaray, Lorocachi, Boberas o Sarayaku. Fuera ya de la Amazonía ecuatoriana, la investigación prosiguió en ciudades como Quito, Lima, Iquitos o Riobamba para recopilación bibliográfica, revisión, fichaje y análisis de libros y documentos varios. Bibliotecas como la de la Universidad Andina Simón Bolívar, la Aurelio Espinosa Pólit y la General de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, el Fondo Abya Yala de la Universidad Politécnica Salesiana, el centro documental en el Instituto de Estudios Peruanos (IEP), el archivo y biblioteca del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) y el archivo de la Prefectura del Departamento de Loreto en Iquitos (Perú); el Instituto del Bien Común (IBC), el Archivo del Congreso del Perú y el Centro de Documentación del Centro de Antropología Amazónica (CAAAP), estos tres últimos en Lima (Perú). Ese momento incluyó la revisión y procesamiento casi completo de las fuentes primarias y secundarias encontradas.

Un tercer momento incluyó la revisión final de bibliografía especializada y la redacción de cada capítulo y sus posteriores suspensiones –debido a problemas agudos de financiamiento y de salud, que me obligaron a suspender por más de dos años esta tarea– (2007 a 2009), aunque ese tiempo aproveché para concluir algunas lecturas, hacer pocas traducciones pendientes, elaborar fichas nemotécnicas y pequeños resúmenes que serían de mucha utilidad en la fase de conclusión final de la tarea.

Finalmente un cuarto momento, es el de cierre de la investigación que incluyó la actualización de cierta información y su procesamiento, así como la redacción de los dos capítulos faltantes, junto a la elaboración de los correspondientes anexos y lista bibliográfica. El libro como tal está organizado en cuatro capítulos.

El primero contiene un marco conceptual y teórico e incluye cuatro acápites que trazan una panorámica que va desde la problemática modernidad-colonialidad, enfatizando las implicaciones específicas de ese proceso para la configuración del sistema de Estados-nación, y en particular de los procesos de control y organización de espacios, territorios y pueblos. Un segundo acápite en cambio nos remite al conflicto presente alrededor de tres elementos: poder, territorio y subalternidad, partiendo de la evidencia dominante marcada por las perspectivas eurocéntricas hasta aquellas que pueden brindar referentes alternativos y decoloniales. Un tercer acápite nos permite revisar las nociones fundamentales en torno a las nociones de ideología y representación del otro en torno a espacio y territorio. Para finalmente un cuarto acápite nos remite a las nociones básicas de Estado, región y nación.

El segundo capítulo describe en cambio las perspectivas históricas en conflicto, tomando como referencia el proceso de la Alta Amazonía, alrededor de espacio, territorio y nación. Un primer acápite parte de sintetizar la perspectiva Kichwa –aún presente– de poder, espacio y territorio, la misma que se contrasta con la perspectiva colonial, criollo y mestiza sobre nación, espacio y territorio, que se describe en el segundo acápite, tratando de dar cuenta del proceso de configuración ideológica y construcción de las representaciones en torno a espacios y pueblos amazónicos a través de cuatro elementos centrales: la cartografía, la literatura, el arte y la planificación.

El capítulo tercero se concentra en recoger o dar cuenta de la perspectiva subalterna presente en los Kichwa, para lo cual pasamos de las palabras a la reconstrucción de proceso y prácticas, mediante la descripción del manejo del espacio y naturaleza, así como sus perspectivas. Al final de este capítulo igualmente recogemos dos experiencias específicas de amenaza y atentados a la integridad del territorio Kichwa, dadas a partir del ingreso de dos compañías petroleras.

Y finalmente el cuarto y último capítulo, nos remite al caso ecuatoriano y específicamente a la lucha de los Kichwa de Pastaza por lograr el reconocimiento de ese derecho de autodeterminación, donde se visualizan las tensiones y conflictos existentes con el Estado ecuatoriano. A propósito de eso, se analizan tanto las relaciones hacia afuera como al interior del movimiento indígena, tanto en la escala amazónica como a nivel nacional, donde se pretende entender algunas de las posibles razones que han dificultado que dichos derechos territoriales y de autogobierno sean reconocidos de manera muy restringida hasta la actualidad.

Territorialidad, colonialidad e interculturalidad

Introducción

Tiempos turbulentos se viven en el territorio Kichwa de Pastaza, en la Amazonía central de Ecuador. Es el 2 de abril de 2003 marcado por dos hechos aparentemente inconexos y de significado contradictorio: por un lado, dos helicópteros del Ejército ecuatoriano, sobrevolaron desde el aeropuerto de Shell y se dirigieron a baja altura al curso medio del río Bobonaza, entre los centros Kichwa de Pacayaku y Sarayaku. Lo hacían siguiendo desde la cabecera en Canelos y su curso lleno de meandros, alborotando la selva, alarmando a la población, a tal punto que parecían rozar el dosel de los miles de árboles que integran este extenso bosque tropical. Abajo, en tierra, mientras un pelotón de soldados se adentraba por el río desde Jatun Yaku, una niña de Sarayaku, de once años corría entre gritos, junto a su prima, aterrorizada por los disparos al aire que hacían los comandos militares. A poca distancia, fueron interceptadas por una patrulla y unos empleados de la empresa petrolera argentina Compañía General de Combustibles (CGC) que se encontraban en el área, junto a las trochas de sismica. Algunos trabajadores de dicha empresa que se encontraban en uno de los campamentos cercanos gritaron al unísono “—es mejor violarlas, y eso deben hacerlo Uds., y si no es mejor que nos las entreguen para nosotros hacerlo—”⁴.

4 Un detalle mayor de estos casos y testimonios de la violación de derechos humanos del pueblo Kichwa de Sarayaku constan en el expediente presentado en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en Washington DC, del 23 de abril del 2003. CIDH, “Demanda ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku y sus miembros (Caso 12.465) contra

De manera casi simultánea y lejos de ahí, en el centro de la capital provincial de Pastaza, las autoridades municipales del Puyo, en el centro de la Amazonía ecuatoriana, las autoridades locales presentaban a la prensa y hacían público, las novedades ornamentales de la urbe, que según su alcalde Ledesma, "...reflejan la diversidad étnica y cultural de nuestra provincia, para promover la riqueza artesanal y turística de nuestra región"⁵. Se trataba de varias esculturas de bronce, colocadas en dos sitios clave de la pequeña ciudad, cuyas calles lodosas, estaban destapadas para instalar gruesas tuberías de alcantarillado y otras delgadas para distribución de un agua tratada, que escasea en esta urbe, ubicada en una de las zonas de mayor pluviosidad del mundo. De las esculturas presentadas por el alcalde de Puyo me llaman la atención dos de ellas: la una, que representa a Cumandá, el personaje principal de la novela de Juan León Mera, una princesa indígena del siglo XIX quien se enamora de un mestizo provocando la ira de su pueblo; y la otra escultura denominada "La Fragua Indio-Mestiza", que representa un ficticio encuentro entre un colono -de apariencia y rasgos europeos- y un joven cacique casi desnudo de rasgos Kichwa o Sapara, quien con su mano izquierda sujeta una extraña sombrilla, mientras con su mano derecha saluda amistosamente al barbado, dando a entender una bienvenida a un invitado ansiosamente esperado⁶.

Ecuador. Disponible en: <http://www.cidh.org/demandas/12.465%20Sarayaku%20Ecuador%2026abr2010%20ESP.pdf>.

- 5 Grabación magnetofónica. Radio Mía-Puyo, 12 de mayo del 2003. En mi caso personal fui testigo del evento de inauguración de dicho monumento, al tratarse de un acto público. Por entonces residía en la ciudad de Puyo, provincia de Pastaza (entre el 02.12.1998 hasta el 20.12.2004) mientras formaba partedel equipo técnico del Programa de Gestión Territorial de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) y el Instituto Kichwa Amazónico "Amazanga".
- 6 Tal escultura fue inaugurada el 11 de mayo del 2003, día de las nacionalidades indígenas de Pastaza. Se encuentra ubicada en el centro de la ciudad de Puyo, en la intersección de las calles Ceslao Marín y 20 de Julio, mejor conocido como "La Y" (Ver Anexo Fotográfico). El monumento aludido se constituyó además en una insignia oficial del Municipio de Pastaza, cuya condecoración máxima otorgada a personajes distinguidos se llamada "la Fragua", que no es sino una réplica de esta escultura. Un ejemplo al respecto es la condecoración entregada al Presidente de Venezuela Hugo Chávez Frías, en el marco de su reunión bilateral con su contraparte ecuatoriana Rafael Correa, el 28 de octubre de 2008.

Ambos acontecimientos volvían a colocar en el centro de mis preocupaciones un tema de fondo: el desencuentro y confrontación en torno al inacabado proyecto de nación entre el Estado ecuatoriano y los pueblos indígenas. O más aún, la reafirmación de la perspectiva neo-indigenista o multiculturalista, que aparecen con fuerza en la segunda mitad de la década de los 90, e incorporada en el conjunto de la política pública y en la retórica común en el marco del auge neoliberal. Surgió la pregunta: ¿acaso dicha escultura no forma parte del nuevo discurso multicultural –que resalta la diversidad etnocultural, al margen de los procesos de exclusión y etnocentrismo– y su mensaje gira alrededor de eso? Sea como fuere, la experiencia estética al contemplar tal monumento de bronce también motivó algunas otras preguntas conexas a esta preocupación central: ¿cuán arbitrario o imaginado e idílico es dicho mensaje oficial que pretende transmitir la escultura de “La Fragua Indio-Mestiza” en torno a la diversidad cultural, a la construcción de identidad, a la memoria, a la historia en el contexto de una provincia plurinacional como Pastaza? ¿De qué manera tal escultura insiste en imponer un mito histórico de encuentro amistoso, cuando el proceso real ocurrido en esta región y otras a lo largo y ancho de la Amazonía ha estado marcada por la violencia armada, y el intento de despojo de los territorios de estos pueblos ancestrales?

Y la duda se acrecentó por los sucesos de ese día, en esa misma provincia y a algunos kilómetros hacia el sureste de la capital provincial y que eran invisibles e inexistentes casi para todos: los violentos acontecimientos del río Bobonaza entre Canelos y Sarayaku y que involucraron a militares, petroleros y autoridades estatales en contra de las familias de las nacionalidades Kichwa, Sapara o Achuar. Las preguntas no cesaban de surgir: ¿qué evidencia este tipo de hechos respecto al carácter del Estado y a la relación de éste con los pueblos ancestrales y las nacionalidades indígenas y sus territorios? ¿Qué revela toda esta trama respecto al carácter colonial y excluyente del Estado y el largo proceso de conformación o constitución de la nación ecuatoriana y en particular de sus maneras, formas y modos de responder a las demandas de los pueblos y nacionalidades indígenas y de pensar el espacio territorio?

Responder a buena parte de estas interrogantes, sin duda remite al contenido y al debate existente por un lado en los Estudios Culturales Latinoamericanos, aquellos generados en el ámbito de lo subalterno, como

el de pueblos subyugados y excluidos, y por otro lado, las perspectivas tratadas en el seno de las Ciencias Sociales y en particular en sus vertientes más críticas y revolucionarias (Lander, 1993; Walsh, 2007; Castro Gómez, Mignolo et.al, 2008; Wallerstein, 2001). Y es lo que trataré de sintetizar en los cuatro acápite siguientes de este capítulo, para al final contar con elementos que nos permitan abordar este conflicto estructural y permanente entre los indígenas, el capital y el Estado y que involucra sus derechos colectivos, sus culturas y sus territorios.

Primero lo haré en torno a las nociones de Estado-modernidad-colonialidad, capitalismo y globalización en términos básicos, y relacionados al proceso de construcción u organización de los espacios-territorios, lo que refiere a la noción de colonialidad del espacio. En ambos casos se trata de analizar los niveles de exclusión/inclusión que han tenido los pueblos indígenas y sus territorios frente a las dinámicas promovidas y dirigidas desde el capitalismo central y los estados.

En segundo lugar, abordaré conceptualmente el poder y sus estrategias, así como la subalternización y sus procesos conexos relacionados a territorios indígenas, y las correspondientes tensiones existentes a finales del siglo XX entre el multiculturalismo y la perspectiva plurinacional las cuales están vinculadas al carácter de las políticas estatales en este período.

Tales tópicos me remiten en un tercer apartado, que incluye una rápida lectura de conceptos fundamentales alrededor del Estado-nación e interculturalidad y los procesos de constitución de las regiones, los espacios nacionales y locales.

Y finalmente en la cuarta parte de este capítulo, trataré los conceptos relativos a autodeterminación, autonomía y plurinacionalidad, y su relación con el carácter del Estado, en tanto estos conceptos forman parte de un eje que materializa la noción de interculturalidad y plurinacionalidad, manejada por la nacionalidad Kichwa de Pastaza, entendida como una búsqueda de alternativas a las relaciones de poder (en el plano político-administrativo y territorial) así como al ejercicio pleno del derecho a la diferencia y a la autodeterminación, en el marco de la construcción de un Estado plurinacional, como se detalla más adelante.

Modernidad-colonialidad, Estado y nación en torno a espacio, territorio y pueblos indígenas

Durante los últimos treinta años, la lucha de los pueblos Kichwa, Sapara, Shiwiar, Andwa y Achuar de Pastaza, en el centro sur de la Región Amazónica Ecuatoriana, por obtener reconocimiento, igualdad o autonomía dentro del marco del Estado y del territorio ecuatoriano, ha chocado con frecuencia con los intentos de las élites dominantes y de buena parte de los grupos mestizos del país, por imponer, preservar o extender su hegemonía sobre estos pueblos y sus territorios, que reclaman como subordinados a la soberanía estatal y a la racionalidad del mercado (Serrano, 1993; Ortiz-T., 1997; Ruiz, 1992). La consiguiente confrontación entre estos pueblos y sus organizaciones frente a los entes públicos o privados, frente al Estado y al capital [a través de empresas nacionales o extranjeras], se ha convertido en uno de los asuntos más polémicos de la lucha política y los conflictos civiles que afectan no solo a Ecuador, sino a buena parte de Latinoamérica y a distintas regiones del mundo (López, 2002; Van Cott, 1994; 2000; Zamosc, 1994; Albó, 2002; Yashar, 1996).

Desde la perspectiva del Estado-nación moderno, la existencia de grupos “subnacionales” con claras diferencias étnicas, en particular cuando están políticamente organizados, siempre representa una amenaza potencial, una fuerza desestabilizadora. Esto se aplica en especial cuando el poder del Estado reside principalmente en un grupo étnico mayoritario y dominante, que excluye y/o subordina a los pueblos cultural y étnicamente distintos y/o minoritarios. Cuando se pasa revista a la historia ecuatoriana enseguida uno puede plantearse la interrogante: ¿hasta qué punto se ha modificado a lo largo de esta historia el núcleo étnico fundador del Estado? ¿Han redefinido las clases dominantes ecuatorianas el contenido de dicho núcleo? ¿Qué proyecto de nación encarnan esos núcleos dominantes? ¿Qué lugar ocupan en el mismo los pueblos indígenas, afroecuatorianos y sus territorios? Son interrogantes sobre cuyas respuestas se trabaja en los siguientes capítulos.

Hay que recordar que junto con la conquista y la colonización de lo que hoy se conoce como “las Américas”, la historiografía da cuenta que durante más de cinco siglos, hubo una imposición y establecimiento de leyes, instituciones, lengua, conocimiento y códigos acorde a la cosmovisión eurocéntrica y positivista de los vencedores.

Frente a tal proceso, la versión de los pueblos subordinados nunca se reconoció como válida, tal como lo sintetiza el testimonio de Dionisio Machoa, líder Kichwa de Chontayaku, en el río Bobonaza, quien analiza y

plantea la perspectiva de su pueblo sobre dicha historia, entendida como un proceso de despojos y exclusión:

Para nosotros los Kichwa, nuestros líderes tradicionales, nuestras autoridades han sido los Kuraka. Todos los animales tienen un Kuraka. Un ave conduce todas las aves. También los monos tienen un Kuraka, un jefe que los conduce y protege, como las huanganas⁷ que tienen sus Kurakas que los reúnen. Por eso, el humano también creó su Kuraka. El Kuraka tiene que ser hábil, ágil, inteligente, un sabio (Yachak) con capacidad de desenvolverse en el medio. Antes no cualquier persona podía ser Kuraka. Todos los mensajes debían ser conocidos por todas las familias, se debía saber todo lo que estaba sucediendo, con mucha voluntad, con mucha fuerza (...) El Kuraka era un Yachak, un guerrero. El rol principal era convocar a las mingas, en caso de enfermedades, de guerras, debía llamar a todos. No existía el Varayuk, pues era el mismo Kuraka que tenía el bastón de mando, que era una lanza de madera dura y fuerte como la chonta, el chontacasi, bien trabajada, bien decorada. Esto cambió con la llegada de los misioneros. Después fueron los sacerdotes los que daban la vara, un bastoncito a los que llamaron Varayuc (equivalente a decir el que tiene la vara). Cuando llegan los curas desaparece el poder de los Yachak y de los Kuraka. Los curas difundieron la idea de que los Yachak eran Supayes decir, diablos. Con eso, toda la gente estaba a favor de los conquistadores y de la iglesia (Entrevista, Sarayaku, río Bobonaza. Abril 8 de 2006)⁸.

De manera extendida en toda la región andina, la conciencia del origen europeo de tales nociones religiosas, morales, filosóficas, jurídicas poco a poco se fue desvaneciendo junto con el hecho mismo de la conquista. La geopolítica del conocimiento finalmente logró que el conocimiento válido y legítimo se mida o evalúe con parámetros occidentales. La coloni-

7 *Huangana* se refiere al Pecarí Barbiblanco o Pecarí Labiado (*Tayassu Pecari*), que es un mamífero de la familia *Tayassuidae*, muy común en la Amazonía. Tiene una altura promedio en cruz de 55 cm. y una longitud de 1 metro aproximadamente. Es un animal diurno y vive en inmensas manadas de 50 a 300 individuos, aunque se han reportado vistas de más de 2000. Es omnívoro, y se alimenta de frutos, raíces, tubérculos, nueces, pastos e invertebrados. Como el pecarí de collar sufre la depredación del jaguar y, con menor frecuencia, del puma. Es muy apetecido por su carne y uno de los principales objetivos de los cazadores.

8 Transcripción magnetofónica. Asistencia de campo de Daniel Santi y Froilán Viteri Gualinga.

zación supuso la imposición de una perspectiva eurocéntrica, incluido en el relato historiográfico, como lo señala Aníbal Quijano:

...en América Latina y el Caribe, desde siempre en su historia, está planteado un conflicto entre tendencias que se dirigen hacia una reoriginalización cultural y otras de represión contra ellas o de reabsorción de sus productos dentro del poder dominante en la sociedad. Este conflicto impregna nuestra más profunda experiencia histórica, porque no solamente subyace en la raíz de nuestros problemas de identidad, sino que atraviesa toda nuestra historia, desde el comienzo mismo de la constitución de América, como una tensión continua de la subjetividad, donde el carácter del imaginario y de los modos de conocer y de producir conocimiento es una cuestión siempre abierta (Quijano, 2007, p. 117).

Al respecto, Immanuel Wallerstein (1984) ha apuntado que, desde su origen en el siglo XVI, el desarrollo del capitalismo y del sistema-mundo produjo desigualdades estructurales entre regiones comerciales y territorios, puesto que los recursos extraídos de América permitieron su despliegue y el establecimiento de relaciones desiguales entre áreas centrales y zonas periféricas. En este sentido, América Latina se constituyó como la primera periferia de Europa. Sin embargo debemos tener presente que la centralidad de Europa en el sistema-mundo no se concretizará sino hasta el siglo XIX tal como lo anotan Enrique Dussel (1992) y el mismo Wallerstein (2001; 2007).

La emergencia del sistema-mundo moderno representó para América Latina y el Caribe el advenimiento del primer horizonte colonial. El dominio hispano-lusitano creó las condiciones necesarias para lo que Aníbal Quijano describe como la colonialidad del poder. De hecho, sistema-mundo moderno y colonialidad del poder son dos caras de una misma moneda (Mignolo, 2007). Sobre este punto, un balance comparativo entre las críticas que se hacen a la modernidad, tanto desde la colonialidad como desde ciertas corrientes postmodernistas, remiten inevitablemente al umbral del tema de la modernidad. Ésta, entendida también como proceso histórico de modernización, se había presentado desde sus comienzos como un momento emancipador de la sociedad, tanto desde las vertientes burguesas (liberales) como desde las críticas marxistas.

En el primer caso Max Weber (1992) fue el primero en albergar la duda desconfiada hacia ambas emancipaciones, a pesar de que continuaba

interpretando el proceso histórico de la modernización como una dinámica progresiva de “racionalización”, y planteaba que para sus contemporáneos era casi imposible imaginar el desgarramiento que significó el paso de una sociedad “donde el más allá significaba todo”, a otra donde la razón triunfa y se erige en motor de la ilustración moderna. En otras palabras, ser modernos se había transformado en sinónimo de seguridad, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo, y que al mismo tiempo para lograrlo amenazaba con destruir espacios, recursos, conocimientos, memorias o identidades.

Anthony Giddens (1997) elaboró sociológicamente tales ópticas bajo el concepto de tensiones y tribulaciones que envuelven la construcción y trayectoria de la identidad personal en la alta modernidad. Sin embargo, las acciones sobre la economía no se traducen inmediata, mecánica ni unívocamente en la psicología de los individuos o grupos. Ni tampoco ha habido una única manera en que las diferentes burguesías modernizantes han interiorizado los efectos de su acción sobre el mundo⁹.

En el caso de América Latina, la narrativa sobre la modernidad fue elaborada de manera más tardía en las últimas tres décadas del siglo XX con la participación de las Ciencias Sociales, que buscaban responder a la pregunta más general de sobre cómo se transmiten y difunden, desde un centro avanzado o las instituciones, la experiencia vital de la modernidad, y cómo se reciben, adaptan y experimentan en las regiones intermedias y en los sectores sociales excluidos. La versión latinoamericana estándar ha sido centrarse en los dispositivos –la ciudad, el mercado, la escuela, el consumo, los medios de comunicación social–, por tanto desde la mediaciones, como una experiencia de heterogeneidad cultural, que se constituye por vía de múltiples hibridaciones de significados (García Canclini, 2001, pp. 87 y ss.; Echeverría, 2010; Handelsman y Berwald, 2009).

En resumen, la modernidad siempre ha aludido al futuro como la llave que ordenaría las cosas, que purificaría lo malo y dejaría lo bueno,

9 Giddens trabaja en general sobre dos ejes: la vida individual, eje en que incluye las disposiciones personales y lo subjetivo. Se trata de un eje que podría denominarse de la construcción o constitución de la identidad del yo; y el eje estructural de dicha modernidad tardía, como un orden post-tradicional, que en el plano institucional –el de los sistemas sociales– supone sistemas mundiales con influencias universalizadas, a lo que se puede considerar un plano institucional. Cf. Giddens (1997).

partiendo de acciones inicuas de “satanización” establecida por los misioneros frente a las autoridades y líderes espirituales indígenas, algo similar a lo ocurrido a lo largo de la historia medieval europea¹⁰. Sin embargo, sobrevino el desencanto y la crítica. En la misma Europa, los artistas encontraron que el único camino para hacer algo nuevo es pedirlo prestado del pasado. Y específicamente en el mundo del arte, por ejemplo, la postmodernidad condujo a un rechazo de los términos y condiciones de la modernidad, a un repudio de la ideología del progreso y la originalidad, mezclando así lenguajes modernos con clásicos, dejando atrás lo experimental y sucumbiendo a la fuerza del mercado (Tinajero, 1990; Muratorio, 2000; Bhabha, 2002; Echeverría, 2001).

En ese marco, las críticas postmodernas de la modernidad (especialmente en sus variantes post-estructuralistas) proponen la cuestión de la legitimación en otros términos, y en un momento en que los grandes relatos habían perdido su credibilidad (sobre todo cuando el sistema/sujeto es un fracaso y se abre la tarea de la deconstrucción). Sin embargo, según Jameson (1995, p. 98), estas críticas caen en lo que denomina generalizaciones sociológicas, y plantea la hipótesis de que cualquier postura que se adopte desde el posmodernismo es necesariamente política, como la expresión de una lógica cultural dominante del desarrollo mismo del capitalismo (Jameson, 1995, p. 120).

A diferencia de los postmodernos eurocéntricos, los teóricos poscoloniales y los estudios de la subalternidad articularon (en el marco de la antropología, la crítica literaria, la etnología y la historiografía) una crítica no solo a la modernidad, sino a su otra cara, el colonialismo. Crítica que en los años sesenta y 70 se había popularizado en varios círculos académicos (Rivera Cusicanqui, 1997; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Mignolo, 1998; Prakash, 1996). Un discurso que enfatizaba la ruptura revolucionaria con el capitalismo de dominación colonial, el fortalecimiento de la identidad nacional de los pueblos colonizados y la construcción de la sociedad sin antagonismos de clase (Chatterjee, 2000; Quijano, 2000c).

La crítica al colonialismo se entendía como ruptura con las estructuras de opresión que habían impedido al “Tercer Mundo” la realización

10 Cf. El texto de Jacques Le Goff (1999). También su artículo “Las raíces medievales de la intolerancia” (2002, pp. 33-36).

del proyecto europeo de modernidad. Las narrativas anticolonialistas no se preguntaron por el status epistemológico de su propio discurso. La crítica se articuló desde metodologías afines a las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía, tal como fueron desarrolladas por la modernidad europea desde siglo XIX. El logro de la modernidad se constituyó así en el horizonte crítico-normativo de los discursos anticolonialistas (Echeverría, 2001).

Sin embargo, la gran omisión y limitación al mismo tiempo, de la crítica postmoderna de la modernidad es su carácter eurocéntrico (una crítica occidental sobre sí mismo), tal como lo advierten Walter Mignolo (1998) y Aníbal Quijano (1999, 2000a), lo que le impide entender y trabajar con la íntima relación histórica que la modernidad tiene con la colonialidad.

Según estos autores, el proceso empírico de historia mundial sirvió de marco para la génesis del sistema-mundo capitalista y el advenimiento de la colonialidad del poder (Quijano, 2000a). El siglo XVI configuró algunos aspectos del patrón de poder que influenciará el comportamiento no sólo social, político o económico sino también cultural de los pueblos de esta parte del mundo.

La misma llegada de los europeos a América en 1492, no solo posibilitó el desarrollo del capitalismo, sino que dio origen a la modernidad, y posibilitó que esa particular historia local impusiera sobre el mundo su diseño global, a partir de su racionalidad particular, que devino en hegemónica. Mignolo señala (1998, p.23) que los conocimientos lingüísticos y geográficos del siglo XVI se ligaban directamente con el inicio de la expansión europea y representaron la colonización de memoria, el lenguaje y el territorio de los pueblos amerindios. Lo que en otras palabras, Quijano (2000a, p.37) ha planteado como colonialidad del poder, entendido como “un dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial, que consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica” (Quijano, 1999, p.39).

La colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder, en este caso, el poder colonial. Esta colonialidad del poder reconoce la existencia de cuatro ámbitos de dominación, explotación y conflicto: trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad; pero lo fundamental en esta visión es la idea de raza que consiste, según Quijano, “básicamente, en una clasifica-

ción y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior” (Quijano, 1999, p.49).

En síntesis, la destrucción de nuestras sociedades originarias y sus descendencias, implicó –siguiendo la tesis de Quijano– la condena de las poblaciones dominadas a ser integradas a un patrón de poder configurado básicamente con rasgos tales como:

- El patrón de dominación fue establecido en base a la idea de raza, con todas sus implicaciones, en especial como factor de clasificación e identificación social. “Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso” (Quijano, 2000a, p. 205).
- En este punto, y desde otra óptica –propia de la Antropología– Norman Whitten, planteó que “...la época formativa del paradigma racista de la conquista, planteó la escisión de las dos poblaciones continentales que Colón y sus discípulos denominaron como “negros” e “indios”. Esta polaridad cultural de razas antípodas, de diseño europeo, representa un código de colores simplificado para la organización y explotación de mano de obra barata. El código proporciona al mundo capitalista y, a sus académicos dos razas principales que, a veces parece, están separadas para siempre, como pueblos cultural e históricamente distintos, sujetos al escrutinio académico (práctico, abstracto, aplicado) polarizado en tanto son mundos culturales que tienen poco o nada que ver uno con el otro (Whitten, 1989, p. 50).
- En otros términos, la colonialidad global –ahora entendida como redes desde donde se ejerce la colonialidad del poder– no representa sino la articulación entre etnocentrismo colonial y clasificación racial universal, a partir de la cual Europa y la América Sajona, generaron una perspectiva temporal de la historia y una re-ubicación a los pueblos colonizados y a sus respectivas historias y culturas.
- “América, la modernidad y el capitalismo nacieron el mismo día”, señala Quijano y con ello reitera que, la imposición del primer hori-

zonte colonial es coetáneo a la formación de la América hispana del siglo XVI. Por tanto, la emergencia del capitalismo histórico no puede desligarse del espectro colonial en Latinoamérica y de las explosiones de constelaciones que implican rupturas con el poder. El patrón de dominación entre colonizadores y colonizados fue organizado y establecido sobre la base de la idea de “raza” (Quijano, 2000b, p. 21).

- Las implicaciones de esa clasificación fue el despojo no sólo de sus tierras sino de sus identidades, es decir, aztecas, incas, mayas, araucanos, aymaras, etc., pasaron a ser simplemente “indios”. Los colonizadores definieron así la nueva identidad, despojándolos de sus identidades originales, mientras que los conquistadores que originalmente provenían de distintos puntos de Europa, y específicamente de la península ibérica asumieron el genérico de “blancos”.
- Esa distribución de identidades sería el fundamento de toda la clasificación social de la población en América, articulando a su alrededor las relaciones de poder.
- Se impuso un patrón de poder, mediante la relación jerarquizada y de desigualdad entre tales identidades “europeas” y “no europeas”. Las instituciones y las normas estarían diseñadas y destinadas a preservar ese nuevo fundamento histórico de clasificación social.
- Las poblaciones colonizadas fueron reducidas a ser campesinas e iletradas. Los conquistadores se apropiarían y monopolizarían el carácter de miembros de sociedades urbanas y letradas. En la sociedad colonial, solo algunos entre los colonizados podrían llegar a tener acceso a la letra, a la escritura y exclusivamente en el idioma de los dominadores y para los fines de éstos.
- Serían impedidos de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas, de modo autónomo, es decir con sus propios patrones de expresión visual y plástica.
- Fueron compelidos a abandonar bajo represión todas las prácticas de relación con lo sagrado propio o realizarlas solo de modo clandestino con todas las distorsiones implicadas.
- Fueron llevadas a admitir, o simular admitir frente a los dominadores, la condición deshonrosa de su propio imaginario.
- Solo en lo que pudo ser preservado, en su propio mundo, aunque sus formas institucionales fueran modificadas según los patrones

de sus dominadores, especialmente en las “comunidades” y en el seno de las familias, los valores propios, la reciprocidad, el control de la autoridad, la igualdad social, pudieron ser practicados, aunque readaptados continuamente a las exigencias cambiantes del patrón global de la colonialidad.

En síntesis la colonialidad del poder se constituye en una categoría angular sobre modernidad/colonialidad, y posibilita contar con una herramienta heurística para avanzar hacia un análisis del poder en las sociedades modernas, pues se hace referencia a una estructura de control de la subjetividad, a la dimensión racial de la biopolítica y porque dicho conflicto plantea una dimensión epistémica, que pasa por la occidentalización del imaginario. Este punteo remite también a la crítica de las teorías poscoloniales al eurocentrismo.

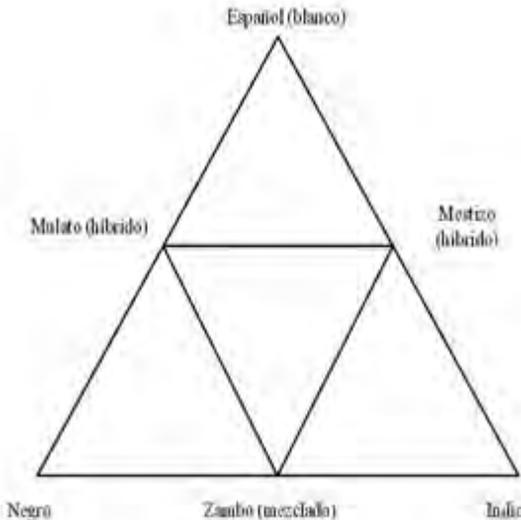
Sobre lo primero, se hace referencia específicamente a la estructura de dominación, por medios no exclusivamente coercitivos. En ningún aspecto el sistema colonial del siglo XVI estableció únicamente medios de coerción física, sino que fundamentalmente se logró, a través del aparato ideológico del estado colonial, de la acción de la iglesia y de instituciones como la encomienda, una naturalización del imaginario cultural europeo, como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad, aspecto que lo veremos con detalle en el siguiente capítulo. El proyecto colonial en buena medida logró cambiar las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas de los dominados, convertirlos en “nuevos hombres”, a imagen y semejanza de sus dominadores blanco-europeos, en tanto América comenzó a ser visualizada como una prolongación natural de Europa, tal como lo han puntualizado Mignolo (2002, 2007), Dussel (1992), Echeverría (2010) y Wallerstein (2001). Se trató de una “violencia epistémica”, a través de la cual se produce la eliminación de las formas y sistemas de conocimiento originarias de los pueblos que habitaban este continente, para sustituirlos por otras nuevas que sirvieran a los propósitos civilizatorios del régimen colonial, tal como lo señala Quijano:

La colonialidad del poder se convirtió en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es la seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial. Pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos

beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. En fin, para el desarrollo (Quijano, 1992, p. 439).

Sobre lo segundo es importante insistir en el argumento del mismo Quijano, para quien la idea de raza venía gestándose durante las guerras de “reconquista” del mundo ibérico, ya que en esas guerras los cristianos de la Contrarreforma amalgamaron en su percepción las diferencias religiosas con las fenotípicas. O cómo explicar la exigencia en aquella época de los “certificados de limpieza de sangre” que los vencedores establecieron contra musulmanes y judíos. Pero como fuente de relaciones sociales y culturales concretas fundadas en diferencias biológicas, la idea de “raza” se gestó junto a América, la modernidad y el sistema-mundo.

Gráfico 1



Fuente: Whitten, Norman (1989, p. 51)

Al curso de estas clasificaciones raciales se estaban desarrollando prácticas sociales de dominación, control y explotación etnico-sociales. Las aciagas condiciones de trabajo y la esclavitud exterminaron casi por completo a los indígenas del Caribe y estaban minando considerablemente

la oriunda población de América. Por ello, la Corona de Castilla decidió pasar de la esclavitud a la servidumbre, pues una de sus posesiones más valiosas estaba en peligro, la mano de obra indígena (Assadourian, 1982; Burga, 1999).

En ese marco, los españoles establecieron como prioridad el control poblacional y nuevas formas de trabajo forzado como la encomienda que significó un modo particular de producción articulado al capitalismo. De hecho, “de ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo” (Quijano, 2000b, p. 204).

La organización racial del trabajo estaba siendo articulada a la dinámica del capital. El índice de mortalidad indígena obligó a los europeos a la importación de fuerza de trabajo por medio del comercio de esclavos africanos. La fuerza de trabajo (de la población indígena y negra) objetivada en los productos que se exportaran al mercado europeo y, por lo tanto, inscrita en la lógica del sistema-mundo no gozaban de salario. Sin embargo es sabido que tanto los españoles como los portugueses (razas dominantes) eran merecedoras de ese derecho. Nacía una pirámide social racialmente diferenciada, como la que se muestra en el gráfico 1.

Pirámide que tendría repercusiones fundamentales a lo largo de la historia de la región, en particular en el proceso de formación y consolidación de las repúblicas y del desarrollo del capitalismo, que no sería una simple réplica en escala latinoamericana del sistema económico, comercial, jurídico e institucional del sistema conocido y dominante en Europa y Norteamérica. Acá se estableció un capitalismo en un marco racial diferenciado y se impulsaron proyectos de Estados-nación con una fuerte carga colonial, entendida ésta como una matriz de poder, de exclusión y dominio.

Para muchos es familiar y hasta repetitiva la diagnosis que describe y analiza las situaciones de los pueblos indígenas en el mundo, y en América Latina en particular. Sin embargo parecen no inmutarse con el hecho de que estos pueblos que habitaron estos territorios siglos antes de la llegada de los conquistadores europeos, y que fueron vencidos, subordinados y controlados desde finales del siglo XV (Wachtel, 1976; Quijano, 1992; Mires, 1992) son los mismos que en la actualidad interpelan la actual estructura jurídico-política y demandan una re-fundación del Estado capitalista, uninacional, dependiente y colonial.

Son cuestionarios a un proceso histórico que arrancó el mismo día en que nacieron las categorías de capitalismo, modernidad y América. Como lo explica Enrique Dussel (1992) la modernidad aparece cuando Europa se autoafirma como el “centro” de una historia del mundo que ella inaugura; la “periferia” que rodea este centro es, consecuentemente, parte de esa auto-definición. La oclusión de esta periferia llevó a la intelectualidad europea a construir lo que Dussel (1992) denomina el “mito de la modernidad”. Es decir sostener que el proyecto de modernidad es únicamente emancipatorio, afirmado y asumido que visibiliza su lado positivo, en la ciencia, la técnica y las ideas de libertad e igualdad, pero por otro lado que oculta la irracionalidad y justificación de la violencia genocida.

Siguiendo el argumento de Edward Said (2002) en “Orientalismo” se diría que la empresa colonial tuvo como misión central la construcción del paradigma de la modernidad occidental y por lo tanto la creación de una cultura europea como algo distinto y superior (referencial además) de las otras culturas. Es por medio de la percepción del otro en cuanto primitivo, arcaico, bárbaro, tradicional, simple o salvaje que Occidente produjo la imagen y la reafirmación de sí mismo (Bartra, 1998; Enaudeau, 1999; Le Goff, 1999).

Posterior a la derrota indígena, a los conquistadores españoles y portugueses –que provenían de una zona periférica y pobre de Europa como la península ibérica-, nunca les interesó constituir en las colonias, una réplica del mercado endógeno como sucedía en la Europa Central. Al contrario, su propósito central fue establecer condiciones para que las coronas española o portuguesa tuviesen el control exclusivo para la explotación y el saqueo de las riquezas minerales y otros recursos de la naturaleza, en una época donde se consideraba que el poder de los estados dependía de la riqueza y renta que pudieran acumular. Las colonias alimentaron y contribuyeron notablemente al proceso de acumulación originaria de capital de Europa. España mantuvo así la exclusividad del comercio, prohibió que las colonias comercien entre sí o con países europeos rivales. Lo que hoy son Ecuador, Perú y Bolivia estaban integrados en un solo sistema de explotación textil, agrícola y sobre todo minero en torno a regiones como Huancavelica o Potosí (Assadourian, 1991, 1982; Díaz-Polanco, 1998; Santos Granero y Barclay, 2002).

Si el proceso colonial articuló tres categorías como parte de un mismo proceso en construcción (capitalismo, modernidad y América), en la

actualidad tales categorías están en crisis, y el debate alrededor de esto está vigente por la sencilla razón de que los procesos específicos que comenzaron entonces, aún no han concluido, tales como la división racial del trabajo (Quijano, 2000b; Mignolo, 2003) y la formación de un poder mundial, que se inició con el mercantilismo -al que el sistema económico colonial estuvo ligado- continuó con la revolución industrial y la expansión del capital hacia todos los puntos cardinales, hasta llegar a la actualidad como globalización a escala planetaria (Coronil, 2002a; Lander, 2002; Cox, 1987, 2008).

Tales procesos han mostrado que la liberalización de la circulación de capitales exige un proceso de aniquilamiento de la diferencia etno-política y cultural y la consolidación de un concepto incluyente de homogeneización de Estado-nación (Coronil, 2002a, p. 43), aunque como lo aclara Díaz Polanco, “si bien el capital no deja de enfrentarse contra cualquier manifestación de diversidad que le sea adversa, los mecanismos mediante los cuales procura someter a las identidades no son ya las viejas formas centralizadoras” (Díaz Polanco, 2006, pp. 29 y ss).

El argumento de Fernando Coronil en este punto resulta esclarecedor:

Desde la conquista de las Américas, los proyectos de cristianización, colonización, civilización, modernización y el desarrollo han configurado las relaciones entre Europa y sus colonias en términos de una oposición nítida entre un Occidente superior y sus otros inferiores. En contraste, la globalización neoliberal evoca la imagen de un proceso no diferenciado, sin agentes geopolíticos claramente demarcados o poblaciones definidas como subordinadas por su ubicación geográfica o su posición cultural; oculta las fuentes de poder altamente concentradas de las que emerge y fragmenta a las mayorías que impacta (Coronil, 2000a, p. 104).

En el caso de los pueblos indígenas de América Latina, es fácil constatar la exclusión y discriminación dentro de los actuales Estados nacionales: en su mayoría estas poblaciones están presentes en el llamado sector primario de la economía (agricultura, pesca, forestería). Viven en las regiones más periféricas y marginales de sus respectivos países (CEPAL, 2008; PNUD, 2004, Gálvez, 2006). Y desde el punto de vista de su condición de vida, todos los indicadores tradicionales y los nuevos como el Índice de Desarrollo Humano (IDH) o los Objetivos del Desarrollo del Milenio (ODM) de las Naciones Unidas, que miden el llamado bienestar social, los colocan como los más pobres entre los pobres (al menos en una perspec-

tiva de pobreza entendida a partir de ingresos y las llamadas necesidades básicas insatisfechas). A pesar del ocultamiento estadístico frecuente, casi todas las cifras sociales revelan la fuerte correlación negativa entre bajos niveles de escolaridad, deserción, analfabetismo, morbi-mortalidad materno-infantil y condición indígena.

En el tema de analfabetismo, por ejemplo, en el caso boliviano la tasa general era en 1970 de 23%, mientras que en población indígena se elevaba al 46% (CEPAL, 2008; Albó, 2007). Cifras que en la década de los 90 se redujeron al 14% y 24% respectivamente, manteniendo igual una enorme brecha entre la situación de indígenas y no indígenas. Similares tendencias se encuentran en Guatemala, Perú o Ecuador. Según los datos del INEC (2010), en Ecuador el analfabetismo en el año 2010 a nivel indígena afecta al 20,43% de su población, mientras que los mestizos alcanza al 5,08%. Y si se desagrega el mismo dato por género, las mujeres indígenas representan un 26,7% del analfabetismo (SISPPI-CELADE, 2005; Larrea, 2007; INEC, 2010; UNAM, 2008; CELADE/CEPAL, 2010).

Y un elemento adicional que caracteriza a los pueblos indígenas de la región son las permanentes y variadas formas de discriminación social y racial, de rechazo, omisión o desconocimiento de su existencia, de su condición humana y de su condición de colectivos, de pueblos con territorios, cultura, lengua, ciencia, memoria, historias, organizaciones, etc. (Van Cott, 2004; UNAM, 2008; CELADE/CEPAL, 2010).

Es en ese escenario de exclusión estructural, de olvido, de indiferencia y discriminación racial en contra de los pueblos indígenas de la región, que en el período analizado de la segunda mitad del Siglo XX, se han vislumbrado y ensayado distintos tipos de salidas a esa situación, que van desde el reconocimiento parcial de sus derechos económicos, sociales o culturales como lo plantean los neo-indigenistas o asimilacionistas, pasando por el multiculturalismo de los neoliberales hasta las tesis autonómicas y plurinacionales, basadas en lo que González (2007; 2010) denomina enfoques “legalista” y “radical”. De una u otra manera, esos enfoques y posiciones han estado presentes en las disputas en torno a las reformas jurídico-institucionales de los Estados y a la redefinición de las relaciones entre pueblos indígenas y Estado, aspectos sobre los que volveremos más adelante (Caviedes, 2007; Díaz Polanco, 1998; Van Cott, 2000).

Sobre el tercer aspecto mencionado alrededor de la colonialidad del poder, la dimensión epistémica, no se trató de someter a los pueblos indígenas militarmente y destruirlos, sino de transformar y controlar sus mentes y sus espíritus, de que cambiaran totalmente su forma de conocer el mundo, de conocerse a sí mismos, adoptando como natural el universo cognitivo del colonizador.

Según Quijano:

La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática (Quijano, 2002a, p. 2).

Adicionalmente este orden racial y excluyente en lo social, cultural y político, tiene su correlato ecológico y territorial. Como lo señala Enrique Leff (1994; 2002b), históricamente el proceso de aumento de la productividad en el capitalismo, si bien se deriva del perfeccionamiento de la división del trabajo y de la ampliación de los mercados, también lo hace por la regulación social de los flujos energéticos y por el control y aprovisionamiento de materias primas, que por coincidencia se encuentran en el espacio ocupado por los pueblos indígenas.

Sobre este punto resultan ilustrativos los aportes de Stephen Bunker (1985 y 2006) y Carlos Walter Porto Gonçalves (2001) en relación con la función histórica que asumieron regiones como la Amazónica, de economías de frontera y proveedoras de materia prima en el marco del capitalismo mundial. Según Bunker (1985), la Amazonía ha sido el espacio territorial donde durante casi cuatro siglos se han desarrollado actividades extractivas, que no solo no promueven comunidades estables, acumulación local y aglomeración económica sino que cada uno de sus ciclos extractivos, han empobrecido de manera creciente la base ambiental y social de esos territorios. Es más, lo han hecho provocando una ruptura entre las comunidades humanas y el ambiente natural. Esta ruptura es precisamente

una de las causas por las cuales se crea el empobrecimiento crónico de estas regiones. Para Bunker se trata de un modelo que acentúa la incapacidad de generar un desarrollo autónomo autosostenido.

En la misma dirección, Porto Gonçalves (2001) se refiere al proceso amazónico de finales del siglo XIX, de la organización económica cauchera en varias zonas del Acre:

... no hay como dejar de reconocer las determinaciones impuestas por el capitalismo internacional. Con éstas se inscribe una nueva temporalidad en el interior de la Amazonía. Es el tiempo del capital industrial que, como sabemos, implica organizar la producción y no simplemente como el capital comercial, recoger la producción eventualmente excedente, independientemente del modo en que esté organizada (Porto Gonçalves, 2001, p. 88).

El flujo del capital transnacional exige que se incorporen al mercado nuevos bienes convertidos en mercancías, como ha sucedido con las concesiones mineras, forestales e hidrocarburíferas en la Amazonía durante los últimos años (Bunker, 2006; North, 2006). El precepto entonces es que 'hay que alimentar al mercado.' Tal como ha ocurrido en las Amazonas ecuatoriana, brasileña, boliviana o peruana en las dos últimas décadas, donde para ello no basta con las mercancías que ya circulan de manera libre y globalizada. Se requiere más: se necesitan tierras, agua, bosques, conocimiento, alimentos, etc. Con tal fin, se elaboran normas que facilitan la extracción y comercialización en el mercado de los recursos naturales como la tierra, los bosques y el agua, entre otros (Chirif Tirado y García, 2007; Colchester, 1995; Lehm, 1996; 2009; Brack Egg, 1997).

Bunker (1985) en su análisis de la Amazonía brasileña estableció los vínculos entre explotación exterior, pobreza local y degradación ambiental, argumentando que la ausencia de una estructura de poder local, consecuencia de la propia explotación exterior, agrava la degradación ecológica. Sus tesis sin embargo, más allá que la simple descripción de una economía de enclave (que carece de linkages hacia atrás y hacia adelante) refiere más bien a los procesos de desarticulación y desestructuración social local en las zonas extractivas, que dejan un vacío que es ocupado por intereses extranjeros o por los propios estados centrales, lo que a su vez acelera la explotación y la reproducción como periferias de sus respectivos espacios nacionales.

En el caso amazónico brasileño, Bunker describe los procesos dados en torno a los programas de desarrollo rural, colonización desarrollo industrial (como el Proyecto Minero Gran Carajás y el impulso a agricultura a gran escala) y el comportamiento de los organismos estatales dedicados a promover dichos programas. En cuanto a los procesos, centra su atención en el desfase que se produce entre los modelos presentes en estos programas (propios de Europa o Norteamérica) y los impactos generados en esos complejos ecológico-sociales (Bunker, 1985, p. 12). Dichos modelos son irrelevantes para lidiar con las dinámicas internas de las economías locales, a pesar de que han sido desarrollados a partir de la explotación y mercadeo de materias primas. El esquema extractivo, posibilita la exportación de commodities en un proceso en el cual la materia y la energía extraídas hacen que la organización social local, así como, el ambiente natural desde el que estos flujos son transferidos se simplifiquen¹¹. En ese marco la noción de capitalismo extractivo planteada por Bunker permite reconocer el papel de la naturaleza en el proceso de formación y expansión del capitalismo, a partir de la acumulación, tal como lo señaló Fernando Coronil:

Incluir la tierra en la dialéctica capital/trabajo nos permite reconocer que el proceso de la creación de riqueza implica un intercambio transformativo entre los seres humanos y el mundo natural del cual forma parte. Desde esta perspectiva, se puede apreciar más ampliamente el papel de la naturaleza como una fuerza generadora de riqueza y de modernidad, sin reducirla, como hace la economía convencional, a un factor de producción. Aun desde una perspectiva marxista existe la tendencia a descontar el significado de su materialidad como fuente de riqueza, y verla solo como una condición necesaria para la existencia del capital, una limitación para su crecimiento, ó una fuente de entropía (...) A pesar de sus diferencias modalidades, la explotación capitalista implica la extracción del trabajo excedente (plusvalía) de los trabajadores así

11 El significado tradicional *commodities* de bienes de consumo se refiere originalmente a materias primas a granel. Se trata de productos cuyo valor viene dado por el derecho del propietario a comerciar con ellos, no por el derecho a usarlos. Un ejemplo de bien de consumo son petróleo y camarones, los que exporta Ecuador. Estos productos de consumo no se diferencian por la marca, esto sucede porque la mayoría de las veces los productos no generan un valor adicional al cliente, es decir, no tienen un valor agregado. En otras palabras, no está involucrada la actividad humana sino que depende de los procesos naturales.

como de las riquezas de la tierra. La explotación social es inseparable de la explotación natural, de distinto sentido pero fundamental relevancia (Coronil, 2000b, p. 91).

Las condiciones generales de producción capitalista, históricamente han exigido una alienación de los territorios, un sometimiento a la racionalidad del capital. En otras palabras, los procesos de acumulación han demandado la identificación de zonas y nichos de innovación y reproducción ampliada del capital que generen permanentemente estímulos a las inversiones (Cox, 2008; Borón, 1999). Es en ese marco que el mapa mundi aparecen como fragmentado, segmentado, recortado y marcado por mínimas y significativas diferencias. Un mapa hecho de enclaves, de regionalizaciones que se corresponden a los intereses de las grandes corporaciones, y a la geopolítica de los Estados centrales. La alienación de los territorios así se presenta como una sustancia compuesta por la desapropiación de los recursos básicos esenciales para la vida y más aún, para el desarrollo científico-técnico de los países.

Esa dinámica de segmentación y ruptura ha terminado por subordinar los espacios territoriales de regiones periféricas, incluyendo aquellos espacios habitados por los pueblos ancestrales, a las dinámicas y estrategias del capital en alianza con los Estados, aunque esta relación resulte una continuidad de aquel proceso de organización del territorio impuesto en el período colonial.¹² Los pueblos de indios, como se los identificó después del siglo XVI, se constituyeron en piezas básicas para la estructuración de variados mecanismos de poder en las colonias. Su organización interna y su agrupación en corregimientos hizo posible ejercer un efectivo control

12 Los españoles fueron consolidando su dominio sobre los territorios conquistados a través de la fundación de ciudades, que generalmente se instalaban sobre los antiguos asentamientos indígenas. En el acto de fundación, predominaba la intención de formaliza la continuidad de la conquista. Una vez creado el Cabildo, instancia del Gobierno municipal ya se contaba con el marco jurídico para la ocupación y colonización del territorio. Los cabildos organizaron el reparto de tierra y de indios de servicio entre las huestes conquistadoras. Los cambios en las antiguas formas de vida y sistemas productivos fueron visibles en poco tiempo, porque la ocupación colonial los modificó rápida y profundamente. Muchas comunidades, si bien mantuvieron el control de algunas porciones de tierra, y pugnaban por sostener grados de autonomía, poco a poco fueron subordinados a las dinámicas económicas del sistema colonial. Para ampliar Cf. Marta Herrera Ángel (1999).

político tanto sobre las comunidades indígenas como sobre la población no indígena en general.

Sin embargo de esa lógica de dominación presente en la organización político-administrativa y territorial, estas relaciones entre razas y espacios ha sido presentada en los discursos dominantes, como un encuentro “natural”, “neutral”, lo cual ha ocultado los procesos históricos y sus cambios, que Peter Wade los entiende de dos maneras: primero como “resultado de las percepciones cambiantes de la división naturaleza/cultura que ellas mismas transmiten y como resultado de la interacción conjunta de los reclamos y atribuciones de identidad, hechas usualmente en contextos de relaciones de poder desiguales; y segundo, en el contexto latinoamericano el orden racial plantea límites ambiguos y discutibles, en torno a las categorías de “negro” o “indígena” (Wade, 1997, p. 34). Tal ambigüedad señalada por Wade no significa que la existencia sea irrelevante en la construcción de la identidad personal y social.

¿Pero qué hizo posible que dichos discursos se correspondan a los procesos de exclusión y dominación? Un elemento central de respuesta nos remite al planteamiento conceptual de la colonialidad del poder y del saber (Quijano, 2002a y Mignolo, 2002), esta última que no solo ha delimitado campos dentro de los cuales se definen relaciones sociales, económicas, políticas y sus correspondientes formas de representación, discursos y conocimientos (hegemónicos y subalternos), sino también las prácticas que involucran a las sociedades con la naturaleza, sus espacios y territorios.

Un ejemplo al respecto, lo plantea Ayala Mora a propósito de la elección del nombre de Ecuador para la antigua Real Audiencia de Quito. Un nombre neutro, sin historia, de carácter eminentemente geográfico, fue un mero compromiso de las élites, para que los representantes de los Departamentos de Guayaquil y Cuenca no se sintieran avasallados por el predominio de Quito, a la que consideraban solo una parte del país que se fundaba. Estaban preocupados del equilibrio regional de los actores (Ayala Mora, 2000, p. 195).

De igual manera, y en asuntos de fondo, las repúblicas y los denominados Estados-nacionales (en los marcos de sus procesos de configuración y consolidación) también impusieron no solo denominaciones, sino órdenes territoriales, espaciales y ambientales funcionales a los intereses del capital en pleno proceso de expansión a nivel mundial. El discurso

geográfico oficial y sus elementos instrumentales (como la cartografía) han sido la expresión colonial del saber en el campo del espacio y los territorios, en la cual se invisibilizan las formas de conocimiento y representación existentes en los grupos subalternos, especialmente los pueblos ancestrales (indígenas) y los conflictos derivados. Según Juan Manguashca:

... como mito fundador, la república se refirió a la revolución independentista, como un hecho anticolonial. Es decir, al contrario de lo que sucedió en Francia, donde el republicanismo tuvo que ver con una oposición de clase, en la América Latina y en el caso concreto del Ecuador, el republicanismo significó la oposición nación contra imperio. De este modo, la república fue una especie de partida de nacimiento de los pueblos latinoamericanos y, como tal, enfatizó más el aspecto unitario que los conflictos internos de nuestras nacionalidades (Manguashca, 1994, p. 372).

Retomando el argumento de Quijano, diríamos que la estructura colonial del poder, que produjo discriminaciones sociales desde el siglo XVI en adelante, sigue siendo el marco dentro del cual, operan otras relaciones sociales de tipo clasista o estamental (Quijano, 2000b).

En relación a este último punto hay al menos cuatro enfoques fundamentales en torno a esta compleja relación y articulación. Un primer enfoque que le resta importancia a la noción de raza o etnia desde el punto de vista social o político, refiere a la persistencia de variables que se diluyen en el esquema y categorización clasista, en la que se inscriben las tendencias más dogmáticas del marxismo, caracterizados por un enfoque extremadamente economicista, esencialista, empobrecido y simplista de la complejidad histórica y sociopolítica. Recuérdese al respecto las agrias críticas de Lenin a Nikolái Bujarin (Lenin, 1969), pero sobre todo las posteriores críticas de Antonio Gramsci, Géorge Lukács y la Escuela de Frankfurt a todas las posturas doctrinarias y dogmáticas, que marcó distancias con esas perspectivas convencionales, para plantear perspectivas críticas que incorporasen los aportes ya existentes en sus respectivos períodos, de la filosofía, la psicología, la historiografía, la antropología y la política.

Particularmente importante es la perspectiva analítica que introduce Antonio Gramsci, alrededor de las alianzas de clase y las relaciones entre lo que él denomina clases fundamentales (dominantes) y clases subalternas (dominadas). Entre éstas últimas la cuestión derivada de los debates políticos y estratégicos a lo interno del movimiento comunista desde la época

de Marx hasta la propia Revolución Rusa liderada por Lenin. En síntesis se trataba de definir la conveniencia o no de la vía más segura o más rápida al socialismo, y que para ello debían priorizarse, o bien las alianzas internas-nacionales, entre sectores obreros y campesinos como eje de un bloque conductor –hegemón– de la revolución, o la fusión de la clase obrera nacional con el proletariado internacional. Aquellos debates situarían a la categoría de hegemonía para designar tres ámbitos: la dirección de la clase obrera en la revolución burguesa (como sucedió en el caso de la Revolución Rusa de 1905); la dirección de la clase obrera sobre sus aliados –en especial los campesinos pobres– en el proceso de conquista del poder; la dirección de la clase obrera, luego de la toma del poder, sobre la sociedad en su conjunto (Gramsci, 1984; 1999).

En ese contexto del debate, Gramsci iría más allá de debates de estrategia política-revolucionaria, para desarrollar una idea y un concepto de hegemonía con varias implicaciones, en particular como instrumento estratégico de lo que denominaba dominio y dirección intelectual y moral. Lo trata para analizar el proceso de constitución, conformación y conversión de la burguesía en clase dirigente (hegemónica) en el marco de su conquista del poder, para lo cual se establece o construye un bloque histórico y un bloque geográfico-espacial, al que se integran los terratenientes en el caso italiano. Es importante resaltar el carácter geográfico de la perspectiva gramsciana, pues en su análisis del proceso de formación territorial italiano, habla del “bloque histórico del norte” –hegemonizado por la burguesía industrial de Milán y Turín, y del “bloque histórico del sur”, hegemonizado por las oligarquías latifundistas (Gramsci, 2008).

El aspecto esencial de la hegemonía de la clase dirigente reside en su monopolio intelectual, es decir, en la atracción que sus propios representantes suscitan entre las otras capas intelectuales. Los intelectuales de la clase históricamente [y desde un punto de vista realista] progresiva, en las condiciones dadas, ejerce una tal atracción que acaban por someter, en último análisis, como subordinados, a los intelectuales de los demás grupos sociales y, por tanto, llegan a crear un sistema de solidaridad entre todos los intelectuales, con vínculos de orden psicológico [vanidad, etc.] y a menudo de casta [técnico-jurídicos, corporativos, etc.] (Gramsci, 1999, p. 487).

Esta atracción termina por crear un “bloque ideológico” –o bloque intelectual– que liga las capas intelectuales a los representantes de la clase

dirigente. En otras palabras, para Gramsci, la distinción entre base y superestructuras solo puede ser manejada de manera didáctica por cuanto en la realidad ellas componen un “bloque histórico-geográfico”, para aludir con este concepto una unidad orgánica entre economía, política, territorios, ideologías y cultura que como sistema hegemónico, caracteriza a cada sociedad en sus distintos momentos. En otros términos la propuesta gramsciana remite a una profunda crítica al “economicismo” de las visiones más vulgares del marxismo, a las que califica de supersticiones que deben ser combatidas no solo en el terreno de la historiografía sino en la acción política (Gramsci, 1984; 1981).

El monopolio intelectual de los bloques histórico-geográficos en el poder, se traduce en la forma cómo construyen y fijan en la conciencia colectiva las representaciones y significaciones de los distintos espacios y territorios (Cox, 1987, 2008). Las concepciones e imaginarios construidos en entornos de territorios desiguales. Cómo se han construido los imaginarios de los centros y de las periferias? Un ejemplo al respecto podemos citarlo desde la experiencia de Brasil y nos provee el geógrafo Antônio Carlos Robert Moraes, cuando afirma, en alusión a los imaginarios en torno a las regiones tropicales:

Esta producción social del espacio material, esta valorización objetiva de la superficie de la Tierra, esta agregación del trabajo al suelo, pasa irremediamente a través de las representaciones que los hombres establecen acerca de su espacio. No hay humanización del planeta sin una apropiación intelectual de los lugares, sin una elaboración mental de los datos del paisaje, en fin sin una valorización subjetiva del espacio (Moraes, 2005, pp. 15-16).

De manera análoga a las tesis planteadas por Edwar Said en “Orientalismo” (2002), en nuestras latitudes desde los terratenientes y fracciones burguesas y sus intelectuales se construyó una idea, un imaginario y un mito en torno a los pueblos y los territorios periféricos. La idea del trópico como construcción y representación, se asocia con diferentes ideas e intereses. En unos casos vinculada a la imagen de paisajes llenos de plantas exóticas, naturaleza exuberante, personas de piel oscura, sol, playas. Sin embargo, incluso cuando evoca a la mente de la mayoría de la población, que ha interiorizado y naturalizado, hasta convertirla en parte del “sentido común”, aquellas ficciones construidas en torno a los espacios y las regio-

nes, están frecuentemente vinculadas a la producción de un discurso del poder, vinculado a una condición geográfica y a una ideología, tal como lo apunta Moraes (1994 y 2005).

Un segundo enfoque es exactamente lo opuesto al primero. Plantea la irrelevancia del análisis clasista y reivindica el carácter irreductible de lo racial y étnico a la problemática clasista, o la independencia total y absoluta del fenómeno racial de la estructura de clases de la sociedad. En esa línea se puede citar la síntesis planteada por Robert Miles (1989) para quien:

...el racismo presupone un proceso de racialización por el cual las relaciones sociales entre las personas está estructuradas por la significación de las características humanas, biológicas y/o culturales, con el fin de definir y construir colectividades sociales diferenciadas. En ciertos casos, el racismo biológico es más obvio que el cultural, y entraña –en esa corriente de opinión– de que los grupos sociales tienen un origen y un estatuto “natural”, invariable, y que son inherentemente distintos y poseen características evaluadas negativamente y/o inducen consecuencias negativas en otras colectividades (Miles, 1989, p. 73).

Tal enfoque como lo señalan Miles, es a-histórico y reduccionista.

Una tercera postura –planteada por autores como Borón (1999), Cox (1987) o Cueva (1993) señala la inconveniencia de los reduccionismos anteriores, planteando la necesidad de vincularlas en un análisis estructural y totalizador en el que puedan ser precisados los niveles de relación y especificidad de ambos fenómenos, que siendo de naturaleza distinta, pero que al estar atravesados de procesos comunes (el hecho colonial, el desarrollo del capitalismo, el proyecto de modernidad occidental) unos tienden a convertirse en el otro, a transformarse evolutivamente, es decir, donde lo étnico debe evolucionar hacia lo “clasista” y lo clasista prefigura aquello en que deberá convertirse lo étnico. Esta postura no deja de estar influenciada de una alta dosis de positivismo, pues enfatiza en el carácter teleológico del desarrollo histórico, según lo cual lo racial y étnico –se corresponde a fases atrasadas o pre-modernas– en relación al capitalismo, y que por lo tanto están llamadas a ser subsumidas por la estructuración de clases sociales.

A nivel de América Latina dicho proceso constituye la “integración” en virtud del cual los pueblos indígenas y negros deben sumarse y formar parte de la “nación”, en condiciones en que la relación clasista define su inserción. Lo básico de esta tesis radica en que los indígenas se conviertan

en proletarios, es decir, tarde o temprano venderán su fuerza de trabajo por un salario. De una u otra forma, esta tercera postura no deja de lado cierto reduccionismo clasista, y que supone que de manera irreversible los pueblos indígenas y los negros pasarán a integrar una clase subalterna o proletaria.

Una cuarta posición de autores como Pablo Regalsky (2003) refiere que clase y raza/etnia no se corresponden a un mismo orden. Y por tratarse de fenómenos de orden diferente, no solo no pueden reducirse, sino que guardan niveles de existencia independientes uno de otro. Sin embargo, es importante anotar, que todo grupo social constituido posee una etnicidad propia, entendiendo por ésta un conjunto de características culturales, sistemas de organización social, costumbres, normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etc. En tal sentido, toda clase social puede poseer una dimensión étnica propia, como también puede poseer o posee una dimensión religiosa e ideológico-política y cultural.

De una u otra manera, constituyen dimensiones que configuran la naturaleza de las clases sociales, en condiciones históricas concretas particulares, donde se desarrollan formas de identidad y solidaridad en diferentes escalas al interior de las mismas. Pese a los rasgos en común como burguesías, sin duda hay diferencias entre sus expresiones locales y nacionales. Sin duda hay distinciones culturales y rasgos diferenciales importantes entre las burguesías costeña y serrana, la de tierras bajas y tierras altas.

Sea como fuere, la configuración del orden racial aludido por Aníbal Quijano no es ajena a la estructuración de clases, en formaciones sociales específicas según lo anota Agustín Cueva: "Allí donde predominan o subsisten modos de producción feudal o esclavista, las diferentes clases quedan también fijadas por un lugar asignado a cada una de ellas a nivel jurídico; lugar que no es de generación de las clases (que en cualquier modo de producción es el económico), sino de fijación de las mismas" (Cueva, 1987, p. 21).

En tal sentido, el orden racial se corresponde a un sistema estamental y de castas, por la intervención directa de los niveles jurídico e ideológico.

El desarrollo del propio capitalismo (mirándolo entonces en perspectiva diacrónica e histórica) implica la configuración de estructuras de clase, propios de este modo de producción y órdenes raciales, que poseen una autonomía relativa, lo que significa que puede (n) evolucionar de

manera relativamente independiente, generando sucesivos desfasamientos y contradicciones, de donde se derivan cuestiones como la no correspondencia (directa) entre estructura de clases y orden racial (entendido como estamentos y castas). El capitalismo sin duda, en lugar de homogeneizar el orden racial y disolverlo en un orden clasista, históricamente ha recreado esas diferencias de manera continua, según las leyes de la división del trabajo y de la estratificación social que le son propias. En el marco del orden y de la ideología capitalista, todos pasan a ser ciudadanos, trabajadores libres, todos continúan existiendo como obreros y burgueses, al mismo tiempo que como indios, negros, blancos o mestizos.

De manera ilustrada, Silvia Rivera Cusicanqui, al referirse al proceso de conformación de los obreros mineros en Bolivia puntualiza:

...ese proceso no fue lineal, y estuvo permanentemente cruzado por enigmáticos “retrocesos”, en los que volvía a emerger, con toda su frescura, la protesta cultural indígena, las tácticas de asedio y la rabiosa exterioridad del trabajador minero frente a los códigos culturales capitalistas (...) la ciudadanización no logró transformar, realmente, las confrontaciones de casta en confrontaciones de clase, pues entre ambos horizontes se produjo una articulación colonial-civilizatoria, que permitió la precaria introyección coactiva del horizonte cultural de la ciudadanía en el corazón y en el cuerpo de los trabajadores indio-mestizos. Al hacerlo, la masa minera tuvo que reprimir su propia identidad india y comportarse “civilizadamente” en los espacios públicos, relegando hacia el mundo privado, el mundo de la fiesta y del alcohol (...) la ciudadanización minera no alcanzó, por lo tanto, a homogeneizar culturalmente al conjunto de la población trabajadora en un único molde ciudadano, mestizo, racional y productivo. Por el contrario, reprodujo sutiles subordinaciones y discriminaciones internas entre los diversos eslabones de esta cadena de colores raciales y culturales, y entre ellos y el mundo rural-indio circundante (Rivera, 1993, p. 75).

Este análisis permite entender que tales transformaciones superestructurales en general (como las raciales y étnicas) poseen sus propios ritmos, diferentes de los que caracterizan a los cambios estrictamente económico-estructurales. En suma son las investigaciones puntuales de cada caso las que deben determinar la naturaleza de esa especificidad, y cómo se relaciona ella con la estructura básica de la sociedad, y no un principio general de independencia respecto a la estructura de clases como lo hacen

en su momento Andrés Guerrero (1990 y 2000) o Florencia Mallon (1995). La percepción desde los blanco-mestizos y la construcción de los estereotipos, donde se recurren a oposiciones binarias como racional/irracional, sabio/ignorante, bello/feo, trabajador/haragán etc., donde los primeros son consustanciales a los blancos y los segundos a las razas no blancas, especialmente indígenas y negras, revelan apenas una parte del orden racial/espacial que se expresa en la existencia de estereotipos ligados a lugares.

Siguiendo a Rahier (2001) y Wade (1997), sabemos que el orden racial no es autónomo ni autorregulado. Emerge y es estructurado en su operación por fuerzas subyacentes de la política económica. El grado de discriminación y racismo está correlacionado a la dinámica del capitalismo y al grado de integración al mercado mundial. El orden racial/espacial se superpone así a un orden básico de clase y a una estructura de relaciones raciales de manera jerárquica. La colonialidad del poder en el territorio ejerce su dominio en contra de las prácticas y derechos de los pueblos que habitan en ellos de manera ancestral.

Colonialidad del espacio y de la naturaleza, extractivismo y territorialidad

En el *Oxford English Dictionary*¹³ consta apenas el término territorialización, derivado del verbo territorializar, que significa llegar a ser territoriales, que se encuentra en las bases territoriales, o incluso asociarse con un determinado distrito particular o territorio. Se puede ver la estrecha relación entre construcción de territorios con los procesos políticos e institucionales, lo que permite, por cada territorio, visualizar los intereses político-culturales (acciones de la Iglesia), político-militares (Ejército) y político-económicos (redes técnico-empresariales).

En ese sentido, la territorialización debe entenderse como parte sustancial de la colonialidad del espacio y de la naturaleza, en tanto se ejercen grados de control de una determinada porción del espacio geográfico por parte de Estados, bloque de Estados, compañías transnacionales, grupos de poder local o regional, en función de su poder, racionalidad e intere-

13 Disponible en <http://www.oed.com/>

ses. La dinámica de la territorialidad se asocia con apropiación y ésta con identidad y afectividad espacial, que se combinan definiendo territorios apropiados de derecho, de hecho y afectivamente.

Para los Kichwa amazónicos de Pastaza el territorio es uno solo, como un cuerpo, un continuo, que necesita de todos los climas para vivir, y la cultura está basada en esa íntima relación permanente con los lugares altos y bajos, rivereños y de bosque, como fuentes y corredores de vida, estableciendo en esa interacción un modelo local de naturaleza, que distingue –como se detalla en el siguiente capítulo– espacios de uso de la selva, del suelo, de los cuerpos de agua; que también identifica espacios y mundos estructurados de arriba, del suelo y del subsuelo, a los que se corresponden clasificaciones de los seres espirituales que se corresponden a cada uno de esos mundos (Whitten, 1985; Reeve, 1988a, 1988b; Guzmán, 1997).

¿Frente a ese universo social, organizativo, territorial, espiritual y simbólico propios de los pueblos de la selva, qué efectos provocó la presencia del Estado colonial? Retomando la noción de colonialidad del poder y saber, planteada por Quijano, aplica a la naturaleza y al espacio. Una perspectiva como la de los pueblos ancestrales de la Amazonía muestra un entramado intrincado de reciprocidades sociedad-naturaleza, donde perciben la naturaleza como sujeto vivo, como Madre y parte de su Ayllu, y que habla y tiene intencionalidades. La naturaleza habla y en tanto tal la relación entre sujetos: sujeto naturaleza y sujeto-sociedad, y la relación es de co-evolución y adecuación mutua. El concepto del *Mushuk Allpa* de los Kichwa de Pastaza, en ese marco es fundamental, y alude a la existencia de una relación y unas prácticas tales –fundadas en principios y ética– en la que la naturaleza debe ser cuidada y renovada de manera permanente, para que a su vez la sociedad y la vida esté en armonía (*Sumak Kawsay*).

La racionalidad occidental en cambio, irrumpe desde la colonia en el siglo XVI en la escena de estos pueblos y sus territorios, para imponer una perspectiva en la cual la naturaleza ya no es sujeto, sino objeto, y su conocimiento –a diferencia de los pueblos amazónicos, ya no está en función del cuidado y de la renovación–, sino del dominio, el control, la explotación. El sentido de las ciencias naturales occidentales en esencia es ese: conocer para controlar, dominar y explotar. De ahí deriva otras premisas: a) jerarquización y clasificación de la naturaleza (especies superiores e inferiores); b) la naturaleza como fuera del dominio humano; c) subordinación del cuerpo y de la

naturaleza a la razón humana (civilización antropocéntrica, androcentrada y dominante); d) fija la lógica del *dominium terrae*, de la conquista y la dominación de la naturaleza como uno de los fundamentos de la modernidad; e) coloca ciertas naturalezas (indígenas, negros, cuerpos femeninos) como inferiores y subordinadas al universo masculino, blanco y occidental.

En síntesis, la colonialidad del espacio y de la naturaleza alude a la racionalización occidental de la naturaleza y del territorio, que los convierte en objeto de apropiación, dominio, explotación y mercantilización, mediante la simplificación, jerarquización y compartimentalización, funcionales a los procesos de reproducción y acumulación de capital a nivel local y global.

De manera análoga a la jerarquización y clasificación aplicada a la naturaleza, ocurrió con los espacios y territorios. En alguna medida el espacio ha sido una dimensión naturalizada y cosificada por la ideología dominante y el poder, al mismo tiempo que el poder y el capital han establecido los parámetros fundamentales en torno a los cuales se han organizado, regulado y representado esos espacios (Žižek, 1989). En ese sentido, si se revisa la relación de la geografía humana (como disciplina y ciencia espacial) aparece aislada de las ciencias sociales en general, las cuales tuvieron dificultades para reconocer la significancia de “toda esta teoría acerca del espacio” (Harvey, 1996; Harvey, 2001). La denominada revolución espacial también produjo un dualismo entre espacio y ambiente, irónicamente cuando los problemas ambientales ganaban importancia (Mires, 1990; Leff, 2002b; Martínez Allier, 1994). Michel Foucault en su tratamiento sobre lo espacial en la Microfísica del Poder y el panoptismo, implicó un análisis de las redes formada por los poderes que se difunden en la sociedad, periféricos al poder centralizado o estatal:

A través del panoptismo apunto a un conjunto de mecanismos que operan en el interior de todas las redes de procedimientos de los que se sirve el poder, como la máquina de vapor en el orden de la producción. Esta invención tiene esto de particular: que ha sido utilizada en un principio en niveles locales: escuelas, cuarteles, hospitales. En ellos se ha hecho la experimentación de la vigilancia integral. Se ha aprendido a confeccionar historiales, a establecer anotaciones y clasificaciones, a hacer la contabilidad integral de estos datos individuales (...) de tal modo que si se quiere captar los mecanismos del poder en su complejidad y en detalle,

no se puede uno limitar al análisis de los aparatos de Estado solamente (Foucault, 1992, pp. 118-119).

Un punto que Milton Benítez (2002) acota aludiendo a la lógica y dinámica del poder:

El cuerpo del mundo es múltiple y diverso, infinito, una pluralidad de formas y sentidos, una efervescencia universal que late en sí misma. El poder, para construir orden, ha de jerarquizarlo. La operación corre a cargo de un proceso que se llama definición. Definir es producir lo finito, separar la parte del todo, reconocerla y nombrarla en su singularidad, darle existencia dentro de un orden de clarificación, que es primero orden mental antes de ser orden del mundo (Benítez, 2002, p. 51).

Algo que Enrique Dussel (2006, pp. 30 y ss) también argumenta en torno a la fetichización del poder:

..el fetichismo en política tiene que ver con la absolutización de la “voluntad” del representante (“así lo quiero, así lo ordeno; la voluntad [del gobernante] es el fundamento [la razón], que deja de responder, de fundarse, de articularse a la “voluntad general” de la comunidad política que dice representar. La conexión de fundamentación de la potestas (el poder que debía ser ejercido delegadamente) se desconecta de la potencia (el poder del pueblo mismo), y por ello se absolutiza, pretende fundarse en sí mismo, autorreflexiva o autoreferencialmente (Dussel, 2006, p. 41).

La colonialidad del espacio y de la naturaleza se fundamenta así en las premisas del positivismo y neo-positivismo, “que consideran a la naturaleza como una entidad dada de antemano y pre-discursiva, y en cuyo marco las ciencias naturales producen un conocimiento fidedigno de su funcionamiento” (Escobar, 2012b, p. 96). Estas ciencias compartimentalizadas, como lo plantea Enrique Leff (2002b) son incapaces de comprender la complejidad dada en la naturaleza a partir de las interacciones históricas con las sociedades. La explotación moderna de la naturaleza constituyó –según Leff– una intervención irreversible en la evolución de los órdenes ontológicos de la naturaleza y la cultura, hibridizando lo real de manera inevitable. Cada ciencia (física, biología, antropología, etc.) se hicieron cargo de un campo diferenciado de estos entes emergentes, sin embargo ninguna de esas ciencias están en capacidad de brindarnos una visión de esa realidad que se ajuste a esa complejidad (Leff, 2002b; 1993).

Más allá del debate existente en torno al dominio del realismo epistemológico y las articulaciones entre poder, conocimiento, ciencia, producción y tecnología, urge –siguiendo el argumento de Escobar (2008; 2012)– una mayor investigación sobre los intereses de los actores, las prácticas, las formas de conocimiento y las instituciones que subyacen en cada instancia. Los conocimientos de la ciencia positivista (ejemplo la biología de la conservación) pueden ser reutilizados y reubicados dentro de otras concepciones y conocimientos locales, que en buena medida ha ocurrido en entornos como la Amazonía o la costa Pacífica colombiana.

En ese marco, es importante reiterar que la colonialidad del espacio y de la naturaleza no ha establecido diferencias entre los distintos momentos históricos de la construcción y expansión del capitalismo, en tanto en el período colonial ibérico sobre los Andes o la Amazonía, como en los actuales procesos del capitalismo dependiente, la naturaleza y los territorios (indígenas o afrodescendientes) son objetos de apropiación, control y mercantilización. Como lo señala Fernando Mires “un indio no es más feliz si sus tierras le son expropiadas por una empresa constructora de represas, o por una hueste de hidalgos en nombre del Rey” (Mires, 1990, p. 92).

Adicionalmente la colonialidad del espacio y de la naturaleza implica una articulación muy estrecha con los procesos de desterritorialización y extractivismo, en tanto subordinan, excluyen, desconocen y desplazan aquellos procesos de ocupación del espacio-territorio propios de las comunidades locales, así como sus conocimientos y modelos locales de relacionamiento con la naturaleza.

La superficie del planeta está llena de territorios que se superponen o se complementan, derivando en diversas formas de percepción, valoración y apropiación, es decir, de territorialidades que se manifiestan cambiantes y conflictivas. Aquello en la historia de un país latinoamericano como Ecuador tiene que ver con el carácter regionalizado de su formación económica, social, política y cultural, en donde las razas también tienen una dimensión regional (Rahier, 2001; Muratorio, 1994; Whitten, 1987; Silva, 1992, 2004). O en otras palabras, a lo largo del proceso histórico, la raza se regionalizó. Es parte del cambio de escenarios, como lo diría Milton Santos: mudan los actores y cambia la escena; muda la escena y cambian los actores. La territorialidad en ese sentido está asociada con el regionalismo, el cual a su vez se basa en una geografía del poder. Retomando a Soja

(1989, 1985) se puede argumentar que la territorialidad y el regionalismo segregan y compartimentan la interacción humana puesto que controlan la presencia y la ausencia, la inclusión y la exclusión. Ambos expresan relaciones de poder y son la base para su espacialización y temporalización. En tal sentido, no es posible establecer de manera fija e invariable el espacio o “región” que corresponden a una etnia o raza o a una nacionalidad. El Ecuador de la segunda mitad del siglo XX (Deler, 1987; Maiguashca, 1996) sin duda difiere en su ordenamiento espacial y racial del Ecuador de inicios de ese siglo o de los períodos anteriores. No siempre las montañas andinas fueron el espacio en disputa entre blanco-mestizos, cholos e indígenas. Como tampoco las selvas amazónicas o del Chocó fueron el escenario que se conoce de manera contemporánea. Las antiguas disputas entre pueblos de las selvas fueron reemplazadas por los nuevos conflictos entre el capital –a través del Estado y las corporaciones multinacionales– y los pueblos ancestrales. Éstos últimos demandan el control de sus territorios como parte de la reestructuración social, jurídica, política y territorial del país, que refleje en el ámbito espacial, la interculturalidad, para que en ésta se tomen en cuenta todos los aspectos, la diversidad del país y se pueda promover otro tipo de vida.

Esto remite al argumento de Alain Lipietz para quien, “el espacio concreto que corresponde a la etnia o a la nacionalidad está constituido por la acción o el movimiento de masas. Es éste el que da consistencia a la etnia o la nacionalidad y define su espacio, el cual es delimitado por la “unidad popular” que se constituye frente o contra determinadas relaciones sociales” (Lipietz, 1979, p. 32)¹⁴.

En la segunda mitad del siglo XX, al norte, desde inicios de la década de los 60, pueblos como los A'i Cofán, Siona, Secoya y Tetete han sido desplazados por la ampliación de la frontera petrolera junto al establecimiento

14 En tal sentido, cuando Lipietz critica el argumento de la reivindicación de la antigua región de Occitania, en Francia, lo hace negando la existencia de esa entidad: “lo que hoy constituye la Occitania, no es una referencia a fronteras del pasado. Es la formación de un bloque popular contra ciertas relaciones sociales actuales, sobre la base de otras relaciones sociales heredadas de la historia, y no hay dos de esas relaciones que tengan la misma espacialidad. La única unidad concreta que constituye la Occitania es el movimiento de masas que la crea constituyendo la unidad popular contra los proyectos del capital monopolista francés y atlántico” (Lipietz, 1979, p. 33).

de numerosas colonias mestizas y mulatas; más hacia el centro y sur, se pueden advertir un proceso más largo y más lento de colonización en donde pueblos indígenas como los Kichwa, Sapara, Andoas, Shuar, Waorani y Shiwiar resisten la ampliación de la frontera petrolera y la ofensiva colona (Ziegler-Otero, 2004; Cabodevilla, 1994; Rival, 1996) y hacia el sur amazónico, se puede visualizar una mayor ampliación de las fronteras colonas frente a la nacionalidad Shuar, que en los últimos setenta años han mirado cómo sus territorios les son arrebatados (Deler, 1987; Gómez, 1999; Rudel, 1993; Descola, 2005a, 1985; Karsten, 1988).

Insisto en la necesidad de que tales conceptos deban ser analizados a la luz de los procesos históricos concretos y no como *a priori*. En tal sentido es importante remarcar la premisa básica existente en este campo en construcción de los Estudios Culturales, que orientan su quehacer a la crítica cultural y a la deconstrucción de las nociones, de las categorías y de los presupuestos de la identidad moderna occidental en sus más variadas manifestaciones.

Poder, territorio y subalternidad: entre el eurocentrismo y la decolonialidad

Ñukanchik sumak allpa mama. Allpa mamamy tukuy kawsayta kun', señala Blanca Calapucha de la Asociación Kichwa de Arajuno, al explicar que el territorio como concepto presente en el conocimiento de la nacionalidad Kichwa de Pastaza está concebido fundamentalmente como una madre, puesto que ella “es la que nos da todas las vidas”¹⁵.

'Rukuna Wiñay Kawsana Pachamama. Ñukanchik Wiñay Kawsana Pachamama', la tierra donde vivieron nuestros ancestros. La tierra donde vivimos y viviremos siempre, señala Leonardo Viteri Gualinga, exvicepresidente de la CONFENIAE y oriundo de Sarayaku. Acota que el concepto del “Ñukanchik Sumak Allpa Mama” implica un espacio vital heredado de “...nuestros ancestros y antepasados, el espacio de vida donde vivieron nuestros abuelos, abuelas, padres, madres y donde vive la nacionalidad Kichwa, donde vivirán los hijos y todas familias” (Entrevista, Puyo, 11.06.2006).

15 Entrevista, Arajuno, 19.01.2006. Transcripción y traducción del Kichwa de Ilario Tanguila.

Es fundamental el origen, establecido en la misma creación del mundo, como la pauta central que señala el cómo vivir, el ordenamiento de las fuerzas materiales, de la naturaleza, el mundo, el cosmos, las personas.

Según explica Alfredo Viteri Gualinga, fundador de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza OPIP y su primer presidente, el territorio no es ningún caso una cosa, ni un conjunto de cosas utilizables, explotables, ni tampoco un conjunto de recursos.

Nuestro territorio, con sus selvas, sus lagunas, sus humedales, con sus lugares sagrados donde viven los *Supay [espíritus]*, con sus tierras negras, rojas y arenosas y sus arcillas, es un ente vivo que nos da vida, nos provee agua y aire; nos cuida, nos da alimentos y salud; nos da conocimientos y energía; nos da generaciones y una historia, un presente y un futuro; nos da identidad y cultura; nos da autonomía y libertad. Entonces, junto con el territorio está la vida, y junto a la vida está la dignidad; junto al territorio está nuestra autodeterminación como pueblos (Viteri, 2004, p. 30).

Tito Merino Gayas, otro antiguo presidente de la OPIP complementa el argumento:

...desde nuestra visión el territorio constituye el espacio natural de vida, concebido como una unidad ecológica fundamental, donde se desarrolla la vida en sus múltiples expresiones y formas; para nuestros pueblos este espacio natural de vida, es fuente de saberes y conocimientos, de cultura, identidad, tradiciones y derecho. En este lugar esencial se desarrolla nuestra vida como pueblos, nos reproducimos de manera permanente como sociedades diferenciadas en lo social, económico, político y cultural de generación en generación. Por tanto, la visión de territorio está íntimamente ligada al ejercicio de nuestros derechos colectivos y la autodeterminación como pueblos (Entrevista, sede de la OPIP, Puyo 11.12. 2005).

La perspectiva que traducen y sintetizan de los/las líderes y lideresas de la nacionalidad Kichwa de Pastaza reflejan de manera plena y clara la perspectiva local y culturalmente construida a lo largo de su proceso de constitución como pueblo, donde el fundamento central gira en torno a la relación estrecha entre un qué y cómo los Kichwa significan sus ambientes naturales y la manera en que se relacionan con éstos transformándolos, y sobre cuyos contenidos, elementos y aplicación detallaremos en nuestros capítulos siguientes.

Foto 1¹⁶
Río Curaray



Autor: Pablo Ortiz-T. (archivo personal), 2001.

Lo importante por ahora es anotar que esta visión responde a un proceso histórico conformado por las prácticas del ser, hacer y conocer de quienes conforman esta nacionalidad, que en sus múltiples interacciones económicas, culturales, políticas y religiosas, establece y fija sistemas de producción y modelos locales de naturaleza, y una comprensión sofisticada del proceso de habitar en el territorio, y de la geografía regional que intentan defender y mantener política y culturalmente, incluyendo la integración entre humanos y no humanos. En otras palabras, articular metas ambientales, políticas, económicas, culturales y sociales como un todo integrado.

Esta región-territorio sin duda es una construcción política, ligada a la defensa de los territorios y que articula el proyecto de vida de las nacionali-

16 Meandros del río Curaray, afluente del Napo en Perú. Corresponde a una vista a la altura de Quilloallpa. Nótese la cobertura forestal, el mayor bosque nativo en pie del país, que corresponde a cerca del 90% de todo los territorios indígenas de Pastaza.

dades de esta parte de la Amazonía con el proyecto político del conjunto del movimiento indígena nacional, y que apunta a la construcción de modelos de vida y societales alternativos. Como lo señala Edgardo Lander, “a partir de las muchas voces en busca de formas alternativas de conocer que se han venido dando en América Latina en las últimas décadas, es posible hablar de la existencia de un “modo de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él”, que constituye propiamente un *episteme* con el cual América Latina está ejerciendo su capacidad de ver y hacer desde una perspectiva Otra, colocada al fin en el lugar de Nosotros” (Lander, 1993, p. 27).

La visión de los Kichwa de Pastaza, nos remite según Arturo Escobar:

...a la irrupción de lo biológico –la continuidad de la vida como la conocemos– como problema global. Por otra parte la irrupción de lo cultural y lo étnico (...) esta doble irrupción tiene lugar en los contextos cambiantes del capitalismo y la modernidad, que los académicos han buscado explicar en términos de globalización, post-fordismo o etnopaisaje, y en los cuales las múltiples intersecciones entre lo local y lo global ya no se analizan en términos de categorías polarizadas de espacio y tiempo –como tradición y modernidad, centro y periferia–, sino en términos de hibridación cultural, procesamiento local de condiciones globales, modernidades alternativas y postdesarrollo (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001, p. 236).

También es una perspectiva que cuestiona la modernidad eurocéntrica impuesta en países como Ecuador y que predomina en la casi totalidad del país y de la región andino-amazónica. Se trata de una política cultural que plantea retos a la cultura política convencional, anclada en las prácticas de los partidos tradicionales y del Estado y que al emerger lo hace con una connotación de amenaza y desestabilización al proyecto dominante de construcción de la identidad nacional, desafiando además la visión hegemónica de desarrollo capitalista.

Sin duda, en la reciente historia de los Kichwa de Pastaza, su planteo ha provocado reacciones contrarias y negativas de distintos grupos de interés y actores de la Amazonía y del país, como detallaré más adelante. Esos grupos de interés – empresarios petroleros y mineros, colonos mestizos, ganaderos, empresarios de turismo, ONG de distinto signo y en especial militares y burócratas del Estado central, hasta algún sector de las élites indígenas de la propia Amazonía– continúan mirando el proceso territo-

rial amazónico desde las ópticas más convencionales y etnocéntricas del capital, la nación y el desarrollo. Precisamente este desencuentro en torno a los procesos territoriales es lo que me interesa ahondar en este acápite, en particular la omisión del espacio-territorio en los marcos teóricos referidos a los análisis de los procesos sociales e históricos.

Al respecto surge una primera interrogante: ¿a semejanza de los órdenes económicos y políticos, son cambiantes los órdenes raciales y espaciales? Arriesgar una respuesta permite primero, establecer una síntesis de algunos planteamientos relevantes para el efecto. Lo haré primero en alusión a la crítica planteada por Fernando Coronil (2002) a la producción de los saberes sociales modernos, que excluyeron al espacio y a la naturaleza de sus caracterizaciones de las sociedades actuales. Según Coronil:

Las visiones del progreso histórico posteriores a la Ilustración afirman la primacía del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza. En términos de estas polaridades, la naturaleza está tan profundamente asociada con espacio y geografía que estas categorías con frecuencia se presentan como metáforas una de otra. Al diferenciarlas, los historiadores y los científicos sociales usualmente presentan al espacio o a la geografía como un escenario inerte en el cual tienen lugar los eventos históricos, y a la naturaleza como el material pasivo con el cual los humanos hacen su mundo. La separación de la historia de la geografía y el dominio del tiempo sobre el espacio tiene el efecto de producir imágenes de sociedades cortadas de su ambiente material, como si surgieran de la nada” (Coronil, 2002a, p. 23).

El espacio no siempre fue importante en la teoría social. Según Foucault (1992, p. 117), la obsesión modernista por la historia produjo una ciencia social en la que el “espacio es lo que estaba muerto, fijado, no dialéctico, inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico”. Ni siquiera la Geografía se había preocupado por el espacio. Los geógrafos de la tradición regional, que dominó el panorama académico hasta mediados del siglo XX, y los de la llamada “nueva geografía” de los años sesenta, basaron su trabajo en la idea de espacio absoluto, como contenedor de paisajes o de objetos en interacción, pero el espacio mismo no era objeto de reflexión. En consonancia con los principios del positivismo de Comte, los ojos de los geógrafos han sido educados para ver y estudiar los paisajes y sus significados, y no para buscar estructuras abstractas o causalidades (Santos, 2000a; Haesbaert, 2002).

Por su parte Félix Guattari y Suely Rolnik (2005) al elaborar y plantear la noción de territorialidad lo hacen en un sentido muy amplio, y apuntan:

...puede ser relativo a un espacio vivido, así como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente “en su casa”. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación encerrada en sí misma. El territorio puede desterritorializarse, esto es, abrirse y emprender líneas de fuga e incluso desmoronarse y destruirse. La desterritorialización consistirá en un intento de recomposición de un territorio empeñado en un proceso de reterritorialización. El capitalismo es un buen ejemplo de sistema permanente de desterritorialización: las clases capitalistas intentan constantemente “recuperar” los procesos de desterritorialización en el orden de la producción y de las relaciones sociales. De esta suerte, intenta dominar todas las pulsiones procesuales (o *phylum maquínico*) que labran la sociedad (Guattari y Rolnik, 2005, p. 323).

En esta idea está implícita la idea de Karl Marx que entendió al capitalismo como una máquina devoradora, que de manera gradual y sostenida se apropia de “territorios” como la industria, el campo, la agricultura, la educación, hasta expropiar a esos sectores de sus territorios. Aquella idea sería un primer sustrato que refiere a la dialéctica de la territorialización y desterritorialización. La Cuenca Amazónica –como lo han demostrado varios especialistas en los últimos 30 años como Stephen Bunker (1985, 2006); Antonio Brack Egg (1992); Anthony Anderson (1990); William Balée (1989); Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001, 2006); Frederica Barclay et al. (1991); Richard Chase-Smith (2003); Alberto Chirif Tirado y Pedro García (2007); Philippe Descola (1985); Pilar García Jordán (1998), Susanne Hecht y Alexander Cockburn, (1993), Fernando Santos Granero (2002) o Anne Christine Taylor (1994a y 1994b) entre los principales, quienes han estudiado distintos procesos y períodos, sea en la Baja o en la Alta Amazonía (Perú, Brasil, Ecuador, Colombia, Venezuela o Guyana) y han demostrado cómo estos espacios territoriales amazónicos han sido escenarios permanentes de disputa y conflictos, y de los más apetecidos por las metrópolis industrializadas desde el período colonial hasta el capitalismo actual en su fase de globalización. Maderas finas, hierro, minerales de todo tipo, hidrocarburos, material genético, biodiversidad, agua dulce, oxígeno e incluso el ADN de poblaciones ancestrales, entre otros, han sido parte de las riquezas que han estado asociadas tanto a los procesos de acumulación

de capital, como a los viejos y nuevos mitos de “El Dorado”¹⁷. Han sido el eje alrededor del cual el capital ha re-territorializado la Cuenca Amazónica, al tiempo que ha creado condiciones para la des-territorialización de los espacios de vida de los pueblos ancestrales.

Es en ese sentido que Deleuze y Guattari (1985 y 2002), plantean la figura de la máquina devoradora y salvaje del capitalismo que posibilita explicar la relación sistema-psique. El capitalismo sería entendido así como un sistema en permanente proceso de re-territorialización, que intenta adueñarse (desterritorializar) de las múltiples formas de interacción existentes dentro de las sociedades. Aquello implica desplazamiento y transformación en la pérdida de territorio. Esto tanto en sentido literal, tangible, material, físico como figurado, intangible, simbólico. En alguna medida en los Estudios Culturales en general, se ha vinculado estos conceptos –derivados de ese movimiento dialéctico– (territorialización-desterritorialización y re-territorialización) a los procesos de globalización, fragmentación, migración y cambios en el orden social y cultural. Autores como Jesús Martín Barbero (2001), Renato Ortiz (1998, 2004) García Canclini (2001, 2004) lo han retomado y desarrollado en sus respectivas propuestas teóricas y de investigación¹⁸.

17 Aludo al mito que se inició en 1530 en la actual región de Bogotá, donde el conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada encontró por primera vez a los Muisca, en lo que actualmente se conoce como el Altiplano Cundiboyacense. La historia de los rituales muisca fue llevada a Quito por los hombres de Sebastián de Belalcázar. Mezclada de otros rumores se modificó hasta crear la leyenda de «El Hombre Dorado», «El Indio Dorado», «El Rey Dorado». Imaginado como un lugar, El Dorado llegó a ser un reino, un imperio, la ciudad de este lugar legendario. En busca de este reino legendario de oro fue primero enviado Ángel Guerra por la corona de la Reina Isabel la Católica, sin suerte después de una profunda búsqueda por el Amabaya. Sus pasos fueron seguidos entonces por Francisco de Orellana y Gonzalo Pizarro quienes partieron de Quito en 1541 hacia el Amazonas en una de las más fatídicas y famosas expediciones para encontrar El Dorado. Más referencias puede ampliarse en los libros de Victor Von Hagen (1974); de Christian Kupchik (2008) o Umberto Eco (2013) pág 176 y ss).

18 En el caso de Martín Barbero, lo plantea en el contexto de sus análisis sobre identidad cultural y las interrelaciones entre culturas populares/culturas de masas y los procesos de hegemonía/poder. La idea de memorias desterritorializadas describen el surgimiento de nuevas culturas derivadas de los procesos de transnacionalización tanto de los mercados como de los medios de comunicación. Dichas culturas y las identidades culturales a ellas asociadas, van a ser percibidas de nuevas formas, más dinámicas,

En el caso de García Canclini (2001) retoma los resultados de la investigación del antropólogo Roger Bouse en la comunidad de Aguililla en Michoacán, México, cuyos habitantes desde los años 40 migraron a Redwood City en California, donde una misma comunidad de origen se establece de manera conjunta en un mismo lugar de destino, convirtiendo a sus habitantes en una comunidad transnacional, que incluye desde sus bienes materiales hasta simbólicos, desplazados y transformados en ese proceso, lo cual afecta sus dinámicas tanto individuales como colectivas, que se ven alteradas. Se trata de un caso que en sí mismo sintetiza o expresa claramente los conceptos de desterritorialización/reterritorialización, pues en el desplazamiento “sacan de su territorio” prácticas culturales, culinarias, estéticas, religiosas, percepciones y actitudes, que al insertarse en otro territorio se ven modificados y reformulados en muchos sentidos. Son paradigmáticos de esos procesos millones de migrantes que se desplazan masivamente desde América Latina hacia Estados Unidos, Canadá o Europa.

Tales desplazamientos, para García Canclini, plantean de manera indisociable un problema de desterritorialización entendido como la pérdida de sentido, en la relación entre territorio geográfico-social y cultura, lo que a su vez posibilita una re-territorialización, referido a la re-localización territorial de las producciones simbólicas, antiguas y nuevas (García Canclini, 2001, p. 288).

De una u otra manera estos tres autores proponen una interrelación entre cultura, sujetos, sociedad y Estado, ya no para dar cuenta de la relación de los sujetos con los espacios-territorios (físicos-geográficos) sino plasmar la idea de desplazamientos y re-significaciones de bienes, símbolos e imaginarios. Frente a dichas tesis mantengo una distancia, en tanto nuestra preocupación central alude a territorios y espacios físicos y ecológicos sometidos a brutales presiones por parte del Estado y del capital, que si bien parte de una referencia y conciencia geográfica, al mismo tiempo

favoreciendo una suerte de permeabilidad en relación a culturas de orígenes muy diversos. A las culturas orales, escritas y ligadas a lenguas y territorios se añaden culturas visuales y auditivas (video, música, televisión, video y las redes como internet) que generan de manera permanente nuevos desplazamientos por habitar –en esos casos– un no territorio, de las nueva comunidades culturales.

constituye un referente simbólico articulador de la resistencia de pueblos y nacionalidades excluidas y asediadas de manera permanente.

Estos procesos de relación de lo local con lo global plantean una creciente demanda de datos espaciales de alto valor agregado, relacionados con la localización y distribución de fenómenos sobre la superficie terrestre, y de ahí que hay una tendencia de especialistas de muchas disciplinas a espacializar sus datos y relacionarlos con otros datos especializados. Es clara la evidencia de que las concepciones y las prácticas científicas basadas en las ideas de espacio objetivo absoluto y relacional mantienen plena vigencia (Arroyo, 1998; Santos, 1999a). Este nuevo discurso “desnaturaliza” el espacio, pues asume que el espacio no es un ente natural, sino un subproducto social del modo de producción, y que su comprensión solo es posible a partir de una geo-historia, lo que implica el conocimiento de los procesos involucrados en su producción, lo que hará de la geografía una especie de “economía política” de la producción de espacio (Harvey, 1996; Soja, 1989; Santos, 1999b).

Harvey aboga por una geografía que dé cuenta de cómo se han producido y cómo se reproducen las formas espaciales bajo el capitalismo, caracterizadas por el desarrollo geográficamente desigual en las condiciones ecológicas, culturales, económicas, políticas y sociales, para lo cual se

Para Renato Ortiz (2004) en cambio, su eje de preocupaciones gira alrededor de la relación entre Estados y naciones frente a los procesos de globalización y él lo denomina “mundialización de la cultura”, donde establece una diferencia entre globalización y mundialización. La primera está ligada a la economía y al mercado junto con las tecnologías asociadas a éste. Mientras que el segundo se vincula al desplazamiento de las culturas, a las que él llama “fácilmente transportables” a través de los medios de comunicación, teniendo en cuenta el papel del Estado, no solo como regulador político-administrativo, sino también en el ámbito de la “producción del significado”, es decir el Estado, parafraseando la vieja idea weberiana del Estado como poseedor del monopolio de la violencia física legítima, ostentará el monopolio sobre la definición del significado. Es decir, la noción de Estado-nación queda reformulada a partir de la globalización por el impacto de ésta en las identidades nacionales al romper las fronteras de sus significaciones específicas. En ese contexto, Ortiz en *“Otro Territorio”* (1998) habla de desterritorialización como un movimiento de símbolos e imaginarios que son compartidos por muchas comunidades identitarias, a través de sujetos ubicados en lugares diversos y distantes del mundo, cruzan fronteras, hasta posibilitar el establecimiento de espacios compartidos como el cine, la música, la moda, los programas de televisión (mundialización de la cultura).

requieren formas críticas de pensamiento. A partir del argumento de que las diferencias espaciales y ecológicas son constitutivas de los procesos socio-ecológicos y político-económicos, considera que es fundamental “proveer un aparato conceptual para investigar sobre la justicia de tales relaciones y sobre cómo el sentido de justicia está histórica y geográficamente constituido” (Harvey, 2001, pp. 71 y ss) considera que las reglas de la teorización son aquí diferentes de las que pueden ser construidas en la aproximación analítica o positivista, sin que esas teorías sean totalmente incompatibles unas con otras.

En otros términos Harvey plantea que “las meta narrativas teórico sociales (tal como las proporcionadas por Marx y Weber) generalmente se concentran en los procesos de cambio temporal, manteniendo a la espacialidad constante. Si la espacialidad interrumpe típicamente las teorías recibidas y las metanarrativas dominantes, entonces aquellos quienes, por cualquier razón, quieren interrumpirlas pueden hacer eso más fácilmente al invocar algún tipo de espacialidad. Sospecho que esto explica la erupción extraordinaria de metáforas espaciales en trabajos post estructuralistas y posmodernistas (el trabajo de Foucault es bastante explícito en este punto)” como puede verse en Harvey (1996, pp. 11 y ss).

En síntesis Harvey afirma que espacio y tiempo son construcciones sociales profundamente arraigadas en la materialidad del mundo y que al mismo tiempo, son el producto de las distintas formas de espacio y tiempo que los seres humanos encuentran en su lucha por la supervivencia material (Harvey 1989, 1996, 2001).

Planteamientos que en alguna medida ya fueron anticipados a mediados de la década de los setenta por Henry Lefebvre (1991), quien desde una perspectiva marxista brinda un marco teórico importante dentro del cual es posible una aproximación a un proyecto de espacializar las resistencias de los pueblos amazónicos¹⁹. Lefebvre identifica tres “momentos” interconectados en la producción del espacio: primero, como prácticas espaciales; segundo, las representaciones del espacio; y tercero, los espacios de representación.

19 La primera edición original en francés *La production de l'espace*, fue publicada en 1974 en París por Anthropos. En español hay una primera edición del 2013 publicada en Madrid por Capitán Swing Libros. Las citas o referencias del presente libro corresponden a la edición en inglés de 1991.

Algo similar al planteo de Edward Soja (1989, 1998) quien al estudiar la espacialidad plantea que se debe partir de una epistemología del espacio basada en una relación dialéctica entre espacialidad percibida, la espacialidad concebida y la espacialidad vivida. Ninguna de estas espacialidades puede ser estudiada de manera aislada, ni dotada de prioridad ontológica alguna que desvirtúe a las otras, aunque advierte que la geografía ha confinado el conocimiento espacial al “primer espacio” (espacio percibido) y al “segundo espacio” (espacio concebido). El tercer espacio precisamente (espacio vivido) es el que ha sido excluido, invisibilizado²⁰.

Retomando los planteos de Lefebvre diría que las prácticas espaciales se refieren a las formas en que nosotros generamos, utilizamos y percibimos el espacio. Por un lado han efectuado los procesos de co-modificación y burocratización de la vida cotidiana, un fenómeno sintomático y constitutivo de la modernidad con que se ha colonizado un antiguo e históricamente sedimentado “espacio concreto”, argumento presentado también por Habermas (1989) que refiere a estos procesos como “colonización del mundo de la vida”. Por el otro lado estas prácticas espaciales están asociadas con las experiencias de la vida cotidiana y las memorias colectivas de formas de vida diferentes, más personales e íntimas. Por eso llevan también un potencial para resistir la colonización de los espacios concretos.

Las representaciones del espacio se refieren a los espacios concebidos y derivados de una lógica particular y de saberes técnicos y racionales, “un espacio conceptualizado, el espacio de científicos, urbanistas, tecnócratas e

20 Según Soja (1989 y 1998) las epistemologías del Primer Espacio que hacen énfasis en las prácticas espaciales o espacio percibido, han privilegiado la objetividad y la materialidad de la espacialidad física y han producido una ciencia en forma de física social, como en el caso de la geografía como “ciencia espacial”, fundamentadas en el positivismo lógico. Las epistemologías del Segundo Espacio tiene un fuerte sesgo idealista y se caracterizan por plantear las dinámicas del espacio como cosas pensadas y sus resultados se tornan más reflexivos, subjetivos, filosóficos e individualizados. Es en las epistemologías del Tercer Espacio donde Soja visualiza un amplio campo de posibilidades, basadas en la de-construcción de los dos espacios anteriores, así como en el abordaje de los espacios de representación codificados o no, relacionados con el lado conflictivo práctico, en las relaciones sociales de producción, explotación, sometimiento y exclusión, con énfasis en los espacios dominados, en los espacios de las periferias, en los márgenes, en suma, en el conjunto de los subalternos y en los espacios de oposición radical y de lucha social.

ingenieros sociales” (Lefebvre, 1991, p. 38). Estos saberes están vinculados con las instituciones del poder dominante y con las representaciones normalizadas generadas por una “lógica de visualización” hegemónica. Están representados como “espacios legibles”, como por ejemplo en mapas, estadísticas, etc. Producen visiones y representaciones normalizadas presentes en las estructuras estatales, en la economía, y en la sociedad civil. Esta legibilidad produce efectivamente una simplificación del espacio, como si se tratara de una superficie transparente. De esta manera se produce una visión particular normalizada que ignora a luchas, ambigüedades, y otras formas de ver, percibir e imaginar el mundo. Eso no quiere decir que estas relaciones son necesarias. De hecho, existen múltiples formas de desafíos y re-apropiaciones del espacio por los actores sociales.

Sin embargo, lo que hace esta conceptualización de representaciones de espacio muy importante hoy en día, es la importancia creciente de formas dominantes de esta lógica de visualización y las relaciones de poder/saber que la reproducen y son reproducidas por ella. El uso creciente de las tecnologías de información y de las nuevas formas de modelar dinámicamente la vida social, como por ejemplo en los sistemas GIS (*Geographical Information System*), que constituyen otro indicador de la dominación creciente de representaciones del espacio. Su efecto es uno de abstracción y decorporealización del espacio, siempre apoyado por argumentos científicos que apelan a una “verdadera” representación.

Así ha surgido un “espacio abstracto” en que “cosas, eventos y situaciones están sustituidos por siempre por representaciones” (Lefebvre, 1991, p. 311). Este espacio abstracto es precisamente “el espacio del capitalismo contemporáneo”, en que la ley del intercambio de comodidades como razón económica dominante del capitalismo moderno nos ha llevado a una comodificación creciente de la vida social.

Sin embargo, en vez de constituir un espacio homogéneo y cerrado, el espacio abstracto mismo es un sitio de lucha y resistencia en cuyo terreno se articulan las contradicciones socio-políticas (Lefebvre, 1991, p. 365). Señala que estas contradicciones resultarán finalmente en un espacio nuevo, un “espacio diferenciado”, pues “en la medida que el espacio abstracto tiende hacia la homogeneización, hacia la eliminación de diferencias o peculiaridades existentes, un nuevo espacio solamente puede nacer si acentúa diferencias” (Lefebvre, 1991, p. 52).

Precisamente la experiencia central de pueblos indígenas como los Kichwa de Pastaza en la Amazonía central de Ecuador, es uno de decenas de casos que posibilitan argumentar que esto es precisamente lo que se ve hoy en día: una proliferación de espacios diferenciados como resultado de las contradicciones del espacio abstracto. Las políticas y demandas de identidad que movilizan alrededor de asuntos raza, etnicidad, clase, género, sexualidad, etc. han conducido a una acentuación de diferencias y peculiaridades articuladas en múltiples resistencias y desafíos a representaciones dominantes de espacio. La cartografía de los Kichwa, Achuar o Candoshi de la cuenca del Pastaza, los Asháninkas de las cuencas del Apurímac o el Alto Ucayali en Perú o los Aweti, Kalapalo, Kuikuro, Matipu, entre otros 12 pueblos que habitan en la cuenca del río Xingu en la Amazonía del Brasil, sin duda difieren de las cartografías oficiales estatales, frecuentemente nutridas por una perspectiva aérea, lejana, satelital y ajena por completo a las prácticas, normas, conocimientos, significados y usos dados por las familias indígenas de los pueblos amazónicos a sus territorios (García y Surrallés, 2004; Lehm, 1997; Porto-Gonçalves, 2001; Chirif Tirado y García, 2007). Serán éstos elementos los que constituyan la base de la construcción de un “contra-espacio”.

Así que las contradicciones del espacio abstracto conducen a una “búsqueda por un contra-espacio” (Lefebvre, 1991, p. 383), un espacio diferenciado, articulado en las multiplicidades de resistencias como una política concreta del espacio. Lefebvre sitúa estas resistencias en los espacios de representación. Estos son los espacios vividos que representan formas de conocimientos locales y menos formales; son dinámicos, simbólicos, y saturados con significados, construidos y modificados en el transcurso del tiempo por actores sociales como las comunidades y pueblos amazónicos. Los espacios de representación no necesitan obedecer a reglas de consistencia o cohesión. Llenos de elementos imaginarios y simbólicos, tienen su origen en la historia de los pueblos y en la historia de cada individuo que pertenece a este pueblo (Lefebvre, 1991, p. 41).

La Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) en varios documentos ha reiterado su perspectiva al respecto:

Como hijos de la selva, somos hermanos de todas las vidas que allí existen. De los *Yakurunas*, seres de las aguas, los *Sacharunas*, seres del bosque. De los animales y de los *Supay*. *Nukanchik rukukuna Kawsana Allpa* es la

tierra de nuestros mayores. Ñukanchik Kawsana Allpa, la tierra donde viviremos siempre (OPIP, 2001, p. 10).

De alguna manera esos fundamentos de origen manifiestan una relación muy estrecha de lo que es lo espiritual y lo territorial. Dentro de lo territorial se encuentran lugares sagrados a partir de los cuales las distintas asociaciones y centros Kichwa se reunirán para tomar las grandes decisiones. Sitios que tienen su denominación y sus significados. Precisamente este universo territorial-espiritual y simbólico será lo que entre en contradicción con la colonialidad del espacio y de la naturaleza, con sus respectivos órdenes discursivos y de representación.

Estos espacios de representación no son homogéneos ni autónomos. Se desarrollan constantemente en una relación dialéctica con las representaciones dominantes del espacio que intervienen, penetran y tienden a colonizar el mundo-vida del espacio de representación. El espacio de representación es entonces también el espacio dominado lo cual la imaginación busca apropiarse. Es a la vez sujeto a la dominación y fuente de resistencia, el escenario entonces de las relaciones entre dominación y resistencia; pues así como dominación no puede existir sin resistencia, resistencia necesita a dominación para poder actuar y adquirir sentido.

La producción social del espacio y del tiempo es un escenario de lucha política y de confrontación social en el que se involucran cuestiones como las diferencias de clase, de género, raciales, étnicas, culturales, religiosas y políticas. El intrincado control social por el orden espacial, las formas de desafío del orden social por las transgresiones de los límites espaciales, los espacios simbólicos y la semiótica de los órdenes espaciales, crean textos que deben ser leídos en términos sociales. De alguna manera la dinámica de la des-territorialización siempre ha estado aparejada y aliada en el proyecto de modernidad capitalista y en el de Estado-nación etnocéntrico y excluyente.

A pesar de la importancia de estos aportes conceptuales desde el neo-marxismo, no lograron incorporar lo que Peter Wade (1997) advierte como el complejo entrelazamiento de los patrones de discriminación y tolerancia, que tienen lugar en un proyecto dirigido desde el poder hegemónico vinculado al capital, que construye una imagen como nación mestiza o mixta. O lo que Stuart Hall (1991, 1998) recuerda como una

estructura social, entendida como una estructura en dominación, la cual tiene tendencias inconfundibles y una configuración, que sin embargo es compleja, donde el Estado no es un objeto único, sino una formación contradictoria, lo cual significa que tiene diferentes maneras de acción, y que es activo a nivel de localizaciones muy diferentes. Es polinucleado y polidimensional. Tiene tendencias muy claras y dominantes, pero no tiene ni un solo carácter de clase inscrito (Hall, 1998).

En el caso de América Latina, Peter Wade (1997) aclara que si bien las regiones, comunidades y territorios indígenas son frecuentemente periféricos no significa que sean aislados. Estas regiones y comunidades están así, en mayor o menor grado, envueltas en las fuerzas y presiones. Los vínculos con el mundo mestizo son creados e intensificados por su ubicación en la ensanchable zona de frontera de la economía política nacional, la cual busca cada vez más incorporar dentro de su ámbito. Wade coincide con los señalamientos dados por otros investigadores/as como Hurrell (1992), Lipietz (1979), Lipschutz y Conca (1993), O'Connor (1994) y Harvey (2001) quienes enfatizan en que la fuerza impulsora de la ampliación de toda frontera es la acumulación de capital. Tal como lo ilustra Jean Rahier (2001) al analizar el contexto de cambios culturales del pueblo afro esmeraldeño, en el cual resalta el hecho de que los planes de desarrollo nacional de las élites ecuatorianas ven las ciudades como los epicentros, desde los cuales la civilización irradia hacia las zonas rurales y de "frontera". De esa manera, la sociedad ecuatoriana se organiza en un orden racial/espacial dentro del cual los diversos grupos étnicos y raciales (pueblos indígenas, afroecuatorianos, mestizos, blanco mestizos y blancos) ocupan sus "lugares naturales". Los negros e indígenas se encuentran en el fondo de la jerarquía socioeconómica y en la periferia del espacio nacional, tal como se aprecia en los pueblos afro-esmeraldeños, en la costa norte ecuatoriana (Rahier, 2001, p. 7). En otras palabras, la frontera en expansión no solo es una penetración económicamente motivada, sino también la expansión del progreso y la civilización occidental.

Y la función del Estado, es precisamente esa: la de unir o articular, en un solo campo de estructura compleja, toda una gama de discursos políticos y costumbres sociales (Hall, 1998;), para lo cual busca condensar costumbres sociales muy diferentes y transformarlas en el funcionamiento de norma y dominación sobre clases determinadas y otros grupos sociales. Ahí opera

la ideología, insiste Hall (1998, p. 31) retomando algunos aportes de corte althusseriano, lo cual no es sino un tipo de trabajo de precisión del significado, estableciendo, por medio de la selección y la combinación, una cadena de equivalencias, que finalmente se internalizan en cada uno/a de los hombres y mujeres que habitan dentro de estas sociedades (Žižek, 1989).

Hoy, el capitalismo llamado por algunos “global”, tiene un contenido espacial en la medida en que expresa un intenso afán de ensanchar sus mercados a todos los rincones del mundo (Haesbaert, 2001; Mignolo, 2003; Porto-Gonçalves, 2001; Santos, 2000b). Este capitalismo de predominio financiero y especulativo, es el que está al mando en la promoción de las formas particulares de producción y reproducción del espacio geográfico (Arroyo, 1998; Zuzman, 2002; Harvey, 2001). Lo fundamental en ese proceso es el surgimiento y consolidación de un sistema de relaciones de producción mundiales. Entran a dominar las condiciones de producción global y cambian las estructuras nacionales y los procesos característicos de la era del capitalismo monopólico (Lander, 2002; Coronil, 2002), entendido como un régimen de (sobre) explotación y despojo (Marini, 1991; Harvey, 1996).

En la Amazonía dicho proceso se expresa en la ampliación de las fronteras extractivas de recursos no renovables, y en la frecuente delegación al capital transnacional, de las responsabilidades de ordenamiento del territorio o al menos la fijación de los criterios centrales con los que se organiza la explotación de la naturaleza y el ordenamiento u organización de los territorios (Hicks, 1990; Bunker, 1985; Santos Granero y Barclay, 2002; Bunker, 2006; Porto-Gonçalves, 2001). Parafraseando la tesis de Fernando Coronil, si por un lado el occidentalismo implica un conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo que dividen los componentes del mundo en unidades aisladas, desagregan sus historias de relaciones, convierten la diferencia en jerarquía, naturalizan esas representaciones, e intervienen, aunque sea de forma incosciente, en la reproducción de las actuales relaciones asimétricas de poder, por otro lado, ocultan la violencia del colonialismo, el racismo y del imperialismo detrás del embellecedor manto de misiones. El globocentrismo, como lo plantea Fernando Coronil (2000a), esconde así la presencia de occidente y oculta la forma en que éste sigue dependiendo del sometimiento tanto de sus otros como de la naturaleza.

¿Qué aporta las nociones espaciales/raciales a la comprensión y transformación de estos procesos? En América Latina, es importante resaltar –a mi juicio– la posición crítica, en algún sentido de respuesta a las perspectivas europeas, la que representa en este campo los aportes de la geografía crítica del Brasil, encabezadas por Milton Santos, Antônio Carlos Robert Moraes y Carlos Walter Porto-Gonçalves. El primero de ellos, en principio comparte y recepta creativamente las propuestas teórico-críticas de autores como Soja, Harvey y Lefebvre, de que el espacio es producido socialmente y de que cada modo de producción crea y recrea el espacio a su conveniencia. Pero Santos (2000a) toma distancia de estas premisas –con sus limitaciones eurocéntricas– al concentrar su obra precisamente en el abordaje de lo que Soja caracterizó como el Tercer Espacio y considerar, en esa línea, al espacio como un concreto social con identidad propia, no como una cosa ni como un sistema de cosas, sino como una realidad relacional –cosas y relaciones juntas– cuya realidad material no se reduce a un mero producto o epifenómeno de una estructura económica, sino que es una de las estructuras de la sociedad, y que está en evolución permanente. “El espacio es un sistema complejo, un sistema de estructuras, sometido en su evolución a la evolución de sus propias estructuras” (Santos, 2000a, p. 31).

Hay que anotar al respecto el contexto en el que Santos formula sus tesis centrales –los años setenta y ochenta– fueron años no solo marcados por las represiones dictatoriales de “seguridad nacional” en América Latina –en particular de Brasil y el Cono Sur–, sino por la expansión de la ideología del desarrollo y junto a ella, uno de sus instrumentos operativos, la nueva geografía controlada y dirigida por los militares al servicio del capital transnacional y del Estado. Es decir, una geografía disciplinar al servicio de la defensa de las fronteras, el control de los territorios y el dominio de sus poblaciones, en un contexto de nacionalismos exacerbados –recuérdese la política militar brasileña de los años setenta-80 de agresiva expansión de las fronteras viales, mineras y ganaderas frente a la Amazonía– (Bunker, 1985; Hecht y Cockburn, 1993)²¹. También la época de la expansión y control urba-

21 Recuérdese que a finales de los años setenta e inicios de los 80, la dictadura militar brasileña, dio inicio al proyecto minero más grande del mundo: el Grande Carajás, en la Amazonía oriental. Una empresa mixta de intereses estatales y privados como la Anglo American Corporation of South Africa, se propuso producir el 10% del mineral

no frente a los posibles movimientos políticos y en general, la construcción de espacios de represión en toda América del Sur. Las pocas visiones críticas de la época –de corte marxista– eran satanizadas, perseguidas y anuladas. De una u otra forma en ese contexto la obra de Santos es referencial por el corte crítico que plantea y en buena parte generada en el exilio²².

Para Milton Santos (1999b) la esencia del espacio es social, histórica y política, pero el espacio en sí mismo es un híbrido que participa igualmente de lo social y de lo físico. Este debe considerarse como una instancia de la sociedad en los mismos términos que las instancias económica y cultura-ideológica, y no como una simple superestructura o producto reflejo del modo de producción. El espacio como estructura es, para Santos, una totalidad cuyos componentes son los hombres y las mujeres, las firmas, las instituciones, el medio ecológico y las infraestructuras. Los/as humanos/as son elementos del espacio, ya sea en calidad de trabajadores/as, jóvenes, desempleados/as o empleados/as.. Las demandas de cada indi-

de hierro del mundo. El proyecto incorporó una sexta parte de la porción brasileña de la Cuenca del Amazonas. Tales proyectos produjeron grandes inundaciones, deforestación, desertificación y desplazamiento de pueblos indígenas o la destrucción de las condiciones necesarias para su existencia. Tales proyectos además implicaron una expansión agresiva de carreteras y el ingreso de capitales ganaderos y agroindustriales, como los que terminaron con la vida de “Chico” Alves Mendes Filho, miembro de la Asociación Nacional de Seringueiros. Ciudades como Marabá, en el estado de Pará, en la actualidad están completamente articuladas a dichos ejes económicos-extractivos, y cuenta con una infraestructura logística grande, con puerto, aeropuerto y ferrocarril. En esta ciudad amazónica se instaló –a través de la Compañía de Fomento Industrial de Pará – CDI. En un área de 1 300 hectáreas, el distrito industrial de Marabá - DIM, para crear industria del acero, basado en la explotación minera del Carajás, y es operado por el gigante minero Vale. Adicionalmente se han desarrollado otras actividades como agronegocios, explotación maderera y ganadería a gran escala. En el caso del centro minero, se explota dentro del llamado Bosque Nacional de Carajás, en el Sudeste de Pará. Se trata de un proyecto de excavación en el medio de un área conservada de 411 mil hectáreas. Está constituido por mineral de hematita, con un porcentaje que varía entre 60 y 68% de hierro hematítico. Las principales reservas son estimadas en 50 billones de toneladas. Aparte de la gigantesca corporación Vale, existen más de 40 compañías envueltas en minería de hierro como CNRD, Mineracoes Brasileiras Reunidas: MBR, Samarco Mieracao S.A., Samitri S.A., Ferteco Mineracao S.A., CSN e Itaminas. Para ampliar puede verse en los textos de Orlando Valverde (1989). O el estudio de Brent Millikan (1999).

22 Al respecto puede ampliarse el artículo de Perla Zuzman (2002).

viduo como miembro de la sociedad total son atendidas por las firmas y las instituciones; las firmas tienen como función esencial la producción de bienes, servicios e ideas, en tanto que las instituciones son productoras de normas, órdenes y legitimaciones. El medio ecológico es el conjunto de medios territoriales que constituyen la base física del trabajo humano, y las infraestructuras son el trabajo humano materializado y georafizado en forma de castas, plantaciones, caminos, etc. Mediante el estudio de las interacciones entre los diversos elementos se recupera la totalidad social, es decir, el espacio como un todo.

Adicional a estos elementos, el espacio de hoy, según Santos (2000b), se caracteriza por estar constituido por objetos cada vez más artificiales, y por sistemas de acciones igualmente cargados de artificialidad que se presentan cada vez más extraños al lugar y a sus habitantes. El medio de la primera naturaleza está siendo sometido a una transformación creciente mediante el incremento de la carga técnica que lo convierte en un “medio técnico-científico informacional”, homogéneo y fragmentado simultáneamente.

Esta fragmentación se expresa en la desigual concentración de la técnica en el espacio y en la ruptura de las continuidades, haciendo que unos lugares se articulen en redes hegemónicas y jerarquizadas nacionales y mundiales, en tanto que otros quedan desvinculados de los lugares contiguos y de las redes. Algo que podría –en mi perspectiva– abrirnos hacia una tipología de los espacios, ubicando en un lado, los espacios-territorios como hegemonías de poder y colonialidad del espacio, y en otro, los lugares o territorios como espacios de autodeterminación o desarrollo propio, contrapoder y modelo local de naturaleza y territorio. Punto sobre el que volveré al final de este acápite.

En ese sentido, el espacio para Santos no es neutro, sino que “su evolución es al mismo tiempo un efecto y una condición del movimiento de la sociedad global”, y “cada combinación de formas espaciales y de técnicas correspondientes constituye el atributo productivo de un espacio, su virtualidad y su limitación” (Santos, 1999a, p. 25). Además el espacio que él prioriza es el llamado espacio social “entendido como la interacción entre un sistema de objetos y un sistema de acciones (...) donde la realidad social no está constituida solo por la estructura, sino también por la acción de los sujetos” (Santos, 2000a, p. 171). De esa manera el espacio

se presenta multidimensionalmente con tres elementos clave como: a) las formas espaciales; b) las relaciones sociales; y c) las estructuras sociales. Las primeras se refieren a la morfología y organización del espacio, son las materializaciones de la espacialidad; es el primer grado de análisis donde aparecen los hechos, lo visible y tangible, mientras que las relaciones sociales se presentan en diferentes escalas y grados de interacción. Pueden ser visibles, pero no a primera vista, aunque las relaciones sociales marcan y son marcadas en el espacio mediante formas espaciales. El último nivel, la estructura social se refiere al sustrato de la vida social. Éstas son latentes y en la realidad se presentan como un orden inconsciente, que subyace en la cotidianidad. Todos los elementos imbricados originan lo que Santos denomina “la configuración espacial” entendida como “el conjunto de elementos naturales y artificiales que físicamente caracterizan un área” (Santos, 2000a, p. 86).

Tales planteos remite a una perspectiva crítica y dialéctica de la relación entre espacio y sociedad. El espacio es productor de relaciones sociales y al mismo tiempo producto de éstas (Santos, 1999a, p. 11). El movimiento entre dichas fuerzas sociales general que el espacio, por un lado, sea categoría, sustrato, posibilitador de existencia humana, en resumen, algo real (objetivo); mientras que las sociedades e individuos lo transforman, lo construyen, apropiándose y fijándole valores en el momento actual (2000a, p. 89). En ese sentido este autor se refiere a las formas-contenido, entendidas como las formas espaciales animadas por la sociedad, es decir, los sujetos les atribuyen el contenido llenándolas de significado: ese valor es asignado siempre desde el presente.

Antonio Carlos Robert Moraes, en la *Dimensión Territorial de las Formaciones Sociales Latinoamericanas* (1994, pp. 81 y ss), recuerda –a propósito de la conquista colonial que aconteció en región desde el siglo XVI–, que los territorios son el resultado de conquistas, espacios nuevos desde las perspectivas de los colonizadores, una adhesión de tierras al fondo territorial sobre el cual la corona ejerce soberanía y control, y con ello poder sobre otros pueblos y otros Estados. Por eso el eje central de la colonia es la conquista territorial, entendida –según Moraes– como una relación específica entre una sociedad que se expande y las personas. La violencia y la expropiación son así hechos y datos irreductibles de ese proceso (Moraes, 1994, p. 82).

En el caso de Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001) su Geografía más que un sustantivo es un verbo que representa las múltiples acciones de los sujetos sociales-colectivos, al apropiarse de un espacio, marcando la tierra o lo que él llama, geo-grafiando:

Las identidades colectivas implican por tanto un espacio hecho propio por los seres que las fundan, vale decir, implican un territorio. Si es posible extender a otras sociedades el concepto de desarrollo, despojándolo de su carácter moderno productivista podemos afirmar, entonces que el devenir de cualquier sociedad, su desarrollo propio, se inscribe dentro de un orden específico de significados, entre los que se encuentra el modo en que cada una marca la tierra o, desde el punto de vista etimológico, geografía, vuelve propio, hace común un determinado espacio, adueñándose de él (Porto-Gonçalves, 2001, p. 6).

En América Latina –anota Porto-Gonçalves– desde mediados del siglo XX el discurso y la ideología del desarrollo se constituyó en el centro de la cuestión nacional y capturó a los Estados y sus políticas, desplazando o excluyendo a la cuestión social para confinarla al populismo y los sistemas clientelares, regidos por la lógica del favor y no la de los derechos (2001, p. 29).

La perspectiva de los pueblos amazónicos, en tal sentido ha sido desplazada, para dar paso a las visiones dominantes, lo cual no significa tampoco su desarticulación o desaparición. En el caso de los Kichwa de Pastaza, tal como lo refiere Alfredo Viteri Gualinga, en torno al espacio territorial de su pueblo, lo define así:

...está integrado por los elementos de la vida en toda su diversidad natural y espiritual; la tierra con su diversidad de suelos, ecosistemas y bosques, la diversidad de los animales y las plantas, los ríos, lagunas y esteros. Los ecosistemas naturales los consideramos como hábitat de los dioses protectores de la diversidad de la vida y gracias a ellos podemos mantener la integridad y el equilibrio del bosque, de los ríos, de las lagunas y la fertilidad del suelo, lo que permite que las plantas y animales puedan vivir y reproducirse. Los seres de la naturaleza se relacionan con nuestros ayllus (familias) mediante la aplicación y práctica de nuestros conocimientos, heredados de nuestros abuelos. Concebido así, el territorio significa para nosotros algo que integra lo histórico, lo mítico y el conocimiento de la naturaleza en una visión de vida compartida, en común. Es decir, integra nuestra cultura con sus memorias, sus valores, sus instituciones

y su religiosidad. Nuestras tradiciones nos enseñan que el territorio no es un recurso a ser explotado, sino que es un espacio de vida, donde compartimos la vida con otros seres vivos en una relación de reciprocidad permanente (Entrevista, Sarayaku, 08.04.2006).

La definición de los Kichwa de Pastaza, sintetizada por Viteri Gualinga plantea una premisa según la cual el espacio incide en las relaciones sociales y ellas a su vez en la configuración del espacio. Es una relación de ida y vuelta (reciprocidad), donde no se acentúa el peso de la producción de espacio a un solo factor sino a múltiples variables de la relación espacio-relaciones sociales. Es importante subrayar en ese sentido el concepto angular en la concepción territorial de los Kichwa, ya mencionada anteriormente: el *Sumak Allpa* o “Tierra sin Mal” que integra elementos como el *Kawsay Allpa*, el *Kawsay Sacha* y el *Kawsay Yaku*. El primero referido a la tierra fértil, a los grandes bosques, colonas, llanuras. Donde vive *Nunguli*, la diosa de la fertilidad de la tierra, de la abundancia de la *chakra* y de los frutos de la selva, la que proporciona a las mujeres los conocimientos para el cultivo de la *chakra*. El segundo elemento en cambio está referido a la abundancia de recursos de la flora y la fauna con saladeros donde se concentran los mamíferos, las aves, los primates y es la morada de *Amazanga*, dios que cuida todas las vidas del bosque, en especial de los animales, y quien enseña a cazar solo lo necesario para la alimentación, sin sobre-explotar dentro de ciertas reglas. Y por último el *Kawsay Yaku* incluye los ríos grandes, lagunas con aguas limpias, con diversidad y abundancia de peces, tortugas, delfines, donde habitan los dioses protectores de la riqueza de los recursos del agua. *Uwaf* es el dios protector de todas las vidas del agua, mientras que *Yaku Mama* es la diosa protectora de los dioses peces, y el *Yaku Runa* son los espíritus de hombres y mujeres que habitan en las profundidades de las aguas. En estos escenarios es donde se materializan las relaciones con la madre naturaleza, para las diferentes actividades productivas, educativas, recreativas y espirituales²³.

23 Síntesis en base a los argumentos presentados en torno a visión del territorio y normas en las Asociaciones Kichwa de Sarayaku, Curaray, Arajuno y San Jacinto. Cf. entrevistas: César Licuy, Arajuno (18.06.2006); Blanca Calapucha, Arajuno (19.01.2006); Dionisio Machoa, Sarayaku (08.04.2006); Rubén Gualinga, Sarayaku (08.04.2006); Franco Viteri, Sarayaku (18.06.2006); Gretty Vargas, San Jacinto del Pindo (09.05.2006); Jesús Santi, San José Curaray (10.06.2004); Alberto Tapuy, Pavacachi, Curaray (12.06.2004).

Los planos de existencia materiales y simbólicos, cercanos y lejanos, superficiales y profundos o immanentes y trascendentes están integrados y articulados de manera complementaria y no separados como en la perspectiva occidental. Parafraseando a Milton Santos para el caso de los Kichwa de Pastaza se diría que el movimiento dialéctico entre forma y contenido que preside al espacio, es igualmente el movimiento dialéctico del todo social (Santos, 1999a, p. 5). Entre estos movimientos dialécticos habría uno entre “el territorio y el mundo”, una dialéctica entre “el lugar y el mundo”, una dialéctica entre “el lugar y el territorio”, una dialéctica entre “el territorio y la formación social” y una dialéctica naciente entre “el lugar y el espacio”.

El lugar en ese marco –propuesto ya por autores brasileños como Santos, Porto Gonçalves y Moraes–, es un punto donde se manifiestan divisiones superpuestas de trabajo, de las cuales, son múltiples las divisiones de trabajo que se encuentran en cada lugar, pero dos de las cuales quisiera resaltar. Por un lado, las divisiones del trabajo rígidas, ligadas a la globalización, la modernización y que depende de normas racionales, implacables, verticales, jerárquicas, órdenes que viene de arriba y de afuera y que desmantelan rápidamente los cimientos heredados y que imponen nuevas relaciones sin discusión posible por los participantes de cada lugar. Es lo que en buena medida podría estar asociado a un concepto de colonialidad del espacio, como aquella matriz que fija pautas, organiza, representa, simboliza, ordena y controla los espacios, los territorios y sus lugares. Por el otro lado, hay una división del trabajo que es plástica, que es el resultado de la horizontalidad y que está siempre recreándose y que también produce normas de existencia.

A cada uno de ellos le corresponde un tiempo y un proceso de producción de lo cotidiano en cada lugar. El uno un proceso de arriba-abajo, adonde el tiempo que comanda es el tiempo del mundo, y el otro es un proceso de abajo hacia arriba, donde lo que comanda es el tiempo del lugar producido por la existencia de la contigüidad, la reciprocidad, la vecindad. Este último es lo que Milton Santos denomina un “espacio banal” creador de solidaridades, “cuyo fundamento no es técnico, pero sí histórico; no es pragmático, pero tiene una enorme parcela de emoción” (Santos, 1999a, p.37). La relevancia de que la geografía estudie el espacio banal como ámbito del mundo, radica para Milton Santos en que éste tiene la capacidad de resistencia, y por tanto de constituirse en el territorio del ejercicio de la negociación,

en territorio en el cual se puedan recrear otras racionalidades, diferentes a las hegemónicas propias del espacio de los flujos (el espacio económico).

En otras palabras, el espacio banal sería aquel que puede eludir a los actores hegemónicos y sus lógicas, y en ese sentido sería cercano a lo local, que se opone y se articula con lo global en la perspectiva de la globalización. Y a diferencia del orden global, que desterritorializa en tanto define la lógica de una acción en un lugar, y la plasma en una acción realizada en otro lugar, el orden local es el espacio banal que reúne en un mismo territorio las lógicas que definen la acción, pero también es donde se concreta la acción, es el lugar de las personas y las formas espaciales. En tal sentido, el espacio banal está constituido por los lugares y las regiones, mientras que el territorio es el agregado de esos espacios banales, por intermedio del cual el mundo y un país se realizan geográficamente (Santos, 1999a, p. 45).

Estos elementos de alguna forma le posibilitan a Santos avanzar sobre los rasgos del lugar, que no puede ser considerado pasivo, debido a la dinámica interna que poseen, con sus individuos, sus grupos, sus familias, sus vecinos, que conviven y coexisten en un mismo lugar. Esta visión de lo cotidiano desde la unión entre la acción y el sentido lo conduce a interpretar el espacio banal a partir de lo que él denomina las “horizontalidades”, expresión que adquiere todo su sentido desde su opuesto: las verticalidades, que son el eje de los espacios económicos y siempre implican la aceptación de la dominación y lo hegemónico (Santos, 1999b, p. 78). Las verticalidades representarían la separación entre el lugar desde el cual se define la lógica y el territorio en el cual se plasma la acción movida por dicha lógica. Así las horizontalidades son asociadas a la solidaridad, a los espacios de la contra-racionalidad, a las formas de convivencia y regulación creadas a partir del propio territorio.

En suma, el espacio banal propicia una contra-racionalidad y se opone a las lógicas hegemónicas de la globalización. Esta concepción lo lleva a concluir su visión del espacio banal como el espacio de los de abajo, del tiempo lento, de los subalternos, de los excluidos. La noción de espacio banal considero que me posibilita establecer un breve contrapunto entre las propuestas de los Kichwa de Pastaza, las nociones de ‘lugar’ elaborada por Arturo Escobar y finalmente el concepto de territorialidad formulado por Raúl Prada (1996), como se explicará más adelante.

En el caso de Escobar (2000, p.114; 2008) reivindica la importancia del lugar como creación histórica, posibilidad y dimensión para reivindicar un espacio de defensa y crítica frente a la globalización y el capitalismo, de invención de un no-capitalismo basado en el re-conocimiento y la reproducción de prácticas y racionalidades económicas, ecológicas y culturales. En suma, “lo otro” de la globalización. “Los lugares son construcciones y creaciones históricas que deben ser explicados y no asumidos. Dicha explicación debe tomar en cuenta las maneras en las que la circulación global del capital, el conocimiento y los medios configuran la experiencia de la localidad” (Escobar, 2000, p. 115).

Según Escobar (2008), junto con el proceso de marginalización de los lugares en las teorías occidentales, se han invisibilizado las formas subalternas de pensar y configurar el mundo. El conocimiento local, y en particular el conocimiento de los sistemas naturales son tan variados y complejos, que aparte de cuestionar la noción occidental, parten de la ausencia de dicotomía entre sociedad/naturaleza, y al contrario se sustentan en la continuidad entre las esferas de lo biofísico, lo humano y lo supernatural, en cuyo marco los sistemas tradicionales de manejo de la selva se consideran profundamente insertos en los sistemas culturales y sociales, teniendo sus propias formas de conocimiento y conservación.

El planteamiento de los Kichwa de Pastaza y otros pueblos amazónicos, tal como lo constataran autores como Elizabeth Reeve (1988a), o Philippe Descola (2005b) reafirman que en estas sociedades al igual que otras en la Amazonía (Piaguaje, 1990; Pierre, 1983; Descola, 2005b) las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sometida a las mismas reglas que los humanos. “Esos modelos basados en el lugar, constituyen un conjunto de significados-uso que, aunque existen en contextos de poder que incluyen más y más las fuerzas transnacionales, no puede ser reducido a las construcciones modernas, ni ser explicado sin alguna referencia a un enraizamiento, los linderos y la cultura local” (Escobar, 2000, p. 124). La perspectiva de Escobar del lugar se corresponde a perspectivas alternativas y compatibles entre sí como la noción de espacio-banal de Santos y del *Sumak Allpa* de los Kichwa de Pastaza.

Modelos locales de naturaleza y espacio pueden ser parte de la desarticulada sobreposición de distintos tipos de civilización, lo que supone la configuración de un tipo de “unidad temporal fáctica y pasional” que aflora

en aquellas coyunturas críticas que implican cambios sustanciales en la construcción histórica de un país, como lo puntualizó René Zavaleta Mercado Mercado (Antezana, 1991; Zavaleta Mercado Mercado, 1986, 1987).

El modelo de explicación histórica de Zavaleta partió de la noción de lo nacional-popular como eje de las posibilidades de autoconocimiento y autodeterminación de los sujetos sociales, y de manera más específica de lo que denominó la “forma primordial”, que no es sino aquello que da cuenta de la articulación entre Estado y sociedad civil, y sus mediaciones, aunque en países donde hay diversidad cultural no todo puede entrar en alguno de los dos. Según Zavaleta (1987), la distinción Estado-sociedad civil es propia de constituciones modernas, allá donde se ha separado la vida económica de la vida política y se ha constituido ésta como Estado. Pero en América Latina no hay tal distinción, pues aún perviven modos de vida comunitaria y formas de interacción, bajo condiciones de lo que él califica como “abigarramiento” de la articulación de la vida social. La idea de forma social abigarrada le permite pensar la coexistencia de varios tiempos históricos, varios modos de producción, cosmovisiones, lenguas, procesos de reproducción y, sobre todo, estructuras de autoridad y formas de autogobierno (Zavaleta Mercado, 1986 y 1982).

En la misma dirección podríamos destacar los aportes realizados por Raúl Prada (1996), quien formula su perspectiva de otra territorialidad desde el contexto de los pueblos originarios de las tierras altas de Bolivia. Prada enfatiza en que el territorio es un espacio ecológico y colectivo, que está regido por la experiencia comunitaria. La otra territorialidad en ese sentido será entendido como la vivencia social y la conciencia del territorio. No se trata por tanto solo de una referencia geográfica sino de la conciencia de la comunidad. La otra territorialidad interioriza el territorio y de esta manera lo simboliza. En esa línea para Prada la otra territorialidad está ligada de una forma u otra a una jerarquía de poder. Al perderse la memoria y la conciencia de ese territorio (como impacto o efecto de los procesos de modernización y desarrollo del capitalismo) estamos frente a procesos de desterritorialización.

Todas estas nociones y conceptos –en sus distintas vertientes y variantes– forman o constituyen las fuentes desde la cual se reivindica el derecho a controlar –por parte de sujetos subalternos y excluidos– los procesos de orden económico, espacial, cultural y social, para que estos

posibiliten asegurar la reproducción y continuidad material y cultural. El derecho al territorio se convertirá así en un requisito o condición previa para ejercer todos y cada uno de los demás derechos humanos (individuales y colectivos) en su totalidad, sin limitaciones, así como el derecho a la autodeterminación y autonomía como pueblos dentro de Estados plurinacionales (Lenin, 1969; Díaz Polanco, 1996; Anaya, 2004; Ortiz-T., 2010).

Estado, región, nación e interculturalidad: una panorámica

Era un viernes 15 de septiembre de 1972 en Pastaza. El presidente del gobierno militar Gral. Guillermo Rodríguez Lara voló al aeropuerto de Shell acompañado de un grupo, del coronel Vicente Anda, ministro de Educación, del coronel Rafael Rodríguez Palacios, ministro de Obras Públicas, coronel Carlos Aguirre Asanza, Secretario General de la Administración y otros altos funcionarios militares de su gobierno. Cada uno de ellos era el jefe de una agencia burocrática²⁴. Los veinte minutos de vuelo desde Quito coincidieron con la salida del sol. El gobernador provincial acompañó al Presidente y su comitiva hasta Puyo para entrevistarse brevemente en las oficinas gubernamentales, con los administradores civiles de todas las provincias del Oriente y con el Comité de familias.

Según la reseña de Whitten (1987), Rodríguez Lara se trasladó al auditorio del edificio de la Cruz Roja, en el centro de la ciudad, donde dio un discurso de cinco horas de duración, en el cual insistió en dos aspectos: la expansión infraestructural mediante una proyectada red de carreteras, puentes, escuelas, servicios públicos y una nueva división administrativa para gobernar tanto la anticipada expansión poblacional como los desplazamientos demográficos que tendrían lugar hacia los lugares de mejor comunicación y de comercio más activo. Hizo patente a cuantos le escucharon que la responsabilidad de tal expansión estaba en sus manos, del Gobierno Nacionalista Revolucionario.

El segundo aspecto de su discurso remarcó la necesidad de acelerar la producción comercial a pequeña escala y de mejorar la utilización de la tierra. Atacó la preponderancia de productos tan cruciales como la yuca, y la práctica tradicional de la agricultura rotativa y de barbecho (propia

24 Cf. Diario El Comercio, lunes 18 de septiembre de 1972, pág. 4, sección A.

de los Kichwa amazónicos). Urgió a los colonos a que trabajaran con el IERAC para que pudieran asegurar su título de propiedad sobre la tierra, pudieran conseguir créditos en los bancos, para despejar la selva y plantar otras cosechas comerciales, tales como arroz, cacao, maíz y trigo pudiendo así obtener y criar ganado vacuno y porcino. Les prometió que se pondrían a su disposición modernos pesticidas y herbicidas, a través de programas gubernamentales de educación, destinados a conquistar la selva. Al culminar su intervención y luego de haber escuchado los reclamos de los comuneros Kichwa de San Jacinto del Pindo, Rodríguez Lara proclamó: “no hay problema indio (en el Ecuador). Todos nos hacemos blancos cuando aceptamos los objetivos de la cultura nacional”²⁵.

Dos días después de la visita de Rodríguez Lara y su Comitiva, la prensa daba cuenta de una nueva decisión del gobierno militar auto definido como “nacionalista y revolucionario”. Se trataba de la expedición de la Nueva Ley de Cultura Nacional²⁶, cuyo doble objetivo se sintetizaba en a) Planificar la política cultural en el país; y b) Coordinar la acción cultural de manera que las distintas regiones del país fueran incorporadas dentro de la cultura nacional. Según Whitten:

...la idea de la cultura nacional fusionada con la idea de “política cultural” tuvo como resultado una cultura nacional idealizada, establecida por un decreto administrativo central. Este ideal se convirtió en un énfasis cultural formalista y permisible, para todos aquellos que buscaban participar en el desarrollo nacional, bajo los auspicios del gobierno Revolucionario y Nacionalista (Whitten, 1987, p. 302).

Sin duda este tipo de hechos históricos revelan y remiten a las dinámicas de desencuentro permanente en la relación entre el Estado central y los pueblos indígenas amazónicos, y en particular a los supuestos ideológicos en torno a soberanía, nación y cultura, que ha orientado la acción del Estado y de la sociedad dominante.

En los Estados nacionales, existentes en la Europa Occidental, fueron las escuelas y el ejército los medios por los que se introdujo la idea nacional en la población. En la Europa Central y Oriental, fue necesaria una red de literatura, periódicos, partidos, asociaciones, tertulias de cafés, reuniones

25 Cf. Diario El Comercio, lunes 18 de septiembre de 1972, pág. A4.

26 Cf. El Comercio, domingo 17 de septiembre de 1972.

sociales, clubes y sociedades, donde se concentraba la comunicación, en los que las consignas y programas de la idea nacional ocupaban las mentes de los miembros y partidarios, y que fue nacionalizada por la sociedad. La burguesía ilustrada, a través del periodismo liberal, ayudó considerablemente al movimiento nacionalista merced a su oposición a los absolutismos monárquicos y a su prédica en favor de la libertad de expresión, que permitió una mayor expansión de las ideas populares y nacionales, dentro del marco del romanticismo. Lo cual, a su vez, coincidió, con el avance de la opinión pública a través del aumento de la alfabetización y de la difusión de los periódicos (Hobsbawm, 1991; Bhabha, 2000; Anderson, 1993; Parekh, 2000).

A diferencia de lo que sucedía en Alemania y en Europa Occidental, donde los grupos asociacionistas y la libertad de imprenta permitían una apertura creciente hacia las nuevas ideas, en la Europa del Sur y del Este la situación fue distinta. Con gobiernos absolutistas y una gran censura, los grupos nacionalistas sólo pudieron manifestarse a través de sociedades secretas, que seguían la tradición de los masones y los iluminados del siglo XVIII, y cuyo modelo y prototipo, durante el siglo XIX, fue la sociedad de los carbonarios, surgida en la Italia de las guerras napoleónicas (Habermas, 2002; Lenin, 1969; Holsti, 1999; Weber, 1995; Bhabha, 2000; Marx, 1980; Herder, 2000).

Para Eric Hobsbawm (2002) las tradiciones que semejan o reclaman ser antiguos son muy a menudo muy recientes en su origen e incluso llegan a ser inventadas. Se trata, pues de representaciones recientemente elaboradas, muy probablemente en pocos años, que lograron instalarse en el imaginario colectivo con suma rapidez. Hobsbawm lo define de la siguiente manera: “implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertamente o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (Hobsbawm, 2002, p. 27).

Estas tradiciones inventadas parecen pertenecer a tres tipos superpuestos: a) las que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales; b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad, y c) las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de

valores o convenciones relacionadas con el comportamiento (Hobsbawn, 2002, pp. 95 y ss).

De todas ellas, la primera aparece como la dominante mientras que las dos últimas se presentan como creaciones artificiales, manifestándose en funciones implícitas o surgidas de un sentido de identificación con una comunidad o institución que la representan. De esta manera, las mismas expresarían y simbolizarían a una nación. A su vez aclara que las dos primeras terminaron generando dificultades por los conflictos sociales y las desigualdades jerárquicas formales que provocaron, con lo cual concluyeron por obstaculizar la aplicación universal de las tradiciones. Esto no afectó demasiado a las de tipo c) pues la socialización general logró inculcar los mismos valores en cada ciudadano, integrante de la nación y súbdito de la corona, sin que dichas socializaciones se interfirieran entre sí.

Por otra parte, las nuevas tradiciones parecen ocupar un pequeño espacio en la vida cotidiana de los hombres y mujeres en los tiempos modernos. “Lo que se hace’ estructura los días, las estaciones y los ciclos vitales de los hombres y las mujeres occidentales del siglo XX mucho menos de lo que estructuraba la vida de sus ancestros, y aún mucho menos que las obligaciones externas de la economía, la tecnología, la organización estatal burocrática, las decisiones políticas y otras fuerzas que ni residen en la ‘tradicional’ en el sentido adoptado aquí, ni la desarrollan” (Hobsbawn, 2002, pp. 154 y ss).

Sin embargo, esto no ocurriría en aquellos aspectos vinculados a las personas empleadas en el servicio público (las fuerzas armadas, el derecho, los funcionarios, etc.) y en las prácticas asociadas con la pertenencia de los ciudadanos a un Estado pues, la mayoría de los habitantes, harían consciente su pertenencia a una nación a través de su asociación con símbolos patrios tales como las banderas, imágenes, ceremonias y músicas, y además con prácticas semirituales (como por ejemplo las elecciones), todo lo cual sería, en su mayor parte, históricamente nuevo y creado.

Las tradiciones inventadas –parafaseando a Hobsbawn (2002)–, hasta donde les es posible, utilizan a la historia como legitimadora de la acción y el comienzo de la cohesión del grupo. Incluso los movimientos revolucionarios hacen retroceder sus innovaciones haciendo una fuerte referencia al pasado del pueblo (por ejemplo, los sajones contra los nor-

mandos, los galos contra los romanos, los visigodos contra los musulmanes, etc.). Además Hobsbawm subraya una paradoja curiosa e incomprensible: las naciones modernas pretenden presentarse como lo contrario a la novedad buscando por consiguiente sus orígenes en la antigüedad más lejana y definiéndose a sí mismas como contrarias a cualquier elaboración artificiosa. Esto genera que se presenten tan naturales que no necesiten más precisión que su propia afirmación. Sin embargo, sería evidente que todo concepto que gire en torno a la nación tiene que tener, de modo necesario, un componente inventado y relativamente reciente, con lo cual no sería aconsejable estudiar los fenómenos nacionales sin una previa y adecuada investigación en torno a la invención de la tradición.

Por su parte Benedict Anderson en su obra *Comunidades Imaginadas* (1993) pone el énfasis en la importancia, significación y permanencia del nacionalismo que indudablemente aparece como un fenómeno nuevo en la historia (tendría poco más de doscientos años de antigüedad) y, ante todo, en su clara diferenciación con las fuertes ideologías de la modernidad, como el liberalismo o el marxismo, ya que la base de su tesis es la afirmación de que el nacionalismo no constituye en sí mismo una ideología.

Para su propósito cita el caso de las distintas revoluciones marxistas (como la de la República Popular de China, la República Socialista de Vietnam, etc.) que, aparecidas después de la segunda guerra mundial, no se reivindicán a sí mismas como revoluciones triunfantes sino que lo hacen en términos nacionales, pues ellas se han arraigado firmemente en un espacio territorial y social heredado de un pasado prerrevolucionario. A esa situación llamativa, se le sumarían los nuevos grupos nacionalistas que estarían surgiendo en algunas 'naciones antiguas' con aspiración a su propia independencia.

Lo dicho nos plantea una realidad evidente: "el 'fin de la era del nacionalismo', anunciado durante tanto tiempo, no se encuentra ni remotamente a la vista. En efecto, la nacionalidad es el valor más universalmente legítimo en la vida política de nuestro tiempo" (Anderson, 1993, p. 19).

Anderson insiste en que debemos tratar al nacionalismo en la misma categoría en la que analizamos el parentesco y la religión y no en la del liberalismo o del fascismo, definiéndola, con un espíritu antropológico, como una comunidad imaginada como inherentemente limitada y soberana (Chatterjee, 2000). Sería imaginada porque los miembros de

cualquier nación jamás conocerán a la mayoría de sus compatriotas, lo que no impide que en la mente de cada uno viva la imagen de su comunión. Es limitada porque incluso la mayor de ellas tiene fronteras finitas más allá de las cuales se encuentran otras naciones.

Por ello, pocas cosas serían más apropiadas para ocupar esta finalidad que una idea de nación. Esta situación explicaría la paradoja antes planteada ya que, si aceptamos el hecho de que los Estados nacionales constituyen un fenómeno nuevo en el tiempo, las naciones a las que representan presumen siempre de un pasado inmemorial, proyectándose hacia un futuro ilimitado, con lo cual el milagro del nacionalismo convertiría el azar en destino. No sería una casualidad que a la decadencia del pensamiento religioso de fines del siglo XVIII se le contrapusiera el surgimiento de un sentimiento nacional. De esta manera “el nacionalismo debe entenderse alineándolo, no con ideologías políticas conscientes, sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron, de donde surgió por oposición” (Anderson, 1993, p. 30).

Estos sistemas culturales relevantes serían la comunidad religiosa y el reino dinástico que actuaron como marcos de referencia que se daban por sentados como ocurrió posteriormente con el nacionalismo.

Según Partha Chatterjee (2000, 2008) los aportes de Anderson giran alrededor de su distinción entre “nacionalismo” y “políticas de etnicidad”, para lo cual identifica dos tipos de series producidas por el imaginario moderno de la comunidad. Por un lado las series de adscripción abierta (*unbound series*) que se corresponden con los conceptos universales propios de la teoría social moderna: naciones, ciudadanos, revolucionarios, burócratas, trabajadores, intelectuales, etc. Y por otro lado, las series de adscripción cerradas (*bound series*) de la gubernamentalidad, que remiten a los grupos de población producidos por los censos y por los sistemas electorales modernos. Las series abiertas se narran por medio de instrumentos clásicos del capitalismo de “impresión” como los periódicos o las novelas, que permiten a los individuos imaginarse a sí mismo como miembros de solidaridades que van más allá del contacto inmediato (Chatterjee, 2008, p. 108).

En cambio las series cerradas solamente pueden operar como enteros: así, para cada categoría de clasificación, un individuo solo vale como uno o como cero, nunca como una fracción, lo que a su vez significa que todas las filiaciones parciales o mixtas quedan excluidas. Las series cerra-

das son limitadoras o inherentemente conflictivas (opuestas unas a otras) y sirven como fundamento para generar las herramientas de las políticas de etnicidad (Chatterjee, 2008, p. 109).

Definiciones que remiten a lo que a finales de la década de los 60, el sociólogo mexicano Pablo González Casanova explicó en su *Sociología de la Explotación* (2006), como colonialismo interno, que en sus palabras:

Está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal (González Casanova, 2006, p. 410).

En su larga descripción, González Casanova (1992) enumera algunas de las características que viven los denominados pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación, similares a las que caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económico, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central.

En general, según autores como González Casanova (1992) o Ted Gurr y Barbara Harff (1994), los colonizados al interior de un Estado nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el Estado y el gobierno, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la nacional.

Algo que advierte también Catherine Walsh para la región andina, tomando como referencia el caso ecuatoriano, donde el Estado-Nación heredado desde el occidente europeo tiene una estructura colonial basada en la noción de raza como patrón de poder, de carácter uninacional y monocultural:

En este modelo de sociedad y Estado orientado hacia la uniformidad se ha tendido a obviar la pluralidad presente y pasada de la nación ecuatoriana. Parte de la ambigüedad fundacional de la nación y sus modelos de Estado y sociedad excluyentes (...) Un Estado uni-nacional con una naturaleza monocultural de las estructuras e instituciones sociales y políticas, productos tanto del mestizaje como del nacionalismo excluyente y el discurso del poder, como modelo civilizatorio: la modernidad blanco-occidental. Al crear un Estado y sociedad que parte de y dan razón a los grupos y a la cultura dominantes haciendo que “lo nacional” represente, refleje y privilegie a ellos y no al conjunto de lapoblación, se estructura la problemática que lo plurinacional y lo intercultural realmente apunta (Walsh, 2009a, p. 65).

Aquello sucede según Chatterjee porque la imaginación de lo que es una nación ha sido reducido al ámbito institucional de lo gubernamental, y con un supuesto donde la política se instala en el tiempo homogéneo vacío de la modernidad.

No comparto este enfoque, porque la problemática del capitalismo y la modernidad es abordada desde una sola perspectiva. Esta concepción observa únicamente una dimensión del espacio-tiempo de la vida moderna: para decirlo con más claridad, las personas solamente pueden imaginarse a si mismas en un tiempo homogéneo vacío, no es que vivan en él (Chatterjee, 2008, p. 115).

Para Homi Bhabha, quien retoma o converge con los supuestos históricos de los planteamientos de Hobsbawn y Anderson, las naciones son antes que nada elaboraciones culturales, sistemas de significación cultural y de representación de la vida social en lugar de ser representaciones de las formas de gobernar una organización social dada (Bhabha, 2000, p. 212). Aunque el Estado ha intentado divulgar objetos de conocimiento como la tradición, datos acerca de personajes importantes de la escena pública, la alta cultura y la razón de Estado, así como discursos totalizantes acerca de la identidad nacional en tanto esencialista que subrayan las características particulares de una nación frente a otras, persiste una inestabilidad y transitoriedad en cuanto al saber y una construcción performativa y procesual de la identidad. Circulan además distintos significados en torno a la cultura nacional. Esto, según Bhabha, se debe a que la nación en tanto elaboración cultural –en el sentido gramsciano del término– es un agente

de narraciones ambivalentes que mantiene la cultura en su posición más productiva en tanto fuerza que subordina, fragmenta, disemina, produce, reproduce, crea, guía y obliga, así como en tanto medio para cuestionar significaciones ya dadas (Bhabha, 2000, p. 215).

En el caso de América Latina, las élites criollas en el período de las independencias (primera mitad del siglo XIX) comenzaron a percibirse como pertenecientes a otras sociedades, distintas de la “madre patria”. Fueron estas élites criollas las que encabezaron un movimiento de auto-determinación frente al Estado imperial y colonial. Imaginaron una patria criolla blanca y con lejano origen indígena. Mignolo plantea en ese contexto que la característica del imaginario del mundo moderno-colonial, se dio desde las márgenes de los imperios. En el caso de la América Latina en relación a los imperios de Portugal y España. Para él, la emergencia del “hemisferio occidental” marcó la inserción de los criollos descendientes de europeos en el imaginario colonial.

A lo largo del siglo XIX, discursos literarios, diarios y otras publicaciones periódicas contribuyeron de modo decisivo a la construcción discursiva de la nación. Al describir los paisajes y las costumbres, y al abordar la historia nacional reciente, los discursos ficcional y periodístico sirvieron para destacar esas particularidades geográficas, culturales, sociales e históricas.

Aunque dichos procesos fueron mucho más complejos como lo explicó Florencia Mallon (1995) para quien la configuración de los nuevos Estados-nación –en los casos de Perú y México– estuvieron atravesados por los procesos de lucha por el poder, no solo a nivel general (de los grupos de poder) sino también al interior de las comunidades campesinas e indígenas. Las ideologías racistas han permeado los diversos proyectos de construcción de la nación elaborados desde el siglo XIX. En sus rasgos esenciales, como lo plantea Fernando Tinajero (1986b,1990) en el caso ecuatoriano, los intelectuales orgánicos de la oligarquía miraban al Ecuador y a regiones enteras como la Amazonía como vacías, puesto que los pueblos indígenas no se consideraban ecuatorianos.

Para las élites criollas y mestizas, que compartían sus valores y visión del mundo, la constitución o construcción de la nación pasaba –para los más retrógrados, por la desaparición de los indios, por su exterminio puro y simple– (la vía inglesa). Para otros en cambio, sería mejor pensar en un ejercicio

de “zootecnia”, es decir promover la inmigración de individuos, de “razas vigorosas”, que permitieran superar las taras biológicas de los indígenas a través del mestizaje biológico, gracias a una política de cruces sabiamente administrada (Maignashca, 1996; Ortiz-B, 2006; Alvarado, 1983; Ibarra, 2003; Guerrero, 2000; Ayala Mora, 2000; Hurtado, 1981; Muratorio, 1994).

Hasta fines del siglo pasado y primeros años del actual, los miembros de nuestras clases altas no dudaban de lo que querían ser: se consideraban españoles desterrados, a pesar de la independencia política. Tenían pues “su” tradición, que determinaba la orientación de sus actos sin vacilaciones: a eso responde el seguro estilo español de las casas periféricas (Cueva, 1976, p. 23).

Para mentes consideradas progresistas de inicios del siglo XX, como Pío Jaramillo Alvarado (1983) se trataba de redimir a los indios por medio de la educación, entendida directamente como desindianización o la redención del indio, a través de su eliminación como lo señala Galo Ramón (2006).

En resumen, la formación de los Estados-nación en América Latina reforzó la colonialidad del poder y del saber. La articulación al sistema-mundo de los Estados-nación estuvo emparentada a la lógica de disciplinamiento de la población latinoamericana al patrón de dominación colonial. En este sentido, Santiago Castro-Gómez (1999) menciona tres prácticas disciplinarias que contribuyeron a forjar los ciudadanos del siglo XIX : las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua. Según él, la escritura fungió como un instrumento de subjetivación en la invención de alteridades negadas. En su perspectiva, la formación del ciudadano como “sujeto de derecho” sólo es posible dentro del marco de la escritura disciplinaria y, en este sentido, dentro del espacio de legalidad definido por la constitución. De ahí, que la función jurídica-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía, esto es, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gubernamentalidad (Guerrero, 1990; Muratorio, 1994).

La consolidación del Estado-nación fue legitimada por la entelequia de un tránsito ineluctable hacia la modernidad. El “estado de naturaleza” y ser trascendido al “estado político” por medio de aparatos o instituciones geopolíticamente determinadas. Es por ello, que tanto la organización

política como las constituciones fueron establecidas en función de los parámetros occidentales. “La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos” (Quijano, 2000a, p. 270).

Nuestra cultura es débil, impersonal todavía, porque el pueblo no tiene ni arte ni parte en ella; porque la clase media que, como dijimos al comienzo, debía ser hasta aquí el continente por excelencia de la cultura mestiza, es completamente inconsistente. Examinamos ya la situación de las clases populares: social y económicamente marginadas, no les queda más, hasta que llegue la hora –y se acerca–, que vegetar con una subcultura marginal y precaria. La clase alta, ella, en sus momentos de ocio se dedica a la representación de comedias de corte europeo, y el resto del tiempo consagra a la prosaica tarea de asimilar aceleradamente la *american way of life* (Cueva, 1976, p. 33).

Si bien los procesos de independencia implicaban una ruptura con el patrón de dominación colonial, la liberación política, económica y cultural de Latinoamérica nunca se fraguó. El cordón umbilical de la dependencia extranjera no fue cortado de tajo. Simplemente se trasfiguró el paradigma civilizacional.

En la historiografía ecuatoriana, Andrés Guerrero (1993) recuerda que a lo largo de la vida republicana, ni el proceso constituyente fundador del Estado en 1830 ni la Revolución Liberal de 1895 eliminaron o substituyeron al poder local como administrador étnico. Menos aún pretendieron suprimir la división de facto entre ciudadanos blancos y sujetos-indios. Su mayor intento –en el caso de la Revolución liderada por el Gral. Eloy Alfaro– se concentró en “laicizar” (en el sentido de imponer una racionalidad burocrática), desprivatizar las funciones de los representantes locales (jefes y tenientes políticos) e intercalarlos entre el Estado y dos de los poderes: los hacendados y la Iglesia católica.

Guerrero subraya que el sistema de administración étnica continuó vigente hasta la Reforma Agraria pero en un proceso de lenta e inexorable degradación, especialmente luego de la década de los cuarenta, inducida por múltiples factores que me limito a enumerar: a partir de los años 1925 (con la Revolución Juliana) el Estado central consigue una mayor independencia frente a las clases dominantes e incrementa su capacidad

de intervención; la extensión de la red vial, en particular en la década de 1950-1960, desestancó muchas regiones e hizo más accesible y directas las comunicaciones de los agentes sociales (ciudadanos y sujetos-indios) con el Estado central, la intervención de organismos políticos (partidos, clientelas, caudillos) y la acción misma del Estado a nivel local; comienzan fuertes desplazamientos migratorios de indígenas y blancos de la Sierra hacia la Costa; la clase terrateniente pierde su potencialidad de manejar poder (nacional) con el surgimiento, desde los años 1930, de una burguesía comercial e industrial serranas; las clases medias urbanas intervienen en la escena política, fundan primero el partido socialista, luego Comunista, y surge un fenómeno proto populista; a fines de la década de los años 1950 y comienzo del 1960 una inquietud agraria estalla en conflictos que estremecen la Sierra; aparatos desarrollistas internacionales (Misión Andina en particular) intervienen en diferentes regionales rompiendo el cerco administrativo de los indígenas por los componentes del poder local, hay un desarrollo de una pequeña propiedad campesina mercantil (Guerrero, 1993, pp. 100-101; Ortiz B., 2006).

La síntesis clara que formula Andrés Guerrero, de un proceso de casi 100 años permite ubicar algunos elementos del escenario ecuatoriano, que demandan algunas precisiones conceptuales, para entender el sentido o el alcance de los procesos posteriores, de finales del siglo XX, en particular el resquebrajamiento y crisis del proyecto criollo (mestizo) de Estado-nación y la demanda de plurinacionalidad del movimiento indígena, como parte central de su estrategia descolonizadora y crítica del orden dominante. Luchas que -como lo ha señalado Walsh (2008; 2009a) han partido de la ambigüedad fundacional de la nación, es decir las tensiones entre las oligarquías liberales y el reformismo mestizo, que promovió una noción abstracta de inclusión y una práctica concreta de exclusión y agrega que el Estado-Nación heredado desde el occidente europeo tiene una estructura colonial basada en la noción de raza como patrón de poder, de carácter uninacional y monocultural. En este modelo de sociedad y Estado orientado hacia la uniformidad se ha tendido a obviar la pluralidad presente y pasada de la nación ecuatoriana. Parte de la ambigüedad fundacional de la nación y sus modelos de Estado y sociedad excluyentes (Walsh, 2009a, p. 65).

En la fase que los intelectuales Kichwa de Pastaza definen como de “emergencia organizativa” (1970-1984) cuando se consolidaban procesos

de unidad de los ayllu de los diferentes territorios, y para garantizar la unidad, seguridad y legalización de sus territorios frente a procesos de ampliación de la frontera petrolera y de colonización agresivos de ese período, se plantea en el seno de estos pueblos, la tesis de construir un Estado plurinacional, plurilingüe e intercultural. Según explica Francisco Aranda, exdirigente de OPIP:

...en una época que impedíamos que el IERAC entregara lotes a los colonos, al mismo tiempo planteamos la desaparición de las Tenencias Políticas. Cuando la gente tenía problemas de tierras, problemas de maltrato, normalmente la Asociación y las autoridades propias ayudaban a formular un acta de mutuo acuerdo. Cuando aparecen las Tenencias Políticas ellos también pedían la participación de la Asociación. Entonces pensamos que la Tenencia Política está demás y no debe existir. Acá nosotros hemos puesto en el calabozo a los Tenientes Políticos, porque tenemos el poder. Y por eso, pedíamos que se reconozcan nuestras autoridades, nuestras leyes propias, porque acá somos varias nacionalidades dentro de un mismo Estado (Entrevista, San Jacinto del Pindo, Unión Base, sede de la CONFENIAE mayo 9 de 2006).

Aquellas tesis serían reafirmadas años más tarde en mayo de 1989 en los llamados “*Acuerdos de Sarayaku*” cuando los Kichwa de Pastaza aglutinados en OPIP plantearon de manera formal, la necesidad de que el Estado ecuatoriano sea declarado y reconocido como plurinacional e intercultural. Aquel planteamiento de los pueblos indígenas de Pastaza sería el insumo central alrededor del cual su organización mayor, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) construiría su plataforma a nivel nacional y que la difundiría a partir de su irrupción en la escena pública en los levantamientos de la primera mitad de los años noventa (Van Cott, 1994; Yashar, 1996; Beck y Mijeski, 2001; Becker, 2011; Rosero, 1991).

Como se detalla más adelante, OPIP (1990) hizo pública su demanda y presentó el 22 de agosto de 1990 en el Palacio de Carondelet, el “*Acuerdo Territorial de los Pueblos Kichwa, Shiwiar y Achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano*”. En otros países como Bolivia sucedía algo similar, cuando luego de la histórica Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad de agosto y septiembre de 1990, protagonizado por pueblos indígenas del Oriente y la Amazonía, elaboraron demandas en torno al reconocimiento de sus territorios originarios (bosque Chima-

nes, región Isiboro-Sécure, Ibiato, etc.) y contra las actividades madereras y ganaderas, que usurpaban dichos territorios de manera ilegal (Regalsky, 2005; Chirif Tirado y García, 2007, pp. 53 y ss; Lehm, 1996, 2009; Albó y Romero, 2009; Martínez de Bringas, 2006;).

El alcance de dichas tesis apuntan a que la construcción de un Estado plurinacional sea entendido como una organización política para la descolonización destinada a fortalecer, recuperar y democratizar el Estado, a fin de construir una verdadera interculturalidad como proyecto de país, transformar las estructuras e instituciones para reconocer la diversidad política y cultural y reconocer las formas propias de autoridad. En el caso específico de la OPIP consideró desde el inicio de su propuesta, que el ejercicio de la plurinacionalidad debía expresarse a través de la existencia de autogobiernos y de la autonomía territorial.

La propuesta de plurinacionalidad –como lo explica Franco Viteri–expresidente de Sarayaku y antiguo dirigente de territorios de OPIP, debe entenderse como un proceso en construcción y un proyecto político, del cual la interculturalidad forma parte. Se trata de propuestas que apuntan a la transformación estructural del Estado y de la sociedad en general²⁷. Planteamiento que es ampliado por Walsh, para quien la “interculturalidad requiere la transformación no solo relacional sino estructural de la sociedad y el Estado ecuatorianos; por ende, es considerado como proceso e instrumento de descolonización” (Walsh, 2009b, p. 178). Aclara, sin embargo, que hay diferencias entre plurinacionalidad e interculturalidad, siendo lo plurinacional algo por reconocer y lo intercultural algo por construirse. Destaca, al igual que autores como Boaventura de Sousa Santos (2008) o Jorge Viaña (2009) que el Estado plurinacional e intercultural va más allá de una reforma constitucional: se trata de una refundación y transformación profunda del Estado.

Una refundación que afronta el continuo uso de la idea de “raza” como patrón de poder y sus manifestaciones de racismo y racialización institucionalizadas, y que abre la posibilidad de pensarnos todos como país a partir también de otras lógicas y sistemas de vida. Una re-fundación que no simplemente añade o suma la diversidad a las estructuras establecidas (como hizo la reforma de 1998) sino que también, y a la vez, reconcibe estas estructuras pluralmente e interculturalmente, así de esta manera alentando

27 Entrevista Puyo, sede de la OPIP, mayo 11 de 2006.

políticas de convergencia, de convivencia, de complementariedad y de una unidad nueva y distinta (Walsh, 2009b, p. 168).

De manera preliminar, conceptualmente hablando es importante no perder de vista la historia y sus trasfondos. La modernidad –coinciden autores como Dussel y Quijano– desarrolló una visión de sí misma, un mito sobre sus propios orígenes que posee una impronta eurocéntrica. Frente a ese mito se plantea la necesidad de revelar que la modernidad no es otra cosa que la cultura del centro del sistema mundo, y que surgió como resultado de la administración de esa centralidad (Echeverría, 2001; Spivak, 1999; Giddens, 1997). Hay que entender que la modernidad ha sido un proceso fundamentalmente mundial, donde emerge un nuevo tipo de subjetividad central alrededor del individuo y que se constituye como resultado de la expansión colonial de occidente y la configuración de una red de interacciones y de control sobre poblaciones y territorios. Es la constitución de un sistema-mundo –como lo define Wallerstein (1984)– lo que produce un cambio radical en las relaciones sociales.

También es importante remarcar que la modernidad produce de facto un conjunto de relaciones y comunicaciones, que posibilita que las acciones locales empiecen a quedar determinadas por eventos distantes en el espacio y el tiempo. De ese modo la vida social quedaría articulada a la dialéctica de territorialización/desterritorialización, que inscribe la formación de identidades en contextos ya mundializados de acción, como lo anotó Castro Gómez (2005) o Díaz Polanco (2006) o en alguna medida el propio Giddens (1997).

En ese marco, la colonialidad del poder es una categoría clave en el debate sobre modernidad/colonialidad, y su comprensión y manejo permite avanzar hacia una analítica del poder, y que se desmarca de los parámetros conocidos como los foucaultianos, porque hace referencia a tres elementos clave: el control de la subjetividad, el establecimiento o imposición de una dimensión epistémica y la occidentalización del imaginario. Queda claro que la colonialidad del poder fijó una matriz de dominación, explotación y exclusión basados en la idea de superioridad racial, basada en la colonización del alma y de la mente. Ser blancos no tenía solo que ver con el color de la piel, sino con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, y en general formas de producir y transmitir conocimientos (Echeverría, 2010).

En ese sentido, colonialidad del poder, más globalización y territorialidad desanclan las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales, ancestrales) y los inserta en mecanismos desterritorializados de acción, aunque al mismo tiempo otorga a los sujetos de competencias reflexivas que les permite reterritorializar esas acciones en condiciones locales de tiempo y de lugar, como lo anota Arturo Escobar (1998; 2000; 1999).

A raíz del hecho colonial además, tales procesos estarán mediados por una matriz de poder que direcciona e imprime significados a la apropiación y manera de entender la naturaleza y el espacio. Lo que entiendo por colonialidad del espacio y de la naturaleza, a través de la cual el ejercicio cognoscitivo de convertir ésta última en objeto de conocimiento devino en un esquema aplicado que la transformó en cosa, mercancía y objeto fundamental en la lógica y reproducción ampliada del capital a toda escala (Coronil, 2000a; Escobar, 1999).

Así el análisis del espacio territorio confluye desde una perspectiva crítica, en enfatizar en el carácter histórico de tales conceptos, al aludir a procesos colectivos de construcción social del espacio. El territorio desde una perspectiva del lugar y de la identidad se construye a partir de las actividades espaciales de agentes que operan en distintas escalas. Los pueblos indígenas son agentes de la construcción de su propia territorialidad y la perspectiva conceptual de la nacionalidad Kichwa del Pastaza, con sus nociones del *Sumak Allpa* y del *Mushuk Allpa* interpelan la colonialidad del saber, del poder, del espacio y de la *Pachamama*, para apelar a una perspectiva de comunidad de vida, de diálogo con la totalidad de seres y de sus relaciones, a pesar de la monocultura de los saberes (monocultura del saber científico, del tiempo lineal, de las jerarquías, de lo universal o global, de la eficiencia capitalista). El pensamiento Kichwa y de muchos otros pueblos amazónicos forman parte de otras epistemologías, de paradigmas “otros” donde las selvas, los lagos, los ríos, la vida animal y vegetal, no se reducen a recursos naturales y de servicios ni a un simple depósito físico-químico de materias primas, sino que cada uno de esos espacios de vida poseen identidad y autonomía propias de organismos extremadamente dinámicos y complejos.

La filosofía Kichwa del *Sumak Allpa* y del *Sumak Kawsay* reivindican como válidas otras razones que no sean la instrumental, tales como la afectividad, la sensibilidad, la voz interior de la conciencia y de la propia naturaleza, e interpelan el supuesto occidental de que la razón (logos) sea lo primero o lo último de la existencia.

La herida colonial en el espacio local: desterritorialización y colonialidad del poder en Pastaza

Introducción

Las selvas amazónicas desde hace siglos han sido el escenario de disputas y confrontaciones. No sólo entre los antiguos y primeros pobladores de esta inmensa región de bosque húmedo tropical (Bravo, 1920; Cipolletti, 1991; Trujillo, 2001), sino posteriormente entre estos pueblos frente a otros agentes y actores exógenos, que en oleadas sucesivas intentaron cooptar los territorios a costa del dominio o desplazamiento de los pueblos originarios.

La mayor parte de la colonia, hasta el inicio del período republicano (fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX), más del 94% de los asentamientos nucleados fueron clasificados como pueblos, y solo cerca del 6% era villas o ciudades²⁸. Estas cifras generales, a pesar de su importancia, no permiten por sí mismas dar una idea del papel que desempeñaron dentro del ordenamiento económico, social y político colonial los miles de pueblos, parroquias, sitios y lugares, que si bien no tenían la calidad de villas o ciudades, con frecuencia se erigieron en núcleos que respondían a las demandas del Estado por controlar el territorio y sus poblaciones, a cambio de satisfacer algunas de sus demandas. Si el territorio, como término se refiere a una porción de espacio ocupada por una persona, grupo o Estado, cuando se asocia al concepto de Estado tiene otras connotaciones específicas, en particular el de la soberanía territorial como lo plantea

28 En 1786 había en los territorios hispanoamericanos 8 478 asentamientos nucleados. De ellos, sólo el 5,6% eran villas o ciudades, el 94,4% restante fueron clasificados como pueblos. Cf. el texto de Francisco Solano (1990, p.156, nota 5).

Cynthia Weber (1995) por lo cual un Estado proclama el control exclusivo y legítimo sobre un área circunscrita por fronteras precisas. Cuando no ha sucedido esto se trata de una porción de espacio no incorporado totalmente a la vida política del Estado, como sucede con un territorio “colonial”. La Amazonía en alguna medida mantuvo su condición colonial al no incorporarse plenamente en el ejercicio de la soberanía por parte del Estado.

Se trata en suma de una conceptualización –ya planteada en el capítulo anterior– que refiere a la propiedad o apropiación de un espacio y a las formas cómo distintas sociedades producen diferentes formas de territorialidad, lo que Harvey planteaba sobre el sentido adecuado de espacio que debe usarse para regular la vida social y dar sentido a conceptos tales como derechos territoriales (Harvey, 1989, p. 203). Al considerar los ríos como barreras naturales que, por eso mismo deben dividir territorios, constituye un ejemplo de la construcción de criterios para definir la territorialidad. Este sentido o significado del término se concentra entonces en el problema de la apropiación del espacio más que en la identificación del manejo que los distintos actores le dan a un espacio considerado como propio. La propuesta en torno al lugar formulada por Arturo Escobar (1998 y 2000) en ese marco, permite articular la problemática de los territorios a la de las culturas e identidades locales, más aún cuando han sido excluidas e invisibilizadas a lo largo de los procesos de conquista, colonización y construcción de los nuevos Estados nacionales.

Construir el lugar como un proyecto, convertir el imaginario basado en el lugar en una crítica radical del poder, alinear la teoría social con una crítica del poder por el lugar, requiere aventurarse hacia otros terrenos (...) al atender lo local, al tomar en serio lo local, es posible ver cómo las grandiosas ideas de imperio se convierten en tecnologías de poder inestables, con alcances a través del tiempo y el espacio. (...) Ciertamente, el ‘lugar’ y el ‘conocimiento local’ no son panaceas que resolverán los problemas del mundo. El conocimiento local no es ‘puro’ ni libre de dominación; los lugares pueden tener sus propias formas de opresión y hasta de terror; son históricos y están conectados al mundo a través de relaciones de poder, y de muchas maneras, están determinados por ellas. La defensa del conocimiento local que se propone aquí es política y epistemológica, y surge del compromiso con un discurso anti-esencialista de lo diferente (Escobar, 2000, p. 129).

Pero es en estas mismas comunidades y pueblos excluidos –en el marco de la globalización– donde se gesta una modernidad alternativa, que no es sino un universo diverso y subalterno que se quiere mantener o defender desde las comunidades y pueblos y que sugiere un entendimiento muy distinto de la naturaleza y del espacio, algo que algunos antropólogos han estudiado en términos de los modelos locales de la naturaleza que las comunidades tienen (Descola, 1985; Meggers, 1996; Arnold, 2000). En este sentido, es fundamental entender la lógica y la dinámica con la que ha operado el poder a lo largo de la historia en esta región amazónica, para luego intentar comprender las prácticas de resistencia desde los lugares y los territorios indígenas, y la necesidad de construir a partir de éstas acciones de contra-desarrollo y de modernidad alternativa al capitalismo.

Bertha Gualinga, una de las lideresas de Sarayaku recuerda que la historia de los Kichwa de Pastaza en torno a su territorio es una secuencia de hechos y lugares:

...que defendieron nuestros *Ayllu*, pasados y presentes, de los misioneros, de los caucheros, de la colonización, de los hacendados, del Estado, de los militares, de las petroleras, de todos aquellos que tienen poder económico y político, quienes en diferentes épocas de la historia de nuestro pueblo nos invadieron (Entrevista, Sarayaku 18.06.2006).

Se podría decir en principio, que es una historia de construcción y de-construcción de espacios y territorios, o en otras palabras, un *continuum* de desterritorialización y re-territorialización, o un proceso dialéctico que combina las prácticas de establecimiento de sistemas vívidos y sistemas de representación del espacio, con las aperturas inducidas o forzadas que desmoronan y desarticulan lo pre-existente, retomando la tesis ya aludida de Guattari y Rolnik (2005).

Como se anotó en el capítulo anterior, por territorio entiendo dos cosas: por un lado, una porción del espacio ocupado por un grupo, pueblo o Estado, que en este último caso tendría una connotación particular con soberanía territorial, por la cual el Estado reclama el control exclusivo –y excluyente– sobre un área circunscrita por fronteras precisas; y por otro lado, referido a un espacio social construido, delimitado, ocupado y usado por grupos, comunidades o pueblos como consecuencia de sus prácticas de aprovechamiento, manejo, uso o control de un determinado espacio,

donde se ejerce un poder de dominio, que se expresa en las normativas e instituciones establecidas en su interior. En este sentido, puede equivaler a las nociones espaciales de lugar y región (Escobar, 2000; Lipietz, 1979; Lefebvre, 1991; Santos, 1999a).

Si la colonialidad del poder, como concepto, hace referencia a un patrón de dominación-explotación que se configuró sobre una organización racial del trabajo. En este sentido, a partir del siglo XVI, raza/trabajo fundamentan relaciones sociales no sólo asimétricas sino somáticamente diferenciadas. Una estructura específica de dominación a través de la cual fueron clasificados racialmente dichas sociedades, para someter a los pueblos originarios a partir de 1492, según el planteamiento de Quijano (2000a, 2000b, 1999).

Este capítulo se concentra en una descripción sumaria y retrospectiva del proceso ocurrido en la Amazonía ecuatoriana, y particularmente en Pastaza a lo largo de más de tres siglos. No se trató, como se explica al inicio—únicamente de sometimiento violento o militar—que sí lo hubo y de manera permanente—, sino y ante todo, de la transformación de las almas, para que los pueblos colonizados puedan adoptar como propio el universo cognitivo del colonizador, sus códigos, creencias, valores, imaginarios y normas.

Adicionalmente analizaré cuatro elementos centrales: en primer lugar, de manera general se revisará el proceso de conquista y establecimiento del orden político-económico desde el siglo XVI al XVIII, para en un segundo punto desarrollar la expansión misionera y el proceso de ordenamiento del territorio amazónico a lo largo del siglo XIX e inicios del XX. En el tercer acápite, me referiré al proceso de construcción de representaciones en torno al espacio y territorio amazónico, a través de la revisión de cuatro ejemplos puntuales desarrollados entre el siglo XIX y el siglo XX, y que incluyen la cartografía, el relato literario, la pintura romántica y la planificación. Y finalmente aludiré a la presencia petrolera en la región de Pastaza, particularmente a un caso que logró consolidarse (a finales del siglo XX) con múltiples consecuencias.

El territorio Kichwa de Pastaza. Características generales

Pastaza es la provincia más extensa del Ecuador con sus 29 375 km² y se encuentra en la Amazonía central, limitando al norte con la provincia de Napo y Orellana, al sur con la provincia de Morona Santiago, al este con Perú y al oeste con Tungurahua. Ubicada entre los 75° 30' y 78° y 78° 20' de longitud occidental y 1° 10' y 2° 40' de latitud sur. Su territorio se inicia en las estribaciones de la Cordillera Oriental y Los Llanganates, con montañas que sobrepasan los 4 500 m de altura. Esta zona alta incluye bosques compactos, formando pendientes que llegan hasta el río Pastaza. Desde el punto de vista ecológico, en ella se identifican tres pisos desigualmente distribuidos: a) pie de monte andino-amazónico (1 500-66 msnm), ubicado hacia el oeste, con un área aproximada del 5% de la superficie (1 360 km² aproximados) y que congrega al 55% de la población; b) zona intermedia de selva alta (600-300 msnm) equivalente al 30% de la superficie (8 165 km²); y c) la llanura amazónica de bosque húmedo tropical (menos de 300 msnm) con una extensión de 17 692 km² correspondiente al 65% del territorio provincial. Las comunidades Kichwa en su gran mayoría se asientan en estos dos últimos pisos ecológicos. La mayoría mestiza ocupa la porción más pequeña y más alta.

En relación a lo suelos, un estudio del PRONAREG-ORSTOM (1989) identificó tres zonas de la provincia: la zona de piedemonte, con un mayor impacto de la colonización y suelos con cenizas volcánicas con una capacidad limitada de resistencia al peso, sea de ganado, sea de maquinaria; una zona intermedia (ubicada en el eje Canelos-Arajuno) con suelos pobres en elementos nutritivos pero con alto contenido de hierro; y una zona baja (tierras inundables y de bosques) con mesas disectadas de tierras pobres para el cultivo, alternadas con colinas arcillosas, también pobres y marginales para trabajos agrícolas; y finalmente zonas con terrazas y llanuras aluviales de las cuales solo las bajas y muy bajas son aptas para el cultivo. Estas características físico-químicas son plenamente conocidas por los Kichwa y demás pueblos indígenas de Pastaza, como se explicará más adelante.

Los Kichwas de Pastaza habitan en las cuencas de los ríos Curaray, Arajuno, Bobonaza, Pindo, Anzu y Puyo, y en zonas urbanas de la provincia. Los cantones y parroquias en que sus comunidades se asientan son:

Tabla 1

Ubicación de las comunidades de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza

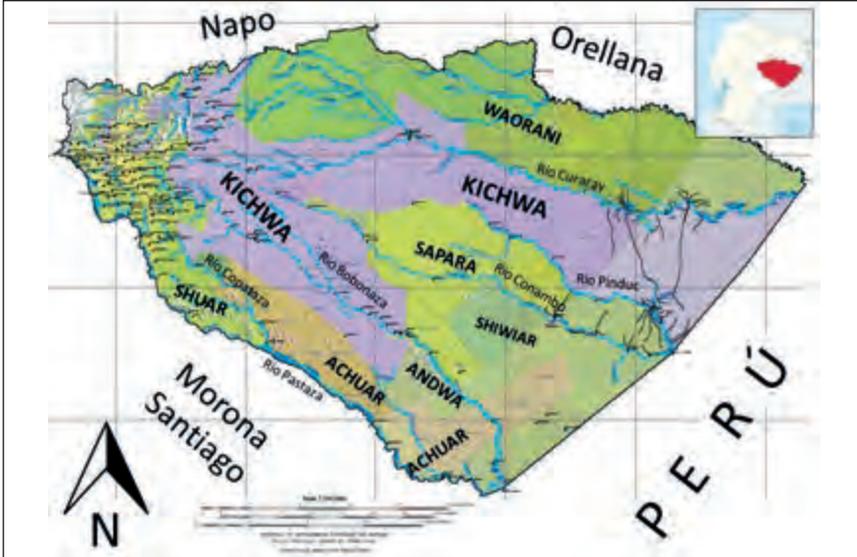
Provincia	Cantón	Parroquias
Pastaza	Pastaza	Puyo, Canelos, 10 de Agosto, Fátima, Montalvo, Río Corrientes, Sarayaku, Tarqui, Teniente Hugo Ortiz, y Veracruz
	Mera	Mera y Tierra Madre
	Santa Clara	Santa Clara
	Arajuno	Arajuno y Curaray

Fuente: Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza OPIP, 2006

El mapa 1, señala la división territorial de las nacionalidades indígenas de la provincia de Pastaza. El territorio Kichwa Amazónico está demarcado con color lila.

Mapa 1

Mapa de las nacionalidades indígenas de la provincia de Pastaza



Fuente: IGM, 2002. Cartas Topográficas 1:50000 EOSAT Landsat / 01.2002

Elaboración: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), Puyo, 2005

La mayoría de las comunidades Kichwa amazónicas de Pastaza viven en ambientes con una temperatura media anual que fluctúa entre 24 y 25 grados centígrados. La mayoría están ubicadas a menos de 300 msnm de altitud y cuentan con una precipitación anual que fluctúa entre los 2 600 - 3 200 mm (Vacacela, 2007, p. 14).

Los datos de Ecociencia (2007) reconocen en los territorios Kichwa de la Amazonía la presencia de 13 de los 46 ecosistemas que hay en el Ecuador, con un valor de aproximado de 133 familias, 720 géneros y 2 678 especies, mayoritariamente pertenecientes a las familias: *Pteridophyta* con 406 especies, *Rubiaceae* con 260, *Fabaceae* con 200, *Melastomataceae* con 167, *Araaceae* con 146, *Solanaceae* con 71 y *Gesneriaceae* con 68 en flora. El 70% de los registros ha sido dados en las tierras bajas de la Pastaza y el 30% restante en el pie de monte. En fauna se han identificado 91 especies de mamíferos, 355 especies de aves, 15 especies de reptiles y 85 especies de *anfubuis*, en su mayoría correspondientes a las familias: *Cebidae* (monos) con 14, *Didelphidae* (raposas) con 14, *Muridae* (ratón espinoso) con 17 y *Phyllostomidae* (murciélagos) con 50 especies, *Tyrannidae* (pitajos) con 49, *Thamnophilidae* con 44, *Thraupidae* con 34, *Psittacidae* (guacamayos) con 25 y *Trochilidae* (Colibris) con 21 especies, *Colubridae* y *Polychrotidae* con 3 especies cada una y *Boa constrictor* (boa).

Por la gran cantidad de lagunas y de ríos con abundantes afluentes, es de esperarse una gran cantidad de vida acuática, pero esta riqueza aun no es bien conocida. El *Arapaima gigas* (Paiche) es la especie más conocida por su tamaño, especialmente en la cuenca del río Curaray; el *Phractocephalus hemiliopterus* (bagre), *Vandellia wieneri* (canero). Las especies más representativa de los peces, corresponden a la familia *Characidae* (sardinas) (Jácome, 2005; Vacacela Quishpe y Jácome, 2006).

Según diferentes fuentes no existen datos exactos acerca de las especies extinguidas o en peligro de extinción. Ecociencia (2007) indica que en la provincia de Pastaza, con respecto a las especies endémicas vegetales, existen 151 especies vulnerables, 24 en peligro y 6 en peligro crítico. La explotación forestal intensifica esta problemática, al igual que la explotación u operaciones petroleras; el incremento de la caza de animales ha sobrepasando ciertos límites y contribuye a la desaparición de especies y a la alteración de las cadenas tróficas, fundamentales en la reproducción de los ecosistemas, impactando además en las bases alimentarias de las

comunidades locales. Así mismo, en relación a las especies de fauna, las amenazas principales son la explotación forestal y el avance de la frontera agropecuaria, así como la introducción de especies ajenas al hábitat nativo como los peces, ranas, plagas y enfermedades, y la cacería.

Los Kichwa señalan al respecto²⁹, que para evitar aquello se deben recurrir a las antiguas reglas del “*Mushuk Allpa*” (la naturaleza siempre renovada) y que se fundamenta en respeto, convivencia y cuidado. Un ejemplo lo ilustran en el uso de las formas ancestrales de caza, pues no se trata de prohibir a la población nativa una de las actividades básicas de la economía familiar y en particular de la provisión de alimentos. Las especies que correrían el riesgo de enfrentar mayores amenazas por el tráfico de madera igualmente serían las de alto valor comercial, como es el caso del aguano (*Swietenia macrophylla*), las especies ornamentales como orquídeas, bromelias, anturios, etc., así como las especies que necesitan como huéspedes a los árboles y aquellas que no soportan la fragmentación de su hábitat. El Instituto Kichwa de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS) señala que la preservación genética de las especies vegetales puede darse por medios artificiales y naturales, como por ejemplo a través de bancos de germoplasma, viveros, u otros mecanismos que utilicen las organizaciones para estos fines, a través de la protección y manejo de la biodiversidad³⁰.

En el análisis de la deforestación, sin duda es clave entender el proceso gradual de introducción de la agricultura extensiva e intensiva, ocurrida con mayor intensidad desde la década de los años sesenta y que afectó sobre todo las zonas altas de las selvas de Pastaza (San Jacinto, Santa Clara, río Anzu y Triunfo Nuevo) en donde desplazó a otras actividades como la pesca, la recolección y la cacería, las cuales prevalecen con mayor prioridad en zonas del interior y de frontera con Perú como Curaray, Yana Yaku, Pinduc Yaku, Río Tigre y Bobonaza, replicando algunos elementos del patrón

29 Entrevistas en Santa Clara: Dora López (15.03.2006); Agustín Aguinda (15.03.2006); y Luzmila Shiguango (16.03.2006); San Jacinto: Eduardo Santi (10.05.2006); Oswaldo Pirush (09.05.2006).

30 Se han detectado 26 especies de mamíferos en estado de vulnerabilidad, y 20 especies de aves en estado de vulnerabilidad y en peligro de extinción. De estas las más representativas son el armadillo gigante, la maquisapa, el perro orejicorto, perro de monte, nutria gigantes, nutria neotropical, jagua, puma, bufé, manati y chorongo Cf. Vacacela (2006); Jácome y Guarderas (2005).

dominante en la colonización del conjunto de la Amazonía ecuatoriana (Perreault, 2000; Pichón, 1993; Rudel y Horowitz, 1993; Millikan, 1999; Trujillo, 1987; Hecht, 1995).

Los sistemas tradicionales de producción se caracterizan en ese sentido por su contribución a la soberanía alimentaria, a la integración familiar y a la identidad cultural. La cría de animales, la producción artesanal y algunos servicios como el transporte fluvial, aéreo y las actividades de ecoturismo son complementarias en la dinámica económica local, y se articulan de manera coherente con la ecología cultural de los Kichwa.

Tal esquema sin embargo, parece no haber dejado de lado las huellas de un proceso histórico marcado por diversos intentos de ocupación y control de dichos territorios desde el siglo XVI hasta la actualidad.

Los antecedentes del orden actual en Pastaza: el camino entre los siglos XVI-XVIII

Hacia el siglo XVI, en lo que hoy constituye Pastaza, llegaron los primeros colonizadores blancos. Se encontraron con un mosaico de pueblos (Cipolletti, 1991), quienes luego del contacto inicial fueron diezmados por enfermedades desconocidas, aunque también hay registros de otros factores determinantes como las guerras inter-étnicas, el desplazamiento derivado de las mismas, así como acciones de saqueo, el control de las misiones religiosas y las capturas o secuestros de personas con sus familias, que arrancó en este período y se prolongó hacia finales del siglo XIX e inicios del XX. Todo por encontrar el tan anhelado y mítico “Dorado” (Hallé, 1993; Muratorio, 1987; Oberem, 1980; Eco, 2013).

Particularmente, los Kichwa de Pastaza se asentaron y vivieron en lo que John Hudelson (1987, p. 91) denominó una “zona neutral” entre la selva ribereña más baja y los Andes. “Eran expertos tanto en enlaces entre diferentes grupos culturales como en la defensa. Habían protegido su territorio de expediciones organizadas por los Incas, así como de los grupos de las tierras bajas que habían sido desalojados de los grandes ríos” (Hudelson, 1987, p. 92). Los Ardas, Avijiras, Sapara, Machines, Muratos, Shiwiar, Andoas y Gayes, eran algunos de los pueblos que ocuparon sucesivamente las riberas de los ríos Curaray, Conambo, Tigre, Corrientes, Bobonaza y

Copataza. Con sus vecinos Huaorani al norte y Achuar y Shuar hacia el sur-este, mantuvieron permanentes guerras y disputas por el control de las cabeceras y cursos medios de los ríos, algunos de ellos, como el Curaray, abundantes en recursos ictiológicos (Trujillo, 2001, pp. 37 y ss).

Eloisa Gualinga, anciana de Sarayaku, relata algunos pasajes de la historia de su pueblo a través de la crónica de las batallas del legendario guerrero Simón Gualinga, quien según su versión terminó la guerra entre los Shuar y Kichwa.

Antes se mataban con lanzas, con la base de una especie de platanillo (*Puca Kuan Sapi*). Los aucas o Waorani como se les conoce ahora, eran sus enemigos, al igual que los Shirapas (Shuar). De parte y parte se mataban, tanto allá como acá. Aparte de los aucas, nuestros enemigos eran los Shirapas de Alapicos o Makuma. Desde ahí ellos llegaban acá, y de aquí iban a dar el *tunguinina* (grito de guerra), más allá del río Pastaza. Simón Gualinga ganó la guerra de exterminio a los Shirapas, y de ahí en adelante nunca más llegaron. Él era un hombre de guerra y es muy triste esta historia (...) Todo eso ocurrió acá en Pastaza. Un día le mataron al papá y les llevaron juntos con la madre y hermanos. El que mató al papá de Simón, tenía un medio hermano llamado Wisuli, quien era el encargado de vigilarles y de ver que crezcan. (...) Cuando capturaron al papá de Simón, lo trasladaron a su pueblo, lo mataron e hicieron fiesta con la cabeza convertida en *tzantza*. Simón sentado en el extremo de un banquito observaba horrorizado todo eso y nunca lo olvidaría. Una vieja cantaba y mientras le brindaba la chicha le decía - tú también te vas a engordar, como el chanchito, y cuando llegue la hora bailaré con tu cabeza, como lo hice con la cabeza de tu padre-.

Esas palabras se quedaron grabadas en la memoria de Simón, y la sed de venganza nunca se enfrió; él creció con ese remordimiento. Sus hermanos también fueron asesinados por los Shirapas y planificaban matarlo a él, pero como todo un buen *wawa runa*, dentro él ya estaba presente el poder de los espíritus. Desde que nació, él tenía poder para darse cuenta de todo lo que iba a ocurrir a través de los sueños, y podía esquivar cualquier peligro.

Un día llegó un Shirapa desde Shaimi, a un *purum* llamado Pulantzira, para llevárselo a Simón, argumentando algunas mentiras. Decía que llegaba desde Pitzuma y añadió –traigo *uruchi*, *quilasa*, *mircanu cuchillu*, *jirmindu hacha*, [hachas, cuchillos y otras herramientas], es por eso que vengo a llevar a este joven, porque sus familiares mandaron a llevar

para entregarle toda estas herramientas. Aunque algunos se opusieron a la intención del visitante, impidiéndole con lanzas que se aproximara, finalmente Simón los convenció de ir con el extraño, porque frente a todo eso él se basaba en lo escuchado en sueños.

A él le hizo soñar el ave reina *ishcundulun mangu* [una de las especies de pájaros de la zona]. Antes de eso se había sometido a una dieta espiritual. Él ya era un joven y un día encontró a la vieja que se burló de él años atrás, luego de la matanza de su padre. Simón estaba al acecho y se le adelantó; la esperó por unas dos horas detrás de un árbol; mientras que la vieja venía avanzando, cantaba y entonaba melodías con una hoja en la mano. Pero la vieja era mucho más cautelosa, y advirtió la presencia de Simón, y le dijo -¿como que me quieres matar, no? y él respondió -no, no, no, aquí le dí con la cerbatana a una ardilla. Se metió por aquí, pero no se asoma-. Y movió algunas lianas, mientras fingía buscar a la ardilla. La vieja pasó de largo, pero Simón la atravesó con su lanza y la agarró de los pelos, y la arrojó de entre unos matorrales en las cabeceras de un río desconocido. En la casa, un hermano de la vieja, llegó de cacería y preguntó por su hermana a otros familiares que estaban ahí: -¿no vieron a la abuela? pues en la mitad del camino parecería como si hubiera peleado alguien, y hasta encontré cabellos.

Simón luego de matar a la vieja se había retirado a la montaña. Tomó algunas hierbas como *wantuc* y lo hizo en *Mangu Urcu*. Allí hizo su ranchito, y una tarde de esas estaba llovisnando, cuando al otro lado de la montaña escuchó cantar al *ishcundulun mangu*, pero ya al anochecer, el ave se posó justo donde estaba el árbol en donde se apoyaba el ranchito. El ave hizo sonar muy fuerte el batido de sus alas. Simón pensó matarla con su bodoquera, y miraba hacia arriba, cuando de repente con unos chillidos, el pájaro se vino para abajo, cayendo frente a él. En realidad no estaba solo, sino en pareja. Simón agarró a la hembra y la dejó libre, mientras que al macho lo puso en una *shigra*, [bolso confeccionado con fibras locales] asegurando que no se salga, y se recostó hasta quedar dormido.

Ahí el *ishcundulun mangu* le hizo soñar y le dijo: -‘eres un hombre muy fuerte. Yo, aunque maten a todos mis compañeros, aunque me quede solo, yo el *ishcundulun mangu kuraga* [el jefe de los *ishcundulun mangu*] siempre vuelvo a reunir a todos mis amigos, a mis hermanas, mis hermanos, mis padres. Así soy yo, asimismo tú también lograrás reunir a tu familia’. Al despertarse, Simón se puso muy feliz, porque andaba preguntándose -¿cómo iniciar la arremetida contra los Shirapas [Shuar]?, y decidió salir

de la montaña y venir a Sarayaku reuniéndose con sus tíos, tías, familiares y amigos. Pero también se fue para Pacayaku, Canelos, Villano, Puyu, a fin de alentar a la gente y formar un ejército.

Simón hizo preparar bastante chicha y comida en dos casas. Y a la cabeza del ejército, Simón se encaminó con dirección al Pastaza. Llegando a la casa (de los Shirapas) se dieron cuenta que ya había huido de ahí el Wisuli, el mayor culpable de todo, el incentivador de las matanzas contra los Kichwa. Simón y los guerreros que iban con él quemaron todas las casas y mataron a todos los que estaban ahí, incluso a las gallinas, a los perros, a los esposos de sus hermanas, a todos los parientes de su madre, y les gritó fuerte: – ustedes si quieren vivir únense a nuestro ejército. Y algunos Shirapas que estaban pescando con sus familias, también fueron muertos. A otros que les encontraron en una playa, también les mataron. Sólo a un muchachito de unos trece años, que no podía hablar del miedo, lo dejaron vivo. De regreso a Sarayaku, este chico entonó una canción en el idioma Shirapa, sin que nadie lo entendiera. Es por eso que Sarayaku y los Kichwa siempre fueron temidos por su bravura, porque desde entonces todos se juntaban para la guerra, hombres convertidos en guerreros, ancianos, mujeres, niños y hasta perros. Antes había demasiadas guerras, había demasiada violencia. Esta última guerra que les cuento ocurrió no hace mucho tiempo. Mi abuelita vivía y era soltera aún, cuando ocurrió eso (Conversaciones con Sra. Eloisa Gualinga, Sarayaku 07.04.2006)³¹.

El relato transcrito *in extenso*, corresponde a los últimos episodios de las guerras existentes entre Shuar y Kichwa a finales del siglo XIX en los límites entre los ríos Pastaza, Bobonaza y Copataza, y da cuenta de lo que Pierre Clastres analiza en su texto *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas* (2004) para sostener que los procesos violentos y la guerra son constitutivos a toda sociedad, incluyendo las sociedades amazónicas indígenas. Clastres aclara al respecto:

El análisis de los hechos etnográficos demuestra la dimensión estrictamente política de la actividad bélica. Ésta no se relaciona con la actividad zoológica de la humanidad ni con la competencia entre comunidades para subsistir; tampoco, por último, con un movimiento constante de intercambio hacia la supresión de la violencia. La guerra se articula con la

31 Gracias al apoyo y trabajo de Daniel Santi y Froilán Viteri Gualinga, quienes procedieron con la traducción y corrección del manuscrito original.

sociedad primitiva en cuanto tal (también en ello es universal); es uno de los modos de funcionamiento de dicha sociedad (Clastres, 2004, p. 68).

En otras palabras, para cualquier grupo social, todos los Otros son extraños: la figura del extraño confirma, para cualquier grupo dado, la convicción acerca de su identidad como Nosotros autónomo, lo que equivale a decir, en palabras de Clastres, que el estado de guerra es permanente, pues con los extraños solo se tiene una relación de hostilidad, llevada o no a la práctica en una guerra efectivamente realizada (Clastres, 2004, p. 69).

Clastres niega la perspectiva planteada desde cierto positivismo historiográfico o evolucionista que atribuye a las sociedades indígenas o “primitivas” (como el etnocentrismo las califica) su condición de violentas en una fase originaria, y que con la emergencia o presencia del Estado da paso a la civilización y a la pacificación. Al contrario, Clastres apunta a que el Estado invoca para sí el monopolio de la violencia, y en nombre de aquello ha cometido las mayores masacres y genocidios conocidos a lo largo de la historia.

La historia reciente de los Kichwa de Pastaza se remonta a los últimos cuatrocientos años, según coinciden varios autores como Hudelson (1987), Oberem (1980), Whitten (1987), Reeve (1988) o Trujillo (2001; 1987). Tiempo dentro del cual se habría consolidado y difundido su proceso de construcción de identidad, lengua, sus formas de organización territorial, base de la actual configuración, reemplazando a aquellos grupos y pueblos más pequeños que se hallaban a lo largo del camino. El devenir de las guerras y de innumerables batallas, que se conservan en la memoria colectiva de estos pueblos o nacionalidades de Pastaza, forma parte sus procesos de constitución: “Generalmente se trata de un proceso que es el resultado de las presiones, tanto directas como indirectas, ejercidas sobre los pueblos indígenas por uno u otro grupo no indígena” (Hudelson, 1987, p. 83).

Al respecto de estos procesos de génesis de los Kichwa, Jorge Trujillo anota:

...es preciso mencionar a J.Mercier quien establece al menos dos procesos distintos en cuando a su eje de influencia y su ámbito de expansión: la quiteña se habría difundido entre las tribu Quijo y, a partir de este eje, en lo posterior, hacia las tribus Saparas. En esta vasta difusión tuvieron un rol decisivo los misioneros quienes habían adoptado esta lengua para servir como lengua común en la geografía sujeta a su red misionera, de manera que la dotaron

del prestigio que tenía el intercambio comercial y la nueva religión apenas inserta, en ese entonces en este escenario (Trujillo, 1996, pp. 18 y ss.).

Desde la perspectiva de la memoria colectiva y la tradición oral de los Kichwa de Sarayaku, para Dionisio Machoa³², el origen de su pueblo está en los *Tayac*:

En nuestro pueblo Kichwa sabemos que nuestros primeros antepasados son los Tayac. Vinieron de donde se une el cielo con el mar. Ellos subieron desde muy lejos al este en total de ocho. Cuatro por el río Napo y cuatro por el río Bobonaza. Lo hicieron río arriba dando nombre a los diferentes nombres que hoy se les conoce. En esos tiempos, nadie habitaba estas tierras. En eso, en la bocana que hoy es Sarayakillo, vieron flotar tusas de maíz, pero no encontraron ningún humano que hubiera podido botar esas tusas. Pensando en eso le pusieron el nombre a este sitio como *Sara Yacu* (río de maíz). También le dieron el nombre a *Gallu Rumi* (piedra del gallo). Ahí se puede ver, habían unas piedras puestas en círculo que usaron los antiguos para sentarse, y cuando estaban tomando *ayahuasca*, cantó un gallo dentro de la piedra y entonces le pusieron ese nombre.

Según dicen, los Tayacs iban en busca de un bautizo, querían tener un nombre y un lugar, porque ellos vivían en guerra y de la guerra. Tenían la costumbre de comer niños gordos. Subieron por aquí y fueron a una montaña atrás del río Topo, por los Llanganates. Ahí subieron convertido en tigres, arañándose con las garras. Se decía antes podía verse las huellas de las garras de los Tayacs, y podía escucharse en la cima de esa montaña o al fondo de una pampa, el canto de un gallo. Un día al bajar de ahí, fueron a un sitio donde vivía un sabio sacerdote que les preguntó -¿Para qué han venido ustedes? Ellos les respondieron -a pedir un nombre. Y uno a uno el sacerdote les bautizó. Ellos al regreso también siguieron dando nombres a todos estos sitios, ríos, cerros, árboles, cuevas. Ellos nombraron a todos esos ríos que existen más arriba y más abajo de Canelos. Antes, cuando éramos niños y viajábamos, se escuchaba mucho el rugir de los tigres. Se pensaba que quizás ellos, los Tayacs, se quedaron ahí convertidos en tigres.

Pero todo esto se pobló de abajo para arriba. Incluso cuando venían de abajo muchos salían con polvos brillantes en sus cuerpos. Eso era el *Chunda Yachay* [el poder de los espíritus de la chonta]. Cuando tienen

32 Conversaciones y entrevista con Dionisio Machoa en Sarayaku, 08.04.2006 para la cual conté con el apoyo de Froilán Viteri Gualinga.

ese poder, no siempre es bueno, a veces son maliciosos y hacen el mal hacia otras personas. Los Tayac llegaron acá cuando aquí los árboles, las hojas los troncos, los animales, tenían el don de hablar. Son estos árboles, troncos y animales los que les indicaron el camino por donde tenían que ir. A eso le llamaron luego el camino de los tigres. Y así llegaron a conocer el *Llunsi Urcu*. Y al frente de ese cerro había otro, que se llamaba *Habitagua*, en cuya base existía el *Tullu Supay* [diablo de los huesos]. A los viajeros que dormían junto a los pies de ese cerro, en las noches debían escuchar los bramidos del *Tullu Supay*. Cuando eso ocurría debían mejor correr y alejarse del sitio, porque si se quedaban dormidos, amanecían sin ojos, pues ese espíritu tenía el poder de adormecer, y con una aspirada desde lejos podía sacarles los ojos. Para salvarse, debían correr y taparse los ojos. En ese lugar existen muchos esqueletos hasta hoy.

Una historia similar la cuenta Heriberto Grefa de Curaray, según la cual en su región:

...también había un tal Muklaka Way, un *yachak* con el poder de convertirse en tigre. Sus hijas eran tan simpáticas, que los jóvenes llegaban de todos los rincones de la Amazonía, para someterse a una dieta espiritual. Y sólo algunos tenían ese poder de convertirse en tigre. Antes los hombres que querían convertirse llevaban una pulsera en la mano, que debía ser tan delgada para orientar la transformación. Se sometían a dieta, y la pulsera debía llegar casi hasta los hombros. Se ponían tan flacos y debían estar purificados. Solo así estaban listos para convertirse en tigres. Sólo los valientes llegaban a culminar ese rito, pues había otros que fracasaban a mitad de camino y morían. Uno de los que lo logró era el *ruco* Pandu.

Pandu era un legendario guerrero y líder del pueblo Kichwa de Pastaza que hizo su preparación en Loreto, en el actual Perú, del río Aguarico para abajo. Fumaba *kurupa*, que era un tabaco muy fuerte, tanto que cualquiera al aspirarlo puede quedar desmayado con eso. Al fumar el *kurupa* sólo queda funcionando el corazón, y lo demás aparece como si hubiera muerto. Así podía durar un día entero, una noche y otro día más, aparentando la muerte. A todo esto se sometió y aprendió Pandu, y alguien decía -no lo hagan así, y un *yachak* contestaba -no digas eso. Él está andando por muchos lugares, y a través de sus visiones empezó a enseñar a los demás. Había hecho purificaciones, dietas espirituales y encuentro con los dioses. Un día el *yachak* le hizo una prueba a Pandu y le dijo -anda a cazar-, pero éste no regresó. Pasaron dos o tres días y no regresó. Su tío lloraba, pero el *yachak* decía -no, él no está perdido.

Todos buscaron las huellas y encontraron unas que pertenecían a manadas de *wanganas* (saínos). Asustado el tío dijo: -tal vez las *wanganas* han matado y comido a mi sobrino. Pero lo que en realidad pasó fue que las *wanganas* secuestraron a Pandu. Le habían llevado hasta el fondo de la selva, pasando por Yurimaguas (una ciudad del Perú) lejos de acá. Ahí la gente trató de cazarlas, con perros, con armas, mientras que en otro pueblo la gente gritaba -¡por aquí pasan la *wanganas* y van llevando a una persona!, mientras que él estaba sentado en una silla, encima del jefe de los *wanganas*. La manada de *wanganas* llegó a orillas de un mar y lo iba a cruzar, pero en ese momento se escuchó una corneta. Era el llamado del *yachak*. Las *wanganas* dejaron a Pandu en el mismo punto donde lo recogieron. Éste llegó a casa y el *yachak* le dijo: -tú eres un *runa*, y sobrepasarás a los demás y nadie te podrá vencer. Llegó a tal punto su poder espiritual que Pandu podía curar sólo tomando de la mano.

Las mujeres y los jóvenes le seguían por montones, y aún cuando estuvo casado le seguían, y hubo gente que empezó a odiarle, pues le seguían tantas mujeres, y se preguntaban, ¿cómo es posible que le sigan tantas mujeres a este, si es un tipo chiquito y barrigón? Algunos trataron de agredirle, pero nunca pudieron. Tenía un magnetismo muy fuerte de atraer a las personas. Es así que se trasladó a Tiwirima, en el Jatun Rutunu, en Sarayaku.

Así fue y llegó hablando con un acento de los aguaricos. A él le habían entregado una mujer, que recién empezaba a hacerse señorita, pero esta chica no conversaba mucho, y Pandu tuvo que hacerle muchas preguntas para que ella hablara, pero después lo dejó. Con ella tuvo varias hijas. Luego que separó tuvo otros hijos con otra mujer, en Montalvo.

Más allá de esos detalles, a Pandu también se le conocía como *Allpa Santo* (un santo en la tierra), pues tenía el poder de revivir a una persona que ya estaba en agonía, con tan sólo dar masajes en el cuerpo curaba a los enfermos. Mucha gente le seguía, tenían mucha fe en él, y en su casa nunca faltaba gente, entre pacientes, iniciados, y curiosos. A Pandu le odiaban los misioneros y otros *Yachak*. Por eso él vivía muy apartado, junto con su hijo Eloy, a quien también le sucedió algo similar. Fue odiado, hubo envidia en torno al poder que tuvo como *Yachak*, pese a que lo único que hacía era curar a la gente. Pero las envidias llegaron a tal punto que otros *Yachak* le acusaban de brujería y de matar personas mediante brujería. Eso siempre hubo, envidia, incompreensión, egoísmo. Cuando años más tarde han llegado las petroleras, mucha gente habla igual. A quienes hacen

el bien, defendiendo el territorio y las familias, hablan mal, mientras que a quienes apoyan a las petroleras o a los extraños, no dicen nada (Entrevista personal, San José de Curaray, 10.06.2004).

Para Udo Oberem, “a mediados del siglo pasado, los Quijos llamaron a los Záparo “tahuá”, denominación que se sigue usando por los Canelo del río Bobonaza” (1980, p. 33). Whitten (1987, p. 29) menciona que los Kichwa parecen haberse formado de una fusión básica de la población Achuar-Zaparoano parlantes, cuya cultura fue diseminada por los Kichwa hablantes. Hacia el Amazonas, los límites del territorio de los Sapara fueron los Omagua. Las crónicas de misioneros y los relatos de los viajeros, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, establecen como punto extremo de la nación Sapara los Iquito. Sin embargo, la frontera más importante fue la mantenida con los Shuar hacia el sur y con los Waorani hacia el norte.

El estado de guerra permanente se mantuvo por siglos en el río Pastaza, considerado como el límite entre los Sapara y los Shuar. La violencia en alguna medida, ha sido una práctica común y recurrente en el control territorial, las relaciones interétnica y a lo largo de la emergencia y expansión del Estado moderno poscolonial (desde el siglo XIX en adelante).

Los insistentes esfuerzos de los misioneros por pacificar esta región, conllevaba el proyecto de reemplazar la dinámica de la guerra local y entre pueblos originarios, por otra dinámica igualmente violenta: la presencia del Estado colonial primero, y republicano después. En particular, en el caso de la Misión Jesuita, dio al final resultado cuando establecieron un punto de acceso en la misión de Andoas. Los misioneros españoles habían establecido una estrategia de expansión y asentamiento desde su llegada a inicios y mediados del siglo XVI.

Hay que recordar que desde la creación de la Real Audiencia de Quito en 1563, la delimitación se basó en la del Obispado de Quito, que tomaban en cuenta las circunscripciones pertenecientes a las doctrinas de indios, y específicamente a quienes eran tributarios.

La baja rentabilidad de las empresas españolas, sometidas al asedio permanente de los nativos amazónicos, había roto el hechizo del mítico ‘Dorado’. A partir de entonces, sólo los misioneros, en especial los jesuitas, se aventuraron a la conquista espiritual de las tierras selváticas, pero nunca lograron la ‘pacificación’ e incorporación de esos territorios a la vida colonial (Terán Najas, 2005, p. 99).

Jorge Trujillo acota adicionalmente que aquella dificultad fue conocida por los misioneros, quienes clasificaron a los pueblos según su grado de sumisión:

El punto de Andoas sirvió como elemento de referencia para diferenciar entre las tribus jíbaras conversas e infieles: los primeros coexistieron con las tribus Sapara en los territorios contiguos como el Bobonaza, en tanto que los otros mantuvieron cerradas sus fronteras a todo intento de penetración religiosa hasta fechas tan tardías como el siglo XIX o los comienzos del siguiente (Trujillo, 2001, p. 21).

Tales referencias, que fueron adicionalmente registradas en los mapas de la época, sirvió de referencia al accionar de misioneros como Diego Vaca de la Vega, quien ingresó a una región alejada al territorio de Pastaza, al sur (actual territorio de la nacionalidad Shuar) por el conocido pongo de Manseriche. Al conocer la existencia de indígenas Maynas funda en 1619 el poblado de San Francisco de Borja, después de tener que abandonar las ciudades de Nueva y Santiago de la Montaña completamente destruidas por los pueblos Aguaruna y Wampis o Huambisa en 1615. Borja sería también abatida por los Wampis o Huambisa en 1840. Vaca de la Vega repartió la zona entre 24 encomenderos que maltrataron a los Maynas de tal manera que en 1635 se produjo una gran rebelión contra Borja seguida de brutales represalias militares (Grohs, 1874; Ponce Leiva, 1992; Solís, 1754; Figueroa, 1986).

Años más tarde, encabezados por Fr. Sebastián Rosero, los primeros misioneros en llegar a esta región de Pastaza fueron los dominicos en 1631 cuando realizaron la pacificación de los Gayes (Vargas, 1982). “Por este tiempo, se ocuparon en la evangelización de los Canelos dos padres de Santo Domingo llamados Fr. Francisco de Salazar y Fr. Francisco Villota, según lo manifiesta el P. Ignacio de Quesada en un Memorial presentado al Rey en el año de 1692, sobre la Causa del Real Colegio de San Fernando que se había fundado en Quito en 1688” (García, 1999, p. 70). La misión dominica de Canelos se inauguró en el año de 1671, a cargo del P. Valentín Amaya, quien estuvo acompañado de otros religiosos como el P. José de Taboada.

Manuel J. Calle también cita uno de los memoriales presentados por el P. Quesada al rey Carlos II:

Como en la dicha Provincia de Quito se ha servido Dios nuestro Señor, con su piedad y altísima Providencia, de descubrir por medio de los

religiosos de mi sagrada religión unas dilatadas y espaciosas provincias de indios bárbaros gentiles: la primera de ellas, nombrada la Provincia de los Canelos, y la segunda, que está poblada de más de siete mil indios, nombrada la Provincia de los Gayes, a orillas del río Bono, que corre hacia el río Grande del Marañón... noticia que adquirió mi religión, asegurando con cuidadosa y madura inquisición su verdad, por haberlas participado de religiosos de toda autoridad y virtud, que para dicha reducción –un poblado de cristianos- entraron con grandísimo trabajo, por más de ochenta leguas de camino de montañas ásperas, de altos peñascos y precipicios, todo poblado de animales ponzoñosos, culebras, víboras, fieras, tigres y leones, y en el intermedio muchos ríos muy caudalosos y que todo el camino apenas se puede caminar a pie, como lo hicieron los religiosos, con solo unos báculos en las manos y los escapularios en el cuerpo, por no permitir más decencia así lo cerrado de la montaña como lo fogoso (ardiente) del temperamento, experimentando a cada paso un riesgo y evidentísimo peligro para la vida (Calle, 1897, p. 31).

Al respecto, García añade: “En las márgenes del Pastaza, descubrió el P. Mariano Reyes, siendo el año de 1775, un pueblo de infieles, con lo cual debía ampliarse su campo misional. Para su atención, expidió una patente el P. Provincial, con fecha 24 de septiembre del mismo año, nombrando misionero al P. Ignacio Andosilla, el otrora Procurador de la Misión de Baños” (García, 1999, p. 74).

Más allá de la perspectiva de los misioneros, su presencia y la de otros agentes externos, en lugar de sus prédicas de pacificación, constituyeron factores centrales en el genocidio de los pueblos originarios. Según Anne Cristine Taylor se calcula que en 1550 había alrededor de 200 mil personas en la Amazonía, que posteriormente formó parte de la misión de Maynas. En 1730 esa cifra se redujo alrededor de 15 a 30 mil personas, es decir una caída global del orden de un 80% a un 90%. Muchos pueblos en realidad desaparecieron como los Gayes, los Mayna, los Roamaina, etc. (Taylor, 1994a, p. 30). Thomas Myers (1988), quien analizó varias crónicas de la época, estima que durante los primeros 25 años de misiones en el siglo XVII murieron 340 mil indígenas en las cuencas del medio y bajo Huallaga, en el Pastaza y en Ucajali a consecuencia de diversas enfermedades, en especial del sarampión y la viruela. Según sus cálculos, la población nativa de la Alta Amazonía ecuatoriana y peruana, antes de 1492 habría sido de más de 1 millón de personas.

En ese contexto, a lo largo del siglo XVIII la misión dominica de Canelos logra cierta consolidación y éxito en la conversión al cristianismo

de los pocos sobrevivientes Gayes y la mayoría Sapara, al punto que en varios reportes se apelaba a la necesidad de fortalecer la situación logística de los misioneros, de cara a la expansión hacia otras zonas más hacia el sur (Achuar, Shuar, Aguaruna) como Tundanza, Canayumi, Casayumi, y Huallaga. Destacan las mismas crónicas la labor del misionero Santiago Riofrío, predicador general, quien en "...cuatro entradas que ha hecho a dicha Misión de Canelos, Pastaza y La Palma, se ha mantenido en ellas por espacio de más de catorce años, mereciendo el amor, respeto y subordinación de aquellas gentes", según los reportes del Capítulo Provincial del año de 1798, citado por Manuel J. Calle (1897).

En el contexto de la época, sin duda las reformas borbónicas³³ impactaron en la Real Audiencia de Quito en el ámbito administrativo –al crearse el nuevo Virreinato de Nueva Granada–, en el campo económico y fiscal, y en el campo burocrático. Sobre lo primero, implicó de facto la supresión de la Audiencia quiteña y su anexión a Nueva Granada. Las razones que apelaba la colonia, estaban ligadas a las amenazas que se cernían sobre los territorios bajo su control y que ponían en evidencia los límites del virreinato peruano para asegurar la defensa y dominio de casi toda la franja occidental de Sudamérica, que hasta entonces estaba bajo su responsabilidad.

Sobre lo segundo, la Audiencia de Quito era una región bastante atrasada económicamente dentro del imperio español. La introducción de los estancos y las alcabalas, en particular a la producción del aguardiente; la actualización de los registros de la población tributaria; y las políticas comerciales, como el Reglamento de Libre Comercio de 1778 para incentivar la exportación de productos primarios, en particular el cacao, la cascarilla, las maderas nobles, etc., fueron medidas que dieron como resultado un aumento de las recaudaciones al final del siglo (Quintero, 1990; Terán Najas, 2005; Burga, 1999).

Y lo tercero, en las reformas y su impacto en el campo burocrático hay dos líneas claras establecidas. La primera de ellas,

33 Nos referimos al conjunto de medidas que adoptaron de manera sucesiva los reyes del imperio español Felipe V (1700-1724), Fernando VI (1746-1759), Carlos III (1759-1788) y Carlos IV (1788-1808) alrededor de prioridades de la corona tales como la reconstrucción y centralización del aparato burocrático, el aumento de las rentas y tributos, un incremento del comercio. Para ampliar Cf. Quintero (1990); Prient (1987).

...buscó sujetar a la Iglesia Católica gracias a lo que se denominó la secularización de las doctrinas, efectuada a mediados de siglo, asunto que incluyó básicamente la limitación de la influencia del clero regular (compuesto por las órdenes religiosas) en las parroquias rurales a favor del clero secular, cuerpo religioso que actuaba bajo órdenes directas del obispo, nombrado a su vez por el poder real en virtud del Patronado (Terán Najas, 2005, p. 125).

La segunda línea de acción introdujo modificaciones en la administración mediante la creación de intendencias, suprimiendo corregimientos y estableciendo las gobernaciones. La idea central era establecer un control directo de la Corona sobre la realidad quiteña. “Dionisio de Alcedo y Herrera (1728-1736) calificado como el ‘prototipo del funcionario borbónico’ y en cuyo período llegó la Misión Geodésica Francesa (...) se esmeró en hacer sentir el peso de la autoridad real” (Terán Najas, 2005, p. 125). Dichas restricciones pretendían limitar drásticamente la influencia de la Iglesia en la administración de justicia, contrarrestar la falsificación de monedas y el contrabando.

Mapa 2

Real Audiencia de Quito y Provincia de Maynas



Fuente: Banco de la República, Bogotá, Colombia
Elaboración: Francisco Requena y Herrera, 1779

Era el período en la Audiencia de Quito de las presidencias de José Dibuja (1767-1778) y José García de León y Pizarro (1778-1783). Dibuja se encargó de la expulsión de los jesuitas, la orden religiosa de mayor poder económico, influencia política e intelectual en la Audiencia, y también “le correspondió llevar adelante una expedición en defensa de las fronteras del imperio español en la Amazonía, concretamente en la zona del Marañón, de la penetración portuguesa y elaboró un proyecto para convertir a Maynas en una gobernación dependiente de la metrópoli” (Terán Najas, 2005, p. 125).

En el caso de García de León y Pizarro, aplicó el sistema de intendencias con el que pretendió contrarrestar la fuerte tendencia a la “privatización” del control de la fuerza de trabajo indígena, interponiendo el control directo del Estado colonial y con ello optimizar la recaudación de los tributos. Para ello despojaron a los corregidores de la atribución de cobrar tributos y les asignaron la figura de subdelegados. Los sectores criollos habían manifestado su malestar con todas estas reformas al sentir que se había desarticulado la Audiencia, en cuanto al control territorial, y específicamente los territorios de Guayaquil, Esmeraldas y la Amazonía (Maynas). Adicionalmente, las intendencias recibieron instrucciones precisas sobre la necesidad de estimular la explotación de los recursos económicos, cuidar los caminos y fomentar la reducción de las poblaciones indígenas no sometidas a la autoridad colonial (Cf. Ponce Leiva, 1992; Guerrero y Quintero, 1983; Burga, 1999).

Las reformas borbónicas no sólo generaron malestar en el entorno criollo mestizo. Los anuncios o las tentativas de censar a la población indígena o forastera suscitaron una oposición directa. Ya antes, a lo largo de la Sierra y en la propia Amazonía, como sucedió con la rebelión encabezada por Jumandi³⁴ en Napo a finales del siglo XVI, se habían

34 Jumandi era parte del pueblo Quijos, y ostentaba un liderazgo importante. Los Quijos tenían el monopolio en el cultivo y producción de la hoja de coca, que la mercadeaban a la Costa desde hace al menos unos tres siglos. Hacia 1578, dos Yachak llamados Beto y Guami, habían convocado a una reunión a varias familias de la región. Lo hicieron en el centro poblado de Tambisa, cerca del centro misionero de Ávila. Por un lado, el yachak Guami cuenta que fue al volcán Sumaco para ver a Sabela, la diosa del infierno: “cinco días viví con ella y me ordenó que terminara con los españoles. Debíamos quemar sus casas, destruir sus sembríos”. Por su parte, Beto asegura hablar con otro supay (espíritu), “...me dijo que el dios de los cristianos tiene muchas iras con los

sucedido distintos levantamientos, todos ellos para protestar u oponerse a determinadas formas de explotación colonial, pero también expresiones focalizadas que no alcanzaron a tener una extensión o repercusión de carácter regional o en el conjunto de la jurisdicción colonial. También a la Amazonía de entonces llegaron ecos de la gran rebelión de Juan Santos Atahualpa en la Amazonía central del Perú, donde éste congregó a los Ashaninka, Yanasha y Shipibo, y de manera similar a la rebelión jumandiana en Napo, arrancó con la toma de alrededor de 25 reducciones tales como Eneo, Matranza, Quispango, Pichana y Nijandaris. Su lucha duró 14 años y Juan Santos Atahualpa nunca fue atrapado a diferencia de Jumandi. Los conquistadores fueron aniquilados en varios puntos y la corona española tardaría varios años en volver a conquistar esa parte de la Amazonía, que había sido liberada poco antes de las luchas de independencia del Perú (Cf. Santos Granero, 1992; Hallé, 1993).

De alguna manera también las reformas borbónicas, constituyen un nuevo impulso a la re-territorialización de la Amazonía, en tanto apropiación y ordenamiento del espacio, bajo una perspectiva cultural, económica y política que define los objetivos y el sentido de tal forma de regulación y organización en función de los intereses estratégicos de la metrópoli (Assadourian, 1982). Se diría que la Amazonía, de una u otra forma, fue configurándose como un modelo de ordenamiento espacial dentro del sistema colonial. Hay elementos en común con el modelo dominante de ordenamiento territorial

blancos y quiere que los ataquemos". Jumandi, secundado por Guami comanda el ataque contra Ávila, que cae en pocas horas, mientras Beto comanda el ataque contra Archidona, que prevenido logra resistir más tiempo, aunque finalmente también es abatida. Tras esas victorias, Jumandi es nombrado Jatum Apu. Las próximas ciudades para ser conquistadas serían Baeza y Quito. Jumandi decía: "¡nuestro sufrimiento es el mismo que el de nuestros hermanos de las montañas. La expulsión del invasor debe ser total!". Los chasquis llevaron mensajes a los indígenas de la Sierra para que se sumen a la rebelión, pero aquello no ocurre, al contrario, una gran expedición militar sale al encuentro de Jumandi en Baeza. En el grupo estaban indios fieles a la corona española como Francisco Atahualpa y Jerónimo Puento. El ataque a Baeza es sofocado y el alzamiento derrotado. Jumandi, Guami y Beto son llevados presos a Quito para recibir la justicia española: fueron golpeados y torturados con hierros al rojo vivo, paseados por las calles y finalmente ahorcados en la plaza de San Blas. Sus cuerpos descuartizados fueron exhibidos en dicha plaza y enviados luego a los distintos puntos de la Audiencia, para que "todos los miren bien". Cf. Moreno Yáñez, Segundo (1977); Pérez Pimentel, Rodolfo (1987).

que fue el que prevaleció en los Andes o tierras altas, donde el eje central se centró en el despojo de las tierras indias y su traspaso a los terratenientes, el control e incorporación de la fuerza de trabajo indígena a las haciendas y las restricciones a su movilización (Ramón, 1993, p. 19).

Hay que considerar que la economía obrajera actuó desde tiempo atrás como un elemento articulador a nivel regional, bajo el control de las élites criollas representadas en los cabildos locales, tal como lo muestra Rosario Coronel en el caso de Riobamba (2009, p. 44; Coronel, 2002).

Mapa 3

Misión Jesuita en la Real Audiencia de Quito y Maynas



Fuente: André Ferrand de Almeida, "Samuel Fritz and the Mapping of the Amazon" *Imago Mundi*. Vol. 55, (2003), p. 113
Elaboración: Samuel Fritz S.J. Misionero Jesuita, 1707.

Las normativas que regulaban las jornadas de trabajo de la población indígena dentro de los obrajes eran explícitas, tal como lo cita Galo Ramón:

Según las ordenanzas de obrajes, los indios debían trabajar 312 días al año, de los que solamente se les daba descanso los domingos y fiestas (que) vienen haser sesenta y tres días festivos no contando los días de Pasqua porque caen en domingos y quitados los dichos trescientos y sesenta y cinco días del año vienen a quedar el dicho año de rrayas en trescientos y dose días los cuales an de servir los dichos indios para que les hagan sus pagas³⁵.

En cambio la organización de los indios en misiones a cargo de órdenes o comunidades religiosas, tal como venía ocurriendo desde el siglo XVI en la Amazonía, se consideraba como una fase transitoria de adecuación al orden colonial, que debía concluir con la incorporación de los indígenas en la sociedad colonial, como fieles vasallos del rey. A veces, en consideración a lo transitorio de esa fase, se posponía el reparto de los indios en encomiendas y la fijación del tributo que debían pagar (García, 1999; Bravo, 1920; Quintero, 1990; Guerrero y Quintero, 1983).

La preocupación de los criollos giraba entonces en la consolidación de las misiones, a pesar de que la situación económica afectó la conservación de caminos, conversiones y fuertes o a la apertura de nuevas vías. El incentivo por explotar económicamente los recursos naturales de la región oriental para fortalecer las finanzas imperiales y el aparato colonial, favoreció el interés de misioneros, sectores propietarios y militares por expandir las fronteras hacia las regiones aún temidas y desconocidas de la Amazonía, con el fin de reducir y controlar a la población indígena y mejorar la comunicación entre los centros poblados ya existentes –ver el Mapa 3 de Samuel Fritz, con la Misión de los Jesuitas– (García Jordán, 2001, pp. 36 y ss; Guerrero y Quintero, 1983; Morelli, 2005; Reeve, 1993).

Por su parte las autoridades de la Audiencia de Quito también estaban impacientes en torno al poco avance y concreción de los objetivos de las misiones religiosas, cuyas actividades eran sufragadas por la Corona. Las reformas borbónicas posibilitaron –como se mencionó anteriormente– el nombramiento de gobernadores en las misiones, medida que se esperaba hubiese facilitado la penetración y ampliación de los misioneros en las selvas, y con ello propiciar la obtención de recursos económicos y humanos

35 “Las Ordenanzas de Obrajes de Matías de Peralta para la Audiencia de Quito, 1621” en Ortiz de la Tabla, Javier, “Anuario de Estudios Americanos”, Tomo XXXIII, Sevilla, 1976. Citado en Ramón, Galo (2006, p. 30).

para la Real Audiencia. Aparte de los intereses del poder central, hay que mencionar, como lo explica Coronel (2009, pp. 45 y ss) las presiones ejercidas por los grupos de poder local, como en el caso de Chimborazo, por impulsar y fortalecer las misiones al Oriente con el fin de reducir a los “salvajes”, abrir vías de comunicación que traerían ventajas económicas para facilitar el tránsito de mercaderías, personas y tropas, así como la explotación de los recursos de dicha región, cuyas tierras podrían proporcionar azúcar, cacao, café, además de contar con gomas, maderas y bálsamos.

La única fuente de riqueza –si así se puede llamar– fue el bosque y sus productos naturales: cacao silvestre, canela, zarzaparrilla, copal, quinina.. etc., recursos que fueron objeto de desde fines del siglo XVI de un odioso saqueo más o menos destructor según la época, sin que jamás apareciera ni siquiera la idea de una gestión económica racional, ni una preocupación por el posible agotamiento de las riquezas codiciadas. Este enfoque puramente expoliador de una naturaleza considerada como enemiga, ha caracterizado la relación de los blancos y mestizos hispanizados con el medio ambiente selvático. Es una actitud que sigue vigente hoy en día (Taylor, 1994a, p. 25).

Lo que importaba en la Amazonía en realidad era el control y la propiedad de los mismos seres humanos.

La economía colonial oriental puede definirse, entonces, como una especie de cáncer adherido a la relación tradicional de las sociedades indígenas con su medio ambiente: como se sabe esta relación fue de uso y no de apropiación, informada por una ideología de reciprocidad, rasgos que están muy lejos de la rapacidad obtusa de los colonos (Taylor, 1994a, p. 26).

Con la expulsión de los jesuitas y la creación del Obispado de Mainas, con jurisdicción sobre gran parte del territorio oriental que pertenecía a la Real Audiencia de Quito y el ingreso de los franciscanos a la Amazonía, se produjo una crisis temporal de los proyectos reduccionistas.

Se ordenó que las misiones de este nuevo Obispado, creado a pedido del gobierno español, por un Breve Pontificio a mediados del año 1803, se confiaran a los religiosos de un solo instituto, y se prefirió a los padres franciscanos del Colegio de *Propaganda Fide*, que existía con el título de Santa Rosa, en la villa peruana de Ocopa; había sido fundado por Real Cédula de Fernando VI, en octubre de 1757 y aprobado por la Sede Apostólica en agosto del año siguiente (Citado por Vargas, 1982, pp. 58 y ss).

La queja de los dominicos, sin embargo contrastaba con la perspectiva estratégica de los grupos de poder, que intensificaron la cooperación entre autoridades políticas y eclesiásticas. Las tareas impulsadas por Dibuja y García de León y Pizarro y su alianza con el Obispo de Mainas, Hipólito Sánchez Rengel y el padre franciscano Antonio José Prieto, si bien al inicio se tradujo en una continuidad en la tarea misionera llevada adelante antes por los dominicos en Canelos, pronto priorizarían la ampliación de las actividades de reducción de los Shuar hacia la frontera sur y que incluirían la fundación de Gualaquiza. La misión de Canelos quedaría virtualmente abandonada durante algunas décadas, sea por los continuos asedios y rebeliones de los Kichwa y Achuar, o por las privaciones a las que estaban sometidos los religiosos (Vargas, 1982; 1935; García, 1999).

En suma, y más allá de las dificultades o negligencias anotadas por los cronistas de la época, las misiones de Pastaza durante esta época lograron afianzar una ruta hacia el sur en los territorios Achuar y Shuar a fin de crear las condiciones para el acceso y explotación de los recursos naturales existentes, la conversión-reducción de los indígenas que la habitaban y la apertura de vías para la futura colonización de estas tierras.

La relación entre misioneros y colonos fue también una relación simbiótica, puesto que cada uno dependía del otro para sobrevivir; fue precisamente la rapacidad y la presión de los colonos, lo que contribuyó a empujar hacia los brazos de los misioneros a una población indígena que, de otro modo, no hubiera estado dispuesta a dejarse reducir (Taylor, 1994a, p. 27).

Desde una perspectiva territorial las misiones religiosas fueron protagonistas centrales en la ampliación de la frontera interna, en la defensa de la frontera externa y su papel fue central para el control efectivo de las poblaciones dentro del territorio en los albores de las luchas por la independencia criolla a inicios del siglo XIX.

Misiones, colonialidad del espacio y ordenamiento del territorio de Pastaza (Siglo XIX y primera mitad del siglo XX)

Al iniciar el siglo XIX los primeros acontecimientos que giraron alrededor de la independencia política evidencian una continuidad con el orden colonial. Cuando el libertador Simón Bolívar firmó los primeros

decretos y se expidieron las primeras leyes republicanas, lo que se hizo no fue sino establecer la desamortización de las tierras comunales, eliminar los tributos prediales de los aristócratas terratenientes y el clero y mantener la tributación personal a las comunidades indígenas.

La clase terrateniente criolla, junto con el alto clero y los militares formaron un núcleo étnico hispano, europeo y occidental que fundó la República del Ecuador en 1830, minoritario numéricamente, pero que concentró todo el poder consciente además que pertenecía a una “aristocracia de raza”. Los indios y negros –la población mayoritaria– eran considerados, desde los contenidos político-ideológicos del núcleo étnico dominante, como poblaciones “abyectas e inferiores”, de naturaleza no humana. Los protegieron desde la primera mita de la vida republicana y se beneficiaron del clientelaje como base de su economía y ejercicio del poder (Silva, 2004; Tinajero, 1986b; Morelli, 2005).

El desarrollo de un sistema municipal de delegación del control social y el Concordato posterior con la Iglesia permitieron que estos sectores ejercieran a través del Estado, las funciones de articulación y dominio económico, político e ideológico de los pueblos indígenas. En las tierras altas andinas y bajas de la Amazonía o la Costa estaba claro que el sistema de concertaje de la mano de obra indígena, las tiendas de raya en las haciendas, la obligación de pagar diezmos y primicias a la Iglesia y el monopolio de ésta sobre la educación y el adoctrinamiento con el auspicio del Estado, fueron medios eficaces para asegurar ese control y mediación entre los pueblos indígenas y el resto de la sociedad (Morelli, 2005; Ibarra, 2003; Magnin, 1993; Ramón, 2004; Maiguashca, 1996; Muratorio, 1994).

En ese marco, el discurso de la independencia –que provenía de un pensamiento ilustrado, humanista y libertario– que buscaba la ruptura de las ataduras coloniales, en la práctica chocaron contra los intereses de la aristocracia terrateniente, el clero y las demandas de un naciente Estado que buscaba su corporeidad en el medio rural, mediante el acaparamiento de la capacidad tributaria, el control de la mano de obra campesino indígena, interviniendo en transacciones de tierras y en el cobro de las alcabalas en los mercados. Medidas que minarían las bases de reproducción social de los pueblos indígenas como tales, en beneficio de un modelo articulado a la ampliación del mercado mundial.

El sistema de hacienda y la concentración de la tierra en los Andes ecuatorianos, que apareció en el siglo XVIII, se consolidaría a lo largo del siglo XIX. En la naciente República se formó por la compra, despojo, herencia, matrimonio, donaciones y mayorazgos que subsistieron más allá de 1830, pues se reconocían los derechos de herencia del inmediato sucesor. Las comunidades indígenas a su vez perdieron tierras de resguardo y más bienes comunales, por carecer de títulos o no poder usarlos, pues los criollos se apoderaron de las tierras que fueron del Rey de España y de las Juntas de Temporalidades (Muratorio, 1987; Maiguashca, 1994).

La concentración de la tierra en pocas manos alcanzó tal magnitud que algunos alcanzaron a constituir “juegos de haciendas”, al punto que el hacendado e historiador Jacinto Jijón y Caamaño, luego de estudiar la evolución de algunos fundos del callejón interandino, llegó a la conclusión de que la propiedad de la tierra “por regla general tiende a unirse, cada vez más, en grandes extensiones, poseídas por pocos terratenientes; el latifundismo, lejos de desaparecer, aumenta diariamente y este no es un fenómeno de nuestros días, sino que actúa con regularidad constante, desde hace tres siglos” (Hurtado, 1981, p. 60).

A lo largo del siglo XIX predominaron esfuerzos de colonización puntual y la formación de haciendas cañeras y extractivas funcionaban mediante una forma de sujeción de la mano de obra denominado el “patronazgo”. La presencia del Estado fue extremadamente débil, ocupado en controlar y ejercer soberanía en las otras dos regiones de la Sierra y la Costa, atravesadas de pugnas y conflictos regionales (Muratorio, 1987; Santos y Barclay, 2002; Ayala Mora, 1980, 2000; González Suárez, 1880).

Este panorama contrastaba con el que se encontraba en Perú a la época. El nombramiento de Manuel Plaza como prefecto de misiones y vicario de Maynas en 1831 desde la naciente república del Ecuador, fue visto como una amenaza por los propietarios peruanos de la zona norte, que presionaron al Congreso a impulsar una mayor penetración y ocupar los territorios selváticos orientales. En respuesta, la legislatura aprobó tres medidas: cambios en la diócesis de Maynas, creación del nuevo obispado de Huanuco y establecimiento del nuevo departamento de Amazonas, que estaban estrechamente relacionadas, pues facilitaban un mayor control del territorio y una recuperación económica de la región. La primera de las medidas desató un duro enfrentamiento entre el poder civil y el eclesiás-

tico, que consideraba a la medida una intromisión en asuntos correspondientes a la sede de la Iglesia Católica en Roma.

Estas medidas probaron el interés de las élites económicas y políticas del piedemonte en tener acceso más directo a las instituciones, en este caso eclesiásticas, y por consiguiente, una mayor capacidad de control y presión sobre las decisiones que en ellas se tomaran, como se desprende del análisis de los debates parlamentarios correspondientes a la defensa de la soberanía, explotación económica de la región y reducción de las poblaciones indígenas (García Jordán, 2001, p. 76).

La aprobación del nuevo departamento de Amazonas en Perú a cargo del presidente Agustín Gamarra, permitiría según los parlamentarios José Braulio del Campo Redondo y José Modesto de la Vega que con esa nueva jurisdicción “saldrán los habitantes de las tres provincias, que comprende aquel obispado, del abismo de la indigencia, para establecerse con decencia i comodidad. Las tribus salvajes de sus confines formarán pueblos civilizados; i el agricultor, el comerciante, i el artista hallarán en qué aplicar sus talentos, su industria i sus capitales” (García Jordán, 2001, p. 77).

En el caso de lo que hoy comprende la Amazonía ecuatoriana se produjo una diferencia importante en las dinámicas de ocupación del territorio de la región. En la parte norte de la Amazonía, por la influencia que ejercía el río Napo y sus condiciones de navegabilidad y conexión directa al Amazonas, facilitó un mayor flujo y volumen de intercambios con la selvas bajas de Loreto, rutas que serían aprovechadas ampliamente durante el “boom cauchero” de fines de este período (García Jordán, 2001; Muratorio, 1987; Santos y Barclay, 2002).

Mientras que en la parte sur, la dinámica giraría en torno a la explotación de la cascarilla y la paja toquilla, así como de minerales. La acción de la misión dominica en la segunda mitad del siglo XVIII, facilitó la expansión de las actividades económicas y la colonización en la región sur, alrededor de Gualaquiza. La explotación de la cascarilla tendría su “auge” en esta región, desde donde se habrían exportado unos 10 mil quintales. Sucesivos períodos de declive y expansión de esa actividad caracterizarían casi toda la segunda mitad del siglo XIX hasta la aparición de la explotación del caucho. Las corrientes migratorias de colonos mestizos, unidos a la tarea de los misioneros católicos, posibilitarían el establecimiento de un

incipiente mercado regional donde los Shuar intercambiaban cascarilla y luego “balata” por utensilios y escopetas.

El comportamiento de la demanda sobre ciertos bienes como cascarilla (quina) en otros países, generó presiones sobre la Alta Amazonía ecuatoriana (las actuales provincias de Napo, Pastaza y Morona Santiago). De una manera u otra, la sobre-explotación de los bosques de cascarilla (quina) sirvió como pretexto para impulsar la adjudicación de territorios Shuar (como los de Gualaquiza), a los colonos (Harner, 1978; Hendricks, 1996; Karsten, 1988). Estos nuevos propietarios combinaron la extracción de cascarilla con una fibra de palma, de la cual se procesaba para la paja toquilla y la posterior producción artesanal en la región del austro (Palomeque, 1994, pp. 88 y ss). El relativo dinamismo económico de esta región con Cuenca, en el austro de la Sierra, impulsaría durante más de medio siglo la formación de un frente colonizador y un proceso de concentración de tierras –anteriormente de los Shuar– que tenía su justificación en la noción de “tierras baldías” establecida con fuerza ya hacia finales del siglo XIX e inicios del XX.

La experiencia de los grupos de poder cuencanos sería análoga a la que vivían las élites riobambeñas, quienes redefinirían su poder local mediante la distribución de cargos públicos, la cooptación de las municipalidades, el dominio de indios mediante prebendas a sus caciques y el control de los flujos de comercio con Macas y Puyo, tal como lo recoge Rosario Coronel (2009, p. 58) citando al gobernador Antonio Gortaire, quien describía la situación, “...su comercio y tratos es el tabaco, algodones, maníes y el arreo de cargas de estas tres especies hasta la provincia de Riobamba. Tiene esta provincia (Macas) su entrada única, entre occidente y norte... de el tambo de el Atillo donde confina la jurisdicción de Riobamba, hasta la ciudad” (Coronel, 2009, p. 58)³⁶.

El control de Macas desde Riobamba que tenía como objetivo asegurar la producción y comercio del tabaco, “para ello las autoridades del Corregimiento riobambeño enviaban constantemente fusiles y municiones para controlar a los llamados “gentiles”, a fin de que permitan la labor de recolección y envío de este producto” (Coronel, 2009, , p. 58).

36 Gortaire, Antonio (1784), “Descripción y Gobierno de la Provincia de Macas”, en RHGAQ, 1994. Citado por Rosario Coronel (2009, p. 58).

En otras palabras, se trataba de una estrategia violenta basada en el amedrentamiento y el vasallaje de los Shuar y demás pueblos de Pastaza, a partir del uso de armas de fuego,³⁷ y en ningún caso se trataba de ejercicios persuasivos o pacíficos. Era la manera cómo los grupos de poder de la Sierra central pretendían consolidar un proyecto diversificado de producción agrícola, obrajera y minera, “completando con el control económico de tierras a distancia ubicadas en el oriente amazónico a través del comercio” (Coronel, *ibidem*). Experiencia similar, aunque en menor escala se puede evidenciar con los intereses económicos de los grupos de poder ambateños, especialmente los terratenientes de Pelileo, que tradicionalmente pretendieron tener control sobre las actividades agrícolas y mineras en el valle del río Pastaza. Hasta entonces tenían acceso terrestre por una vía abierta por Baños hasta el río Topo, y una empresa minera que extraía oro en Villano se proponía terminarlo, según lo refería Vicente Rocafuerte³⁸. Tal proyecto se reemprendería en 1854 cuando una misión viajó hasta el río Pindo (en el actual Puyo) y descendió por éste hasta la confluencia con el Pastaza sin mayores resultados posteriores.

Estos procesos derivarían en la emergencia y consolidación de poderes locales y regionales, cuyos intereses económicos alrededor de la explotación y exportación de bienes primarios como la cascarilla, el cacao, el cuero o los textiles, provocarían una aguda disputa interna y atomización del país, a lo que se suma los respectivos procesos de construcción de identidades locales y regionales, a tal punto que se impondrían a las necesidades más amplias de consolidación del proyecto criollo de Estado-nación, cuya expresión más clara sería lo que Maignushca (1994, 1996) ha denominado la cuestión regional, o lo que por su parte Morelli (2005) ha descrito como el triunfo de los municipios de la época y el fortalecimiento de los cuerpos intermediarios de la tradición hispano-americana, en suma, lo que Quintero (1990) y Silva (2004) han descrito como las posiciones e intere-

37 Coronel (2009) cita información detallada de la cantidad de armas (fusiles y cartuchos) que se enviaban en aquella época desde Riobamba hacia Macas.

38 Vicente Rocafuerte, Discurso del Presidente de la República en la apertura de las Cámaras Legislativas de 1837, s.l., s.e., s.f. y sin paginación. Archivo del Palacio Legislativo APL.

ses de los grupos de poder aristocrático-terratenientes que embanderaron proyectos altamente excluyentes.

La región de Pastaza vivió durante esa época un período de repliegue de la actividad misionera, lo que repercutió también en la escasa presencia colona: "...en lo que se refiera al vasto sector comprendido entre la ribera norte del Upano y el Curaray, no se encuentra hasta 1860 sino a dos o tres familias de mestizos, concentradas en Canelos. La presencia de los colonos es más perceptible en la provincia de Quijos" (Taylor, 1994a, p. 37). Sin embargo, la excepción parcial la constituye Andoas, que escapa a la extrema decadencia debido a su rol económico y la función en los circuitos indígenas de intercambio tanto material como simbólico.

En 1846 un decreto legislativo ecuatoriano establece dos comisiones de fomento de la población en Quito y Cuenca en el que consideran la necesidad de fomentar las colonias establecidas en las zonas de Quijos, Canelos, Macas, Gualaquiza y el Rosario. Tales entidades serían presididas por los gobernadores y conformadas por senadores y representantes. En el mencionado decreto se dictaminaría el envío a esas colonias de militares, misioneros y aquellas personas que quisieran ir voluntariamente, aunque se pretendía trasladar a "los vagos, ociosos y mal entretenidos, ebrios de profesión, condenados por los tribunales a obras públicas, destierro, confinamiento, prisión, arresto, reclusión por más de cuatro meses, todos los que deberán cumplir su condena en las colonias (...) las mujeres que vivan escandalosamente..." (Esvertit, 1998, p. 56).

En la misma época se autorizaba al poder ejecutivo a celebrar contratos para la inmigración y colonización, mediante los cuales se buscaba atraer hacia Ecuador población católica europea, asignando exclusivamente para estos objetivos 25 mil pesos del tesoro público, además de otros valores procedentes de la venta o arriendo de "tierras baldías" (Muratorio, 1987; Murphy, Bilsborrow & Pichon, 1997; Taylor, 1994a). "Resulta interesante destacar que los colonos quedaban obligados a tomar las armas para defenderse de las tribus bárbaras que existieren cerca de la colonia" (Esvertit, 1998, p. 58).

Andoas, según Taylor, se constituye en el principal centro de re-distribución hacia el oeste, de sal y de curare provenientes del Marañón y atrajo a un buen número de comerciantes peruanos y ecuatorianos. Incluso fue un eje giratorio de la trata de niños Kichwa y Sapara, muy codiciados por el servicio doméstico en las ciudades peruanas (Taylor, 1994a). En el año

de 1848 el fraile Manuel Castrucci Vernazza, franciscano italiano publicó un folleto intitulado “*Viaje practicado desde el Callao hasta las misiones de las dos tribus infieles záparos y jíbaros*” (Castruzzi, 1854, en Larraburre i Correa, Carlos, p. 510)³⁹.

En dicho documento consigna que, a partir del 17 de enero de 1846, en plena creciente fluvial, comenzó a navegar sobre el Pastaza, río arriba, desde el Marañón. Los puntos atravesados por este religioso fueron: isla Ciriaco, el pueblo de Santander, las quebradas Vitoyaco y Marcaroyaco, puerto Punches, Andoas, a donde llegó el 15 de febrero de 1846, y luego arribó al río Bobonaza en pos de los “záparos”. Castrucci describe a Andoas de manera muy distinta a cómo lo entiende Taylor: “Andoas es una pequeña eminencia a la orilla del río Pastaza, cuyos habitantes en número de cuatrocientos cincuenta se hallan enteramente abandonados y de continuo molestados por jíbaros, muratos y machines” (Citado en Larraburre i Correa, Carlos, p. 249).

Castrucci Vernazza se queja del Gobierno peruano, que por “...sus continuas políticas no ha podido proseguir el camino sobre las huellas de la antigua metrópoli, imitando su interés en tan laudable como importante objeto civilizador” (1854, p. 541). Ante ese panorama, las autoridades como el juez de Chachapoyas, Juan Crisóstomo Nieto o Manuel Castillo, subprefecto de Maynas, dotaron a la misión de Andoas de 200 pesos anuales, así como el envío de armas y municiones⁴⁰.

Se trataba sin duda de una época donde la disputa por el control de los territorios, giraba en torno a la captura de mano de obra indígena en condiciones de servidumbre, así como al control de tierras consideradas baldías, por los recursos biológicos y minerales que contenían. En los primeros años del período republicano de Ecuador es claro que la región amazónica ocupó un lugar marginal dentro de las disputas entre poderes regionales que caracterizaron a este período, y la gran debilidad de las instituciones, lo que obstaculizó el surgimiento de proyectos viables de

39 El documento original se titula *Viaggio da Lima ad Algune Tribu Barbari del Peru e Lungo il Fiume delle Amazoni del Sacerdote Giuseppe Emanuele Castrucci da Vernazza. Missionario Apostolico*, Genova, Stabilimento Tipografico Ponthenier, 1854.

40 El 7 de abril de 1856 Julián Torres, prefecto del Departamento de Amazonas, oficia al subprefecto de Moyabamba, para comunicarle el envío de diez carabinas y munición “con el fin de auxiliar al gobernador de Andoas...no siendo posible por ahora mandar la fuerza armada que solicitan” (Larraburre i Correa, Carlos, p. 248).

consolidación del Estado-nación. Durante la década de 1850 se pusieron de relieve los desacuerdos entre Ecuador y Perú respecto a la soberanía territorial de cada uno de ellos y el Perú protestó, en 1857, cuando Ecuador suscribió un tratado con sus acreedores para la liquidación de la deuda externa, en que se acordaba la cesión a una compañía inglesa de grandes extensiones de territorios en la Costa y en la Amazonía.

Las concesiones previstas en el Oriente consistían en...

...un millón de cuadras cuadradas sobre las orillas del río Zamora, partiendo del punto más cerca posible del pueblo de Gualaquiza, al precio de cuatro reales cada vara (...) así como un millón de cuadras cuadradas en el cantón Canelos, provincia de Oriente, sobre las márgenes del río Bombonaza (sic) y partiendo desde la confluencia de éste con el Pastaza hacia el Occidente, a cuatro reales cuadra (Flores Jijón, 1979, p. 13).

Este acuerdo derivó en una guerra con Perú, durante la cual se efectuó el bloqueo de Guayaquil, en un marco en el que la situación política del país alcanzó un estado crítico con su división en varios gobiernos territoriales. El Tratado de Mapasingue finalizaría con el reconocimiento de la soberanía del Perú en extensos territorios amazónicos reclamados por el Ecuador. La firma de ese Tratado en 1859 provocaría la oposición del resto de fracciones políticas que se unificaron contra el Gobierno de Guayaquil. Tal crisis pondría evidencia además las complicaciones derivadas de la falta de delimitación territorial definitiva en las nacientes repúblicas (Ayala Mora, 1999; Cueva, 1988; Deler, 1987).

En cuanto a la relación del Estado con los pueblos indígenas, en 1857 se sustituye el tributo de indios por la llamada “contribución personal de indios”, algo que al decir de Andrés Guerrero (2000; 1993) mostraba cómo el Estado republicano había reconocido legalmente una clasificación jurídico-política de los habitantes de dos tipos: los blancos, exentos de contribución, y los indios, obligados de tributar. Por consiguiente, el sistema político representativo y de ciudadanos seguía al pie de la letra la división colonial en castas, es decir grupos reconocidos, definidos, instaurados y diferenciados con obligaciones discriminatorias.

De esta clasificación derivaba toda una serie de implicaciones que cubrían el dominio económico y cultural. Una división entre “ciudadanos iguales” y los tributarios, los indios, la figura jurídico-política tallada por el Estado

para identificar, reconocer, explotar, en síntesis, para administrar a la población no castiza (Guerrero, 1993, p. 95).

En ese marco, la denominada “República de Indios” que incluía el aparato de funcionarios, las leyes específicas, el sistema censal, el empadronamiento, el aparato jurídico de los “protectores”, las redes económicas de prestamistas, las jerarquías aristocráticas indígenas, los territorios étnicos comunales, sus organismos de Gobierno, etc., casi todo ese complejo sistema de Gobierno colonial fue incorporado a la República sin mayores modificaciones hasta el siglo siguiente.

Desde 1860, y coincidiendo con diversos intentos de vertebración estatales, se impulsaron algunas acciones para incorporar a la dinámica nacional la región amazónica. Por entonces, los proyectos de los sucesivos gobiernos respecto a la Amazonía recurrieron básicamente a las misiones católicas (Vargas, 1982; García, 1999) como instrumento fundamental para lograr el control de los territorios y las poblaciones como lo demuestran las iniciativas durante los gobiernos de García Moreno y Antonio Flores.

García Moreno concibió su proyecto teniendo como eje la restauración del orden social basado en premisas de la moral católica de la época (Saint-Geours y Demelas, 1988). Aquello según estos autores exigía desarrollar una importante capacidad institucional para la vigilancia y el control represivo y centralizado, lo cual a su vez demandó un distanciamiento parcial de los caudillos regionales y el establecimiento de un punto de equilibrio que facilite preservar los intereses de la clase terrateniente al tiempo de impulsar la modernización económica y el comercio a nivel nacional (Manguashca, 1996; Ayala Mora, 2000).

Sin embargo, más allá de esa intencionalidad central del Estado, el predominio de los intereses de los grupos de poder local, marcarían la tónica de las políticas y medidas que se adoptaron durante este período respecto al control y gestión de la región Amazónica. Por ejemplo, Esvertit Cobes (1998, pp. 48 y ss) explica que las leyes de división territorial entre 1824 y 1897, implicaban un diseño político espacial, que respondía más a la dinámica de la negociación política coyuntural que a la existencia de un proyecto de control territorial:

Las leyes de división territorial coincidieron con las Asambleas Constituyentes por lo que puede argumentarse que parte del pago

político por los apoyos recibidos de las diversas regiones, consistía en el reparto o reorganización del territorio nacional. Así se explicarían los frecuentes cambios de adscripción de las áreas orientales de Canelos, Macas, Gualaquiza y Zamora que, en algunas ocasiones pertenecían administrativamente al Oriente, y en otras se adscribían a las provincias serranas (Esvertit, 1998, p. 49).

Según la misma autora, en 1854 José María Urbina firmaría un decreto sobre el régimen administrativo del Oriente, en el que reformularía la división del territorial, al transformar los antiguos corregimientos de Quijos, Macas y Canelos en cantones con los mismos nombres, que quedaron conformados por siete parroquias, con sus anejos: el cantón Quijos, formado por Santa Rosa (anejos Napotoa y Cotapino), Archidona (anejo Napo) y Ávila (anejos Loreto, Concepción, Suno, Payamino, San José); el cantón Canelos, formado por las parroquias de Canelos y Zarayaco (sic); y el cantón Macas, formado por las parroquias de Macas y Zuñac. Quedaron fuera de la circunscripción del Gobierno del Oriente las poblaciones de Gualaquiza (adscrita a la provincia de Cuenca), y Zumba y Chito (adscritas a la de Loja). La capital de la Gobernación oriental quedó instalada en Santa Rosa, donde debía residir el gobernador y se estableció que en cada localidad dotada de cura propio habría un teniente parroquial. “Las consecuencias de esta reorganización territorial fueron duramente criticadas por un conocedor del terreno como Manuel Villavicencio considerando la falta de comunicación entre la zona de Quijos-Canelos y la de Macas” (Esvertit, 2008, p. 25).

En 1861, durante la administración de Gabriel García Moreno se dictaron nuevas disposiciones, según las cuales el cantón Canelos contenía los pueblos de “...Canelos, Zayaco, Pacayaco, Lliquino, Andoas y las tribus de Záparos y Jíbaros que componían la misión de Canelos. Dicha ley se basó en la descripción elaborada en la época por Manuel Villavicencio. Tales disposiciones legales referentes a la administración territorial no tendrían mayor modificación hasta finales del siglo XIX” (Esvertit, 1998, p. 42)⁴¹.

Es importante remarcar sin embargo, que en el período de García Moreno se puso en marcha un proyecto modernizador y racionalizador del Estado y de la economía, que buscaba articular las diferentes regiones del país. En relación a la Amazonía se produjo las ya mencionadas iniciativas

41 Cf. Manuel Villavicencio (1858, pp. 162-165).

legislativas, que enfatizaban el apoyo directo a las misiones católicas como auxiliares de la labor administrativa del Estado en toda la región, tratando de superar la focalización y atención casi exclusiva que recibía Napo. Políticas que variarían muy poco hasta finales del siglo XIX e inicios del XX (Jaramillo Alvarado, 2005; Miranda, 1986; Reeve, 1993).

Precisamente una iniciativa la tomó en 1884 el entonces gobernador del Oriente Francisco Andrade Marín, quien propuso un “*Proyecto de Ley de Régimen Administrativo Interior del Territorio del Oriente*”, que planteaba una reacción urgente frente a la desatención en que se encontraba sumida la región oriental por parte de la administración civil y religiosa, y pretendía fomentar la presencia del Estado central y de las misiones. “En estas mismas fechas Andrade Marín se encontraba impulsando voluntariosamente el proyecto de colonización en el área de Napo, que se conoció como la colonial oriental y estaba convencido de que ello sería el inicio de la colonización exitosa del Oriente” (Esvertit, 1998, p. 61).

La matriz colonial del espacio y de la naturaleza se concretaba a través de algunas medidas relativas al mejoramiento y conservación de las vías de comunicación, en concreto las de Quito al Napo y de Baños a Canelos, el fomento de la colonización y la inmigración, la promoción de la agricultura y el comercio. Algunas medidas adicionales se orientaban a evitar los abusos cometidos contra la población indígena, quedando prohibidos los repartos forzosos de mercancías, el cobro de contribuciones, la venta de niños o los trabajos obligatorios. Aunque dicho proyecto no fue aprobado, en 1885 se expidió un Reglamento⁴² que establecería dos gobernadores en la Amazonía, uno en Napo y otro en Méndez y Gualaquiza; se introduciría un comisario de orden y seguridad en Archidona que auxiliaría al jefe político y se crearían juzgados civiles en aquellos lugares establecidos por los gobernadores. De igual manera se regulaba la colonización e inmigración en reducciones donde residieran indígenas, y se prohibía la adjudicación de lotes de terrenos superiores a 200 has. y se establecían otras medidas para el fomento de la agricultura y la urbanización. También se prohibie-

42 Se trata del Reglamento del 8 de agosto de 1885 y sancionado el 11 de agosto del mismo año. Cf. en “Leyes y Decretos de los Congresos de 1885-1886” y “Decretos Ejecutivos de la misma época”, Quito, Imprenta del Gobierno, 1887, pp. 11-14. Archivo del Palacio Legislativo APL.

ron de manera expresa los maltratos, repartos, trabajos forzados y venta de niños, aparte del comercio de *tzantzas*⁴³ (Miranda, 1986; Taylor, 1994b; Esvertit Cobes, 2008, pp. 192 y ss; Santos y Barclay, 2002).

En la realidad, poco cambiaría, a pesar de las denuncias y disposiciones legales, la casi nula presencia estatal o la cooptación de sus raquíticos aparatos burocráticos por parte de traficantes y caudillos locales, que no solo no impidió sino facilitó el tráfico de jóvenes, niños y mujeres de los distintos pueblos ancestrales de la Alta Amazonía, a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX. “Los niños capturados por medio de correrías, eran criados como sirvientes domésticos (Larrabure i Correa: I, 249) o dados en trueque por las propias familias nativas a cambio de utensilios de hierro (Barclay et al., 1991, p. 71).

Adicionalmente la disputa por el control territorial iba escalando al punto que en 1893 en la ribera del río Curaray, la casa del cauchero ecuatoriano Juan Rodas, gobernador de la provincia del Oriente fue asaltada –según la versión ecuatoriana– por el portugués José María Mouron, quien era la principal autoridad del Perú en el Napo, acompañado de un oficial y cuatro soldados peruanos procedentes de Iquitos (Reeve, 1998b). Posteriormente el mismo Mouron remontó el Napo hasta la boca del Aguarico con el propósito de fijar el escudo peruano en el pueblo de La Coca⁴⁴.

En el contexto internacional era un período en el que el desarrollo del capitalismo en Europa y Norteamérica se traducían en un acelerado desarrollo tecnológico y modificaciones en la división del trabajo. Aquello repercutiría directamente en las economías latinoamericanas, cuyos recursos naturales minerales, fertilizantes y agrícolas eran demandados en grandes volúmenes.

43 Me refiero a la práctica de los Shuar, originarios de Morona Santiago, de “reducir cabezas”, cuyos procedimientos son místicos y no muy conocidos, y que hacían que se momificase y conservara las cabezas de los enemigos vencidos en guerras como talismán y trofeo. Originalmente tenían un significado religioso, pues se creía que servía para aprovechar su espíritu y obligarlo a servir a su poseedor. También había la creencia de que evitaba que el alma de su enemigo vengara su muerte. Para ampliar pueden verse en Harner, Michael J. (1978), Philippe Descola (2005a), Rafael Karsten (1988).

44 El testimonio corresponde a Pablo Herrera, “Informe del Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores de la República del Ecuador al Congreso Ordinario de 1894”, Quito, Imprenta del Gobierno, documento sin paginación bajo epígrafe “M”. Citado por Esvertit (2001, p. 561).

La expansión de las exportaciones de guano y salitre, así como café, azúcar, cacao, tendrían impactos fundamentales en la dinámica histórica de los distintos países, que en lo central posibilitó el surgimiento y consolidación de oligarquías y burguesías exportadoras o comerciales, pero también la penetración de los capitales imperialistas, que buscaban asegurar un control más directo de los recursos minerales, metales ferrosos y no ferrosos, así como la extracción de petróleo (Cueva, 1993). Lo que Stephen Bunker describiría de manera exhaustiva de la historia amazónica de Brasil, en la cual la ausencia de estructuras locales de poder consecuencia de la propia explotación exterior, agravaría la degradación ecológica, y aseguraría que los flujos de materiales y energía no se incorporasen en las dinámicas territoriales locales (Bunker, 1985; Moraes, 2005; Hecht y Cokburn, 1993).

A nivel nacional, el auge cacaotero intensificó el proceso de acumulación de tierras y capitales en la Costa, fortaleciendo política y socialmente a la clase terrateniente agroexportadora, que posibilitó además el surgimiento y expansión de la banca. Dicho auge comercial chocaría con la persistencia del sistema de hacienda y en particular el afán de los grandes propietarios de tierra por retener la mano de obra indígena, al tiempo que la producción manufacturera, particularmente textil se vio poco a poco desplazada por la importación de las telas provenientes de Inglaterra (Hurtado, 1981; Cueva, 1988; Ayala Mora, 2000).

La supremacía de la clase terrateniente sufría cada vez más desafíos al final del siglo XIX, no solo porque se había acentuado la diferenciación entre las clases dominantes serranas y costeñas y estas últimas habían experimentado un robustecimiento, sino, también y sobre todo, porque la burguesía comercial y bancaria emergente ganaba fuerza para lograr el control del poder político (Ayala Mora, 2000, p. 190).

Aquellos cambios confluían en la decadencia del poder terrateniente serrano y en la emergencia de la burguesía comercial y agroexportadora de la Costa (Prieto, 2004).

Políticamente el evento que traduciría el nuevo momento histórico del país sería la Revolución Liberal. Dicho período (1895-1925) posibilitó el avance de ciertos pasos en la consolidación del proyecto criollo de Estado nación (Cueva, 1988; Hurtado, 1981; Ayala Mora, 2000; Prieto, 2004). Específicamente para la región Amazónica –como lo anota Esvertit (2001)– el liberalismo contribuyó a fortalecer el interés por la articulación

y control del territorio, que estuvo influenciado por el incremento de las actividades económicas y administrativas del Perú y de Colombia durante el álgido período de la extracción cauchera (1880-1910), con la consecuente y agria disputa por el control de estos territorios.

Durante el período liberal a finales del siglo XIX se produjo la expulsión de los misioneros jesuitas, lo que al decir de los sectores conservadores y de la Iglesia católica, “facilitó la dominación peruana sobre la región”. De igual manera, se impulsó un proyecto de construcción del ferrocarril Ambato-Curaray, cuyo manejo y gestión fue duramente cuestionado por la oposición, dado su fracaso y suspensión indefinida (Jaramillo Alvarado, 1964; Jaramillo Alvarado, 1922).

Las actividades de la explotación del caucho incluían el establecimiento de campamentos, para el reclutamiento forzado de mano de obra indígena, la cual a través de las llamadas correrías, era capturada para ser llevada en condición de esclavos a las haciendas caucheras. “En el contexto del auge cauchero, los peruanos habían aniquilado en pocos años a la población indígena de Loreto y arrasado allí los árboles productores de goma. Estas circunstancias provocarían incursiones, cada vez más frecuentes a territorios colombiano, ecuatoriano y brasileño” (Santos y Barclay, 2002, p. 79).

Según Von Hassel –citado por Santos y Barclay (2002:71)–:

...los caucheros llaman correrías a los asaltos que se dan a los pueblecitos de indios, asaltos en los que matan á los varones i se llevan á las mujeres i niños i que hoy, en la región del Amazonas, constituye un espléndido negocio: pues los salvajes jóvenes –de 8 a 14 años– alcanzan un valor que fluctúa entre 200 i 400 soles de plata (20 a 40 libras esterlinas)⁴⁵.

Sobre el mismo problema, en la Amazonía de Napo en Ecuador el misionero P. Miguel Román, le dirige una carta al presidente de la República, Gral. Eloy Alfaro en enero de 1909 en la que le manifiesta:

Con la profunda certeza de que Ud. volverá por la dignidad ultrajada del infeliz yumbo de las selvas orientales del Ecuador, me dirijo acompañando los comprobantes de la venta de indios al Perú, Brasil y Colombia. Napo, Aguano, Santa Rosa, Suno, Coca, Loreto, Concepción, Ávila eran

45 Von Hassel, Jorge, *Expedición de Puerto Bermúdez a Iquitos i de este último puerto al Istmo de Fiscarrald, dirigida por el coronel Ernesto La Combe*. Informe del Ingeniero, en Larrabure i Correa, Vol. XII, pp. 376-411.

pueblos ricos, florecientes y bien poblados y hoy apenas en el Aguano viven 10 indios; en Santa Rosa 15; en Loreto 15; Suno, cero; Coca cero. En las orillas del Napo apenas llegan á 600. ¿Qué se han hecho, pues los 10.000 yumbos unos han emigrado y otros han sido vendidos. Cuando he recorrido los pueblos y corría padrón, me contestaban los guainaros o alcaldes, vendidos Perú...

En el último informe del Jefe Político del cantón Napo, dice hay 15.000 semisalvajes, lo cual no es verdad, pues, apenas se cuentan unos 4.500 indios, todos los demás han emigrado ó están vendidos en las factorías peruanas y brasileras y colombianas por Jaime Megía y otros en 200, 300, 900 ó 1.000 soles por familia.

El señor General ha ignorado de esta venta infame del yumbo, de otra manera lo biera castigado. Como sacerdote y como ecuatoriano en calidad de misionero, no era posible silenciar por temor y hacerse cómplice. Al continuar las cosas así, el Oriente dentro de poco será plena selva.

Piedad, señor General, para los infelices indios yumbos vendidos. Esos compatriotas pasan vida de esclavitud, lejos de su suelo natal, de su selva, de sus queridas esposas e hijas; ¿Puede haber mayor crimen que abusar de la inocencia de un salvaje, como de una víctima. Las lágrimas de los salvajes, claman venganza al cielo.

Imploro del General Alfaro, la sanción legal sobre los vendedores y opresores de la raza india en las selvas orientales⁴⁶.

La mayoría de las mujeres jóvenes capturadas en correrías se convertían en concubinas, sirvientas o esclavas sexuales para los patrones caucheros, sus capataces y sus peones más leales. Generalmente los hombres que llegaban a trabajar en las áreas gomeras eran solteros o habían dejado atrás a sus esposas.

Las fuentes contemporáneas dan cuenta de la permanente escasez de mujeres en los frentes gomeros periféricos. Las mujeres indígenas capturadas en correrías llenaban ese vacío. Aunque algunas de estas mujeres llegaban a ser virtuales esposas de sus amos y eran públicamente reconocidas como tales, la mayoría eran tratadas como esclavas y

46 Carta del P.Miguel A.Román, misionero al Gral. Eloy Alfaro, Presidente de la República Río Napo, enero de 1909 ANH-Quito. Indígenas. C.177 (1880-1926). Expediente 10.

transferidas de un hombre a otro como pago por deudas de juego, retribución por servicios prestados, o incluso mediante rifas públicas (Santos y Barclay, 2002, p. 71).

El auge de la explotación cauchera agudizó los conflictos territoriales entre los Estados andinos que disputaban el control de esos espacios y buscaban su nacionalización (García Jordan, 1998), en un contexto en el cual el Oriente o la Amazonía se convirtió en ícono del honor de cada país en los imaginarios nacionales. En el país emergió con fuerza la idea mítica de la Amazonía ligada a la constitución de la identidad nacional o quiteña, cuando en el viaje realizado por Orellana en 1542 la expedición partió de Quito, y la integraron esclavos e indios pertenecientes a la Audiencia, pero que siglos más tarde y en particular en el siglo XIX al calor de los procesos de construcción de las nuevas repúblicas, el control y ocupación territorial a cargo de Brasil, Colombia y Perú provocarían el imaginario del Oriente como un espacio usurpado por las naciones colindantes, entre las cuales el Perú, por la magnitud de las pretensiones, representó el principal rival (Reeve, 1988b).

Más allá de esa connotación negativa, según Muratorio (1987) el período planteó la posibilidad de adelantar proyectos colonizadores dirigidos, que de ejecutarse hubieran significado un cambio en la modalidad de ocupación del espacio de la región y el inicio de la superación de las formas espontáneas de asentamiento. Algo que nunca ocurrió, como sucedería en las últimas tres décadas del siglo XX durante el “boom petrolero” como lo veremos en el siguiente acápite.

En cuanto a la administración étnica, la Revolución Liberal significó muy poco, pues no eliminó ni substituyó al poder local como administrador étnico, menos aún pretendió suprimir la división de facto entre ciudadanos-blancos y sujetos-indios. Su mayores esfuerzos se concentraron en la consolidación del laicismo, en el sentido de imponer una racionalidad burocrática, desprivatizar las funciones de los representantes locales (jefes y tenientes políticos) e intercalarlos entre el Estado y dos de los poderes: los hacendados y la iglesia. “El sistema de administración étnica, la delegación al poder local, continuó vigente hasta la Reforma Agraria pero en un proceso de lenta e inexorable degradación, luego de la década de 1940, inducida por múltiples factores” (Guerrero, 1993, p. 100).

La muerte violenta de Alfaro y algunos de sus más cercanos colaboradores en enero de 1912 y el posterior fin del liberalismo abrió paso a un

En ese contexto, el político e intelectual lojano Pío Jaramillo Alvarado (1964, 1936) sería nombrado director General del Oriente y posteriormente senador por la provincia oriental Napo-Pastaza. Desde ese cargo, por un lado intentó persuadir y llamar la atención de la administración central del Estado para el establecimiento y ampliación de las comunicaciones en la región, y los proyectos de colonización (Jaramillo Alvarado, 1922, 1936, 1964).

El Oriente constituye la tierra de promisión amurallada por el inmenso bastión andino. La cuestión de las vías de comunicación importa un problema nacional. Y la defensa de ese territorio de la rapacidad extranjera un problema más grave aún, que hasta la hora presente está entregado a un grupo de iniciados en los profundos secretos de la cuestión internacional (...) Por lo demás, la zona oriental que ocupa el Ecuador sin disputa, es la propicia para la agricultura y muy rica en minería. Las zonas inmediatas al Marañón sufren inundaciones y son pantanosas (Jaramillo Alvarado, 1983, p. 201).

Las primeras actividades de petróleo y gas en la Amazonía fueron conducidas en 1926 por la Leonard Exploration Company de New York, que inició las actividades petroleras en la Amazonía y obtuvo del Gobierno ecuatoriano una concesión por más de 50 años para explorar 25 000 km². La concesión se canceló 16 años más tarde porque se negó a pagar al Estado una deuda de 126 mil sucres y se declara la caducidad de su concesión el 22 de abril de 1937⁴⁸. Al mismo tiempo se conceden 10 millones

48 La Segunda Junta Juliana autorizó el traspaso de contratos petroleros a varias empresas. Con la Leonard Exploration lo hizo en junio de 1926 (Cf. Registro Oficial No.61 del 18 de junio de 1926). Según la misma fuente con la facultad de “explotar los hidrocarburos en los lugares perforados y de abrir nuevos pozos y explotar los hidrocarburos del subsuelo en los demás lugares o puntos gráficamente indicados... y en que la exploración hubiere dado resultados positivos”. Las ventajas dadas a las petroleras eran, según consta en el contrato, “exoneración de todo impuesto fiscal y municipal creado o por crearse, de cualquier naturaleza que fuere... con excepción solamente de los que se le imponen expresamente en este contrato”; uso de aguas públicas necesarias; uso gratuito de terrenos; etc.; con obligaciones como: reparar ciertos caminos o construirlos; “Dar al Gobierno del Ecuador el seis por ciento de los hidrocarburos obtenidos, deducido el petróleo que se empleare para la exploración, explotación, refinación y transporte de los mismos”; etc; gozando la compañía de una concesión por cincuenta años”. Hubo a la época otros contratos petroleros, de lo que podría denominarse el primer “boom” petro-

de hectáreas al grupo de la Royal Dutch Shell, a un precio de 4 centavos de sucre por hectárea, a través de una compañía fantasma: la Anglo Saxon Petroleum CO, que en poco tiempo transfirió sus acciones a la Shell⁴⁹.

Foto 2⁵⁰

Petroleras y colonos en la década de los treinta



Autora: Lucía Chiriboga. (1992). Retrato de la Amazonía. Ecuador 1880-1945.

lero ecuatoriano, al menos en cuanto a concesiones y celebración de contratos como los que implicaron a las empresas Anglo, Ecuador Oilfields Limited y la International Petroleum Company. Para ampliar Cf. Paz y Miño (2013).

49 29 de julio de 1938.

50 El ingreso de la petrolera Royal Dutch Shell en 1936 reactivó la ofensiva colonizadora y misionera en Pastaza. En la imagen, misionero en el río Bobonaza.

Durante el período 1945-1949 la Royal Dutch Shell desarrolló trabajos exploratorios en Arajuno, Villano, Curaray y Montalvo, y también efectuó algunas perforaciones, llegando a encontrar petróleo en condiciones poco rentables y atractivas para los intereses de los inversionistas, en el campo Villano y cerca de la pista aérea y del río del mismo nombre (Ortiz-T., 1997, p. 41; Paz y Miño, 2013, p.75; Topik y Wells, 1998).

La presencia de estas actividades de exploración petrolera especialmente entre 1945 y 1948, generaron un proceso colonizador, cuyo eje dinamizador fue la presencia de la petrolera Royal Dutch Shell, la cual venía expandiendo sus operaciones en aquella época en el Golfo de México y en Maracaibo, Venezuela (Topic y Wells, 1998; Coronil, 2002b). En 1950 también, el Gobierno de Galo Plaza entregó una nueva concesión a la Shell, esta vez en asocio con la Standar Oil Company, sobre una superficie de 4'776.110 hectáreas. Once años mantuvieron esa concesión, para finalmente decidir abandonar la misma, al “no existir buenas perspectivas de acumulación de hidrocarburos en esas áreas” (Galarza Zabala, 1972; Hicks, 1990; Whitten, 1985).

En 1961 se decreta una nueva concesión de 4'350.000 hectáreas a favor de la empresa “Minas y Petróleos del Ecuador”, de propiedad del austriaco Cogger Steven Strut, quien al suscribir el contrato acuñó una medalla de plata, en cuyo frente constaba su efigie con la leyenda: “descubridor del petróleo en el Oriente”, y al reverso estaba el mapa de la concesión. Posteriormente esa concesión de Strut es traspasada parcialmente a otras compañías, como “Pastaza S.A” y “Aguarico S.A” en una extensión de 650 mil hectáreas, y en cuyos acuerdos Strut se reservaba disposiciones para el cobro de regalías a los derivados que se obtengan con el petróleo⁵¹. Todo aquello bajo la negligencia o complicidad de las autoridades ecuatorianas (Hicks, 1990; Ortiz-T., 1997; Galarza Zabala, 1972; Gordillo, 2003).

51 Algunos de estos datos ya fueron referidos en el clásico ensayo de Jaime Galarza Zabala (1972).

Mapas, salvajes y planes: la construcción del imaginario en torno a Pastaza

Cada época lleva consigo cierto número de preocupaciones básicas, más bien reducidas, que permiten establecer el significado de las cosas, de la vida, de la muerte. Se trata de una urdiembre particular que hace posible la constitución del sentido. Preocupaciones en las que se manifiestan tendencias y tensiones profundas de la realidad que aparecen bajo la forma de términos crípticos, necesitados de desciframiento.

El carácter de estos términos, ambiguos e inasibles la mayoría de las veces más allá de lo que representan como símbolos, se debe justamente a la complejidad del mundo real que expresan, a la trabazón de una multiplicidad de determinaciones de distinto orden que marcan lo particular y propio de cada momento. Justamente por eso, porque son portadores de esa gran maraña, aflora a la conciencia, bajo la forma de problemas no resueltos, aquello que constituye lo esencial de ese momento de la vida de la sociedad (Hobsbawm, 2002; Hall, 1998).

En suma, la ideología posibilita a las personas construir certidumbres en torno a su existencia, es decir su ubicación en el interior de un espacio y un tiempo en el que es. Un dominio del orden mental sobre el orden real, donde se produce una suerte de armonía entre el orden de lo sensible y el orden de la moral, el orden de las cosas y el orden de las ideas. La colonialidad del espacio y de la naturaleza de Pastaza refleja esa dinámica de construcción de un imaginario y representación con respecto a su entorno social, cultural y territorial (Hall, 1998; Taylor, 1994b; Tinajero, 1990; Arnold, 2000).

Específicamente el caso amazónico de Pastaza nos permita ilustrar desde su devenir histórico, el proceso de construcción mítica de la otredad –retomando lo ya señalado por Dussel (1992)– y su relación con la llamada “civilización occidental”. De alguna forma, ese proceso supone que el otro es la proyección de los miedos presentes en el alma europea, en donde el “otro” se convierte en un monstruo, tal como lo explica Roger Bartra en sus dos estudios sobre lo “salvaje” (Bartra, 1998; 1997).

Antes de ser descubierto, el salvaje tuvo que ser inventado”, es la sentencia con la que rastrea la construcción de la saga del mito del hombre salvaje en cuanto invención de la conciencia occidental, desde la Grecia clásica hasta la España de Cervantes. “El hombre llamado civilizado no ha dado un solo

paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje. Los hombres salvajes de Europa guardan celosamente los secretos de la identidad occidental. Su presencia ha custodiado fielmente los avances de la civilización. Detrás de cada hito plantado por el progreso de la cultura europea se esconde un salvaje que vigila las fronteras de la civilidad. En los albores de la modernidad, durante el Renacimiento, los hombres salvajes adquirieron nueva fuerza que provenía de la extraordinaria síntesis que ocurría en la cultura occidental (Bartra, 1997, pp. 83 y ss).

Como lo refleja la obra del fraile Pedro de Aguado en *Los Indios Medievales* (Borja, 2002) el Renacimiento en el siglo XVI, al que estuvo ligado la conquista española y el establecimiento del orden colonial en América, mantuvo su atención en temas típicamente medievales, y tuvo que seleccionar de ese repertorio los elementos para construir su visión del mundo. Entre esos elementos que estarán presentes hasta finales del siglo XVII encontramos diversas supersticiones y creencias en la hechicería, pero a nivel más profundo, tenemos el ejemplo de la vanitas, el éxtasis religioso, la vida como sueño y sobre todo, la disposición a pensar el mundo en función de ser, en oposición a la idea de devenir propia de la modernidad. En ese aspecto, una de las sobrevivencias medievales que fueron escogidas por la modernidad para pensar el devenir fue precisamente la figura mitológica del ser salvaje (Le Goff, 1999; Bartra, 1998).

La imagen del hombre salvaje –según Bartra– que en la Edad Media permitía afirmar por contraste la idea de un ser civilizado, fue usada en los tiempos modernos como metáfora para comprender el movimiento y los cambios, para construir el gran espacio histórico que separa la vida civil de la natural. Se usó al hombre salvaje para tomar distancia, de forma drástica o irónica, de la civilización, ya fuese para realizar una crítica o bien para fundamentar los valores del Gobierno civil sin renunciar por ello al uso de este mito para explorar los laberintos del ser y sus castillos interiores (Le Goff, 2002; Eco, 2013; Enaudeau, 1999).

El ego occidental, presentado con orgullo como el centro del mundo y la máxima expresión de la evolución natural de la historia, al enfrentarse a esas otredades bárbaras e incivilizadas, infieles, paganas o gentiles como las Amazónicas lo hacía como un yo forastero, de movimientos torpes y angustiado (Borja, 2002; Said, 1996; Hall, 1997; Mignolo, 1999). Como lo señala al respecto Milton Benítez:

La víctima sacrificial ha de ser un hombre y no un animal; incluso en aquellos casos en los que la víctima sacrificial es un animal, éste ha de pasar por un proceso previo en el que termina convirtiéndose en representación de lo humano. En la víctima sacrificial está la dialéctica del poder que enfrenta lo humano con lo humano. Es entonces a partir de lo humano que el poder construye el referente de su propia afirmación (Benítez, 2002, p. 25).

En el terreno del pensamiento la dominación es el predominio de los prejuicios que han adquirido carácter de mitos que gobiernan el sentido común. A partir de ellos el dominado saca una conclusión acerca de sí mismo, de sus relaciones con el mundo, de la vida. En el nivel de las acciones, en cambio, la dominación es la reproducción de la vida como rutina que el orden ya ha fijado de antemano.

Habría que preguntarse finalmente si el siglo XXI que transcurre contempla situaciones nuevas y desconocidas que todavía no sabemos entender, más aún cuando el mundo de las naciones-Estado se está disolviendo. Los ejes centrales de la economía se van desplazando hacia la producción de mercancías blandas y servicios (Marini, 1991). La producción tradicional de objetos (automóviles, tejidos, artefactos) se desplaza hacia las periferias y en las regiones hegemónicas crece la economía ligada a las nuevas tecnologías de producción, al bioconocimiento y a la nanotecnología. La urbanización se expande agresivamente y adquiere dimensiones que se adaptan a las nuevas formas de empleo que ya no requieren de la vieja ciudad industrial metropolitana. ¿Qué imaginería se desprenderán de estos procesos? De alguna manera desde los centros hegemónicos se estimula la “recuperación” de identidades propias de diversos fragmentos de las franjas de población que han abandonado sus territorios originales o cuyas tierras ancestrales han sido prácticamente invadidas por colonos, capitales y toda la cultura mayoritaria y hegemónica. (Dagnino, 1998; Escobar, 2008; Jameson, 1995) Así, surge aparentemente la necesidad imperiosa de las culturas sin territorio, de reconstruir una memoria o una tradición.

De una u otra forma estamos enfrentados a la presencia del salvaje europeo, antes que en el reconocimiento del otro en su real y compleja condición. Los distintos pueblos indígenas y sus historias, sus conocimientos, sus prácticas son bastante desconocidos. Y ante ese vacío prima la representación y el imaginario. El salvaje permanece en la conciencia y en la imaginación colectiva de occidente (Enaudeau, 1999; Bartra, 1997; Mignolo, 1999; Escobar, 1998).

¿Qué elementos ideológicos y de representación del otro y sus entornos podemos encontrar en el largo y complejo proceso de territorialización de la Amazonía ecuatoriana? Para el efecto se pasan revista a cuatro ejemplos del caso Pastaza: la cartografía, el relato literario, la pintura romántica y la planificación, que forman parte –junto a otros elementos como la estadística y sus silencios– de la estructura ideológica y de representación presente en el discurso dominante y que en buena medida le otorga sentido pleno al proyecto de Estado uninacional excluyente, de la burguesía criollo- mestiza que ha gobernado el país desde su fundación como república hasta la presente.

Cartografía y representación del territorio de Pastaza

Si se retoma los conceptos –ya señalados en el anterior capítulo– de Harvey (1996, 2001), Lefèbvre (1991) y sobre todo las perspectivas planteadas por los brasileños Antônio Carlos Robert Moraes (2005), Carlos Walter Porto Gonçalves (2001, 2006) y Milton Santos (2000a; 1999a), se podría articular las prácticas espaciales, referidas a la producción de la espacialidad de cada formación social, y las representaciones del espacio, que tienen que ver con el espacio interpretativo, y se refieren al espacio conceptualizado por científicos, planificadores, tecnócratas, geógrafos, etc. generado en las relaciones de producción.

En el caso específico de Pastaza o el conjunto de la actual Amazonía ecuatoriana, si se observa los mapas, imágenes, planos y la cartografía elaborada desde el siglo XVIII y en particular desde el siglo XIX, se puede desprender que ésta nunca fue ajena a esa dinámica de dominación, y contiene abiertamente las representaciones e ideología dominante, lo que Moraes (2005) denomina “ideología geográfica”. Por ejemplo, los mapas de Pedro Vicente Maldonado (1750) o de los jesuitas Carlos Brentano y Nicolás de la Torre (1752)⁵², ambos a mediados del siglo XVII, fueron una herramienta de información estratégica clave para la expansión de la frontera misionera en la provincia de Maynas. En el caso de Maldonado, la Carta denominada “De la Provincia de Quito” fue publicada por “orden y a expensas de Su

52 Cf. Extracto de la “Carta de la Provincia de Quito” (1750) de Pedro Vicente Maldonado, y “Provincia Quitensis” (1751) de los padres jesuitas Carlos Brentano y Nicolás de la Torre (1752).

Majestad”, y que las demarcaciones de los ríos Bobonaza y Pastaza fueron delineadas sobre las “propias demarcaciones del autor”. Por su parte, el mapa de los sacerdotes de la Compañía de Jesús Brentano y de la Torre, encuentran en la selvas altas (Rupa Rupa) o en las selvas bajas (Omagua) las latitudes e información suficiente para organizar el trabajo misionero.

En esa dinámica, los espacios de representación o espacios vividos por los pueblos indígenas, usuarios del espacio, de las selvas amazónicas –en tanto contra espacios–, ni siquiera eran (re) conocidas como saberes o conocimientos y simplemente fueron anulados, ignorados u omitidos por completo y encubiertos al calor de la dinámica de expansión de las fronteras misioneras, posteriormente colonas y finalmente del capitalismo extractivo (Descola, 1988; García Jordán, 1998; Muratorio, 1994).

Específicamente las geografías aplicadas a la Amazonía desde el siglo XVIII en adelante, reprodujeron la tendencia tradicional de unificar o georenciar sobre todo las poblaciones existentes, aunque poco a poco aumentó el interés por ubicar sobre todo, las riquezas materiales existentes (minerales, maderables), áreas pendientes para la colonización, e incluso zonas para denunciar la creciente implantación u ocupación de las naciones vecinas.

El caso de Pedro Vicente Maldonado estaría ligado a las primeras misiones europeas que llegaron al país desde el siglo XVIII para realizar exploraciones científicas que tenían ese principal propósito. El caso de Charles-Marie de La Condamine no fue la excepción. Si bien su viaje se justificó a partir de una controversia surgida en la *Académie des Sciences* entorno a la forma esférica o achatada en los polos de la Tierra, como lo predijo Isaac Newton, o si por el contrario, su forma se alargaba en los polos y se reducía en el Ecuador. Junto a otros científicos, y tras un acuerdo entre los reyes de Francia y España, La Condamine arribó a la Alta Amazonía sin seguir las tradicionales rutas preferidas por otros viajeros de la época, sino vía Jaén, a través del Marañón. Durante su viaje por el río Amazonas se dedicó enteramente a sus cálculos matemáticos con el fin de preparar un mapa tan detallado como le fuera posible.

Al viajar por el río Ucayali pasaron por el área ocupada por los Omaguas. A diez leguas del río Napo se encontró con la ciudad de Pebas donde se hallaba la misión de los jesuitas de Quito. Cuando retornó a España hizo grabar en Quito la conocida “*Carta de la Provincia de Quito*”. Sus acompañantes Jorge Juan y Antonio de Ulloa, junto a Pedro Vicente Maldonado,

el geógrafo riobambeño, proyectaron desde la línea ecuatorial el acopio de toda la información teórica que el territorio virreinal ofrecía. “Por lo que se refiere al Pastaza, en *“Las Noticias Secretas de América”*, dan testimonio de los pueblos de misión a cargo de la Compañía de Jesús y del Colegio de Quito, fundados como los Ángeles de Roamaynas, el Nombre de Jesús de los Coronados y San Francisco Javier de los Gayes, por entonces administrados por el P.Francisco Fernández S.J.” (Bastidas, 2004, pp. 134 y ss).

La penetración de vías de la época hacia Canelos fue obra precisamente de Maldonado, desde el nororiente de la jurisdicción de Riobamba. Según Coronel “dichos conocimientos e información se complementaban con la actividad comercial mantenida con Macas era permanente controlada desde Riobamba” (Coronel, 2009, p. 58).

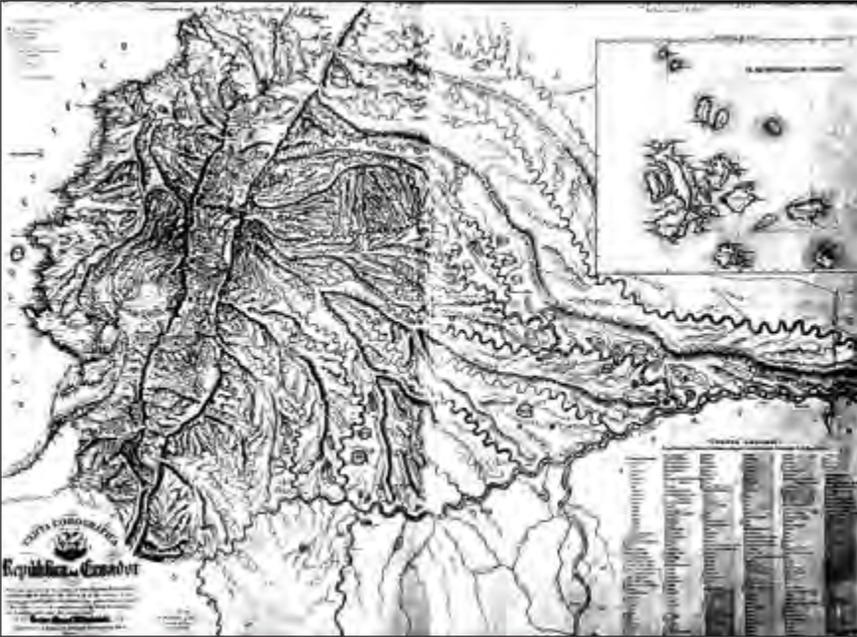
En el caso del geógrafo Manuel Villavicencio señaló en 1840 el aislamiento de la región y la falta de presencia estatal (Mapa 5). Describía que la subsistencia de los escasos pobladores blancos dependía de los indígenas, quienes les proporcionaban alimentos.

Según Esvertit (2001, p. 555) a finales del siglo XIX, el geógrafo y religioso Teodoro Wolf criticó el desconocimiento de la región y la falsedad de los tópicos respecto a la riqueza de sus recursos naturales, fundamentados en una visión homogénea del territorio amazónico⁵³, que dominaba en el imaginario nacional y que inspiraba los numerosos proyectos de colonización, un tanto improvisados, que por entonces se planteaban implementar y que en muchas ocasiones eran inviables, como los ya descritos en acápite anteriores. Según Wolf –citado por Esvertit–

...no dudo que una gran parte de la región sea muy feraz y a propósito para el cultivo de productos tropicales, pero debemos cuidarnos de no generalizar las observaciones locales y extender el juicio favorable sobre todo el país sin distinción, como lo hacen algunos propagandistas del Oriente y de su colonización, más entusiastas que prudentes que fundan sus suposiciones problemáticas en cálculos muy atrevidos y hasta imposibles, y edifican castillos en el aire (Wolf, 1892, pp. 208-209).

53 Esvertit cita la obra de Teodoro Wolf (1892) *Geografía y Geología del Ecuador*, Leipzig, Tipografía de F.A.Brockhaum.

Mapa 5⁵⁴
 Carta corográfica del Ecuador, 1858



Fuente: Original en *Geography and Map Reading Room* de la Biblioteca del Congreso de los EE.UU., Washington, DC.
 Elaboración: Manuel Villavicencio, 1858.

La colonialidad del espacio, la ideología geográfica y las representaciones del territorio establecido desde el siglo XVIII hasta el siglo XX sin duda estaba vinculado a la necesidad e interés de controlar territorios, recursos y poblaciones, particularmente los “pueblos de indios” –retomando el sistema de administración y dominación étnica descrito por Guerrero (1993)– y que en casos como Colombia o Bolivia, adquirieron matices similares (Herrera, 1999; Regalsky y Quisbert, 2008; Dollfus, 2004). En otras palabras los nuevos e inéditos mapas pasaron a constituir una herramienta útil y fundamental, a partir del cual, los intereses de los grupos de poder de la Real Audiencia de Quito y de quienes formaron e imaginaron

54 La cartografía de inicios de la República aún guardaba fuertes rezagos de la visión colonial del espacio-territorio.

la naciente República del Ecuador, podían asegurarse, en tanto se facilitaban las tareas de registro, censo, empadronamiento de la población indígena tributaria, así como se identificaban tanto las zonas con potencial de explotación maderera u otros productos del bosque como la cascarilla o la paja toquilla, o a su vez se visualizaban los territorios indígenas como potenciales áreas de colonización y ocupación, en tanto los “salvajes” estaban plenamente ocultos o invisibles tras el concepto de “tierras baldías” como se denominaban a sus territorios. El genocidio lingüístico de alguna manera anticipa el genocidio real.

El imaginario etnocéntrico a través de la novela: el caso de “Cumandá” de Juan León Mera

El contexto histórico de mediados del siglo XIX en el país, donde los terratenientes serranos ya no son más los protagonistas centrales y únicos, debido al “asedio” que representaba para sus intereses la emergencia de la burguesía agroexportadora en la Costa o los sucesivos levantamientos indígenas, sin duda generaba un alto margen de incertidumbre y decadencia.

Como lo explica Cueva (1986, pp. 44 y ss), Juan León Mera surgió de la clase media, en un ambiente religioso, sensible a la contemplación de la naturaleza. Estudia pintura en Quito y lee a los clásicos españoles románticos de la época como Zorrilla y Martínez de la Rosa. Influyen en su obra y vida dos personajes importantes de la época: el presidente Gabriel García Moreno y el otro intelectual ambateño, Juan Montalvo.

En 1858, Mera publica *Poesías*, versos en los cuales se advierte, a la vez la presencia de ese sentimiento localista un poco meloso que ha alimentado gran parte de la poesía provinciana del Ecuador, la clara influencia de Zorrilla: amor por la leyenda, al que Mera nunca será infiel, y que se manifestará sobre todo en Mazorra, leyenda en verso sobre un tema colonial, publicado en 1875 (Cueva, 1986, p. 45).

Luego publicará un largo poema denominado “La Virgen del Sol”, donde ya están presentes varios ingredientes del indigenismo romántico, “epidérmico y pintoresco, por momentos expiatorio, siempre dispuesto a convertir el drama histórico y social en melodrama amoroso de cuyo trasfondo sobresalga la apología del cristianismo” (Cueva, 1986, p. 45).

A esas líneas establecidas en las dos mencionadas obras citadas por Cueva, se corresponde la novela que publicaría originalmente en 1879, titulada “Cumandá” y subtitulada “Un drama entre salvajes”, como lo señala Doris Sommer, “al pintar el escenario, inicia el argumento con una dramática ruptura y traición. La civilización misma había tachado de un solo plumazo su mejor obra al expulsar a los jesuitas en 1767 y destruir sus misiones” (Sommer, 2004, p. 305). El lamento de Mera expresaba la preocupación de los sectores conservadores serranos, frente a la decisión de expulsar a los jesuitas y suprimir las misiones en la Amazonía, decisión que chocaba contra lo que eran algunos avances en los proyectos locales y regionales que impulsaban los grupos de poder –incluyendo la incorporación y control de la Amazonía, sea para contar con mano de obra en condiciones serviles, o para acceder y explotar recursos como el oro aluvial, las maderas finas, la canela, la cascarilla (García, 1999).

Foto 3⁵⁵

Confluencia del Pastaza con el palora. Carlos y Cumandá



Fuente: Colección Banco Central del Ecuador. Tomado de Alexandra Kennedy Troya.
 Autor: “Rafael Troya. *El pintor de los Andes Ecuatorianos*”, Quito, Banco Central del Ecuador, 1999. págs. 74 y 75.

55 Carlos y Cumandá, la Reina de los Bosques, 1907. Oleo/lienzo 87 x 120 cm.

En su novela Mera insiste en un “originalismo” americanista que se inspire en un supuesto pasado precolombino, poblado de Vírgenes del Sol y de héroes y villanos incas y Shyris, para dar su voz, pensando “como un hijo del sol”, a una civilización que él considera “muerta y olvidada” y sin ninguna relación con la realidad indígena que le rodea (Muratorio, 1994, p. 158).

La novela “Cumandá” pretendió hacer una fiel representación de las selvas de Pastaza y de los Sapara, Shiwiar o Kichwa que ahí vivían, a través de las aventuras de un personaje (Carlos) un exterrateniente serrano “arrepentido” de sus antiguos errores y convertido en misionero. La novela retoma las imágenes medievales de los indígenas como salvajes, “animales feroces” y quienes eran redimidos por la acción de misioneros. La heroína será “Cumandá”, quien es moldeada conforme al prototipo aceptado en los cánones románticos conservadores. La novela aparece y relata hechos que siguieron a un levantamiento indígena en la Sierra, en cuya trama fue raptada la hija del hacendado por los indios, quienes se internaron en la selva Amazónica con ella, huyendo de la persecución policial. Ahí la incorporaron a la vida de la comunidad y decidieron llamarla Cumandá. Carlos, el exhacendado y misionero, también se trasladó a la zona y cuando la conoció, se enamoró perdidamente de ella, sin saber que era hermana suya.

“Los personajes de esta novela son inverosímiles, los diálogos almibarados; en toda la obra se respira un aire artificial. Pero algunas descripciones de la selva son bellas, aunque no siempre exactas” (Cueva, 1986, p. 46).

Según Muratorio (1994), Mera pretendió penetrar en los sentimientos de los pueblos indígenas, estudiar sus pensamientos, creencias, costumbres e historias. Tal objetivo queda trunco a pesar de estar marcado por una apasionada preocupación por el estudio del lenguaje, la cultura y la historia de los pueblos subyugados u oprimidos.

Cuando Mera intenta rescatar la cultura popular, confronta la misma dificultad que tuvieron algunos folkloristas europeos herderianos, la de aceptar la individualidad del pueblo campesino sin “corregirlo”. En el caso de Mera, por ejemplo, quitándole a las coplas todos aquellos versos “ofensivos a la moral” o de “color escandaloso (Muratorio, 1994, p. 160).

En la misma línea, para Anne Cristine Taylor, con algunas imprecisiones al confundir los “jívaro” (actual nacionalidad Shuar) con los pueblos de Pastaza, manifiesta en la parte pertinente:

...el Jíviro en el Ecuador y en el Perú, tiene su expresión más clara en la famosa novela de Juan León Mera, “Cumandá”, un curioso remedo criollo de Atala, en el cual el incosciente del mestizo de aquella época se expresa con insólita transparencia. En la novela, el rol del buen salvaje lo tiene una mujer –Cumandá– quien resulta ser al final una joven ecuatoriana raptada en su infancia por una horda de “Xibaros”. El único indio bueno es un mestizo (Taylor, 1994b, p. 81).

Mera a través de su novela hizo una enorme apología del cristianismo misionero y en el fondo es un mea culpa de un latifundista serrano que, en la novela, no solamente dedica su vida a evangelizar y civilizar a los indios orientales, sino además, al final, les pide expresamente perdón.

Hay que aclarar la novela “Cumandá” es de lectura obligatoria en todas las escuelas y colegios del país, y sin duda es un factor que desde el siglo XIX hasta la actualidad sigue influyendo en las imágenes que generaciones enteras de ecuatorianos tienen de los indígenas amazónicos.

La mayoría de los mestizos y colonos de los poblados fronterizos de la Amazonía, así como los militares de los destacamentos de la selva y los funcionarios, agrónomos o médicos, que tienen algo que ver con las poblaciones de la floresta tropical, siguen juzgando a los Jíviro como retrasados en el plano “técnico”, sospechosos en el plano patriótico y generalmente difícilmente de reconciliar con su ideal del ‘Hombre ecuatoriano’ (Taylor, 1994b, p. 81).

Pero quizás lo más relevante de la obra de Mera –más allá de la novela Cumandá– fueron sus indagaciones sobre la poesía Kichwa y las melodías indígenas publicadas en sus “*Cantares del Pueblo Ecuatoriano*” publicado en 1892 y “*Melodías Indígenas*” de 1887, así como el llamado “*Catecismo de Geografía de la República del Ecuador*”, que fue adoptado por el Gobierno de 1874 como texto de enseñanza oficial y un “*Catecismo explicado de la Constitución de la República del Ecuador*”, que se publicó en 1894, aparte de la letra del Himno Nacional de la República del Ecuador. En toda su propuesta, Mera intentó dotar de un sentido de originalidad al proyecto educativo y de formación de ciudadanos, a partir de la premisa romántica de que poesía que era considerada la ciencia de las ciencias y era el reflejo del espíritu de un pueblo, la manifestación de su alma o sustancia originaria y de sus valores más trascendentales (Tinajero, 1986; Sommer, 2004; Agoglia, 1988). En suma Mera se constituyó en uno de los artífices

de la llamada “conciencia nacional” que se desarrolló como una forma de integración de las desarticuladas fuerzas vigentes en aquella época, y un instrumento para la producción del sentido colectivo, unidad nacional y homogeneidad de destino que el país reclamaba con urgencia.

La pintura romántica y el paisaje

A lo largo del siglo XIX, la presencia de viajeros, científicos y expedicionarios al país y de manera específica a la Amazonía, posibilitó también la llegada de artistas, que ocasionalmente integraban tales misiones, y cuando no estaban, los visitantes se veían forzados a contratar ilustradores locales, quienes respondían entusiasmados a las demandas externas por contar con imágenes “típicas”, “exóticas” y ajustadas al imaginario eurocéntrico. En tal sentido los artistas habían interiorizado una dicotomía iconográfica que asociaba la ciudad y lo urbano, a lo civilizado, mientras que lo rural era lo pre-moderno, lo primitivo, otorgando en ese marco a los indios, un desprestigio estético.

Además de alemanes, entre los años 1873 y 1875 llegaron de Norte América artesanos y hombres de ciencia franceses e italianos. A su vez, centenas de obreros abrían caminos, construían puentes y edificios, ingenieros, geógrafos, matemáticos, geólogos, químicos, naturalistas accedían a las escuelas y universidades y recorrían sin descanso el país estudiándolo (Kennedy, 1999, p. 21).

Alexandra Kennedy (1990, p. 29) explica que en el caso de Rafael Troya, pintor imbabureño nacido en 1845, la influencia religiosa y el contacto con el arte a temprana edad, le posibilitarían encaminarse hacia una formación profesional en la Escuela de Bellas Artes de Quito, con Luis Cadena como director. Luego de migrar a Quito, tras el terremoto de Ibarra, Troya tuvo la oportunidad de ser ilustrador de los geólogos alemanes Alphons Stübel y el naturalista Wilhelm Reiss, a quienes desde entonces acompañó en sus expediciones por los Andes y la Amazonía.

Las obras producidas por pintores como Troya, sin duda estaban influenciadas por la demanda de producir imágenes detalladas de montañas, bosques, formaciones geológicas, etc. para el uso de científicos y exploradores europeos. Aquella producción, sin duda también acrecentó

la difusión de imágenes exóticas y ricas en fantasías, conocidas en general como paisajísticas y costumbristas, que se correspondían a las corrientes románticas dominantes de la época.

Según Rodolfo M. Agoglia (1988) dentro del romanticismo confluyen dos orientaciones: una sentimental, poética y naturalista influida por Herder, y otra racional, realista y concreta derivada de la literatura política liberal del siglo XIX. Esas dos tendencias coinciden, sin embargo, en la valorización del medio y del paisaje nacional, la raza, el lenguaje y los usos y costumbres como los factores condicionantes de todo el proceso histórico cultural, social o político. Los proyectos intelectuales y programas de acción de ese movimiento romántico se articulan alrededor de los conceptos de nación, pueblo y libertad⁵⁶.

En sus discursos, los románticos se concentraban en rechazar a los gobiernos oligárquicos, en demandar mayor educación para el pueblo soberano, entendiendo por éste principalmente a los artesanos. Mientras que frente a los indios, los visualizaban en su representación aristocrática y heroica junto a la figura de los próceres o líderes de la independencia, legitimando la lucha de los criollos contra el despotismo. En esos discursos ya se perfilaban las ideas románticas sobre la naturaleza y una preocupación por el paisaje nacional.

Troya visitó Pastaza varias veces, en el marco de sus expediciones. Sus obras sobre la selva y el río Pastaza⁵⁷, se acercó, según Kennedy, a lo que se conocía como “paisaje campestre”, es decir:

56 Al respecto, Cf. Herder, Johan Gottfried von (2000).

57 Pueden apreciarse las pinturas de Troya en el Anexo: “El Pastaza” (Paisaje del Oriente Ecuatoriano) de 1886, que se encuentra en el Museo Municipal Alberto Mena Camaño de Quito; y el óleo sobre lienzo “Confluencia del Pastaza con el Palora (Carlos y Cumandá. La Reina de los Bosques)” de 1907, y que se encuentra en el Museo Nacional de la Casa de la Cultura, en Quito. Ambos cuadros constan en los Anexos.

Foto 4

El Pastaza (paisaje del oriente ecuatoriano), 1886



Fuente: Museo Municipal Alberto Mena Caamaño, Quito.
 Autor: Rafael Troya. Oleo/lienzo 170 x 290 cm.

...retratar con exactitud de vista tomados del natural, de representarla imagen fiel del campo, con todos su detalles...fijar sobre la tela rasgo por rasgo una extensión del país, con la porción del cielo que le domina aclarando con la luz que recibe en el instante mismo en que el pintor se ocupa en tomar su semejanza (Kennedy, 1990, p. 77).

Los viajeros y científicos estaban más preocupados de los paisajes, y detalles de la propia naturaleza. Los indígenas y la población rural en general figuran como meros apéndices de la “imponente naturaleza”. De alguna manera, la fusión de los estilos romántico y neoclásico en la región, y la propia experiencia personal de Troya lo llevó a combinar temas, desde paisajes naturales, pasando por retratos hasta costumbres.

El propio Juan León Mera definía el “cultivo de los artes” como una contribución a la civilización de los pueblos:

...y el desarrollo y perfección que ellas alcanzan sirven para medir el grado de cultura de las naciones –otra verdad harto conocida-. Los salvajes casi no tienen artes, o las tienen rudimentarias. No por ser salvajes están libres

de necesitar las cosas que requiere la vida de los demás hombres; pero sus necesidades son muy limitadas. La vida de los salvajes pasa rozándose con la del irracional; examinad el estado de inteligencia de nuestros jíbaros, y veréis cómo se satisface con una belleza limitada e imperfecta. En ellos está invertida la importancia de las necesidades y, la materia es más exigente que el espíritu⁵⁸.

La pintura costumbrista, al decir de Muratorio (1994):

Es por un lado el resultado de la búsqueda romántica del ser nacional a través de la representación de la propia diversidad étnica y de los usos y costumbres de color local. Pero por otro, busca satisfacer y está fuertemente influida por las formas del realismo literario de las últimas dos décadas del siglo XIX. Desde este último punto de vista, adopta la mirada del “otro” europeo para representar la propia realidad (Muratorio, 1994, p. 156).

Por último señalaríamos, siguiendo el planteamiento de Silva (1992, pp. 97 y ss) que aquellas formas de representación del otro y de la naturaleza devendrían en dos grandes matrices que alimentan los modernos mitos de la nacionalidad re-elaborados por las clases dominantes: la territorialidad y la etnicidad. El primero de ellos es el mito del señorío sobre el suelo, según el cual el Ecuador es un país inmensamente rico, privilegiado por la naturaleza, pero de geografía indómita, feraz, difícil de vencer (recuérdese la primera parte de la novela de Mera). Más que la riqueza del país, tal mito enfatiza lo insalvable y difícil que son los obstáculos de la naturaleza andina y amazónica. La hazaña de la conquista española es pues siguiendo el hilo de este mito, una hazaña que alcanza a dominar esta geografía rebelde, que posibilita reiniciar el proceso de integración territorial interrumpido por el Incario.

El segundo mito es el de la raza vencida, cuya matriz es la etnicidad. Según ésta los indios ecuatorianos constituyen una “raza vencida” por una triple conquista, cuya herencia perdura hasta el presente:

La conquista de la geografía, cuyo poderío les tornó introvertidos, apáticos, aislados y melancólicos; la conquista inca, que los anuló y abatió definitivamente, dejándonos un legado que se ha cernido amenazante a lo largo de siglos hasta la actualidad –el expansionismo peruano–; y la conquista española que, al derrotarlos, trajo como para bien el surgimiento de la nacionalidad, al ser la comadrona de un producto nuevo: el mestizo.

58 Cf. Juan León Mera (1987, p. 293).

Esta triple conquista simboliza al mismo tiempo, la trilogía religiosa: vida (Preincario), muerte (incario) y resurrección. El mestizaje, hijo del mito de la raza vencida y fruto de la resurrección que trajo consigo la conquista, es visto como punto de partida de “la Historia”, como potencialidad de grandes realizaciones, como esencia de la “ecuatorianidad” (Silva, 2004, pp. 98 y 99).

Planificación y proceso civilizatorio: la ideología del desarrollo entra en acción

Como lo señaló Escobar (1993) la planificación dio legitimidad al proyecto civilizatorio capitalista dependiente, mejor conocido como desarrollo a partir de los década de los años cincuenta en el siglo XX. Sin embargo en nuestro país, durante la primera mitad del siglo pasado hay dos ejemplos que anticipan los procesos de institucionalización de esos conceptos y prácticas de planificación (Vicuña Izquierdo, 1987).

El uno, correspondiente a una iniciativa de Víctor Emilio Estrada, que a solicitud del presidente José María Velasco Ibarra en 1934 preparó lo que llamó un “Plan de Reconstrucción Económica Nacional” en un contexto de crisis económica derivada tanto del colapso de las exportaciones cacaoteras como del impacto de la crisis del capitalismo mundial. El otro ejemplo, es el denominado “Plan del Ecuador” escrito por Benjamín Carrión, que pretendía sacar al país del atolladero al que lo habían conducido los grupos de poder, sobre todo después de lo que significó la debacle de 1942 con la firma del Tratado de Río de Janeiro.

En el caso del “Plan Estrada” , que no prosperó, se planteó fundamentalmente la necesidad de ordenar acciones de política económica, elaborar planes y racionalizar la gestión gubernamental en materia económica y social, a fin de concretar acciones coherentes y congruentes y obviar las generalizaciones para hacer viable la aplicación de los planes.

Por su parte, el “Plan del Ecuador” de Carrión tenía como premisa restaurar valores fundamentales como cultura, justicia y libertad, y sobre todo la fe de las gentes en su destino como nación, lo que Ayala Mora denominaría el “proyecto nacional mestizo” (2004, pp. 123-127), mejor conocido como la “teoría de la nación pequeña” que no fue sino la síntesis de las tendencias ideológicas desarrolladas en los años 20 y 40 del siglo XX. Una muestra de aquello es la percepción que tenía Carrión frente a la Amazonía, de la cual decía:

...de esto, muy poco se sabe (...) la región oriental en plan de descubrimiento y colonización, no ha podido aportar ninguna característica esencial al modo de ser ecuatoriano: ni una palabra, ni un sonido, ni una anécdota. En la contemplación que nos estamos planteando, la región oriental no tiene palabra sustancial que pronunciar... (Carrión, 2010, p. 185).

La llamada “teoría de la nación pequeña” de Carrión, en realidad formulaba un nuevo deseo: ser como los modelos greco-romanos y las formas que adquirieron los países del primer capitalismo como Bélgica. Fernando Tinajero señala al respecto que la propuesta de Carrión supone la creación de un mito de grandeza cultural, y aquello:

...supone perogrullescamente, la creación de un espacio mítico en el cual, desde luego, no hay lugar para la historia. Pero como la historia es el ámbito en el cual necesariamente habían de inscribirse, las búsquedas de la literatura que el mismo Carrión auspiciaba fervorosamente, la historia tenía que devenir forzosamente en otro mito –un mito que se va articulando mediante la repetición insistente de alusiones a determinadas glorias o escándalos del pasado, cuya función consiste precisamente en eludir los procesos reales que bajo ellos se esconden (...) este recurso de alusión-ilusión de los procesos históricos tiene por objeto crear la ilusión de la posibilidad de una gran cultura sin necesidad de resolver previamente los problemas estructurales de la sociedad (Tinajero, 1986, p. 68).

El planteamiento de Tinajero, en alguna medida es corroborado por Erika Silva, para quien la propuesta de Carrión:

Era un eco del sentimiento de frustración e impotencia prevaleciente en la sociedad (...) encontramos implícita una idea central que aparece como una predicción: lo que no seremos por destino, por fatalidad, por ser “pequeños”. Según esta visión, nunca seremos potencia económica o potencia bélica. Nuevamente entonces, al medirnos en el tiempo, la geografía aparece como un obstáculo de nuestra realización histórica. (...) derrumbado el mito del señorío sobre el suelo, lo que interesaba entonces era fortalecer la idea de la “nación mestiza”, subyacente en la idea de la “nación pequeña” (Silva, 2004, p. 103).

Ya en la segunda mitad del siglo XX junto con la idea de desarrollo impulsada con fuerza por la “Alianza para el Progreso” el concepto de planificación encarna la creencia de que el cambio social puede ser manipulado y dirigido, producido a voluntad. Como lo señala Escobar,

“cuando se desplegó en el Tercer Mundo, la planificación no sólo portaba esta herencia histórica, sino que contribuyó grandemente a la producción de la configuración socioeconómica y cultural que hoy describimos como subdesarrollo” (Escobar, 1993, p. 132).

Para planificar era necesario establecer ciertas condiciones estructurales y conductuales, usualmente a expensas de los conceptos de acción y cambio social existentes en la gente. Frente al imperativo de la “sociedad moderna”, la planificación involucraba la superación o erradicación de las “tradiciones”, “obstáculos” e “irracionalidades”, es decir, la modificación general de las estructuras humanas y sociales existentes y su reemplazo por nuevas estructuras racionales.

En la década de los cincuenta, misiones enviadas por el Banco Mundial a América Latina –incluido Ecuador– tenían como propósito la formulación de un “programa global de desarrollo” (Escobar, 2012b). Fue la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) la encargada de preparar un documento denominado “*El Desarrollo Económico en el Ecuador*” de octubre de 1953, en el que se establecía que el Ecuador reúne características de todo país insuficientemente desarrollado, alta proporción de gente ocupada en actividades primarias, empleo de procedimientos primitivos, baja productividad, elevada tasa de crecimiento demográfico, a la que se agrega otras propias del país relativa a su división en regiones diferenciadas en cuanto clima, ecología, recursos naturales y densidad de población. Una serie de obstáculos sociales y psicológicos para el desarrollo económico en general⁵⁹.

En esa línea, la vida de países como el nuestro simplemente había sido reducida a condición de “pobreza” y de “miseria” sin considerar sus tradiciones, sus historias, sus valores y estilos de vida diferentes, así como sus procesos de autogestión, como en el caso de los pueblos indígenas. Al decir de Escobar, “a los ojos de los planificadores y desarrolladores, las moradas de la gente aparecían nada más como “chozas” miserables y sus vidas, eran caracterizadas por la subsistencia y la autosuficiencia, como marcadas por una “pobreza” inaceptable” (Escobar, 1993, p. 137).

Los diferentes planes de desarrollo que se diseñaron desde la década de los sesenta hasta inicios de los años noventa, no hacían sino enfatizar en las llamadas estrategias, enfatizando siempre en la idea del crecimiento

59 Cf. Leonardo Vicuña Izquierdo (1987, p. 30).

económico y transitando en paradigmas fijos en torno a la planificación nacional propia de los años setenta hasta llegar a la planificación sectorial y regional de los años setenta y ochenta y la planificación del desarrollo sustentable o la planificación con “enfoque de género y multicultural” de los años noventa.⁶⁰ En todos los casos, los objetivos se centraron en reducir pobreza y asegurar un nivel de vida “decente” para la mayoría de la población, a partir del concepto de “necesidades humanas básicas” o “necesidad básicas insatisfechas”.

Sin duda se trataba de una perspectiva monocromática de la realidad social y cultural de un país como el nuestro, donde las características derivadas de las categorías de clase, raza, género y cultura eran relativas, y la mejor muestra de eso fueron los llamados programas de desarrollo rural integral y atención primaria de salud. Las percepciones normales de los planificadores de forma constante han estado plagadas de estereotipos en torno al pobre, al campesino, al indio, al desempleado, etc., sin entender que muchas veces, esas intervenciones técnicas y planificadas, han contribuido a mayores niveles de exclusión y ocultamiento de estos grupos y pueblos.

En ese marco más amplio, a nivel local en la provincia de Pastaza, por ilustrar con un ejemplo, se elaboraron planes para esta jurisdicción, como el denominado “Plan Pastaza 1984-1988” y el “Plan Estratégico del Cantón Pastaza de 1998” a cargo de la prefectura y del municipio del mis-

60 Se pueden mencionar casi cronológicamente el surgimiento de planes e instancias de planificación en el país, que van de la siguiente manera: en 1943 se crea el Consejo Nacional de Economía; en 1945 la Comisión Técnica de Economía encargada de “coordinar y planificar la política económica del Estado”, la misma que sería reconocida en la Constitución de ese año. En 1948 el Ministerio de Economía proyectó un “Plan de Fomento de la Producción” y en 1953 la CEPAL aprueba el Informe Desarrollo Económico del Ecuador. En 1954 se crea mediante un Decreto Ley de Emergencia la Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica (JUNAPLA), que durante 30 años elaboró planes de desarrollo como el “Plan General de Desarrollo Económico y Social para el período 1964-1973; el Plan de Desarrollo del Ecuador 1970-73; el Plan Integral de Transformación y Desarrollo 1973-1977; el Programa de Desarrollo del Consejo Supremo de Gobierno. Luego en 1978 al aprobarse la Nueva Constitución Política se crea el Consejo Nacional de Desarrollo CONADE, el cual elaboraría un Programa de Coyuntura para la situación de 1980 y posteriormente el Plan Nacional de Desarrollo 1980-1984, planes operativos durante esos años hasta llegar al Plan Nacional de Desarrollo Económico y Social 1988-1992.

mo nombre respectivamente⁶¹. En ambos documentos, es evidente el sesgo etnocéntrico en los diagnósticos y en la formulación de las líneas de acción y en la demarcación de los nuevos campos de acción. En ninguno de los dos diagnósticos, que forman parte de dichos planes, se explica o reconoce la realidad heterogénea social y territorial o económica ni la diversidad cultural, más que alguna mención anecdótica y marginal sobre las culturas indígenas, basadas además en una versión tradicional y a-crítica heredada del siglo XIX o inicios del siglo XX. El dato no llamaría la atención si no se tratase de una provincia y cantón, donde están los mayores territorios indígenas del país (por su extensión) y donde viven siete nacionalidades indígenas, el mayor número en el país por jurisdicción local.

En consecuencia, en ninguno de los casos, particularmente en el “Plan Estratégico del Cantón Pastaza de 1998”, se procedió a tomar en consideración la realidad local de las parroquias donde hay un mayor número de pobladores Kichwa o Achuar (Ruiz, Nieves y Serrano, 2003). Menos a construir un conocimiento compartido, peor a reconocer como válidos los procesos de planeación y gestión territorial impulsados por los pueblos y nacionalidades Kichwa, Shiwiar y Sapara, que integraban en ese entonces la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP). La estadística utilizada en dicho documento es errónea y parcial, pues oculta y omite esa heterogeneidad y diversidad de pueblos, nacionalidades y sus respectivas realidades demográficas, económicas y territoriales. Se compartimentaliza la realidad a partir de campos problemáticos como la dimensión económica, con prioridad en la llamada “economía urbana” y en la “economía colona” y un diagnóstico extremadamente superficial y sesgado acompaña una descripción somera y genérica de lo que llama “economía indígena”, cuando en realidad hay distintas economías locales y familiares en un universo de siete nacionalidades distribuidas en más de 200 comunidades o centros, la mayoría ubicadas en áreas del interior y de frontera de toda la provincia de Pastaza, en seis cuencas hidrográficas importantes.

61 Ambos documentos, elaborados con la distancia de una década, fueron elaborados por una entidad asesora a dichos gobiernos locales, el Centro de Investigaciones CIUDAD que opera y dirige sus actividades en Quito. Cf. Carrión Mena, Diego y Ruiz, Silvana et al. (1987); Consejo Provincial de Pastaza (1989, 2000) y Ruiz, Nieves y Serrano (2003); CIUDAD (1988).

Las referencias asumidas en dichos documentos aludidos, reiteran su preocupación en las dinámicas demográficas, el proceso de urbanización, y la dimensión de la economía dominante en el centro urbano (Puyo) y sus parroquias más próximas, lo que en términos territoriales de diagnóstico y gestión deriva en una atención focalizada sobre no más del 15%-18% de todo el espacio-territorio y la exclusión de más del 80%-85% de dichas jurisdicciones provinciales o cantonales y que se corresponde a los territorios de nacionalidades que habitan en las cuencas de los ríos Curaray, Corrientes, Tigre, Bobonaza y Pastaza.

La característica central del resto del ciclo de la gestión de política pública son fáciles de advertir: ausencia casi total de respuestas a los problemas o demandas existentes en los territorios indígenas y programas, proyectos y presupuesto (incluso desde la perspectiva mestiza y del Gobierno local) marcadamente orientados a atender o procesar ciertas demandas de servicios básicos de la población mestiza. La asimetría y exclusión en el desarrollo local ha sido evidente y se refleja por ejemplo, en la distribución de los servicios de salud en la provincia hacia finales de siglo XX: de un total de doce centros de salud registrados a esa fecha por la Dirección provincial, la totalidad están concentradas entre parroquias y cantones de Shell-Mera, Santa Clara y Pastaza en áreas exclusivamente mestizas y colonas.

Colonialidad del espacio y de la naturaleza y desterritorialización

Desde América Latina es inevitable recordar la herencia dejada por el sistema económico, político e ideológico colonial. En el caso amazónico, la presencia amplia y extensiva del capital extractivo desde los años sesenta del siglo XX –anclado y articulado plenamente a las demandas del mercado mundial– no hizo sino posibilitar la misión de asegurar el control de territorios y poblaciones, que el Estado no había podido cumplir por sí solo. Se podría ilustrar este proceso simplemente como una fase de consolidación del proyecto de colonialidad del poder, del saber, del espacio y de la naturaleza en la Amazonía, esto es –retomando el argumento de Quijano ya explicado– configurar un patrón de poder basado en la idea de “raza”, directamente ligado a la explotación del trabajo, a la sobre explotación de la naturaleza y al desarrollo del capitalismo (Quijano, 2000a; 2000b; Bunker, 1985; 2006).

Debo aclarar y subrayar que cuando me refiero al capitalismo extractivo, lo hago en alusión a aquella dinámica de explotación de bienes o recursos de la naturaleza, que se caracteriza por responder en primer lugar, a las fluctuaciones y demandas del mercado mundial y de los intereses del capital. Cuando aumenta la demanda de determinada materia prima, suben los precios de dichos elementos y de manera correspondiente se ejerce una mayor presión selectiva sobre especies minerales o vegetales, en calidad de materias primas de valor comercial.

El esquema del capitalismo extractivo dominante implica a nivel económico, una amplia y compleja dependencia del presupuesto de los ingresos fiscales, provenientes de las actividades extractivas; adicionalmente la calidad de las inversiones que se realizan en las actividades extractivas, particularmente de la industria petrolera en la Amazonía entre las décadas de los setenta y noventa, implica que en su mayor porcentaje, las rentas obtenidas fluyen hacia afuera de la región (en forma de ganancias, regalías, tributos y pagos a proveedores ligados a dicha industria) mientras que el remanente es generalmente bajo y aparece desvinculados o desligados de planes y programas orientados a promover desarrollo local o a dinámicas de generación de valor agregado desde las economías locales. En otras palabras, la región amazónica no controla, ni retiene ni se beneficia en lo fundamental de las amplias ganancias que se generan a partir de la (sobre) explotación de sus hidrocarburos, minerales, maderas o biodiversidad. El empleo directo asociado al modelo extractivo es mínimo y beneficia fundamentalmente a empresas y poblaciones ajenos a la región.

También el capitalismo extractivo dominante implica la ausencia de procesos de inclusión o participación de poblaciones locales, y en particular de pueblos indígenas y su derecho a ser consultados y acceder a información de manera previa, sea desde el Estado o desde las empresas operadoras, conforme ha sido reconocido jurídicamente desde finales de siglo (Jochnick, 1994; Clavero, 2006; Taale y Griffiths, 1995; Berraondo, 2006; Melo, 2009; Naciones Unidas, 2004, 2007; OIT, 1989, 2009).

Las consecuencias de las decisiones y acciones de estos actores, en materia territorial (sea en la fijación de normas, ordenamientos e implementación de infraestructuras) ocurren al margen de los actores locales –no solo indígenas– sino incluyendo gobiernos locales y el conjunto de la población mestiza amazónica.

En ningún caso dicho modelo de capitalismo extractivo –fundamentalmente primario exportador– se ha planteado desarrollar procesos de transformación o agregación de valor agregado a dichas materias primas como el petróleo, maderas, biodiversidad o minerales (Borón 1999). Tampoco ha fomentado procesos productivos a nivel local o regional, ni posibilitado la redistribución de beneficios económicos (rentas o regalías) en los lugares de explotación, y por tanto –al menos en los años analizados en este libro– nunca promovieron ni aseguraron, en ningún caso desarrollo local.

Muy al contrario, el esquema de la política estatal, entendida como una constante, simplemente facilitó los procesos de recuperación acelerada de inversiones de capital así como su reproducción ampliada, y con ello, de forma asociada el fortalecimiento de un pequeño bloque de poder que tiene vínculos con dichos procesos, como en general se ha caracterizado buena parte de las dinámicas capitalistas en la Cuenca Amazónica (Bunker, 1985, 2006; Acosta, 1982; Fontaine, 2004; Fontaine y Narváez, 2005).

Los resultados de la vigencia del modelo de desarrollo dominante en la Amazonía, basado en la (sobre) explotación de la selva y sus subsuelos a finales del siglo XX remite a lo que según las Naciones Unidas (PNUD, 2004) señala como la característica central: aquellos países que basan su economía en este eje, están entre los más desafortunados a nivel global, con índices excepcionalmente lentos de crecimiento económico, con instituciones generalmente débiles y regímenes políticos autoritarios, y en casos como países del África, que presentan un mayor número de situaciones de violencia armada, comparados con Estados que no disponen de los mismos recursos naturales (Schuldt, 2005).

El modelo primario exportador ha estado además vinculado de manera directa al proceso de depredación de la naturaleza y sus distintos ecosistemas y componentes (cuerpos de agua, bosques, suelo, aire), frente a los cuales, las capacidades de regulación y control por parte de esos Estados, como constante, han sido muy limitadas o casi nulas.

Todo aquello dado en un contexto en el que los ricos y poderosos ya no están organizados en relación con las unidades asociadas de la época moderna, como la nación-Estado, el mercado nacional y las clases sociales domésticas, sino que están integrados en redes transnacionales apoyadas por los Estados metropolitanos y periféricos (Coronil, 2002^a; Mañe, 2003).

La problemática situación en la que se encuentran estos Estados –en combinación con la presión de grupos de interés a favor del medioambiente, o quienes defienden los derechos humanos y otros que luchan contra la pobreza– ha llevado que incluso instituciones promotoras del modelo extractivo, como el Banco Mundial, hayan re-evaluado sus políticas sobre la explotación del petróleo y los minerales.

Esta crítica al paradigma del capitalismo extractivo predominante en la Amazonía a lo largo del siglo XX –proveniente de distintas fuentes– sin embargo no es aislada ni está exenta de réplicas. En esa dirección, hay autores como Jensen y Wantchekon (2004), quienes analizan casos en África y Sachs y Warner (1995, 2001) y Sachs (2008) para quienes existe una relación directamente proporcional entre abundancia de recursos naturales y baja calidad de la democracia en países pobres.

El argumento central de estos últimos señala que el modelo primario exportador –ergo, dependiente de la (sobre) explotación de recursos existentes en la naturaleza y que se venden como materias primas a los países industrializados– desata fragilidad y vulnerabilidad en las finanzas públicas y en el presupuesto fiscal de estos países. Economías rentistas que generan Estados débiles, institucionalidades raquílicas, alta corrupción y evasión tributaria, porque los ingresos –más aún cuando son abundantes en época de incrementos de los precios de dichas materias primas en los mercados internacionales– desincentivan a los contribuyentes de impuestos, debilitan las políticas fiscales y tributarias y tornan menos eficaces a los mecanismos de control fiscal. Aquello en el mediano y largo plazo, incide en un bajo crecimiento económico, poca diversificación de la producción y de las exportaciones, y en el mercado mundial, las crisis cíclicas, y la variabilidad de los precios de los *commodities*, desincentivan la producción interna manufacturera y con valor agregado, así como otro tipo de inserción en el mercado internacional (Sachs y Warner, 1995).

En síntesis, aquellas premisas componen lo que estos autores han denominado la “maldición de los recursos naturales” o la “paradoja de la abundancia”, que incluye, aparte de los factores señalados, la disminución de la competitividad de otros sectores de la economía, la volatilidad de los ingresos provenientes de estos recursos naturales debido a su exposición a los vaivenes del mercado mundial de los productos básicos, así como a la mala gestión de los recursos que hace un Gobierno, o la ausencia de insti-

tucionalidad sólida o fuerte, que las convierte en corruptas e inestables. A eso se agrega, en ese marco, la llamada “enfermedad holandesa”, provocada por el aumento inusitado de divisas en la economía de un país, y que se da a partir de un evento inesperado, como el aumento de precios de los minerales, el gas o el petróleo.⁶²

Sin embargo las tesis de los autores de la “maldición de los recursos naturales” o la “paradoja de la abundancia” tiene sus críticos, quienes cuestionan, ¿es necesariamente la abundancia de riquezas naturales la causa central del deterioro del Estado, de la mala calidad de las instituciones o de las débiles democracias? Parecería que no en todos los casos las premisas de Sachs y Warner ó Jensen y Wantchekon se cumple. Autores como Mehlum, Moene y Torvik (2006) y Thad Dunning (2008) han colocado tales premisas en entredicho, pues califican a las tesis de Sachs, Warner, Jensen y Wantchekon como mecanicistas, y faltos de evidencia empírica al no realizar trabajos integrales y comparativos, pues no consideran la existencia de otras variables posibles que expliquen la baja institucionalidad, y que el comportamiento político –como la calidad de las democracias– no necesariamente está asociado como causa-efecto, a la abundancia de los recursos ni al comportamiento de éstos en el mercado internacional.

Al respecto, cómo se explicarían en cambio, que países que sí contaron o cuentan con abundancia de recursos, logran o tienen alta estabilidad política, fortaleza institucional y calidad de sus instituciones democráticas, como es el caso de los países nórdicos y específicamente Noruega. Para Mehlum, Moene y Torvik (2006), hay sociedades que reúnen estas condiciones, y más bien, el fortalecimiento de sus instituciones, asegura el adecuado aprovechamiento del aumento de ingresos derivados de la explotación y exportación de los recursos naturales. Son más bien, la correlación de fuerzas, las relaciones de poder y la capacidad de la sociedad civil organizada la que puede incidir directamente en la calidad del sistema político, y en el grado de fortalecimiento de las instituciones con distintos atributos de regulación, control y redistribución de la riqueza, y no tanto la cantidad de recursos naturales disponibles. Son variables más políticas que económicas. El grado y nivel de

62 La versión latinoamericana de dicho enfoque ha sido difundida por autores como Acosta (2003); Schuldt (2005) o Gudynas (2011) en consignas conocidas como la denominada “maldición de la abundancia”.

reformas políticas, así, más depende de la existencia de movimientos sociales que promueven el cambio, que de los recursos naturales.

Otro autor como Dunnig (2008) en cambio plantea la idea de que los países con distintos grados de disponibilidad o abundancia de recursos naturales, pueden contar con instituciones fuertes o débiles, con sistemas políticos más autoritarios o más democráticos, lo cual puede ser muy diverso y no necesariamente existe una correlación entre el tipo de sistema político y modelo de desarrollo primario exportador. El grado de dependencia de los *commodities*, el tipo y calidad de la democracia está asociada a otros factores como las relaciones de poder, la condición de la ciudadanía, el grado de organización de la sociedad civil.

Por último, hay otro ámbito en torno a la antinomia y desencuentro, también de carácter estructural, entre el Estado y pueblos indígenas. Es lo que tiene que ver con el control nacional de los llamados “bienes comunes”. El tránsito de un esquema bajo control de las corporaciones multinacionales, a otro en el que el Estado retoma dicho control, y que al hacerlo afecta el nivel de ganancias de las corporaciones, y estaría en condiciones de impulsar políticas nacionales –sea de impulso a la producción de bienes a lo interno de la economía, sea de redistribución de la renta, a través de inversión social e incremento de la infraestructura y los servicios básicos.

Volviendo a la Amazonía, es importante subrayar que a dichos procesos de empobrecimiento, descapitalización y desarticulación cada vez mayor de sus sociedades locales y particularmente en las llamadas zonas de influencia directa, han contribuido la reproducción de imaginarios de origen colonial. Betty Meggers analiza en esa dirección el rol de los imaginarios en la construcción del extractivismo, y específicamente de determinadas instituciones y redes, responsables de fomentar y replicar durante los años del desarrollismo, el mito de la disponibilidad ilimitada de recursos que tiene la selva:

...el deterioro que ha sufrido el hábitat, en especial en los últimos cincuenta años, es una clara demostración de la forma más disarmónica posible de la relación ambiente-cultura. La persistencia de un mito, de productividad ilimitada, a pesar del fracaso rotundo de todos los esfuerzos en gran escala que se han hecho para desarrollar esa región, constituye una de las paradojas más notables de nuestro tiempo (Meggers, 1996, p. 18).

Hay que remarcar el vínculo que existe entre extractivismo y el viejo mito de “El Dorado”, imaginado y establecido durante el período de conquis-

ta y los primeros años de la colonia, que identificaba a la Amazonía como el lugar de la realización de sueños de abundancia, tranquilidad y riqueza sin límite, o como el paraíso perdido o Edén originario en la conciencia occidental. Prejuicio o ideal cuyos contenidos se reforzarían a finales del siglo XX, en medio del colapso ambiental global, que reducirían a la Amazonía y sus selvas, de la mano de las corrientes neo románticas del ecologismo occidental, a región intocada, valor idealizado, zona prístina y refugio de los últimos “buenos salvajes” (Eco, 2013; Von Hagen, 1974; Kupchin, 2008).

Retomando el rol de los Estados en los modelos extractivos, diría que sus capacidades para procesar las múltiples demandas de las poblaciones locales se ven severamente restringidas. El modelo extractivo –a través de su recurrente promesa de alcanzar bienestar y superar la pobreza en estas regiones periféricas o de frontera– ha sido fuente permanente de frustraciones y conflictos. En ningún caso, hasta ahora conocido, existe evidencia de que Estados con fuerte dependencia al modelo extractivo, hayan fortalecido su institucionalidad y se muestren más eficaces a la hora de aliviar la pobreza, en comparación con otros Estados con el mismo nivel de ingresos pero con pocos o ningún recurso petrolero o mineral. La exportación de petróleo –en el caso ecuatoriano– no sólo no ha conseguido aliviar la pobreza, sino que la ha empeorado a nivel de las regiones periféricas, y en particular de aquellas que están aledañas a las áreas de explotación.

Adicionalmente, modelo extractivo y liberalización de capitales exigen un proceso de aniquilamiento de la diferencia etno-política y cultural y la consolidación de un concepto incluyente de homogeneización de Estado-nación (Coronil, 2002b, p. 43), tal como se ha explicado en los puntos anteriores, aunque como lo aclara Díaz Polanco, “si bien el capital no deja de enfrentarse contra cualquier manifestación de diversidad que le sea adversa, los mecanismos mediante los cuales procura someter a las identidades no son ya las viejas formas centralizadoras” (Díaz Polanco, 2006, pp. 29 y ss).

¿Cuáles son las consecuencias de tales procesos en las relaciones entre los Estados y las poblaciones locales y en el control/disputa por los territorios?

Una de las consecuencias que se puede visualizar gira alrededor del gran potencial del modelo extractivo para generar conflictos en torno a los recursos naturales (en especial los no renovables) tal como lo ha explicado Thomas Homer-Dixon (1999, pp. 78 y ss). Sin duda, que la recurrencia y

frecuencia de estos conflictos ha aumentado en los últimos años en regiones ecológicamente frágiles como la Amazonía (Bebbington, 2009b; Azqueta, 2002; Arellano-Yanguas, 2011; North y Patroni, 2006; Perreault, 2008).

Foto 5⁶³

Río Bobonaza. Uno de los conectores del territorio indígena de Pastaza



Autor: Pablo Ortiz-T., 2001 (archivo personal)

En la mayoría de casos –con excepción de aquellos asociados a los impactos derivados de las actividades petroleras– se podría sustentar que los factores ambientales y en específico, los daños ambientales, estén asociados a los conflictos, en el sentido de ser factores lineales y del tipo estímulo-respuesta. El modelo explicativo suele ser más complejo (Wallenstein & Bercovitch, 1998; Wallenstein, 1994, 2002).

Es importante anotar por ejemplo, que entre los espacios naturales y los sistemas sociales hay distintos tipos de situaciones y relaciones. Una de

63 Los ríos son conectores fundamentales dentro del territorio, y facilitan transporte y movilidad cotidiana de los Kichwa, aparte de ser una compleja fuente de alimentación, conocimiento y espiritualidad. En la imagen, curso medio del río Bobonaza, cerca de Pakayaku.

ellas lleva a pensar que hay una intrínseca vulnerabilidad de determinados ecosistemas y lo irreversible de algunas de las situaciones de degradación, lo que en la Amazonía es muy frecuente, como para pensar que el medio ambiente es una variable exógena al conflicto social (Homer Dixon, 1994).

Un ejemplo es el conflicto que involucra al pueblo Kichwa de Sarayaku (1997-2003) en la cuenca del río Bobonaza en Pastaza, que se inscribe en una fuerte percepción de amenaza hacia el proyecto sísmico de la empresa petrolera argentina Compañía General de Combustibles (CGC), pero donde los factores desencadenantes están menos asociados al daño ambiental propiamente dicho y más vinculados a variables como la activación de rivalidades locales entre asociaciones Kichwa vecinas, o los procesos fallidos de parte de instituciones estatales responsables de informar o consultar (conforme a la normativa internacional vigente) a la población local sobre el proyecto extractivo y sus impactos, o las prácticas de corrupción promovidas por las empresas operadoras responsables en la concesión petrolera, cuando intentan sobornar a la dirigencia indígena local o cuando de forma oculta impulsan acciones de amedrentamiento, abrasión o acoso hacia las familias Kichwa, donde aparecen en escena grupos armados –sean éstos cuerpos del aparato represivo del Estado o grupos privados- (López, 2004; Sawyer, 2004; Melo, 2006; Ortiz-T., 2005b; Chávez, 2005).

En síntesis, hay que considerar históricamente que el capitalismo sin abandonar la forma de sometimiento militar directo, introdujo a lo largo de su existencia, formas de dominio territorial, como la intensificación y ampliación del comercio internacionales, entre las cuales se destacan la exacerbación de los flujos de capital financiero y el fraccionamiento espacial de los procesos productivos en todo el planeta. El capitalismo llamado por algunos “global”, tiene un contenido espacial en la medida en que expresa un intenso afán de ensanchar sus mercados en el mundo (Haesbaert, 2001; Lipietz, 1979; Harvey, 2001; Santos, 2000b; Mañe, 2003; Hurrel, 1992; Wallerstein, 2007).

Capitalismo de predominio financiero y especulativo, el que está al mando en la promoción de las formas particulares de producción y reproducción del espacio geográfico y de explotación de recursos en las distintas regiones del orbe (Arroyo, 1998; Strange, 1997; Bunker, 2006; Porto Gonçalves, 2006).

Sin duda, que los casos de conflictos y resistencias en torno al petróleo, permiten visualizar el sentido de las disputas en torno al control de estos territorios amazónicos (Fontaine, 2004). Varios de los puntos tratados a lo largo del presente capítulo, permiten visualizar la acción limitada, restringida y mutilada del Estado desde la fundación de la República. Una naciente república que en sus políticas y normativas, ha estado dirigida y focalizada en solo una parte de la Amazonía, en desmedro y exclusión de la mayoría de la región.

Se hace evidente en este proceso amazónico, la continuidad colonial de las iniciativas emprendidas tanto en los diseños de la división y ordenamiento territorial, que copiaron los corregimientos de la administración española, como en las estrategias para el control de los territorios y el dominio de sus poblaciones, para lo cual recurrieron primero a las misiones católicas de las distintas épocas, a fin de suplir las carencias de la administración civil.

Como se pudo apreciar, el período entre la Colonia y la primera mitad del siglo XX parece haber sentado las bases de un modelo económico, político y territorial altamente excluyente frente a los pueblos indígenas, de profunda desarticulación de sus sociedades y de desterritorialización de sus espacios de vida, como parte del establecimiento de una matriz colonial de poder.

En cuanto a la ideología dominante quedan en claro que el impacto en la configuración ideológica del país frente a la región amazónica, de aquellas matrices conceptuales establecidas a lo largo del siglo XIX –pese a algunas variaciones– están aún vigentes. La colonización del imaginario de los dominados y en el conjunto de la sociedad criollo-mestiza es amplia y profunda, lo cual se refleja en los parámetros de la ideología geográfica nacional, los imaginarios y las representaciones recurrentes en torno a la región amazónica.

La forma cómo se produce información y conocimiento en torno a la naturaleza, a los territorios y a los pueblos amazónicos expresan y reflejan las distintas modalidades que adquieren la visión desde el poder, no excenta del afán de control, vigilancia y represión sobre los Otros. Las posibilidades de re-territorializar la Amazonía desde perspectivas subalternas aparecen así confrontadas a las dinámicas dominantes, en escenarios predominantemente hostiles y llenos de incertidumbre.

Persisten en el caso de la cartografía y la planificación imágenes mitificadas de los patrones de producción de conocimiento y significaciones. La imagen y condición tecnocrática de quienes producen y otorgan sentido y significado a los planes y políticas frente a la Amazonía, evidencian la presencia de una matriz colonial altamente excluyente, donde se ha naturalizado el imaginario cultural frente a la Amazonía. En ningún caso o momento (al menos en el período estudiado) es posible advertir una apertura, un reconocimiento y respeto desde el Estado, frente a las prácticas y sistemas de conocimiento local, propios de los pueblos ancestrales amazónicos.

De una u otra forma, todas estas actividades –incluyendo las petroleras de los años veinte y cuarente– produjeron y materializaron las viejas utopías de los misioneros, colonos y criollos-mestizos desde el siglo XVIII: la integración definitiva de la Amazonia al territorio ecuatoriano y al capital, ya que sus efectos en términos generales se resumen en: colonización, diversificación de las inversiones empresariales, crecimiento de flujos comerciales, intensificación del crecimiento de redes urbanas, modificación de la situación de los pueblos indígenas, que condujeron a una real apropiación del espacio amazónico por parte del Estado.

La consolidación de una matriz colonial del poder y de la naturaleza, se expresa en los procesos de desterritorialización emprendidos y conducidos por misioneros, intelectuales románticos, hacendados, colonos y petroleros, frente a los mundos diversos de los pueblos indígenas (al menos en un proceso que se intensifica desde el siglo XVIII hasta finales del siglo XX) favoreció el control del espacio amazónico, su cooptación desde la perspectiva del interés del Estado-nación y del capital de las industrias extractivas (éste último en las distintas fases mencionadas como la presencia petrolera en los años veinte, los años setenta y finalmente los años ochenta y noventa). En otras palabras, estos agentes de la colonialidad del poder y del espacio, ayudaron a construir un modelo excluyente de sociedad amazónica, como base para el ejercicio de la soberanía estatal, en tanto control de territorios y poblaciones locales, y su integración al proyecto nacional.

La complementariedad entre procesos de exclusión, colonialidad de la naturaleza, extractivismo y desterritorialización aparecen como elementos clave para orientar un análisis y reflexión en torno a la historia de los pueblos amazónicos y sus territorios.

Re-territorialización y resistencia desde la perspectiva de los Kichwa de Pastaza

Introducción

Sereno toma la palabra Alfredo Viteri Gualinga. Lo hace como máximo líder de la nacionalidad Kichwa de Pastaza:

Debemos señalar que los pueblos que hemos vivido aquí, siempre hemos tenido el fundamento de toda nuestra organización a partir de las leyes originarias, las leyes que instalaron nuestros mayores, los *Tayacs*, desde que se originaron los primeros hombres y mujeres que vivieron en estas selvas. Los viejos caciques que dieron su vida por defender estos territorios nos reiteraron siempre que esos principios, esas leyes originarias nos señalan cómo debemos vivir, el ordenamiento de nuestros *supay*, de nuestras fuerzas espirituales y de la naturaleza, el mundo, el cosmos, las personas, en fin, todo. Son leyes que rigen en todos los momentos de nuestra vida, desde el nacimiento, el crecimiento hasta la muerte. Son leyes que se manifiestan en una relación muy estrecha de lo que es lo espiritual y lo territorial. Dentro de lo territorial tenemos nuestras moradas, nuestros sitios sagrados, a partir de los cuales los *ayllu* se reúnen para tomar grandes decisiones. Luego nosotros tenemos nuestras autoridades que son los *yachak* y los ancianos, los sabios y sabias, y por último están las organizaciones que las formamos en las últimas décadas. Y básicamente estas organizaciones como la OPIP, la CONFENIAE, la CONAIE las formamos para ejercer una interlocución con el Estado y con los actores externos, con la sociedad occidental⁶⁴.

64 Intervención en la Reunión Interna sobre Circunscripciones Territoriales Indígenas en Pastaza, convocada por la Coordinadora de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza, de la cual Alfredo Viteri era su coordinador general. Puyo, marzo 25 de 2010.

El presente capítulo refiere a las prácticas, experiencias, normas y algunos elementos que forman parte del sistema de conocimiento de la nacionalidad Kichwa de Pastaza en torno al control y gestión de su territorio, y con ello al proceso de reivindicación de sus derechos colectivos, en particular los político-territoriales ligados a su demanda de autodeterminación o autonomía, en el marco de la propuesta de Estado plurinacional. Debo en ese marco advertir que el texto sintetiza mi lectura de tales procesos, resultado de mi interpretación (con todas las mediaciones y limitaciones que aquello acarrea), y bajo ninguna circunstancia pretendo constituir o reemplazar versión oficial local alguna, y menos aún autodesignarme vocero de nadie. Los Kichwa de Pastaza como nacionalidad con su historia, normas, autoridades y organizaciones de hecho o derecho, sabrán dar su propia versión cuando lo consideren pertinente u oportuno. En el presente texto apenas intentaré esbozar y sistematizar tal proceso vivido, aunque metodológicamente –como se explicó en la introducción– el levantamiento y procesamiento de la información ha sido acumulativo, en parte colectivo y fundamentalmente participativo, con una interacción permanente con la organización de la nacionalidad Kichwa –la OPIP.

La plena participación de los y las técnicos/as y dirigentes de las diferentes asociaciones Kichwa de Bobonaza, Curaray, Río Tigre, Yanayacu, Boberas, Canelos, Copataza, Santa Clara o Río Anzu es lo que constituye la principal base del trabajo realizado. Claro que adicionalmente, hay un contraste con fuentes y documentación técnica en torno a procesos de otros lugares, sobre gestión de bosques, economías de la *chakra*, sistemas rotativos de agricultura itinerante, entre otros, que son complementos dados gracias al apoyo de instituciones locales de los Kichwa de Pastaza como el Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), el Centro de Zoonocrianza Fátima y el Instituto Amazanga, pero también por la generosa experiencia y aprendizajes de colegas del Forest, Trees and People Program FTTP de la FAO, donde laboré durante algún tiempo y me permitió adentrarme en el universo de la forestería comunitaria en distintos puntos de los bosques andino-amazónicos entre Madre de Dios, Pucallpa o Iquitos en Perú, pasando por Rurrenabaque o Trinidad en el Beni en Bolivia y en otros puntos de la propia Amazonía ecuatoriana como Huaticocha o Talag en Napo, o San Pablo de Katëtsiaya o Siekoya Remolino en las riberas del Aguarico en el territorio de los Siekopai en Sucumbíos, entre otros.

El capítulo actual trata de dos cosas. Por un lado, refiere a los procesos de re-territorialización o como preferiría decirlo, de la territorialidad desde abajo, entendida como la expresión espacial de la libre determinación o autonomía de las nacionalidades amazónicas de Pastaza, en base a sus conocimientos, sus normas, sus instituciones y sus prácticas. Y por otro, trata de la defensa del territorio ante las amenazas exógenas que ha vivido la nacionalidad Kichwa en los últimos cinco lustros del siglo XX: la presencia de proyectos ligados a la industria extractiva de hidrocarburos en sus territorios y la expansión de la frontera de colonización.

La territorialidad desde abajo o re-territorialización –siguiendo las nociones ya enunciadas en nuestro primer capítulo– está entendida cómo los Kichwa amazónicos de Pastaza conciben y sobre todo, ejercen su relación con el hábitat. Hablan las prácticas más que las palabras. Ejercer la territorialidad es vivir culturalmente en un territorio reconocido como propio (en una acepción más cercana a la de patria que a la de propiedad). E igual la territorialidad es mayormente un asunto interno (a pesar de que las decisiones territoriales inciden en las relaciones con terceros y con el entorno). Entre otras cosas implica un reconocimiento externo y universal de la legitimidad de la relación ancestral del pueblo y de la nacionalidad con ese territorio que le permitirá incluir y excluir, regular, controlar, prohibir o negociar usos, y en fin determinar libremente su desarrollo económico y social.

En la experiencia de los Kichwa amazónicos de Pastaza –al igual que muchos otros pueblos de la Amazonía y de los bosques tropicales del mundo–, la cultura es cambiante y se define como un conjunto de valores, de formaciones ideológicas, de sistemas de significación, de técnicas y prácticas productivas, de estilos de vida, de rituales, de fiestas, de creencias, de historias, de conocimientos (Castoriadis, 1988; Bhabha, 2002; Leff, 1993; Meggers, 1996; Moran, 1989).

Nada de lo que se pueda afirmar es monolítico porque los procesos de intervención, colonización y conflicto ocurridos en los últimos cuatro siglos –como ya se explicó anteriormente– afectaron de una u otra forma, la base del control territorial ancestral y su manejo. La única salvedad a esa dinámica correspondería al control territorial que aún ejercen los llamados pueblos ocultos o en aislamiento o no contactados (Berraondo, 2005).

Ahora la presencia y expansión creciente del dinero y del capital influye en la existencia de sistemas económicos diferenciados, incompatibles o contradictorios, pero que dan lugar a distintas situaciones en el nivel micro y local: desde modelos emergentes de presencia del mercado, a esquemas mixtos, articulados a los circuitos económicos del mercado regional y local, y sistemas más tradicionales de economía de selva –mal llamados de autosubsistencia– y que son propios de las familias de la zona del interior y frontera.

En tal sentido, la descripción planteada está dividida en tres partes: una primera en la que se trata la racionalidad, uso y manejo del espacio y la naturaleza desde la perspectiva tradicional Kichwa (con particular énfasis en las mujeres), aunque se aluden a otras experiencias cercanas en la propia región amazónica ecuatoriana. Una segunda, alude más a las prácticas y sistemas económicos vigentes, incluyendo algunas descripciones referidas al funcionamiento de ciertas normas y prácticas. Finalmente el capítulo cierra con la reconstrucción de los procesos conflictivos que han enfrentado estos pueblos y nacionalidades de Pastaza en dos casos distintos, con la industria extractiva de petróleo que ingresó a este territorio en un lapso de cerca de veinte años.

El Territorio Indígena de Pastaza (TIP). Características específicas en torno a su control y manejo

Las selvas de Pastaza constituyen el mayor bosque nativo en pie del país, con más del 89% de su superficie en excelente estado de conservación. Al ser parte de la Amazonía los bosques de Pastaza son parte de las mayores reservas de bosques latifoliados⁶⁵ y contienen algunos de los más complejos ecosistemas de la Tierra, con centenares de miles de especies de flora y fauna, muchas de las cuales no han sido aún identificadas.

65 Se refiere a bosques ubicados, en su gran mayoría, en terrenos con pendientes mayores al 30% en suelos frágiles y en zonas con una precipitación anual promedio de tres a cuatro mil milímetros anuales y temperaturas promedio de 25°C. En torno a la arquitectura forestal y la articulación con las prácticas y sistemas comunitarios puede ampliarse en FTTP (1992); Furley (2006); Warner (1992); Fearnside (2006); Poffenbeg (1996).

Los suelos son muy heterogéneos, pero por la razón ya referida anteriormente, casi todos son de origen fluvial, es decir, provienen de los sedimentos arrastrados desde los Andes a través de millones de años y que han sufrido procesos de transformación, dando origen a un mosaico edafológico muy variado, tal como lo explica desde la perspectiva Kichwa Daniel Santi:

...nuestros abuelos eran conocedores de los suelos agrícolas, estudiaban la tierra antes de sembrar. Así obtenían productos de buena calidad y en cantidades suficientes. En el área de Sarayaku existen cuatro clases de suelos: *Yana Allpa* (tierra negra), que es suelo negro de bosque; *Puca Allpa* (tierra roja), que es un suelo arcilloso de montaña; *Tiu Puca Allpa* (tierra roja arenosa), que es un suelo semiarcilloso de montaña; y el *Tiu Allpa* (tierra arenosa), que es un suelo de isla (Santi, et al., 1995, pp. 17 y ss).

Corroborando diríamos que la *Puca Allpa*, de suelos rojos y amarillentos son suelos ácidos (ultisolres), y se encuentran en terrenos no inundables y en las terrazas antiguas. Mientras que el *Tiu Puca Allpa*, son suelos más jóvenes de perfil poco diferenciado y superficiales y en terrazas recientes. Y el *Tiu Allpa*, son conocidos también como suelos spodosoles, formados por arenas blancas y totalmente lavadas. En pocas palabras, por la alta precipitación y las temperaturas altas, los suelos amazónicos son lavados y los nutrientes en alguna zonas son eliminados. La interrelación de estos procesos naturales, derivados de la formación durante el Terciario explica la presencia heterogénea y dispersa de suelos fértiles, lo que condiciona cualquier intento de agricultura intensiva en ésta región y en toda la Amazonía, porque a pesar de que los primeros viajeros europeos del siglo XVI hablaban de gran fertilidad y riqueza, el equilibrio del ecosistema amazónico se debe a la gran biomasa descompuesta de los bosques húmedos tropicales amazónicos.

La vivencia de los pueblos o nacionalidades indígenas de Pastaza, debe entenderse en este contexto de un ecosistema complejo, diverso y frágil, sometido a lo largo de siglos a presiones externas, que derivó en la adopción de un sistema político y social particular y cambiante, que lo explicaremos más adelante. En alguna medida, se podría establecer una analogía con los planteamientos de John Murra, en torno a las capacidades que los pueblos andinos de altura, para conocer, adaptarse y manejar distintos pisos y nichos ecológicos, lo que él definió como “el control vertical” de pisos ecológicos, y que tiene como características: la presencia de socie-

dades demográfica y políticamente pequeñas (de 500 a 3 000 unidades domésticas), [algo que se cumple en el caso amazónico] con centros poblados, que lo integran 200 a 300 familias en promedio; núcleos de población y de poder, que a la vez son centros de producción de los alimentos básicos, [algo que difiere en el caso amazónico en el contexto de economías itinerantes, como se verá más adelante]; zonas periféricas pobladas de manera permanente por asentamientos ubicados tanto por encima como por debajo del núcleo. En el caso amazónico, existen núcleos, pero una población muy dispersa en torno al mismo, dependiendo además de las condiciones particulares de cada territorio (Murra, 2002).

Continuando con la caracterización de los ecosistemas presentes del territorio, Tito Merino Gayas, de Lorocachi, Curaray explica:

...nuestros territorios se caracterizan por dos grandes ecosistemas: *Sacha* y *Yaku*, [Selva y Agua respectivamente sic] estos a su vez se subdividen en dos ecosistemas específicos. En el caso de la *Sacha* comprende distintos bosques ubicados a distintas alturas y cada uno caracterizado por la dominancia de ciertas especies de flora y fauna, así como de tipos de suelo y humedad. *La Sacha* comprende ecosistemas conocidos como *Yacu Pata Pamba*, *Pamba*, *Turu* y *Urcu*.

El *Yacu Pata Pamba*, es conocido por los técnicos externos como bosques inundables, y son los que están en las riberas de los ríos y lagunas principales en el territorio, se inundan en la época invernal, en los meses de febrero a mayo.

El *Turu* se refiere a las zonas de pantano, que se inundan en los meses de mayor intensidad de las lluvias. Esos ecosistemas al igual que los ríos y lagunas llevan el nombre de la especie de la flora dominante, siendo las palmas, las especies dominantes, como por ejemplo, *Murito Turu Sacha*, o *Cuan Turu* (ecosistema de la heliconia), o *Cunambu Turu Sacha*, es decir depende de la especie dominante.

La *Pamba* en cambio refiere a los bosques planos de tierra firme, ubicados en donde tenemos bosques primarios, en zonas que no se inundan, también los nombres específicos dependen de la especie dominante, como *Cachipamba*, *Huituc cucha pamba*, así. Hay muchos frutales y especies animales importantes como el pecari, monos, pumas, leopardos.

Y finalmente los *Urcus*, son las colinas o pequeñas elevaciones, conocidos como lomas o montañas. Son áreas no inundables y llevan el nombre de la especie vegetal o animal dominante como el *Chile Urcu*, *Guamac Urdu*, *Taruga Urcu*. En los *urcus* tenemos diversidad de especies frutales, maderables, artesanales, medicinales y de animales. La importancia de estos ecosistemas radican en que las especies de árboles son claves en la cadena alimenticia de la que dependen mamíferos, primates y aves, que son los más cazados por los varones de las comunidades (Tito Merino Gayas, conversación en Puyo, 11.12.2005).

Según datos de la OPIP (2001), los Kichwas de Pastaza cuentan con un territorio de aproximadamente 1 624 778 hectáreas legalizadas. Existen 198 comunidades, de las cuales 131 pertenecen a la nacionalidad Kichwa. A ese número de hectáreas legalizadas se suman 650 139 ha denominadas “Franja de Seguridad Nacional” por las Fuerzas Armadas del Ecuador, y el área perteneciente al Parque Nacional Yasuní, 355 680 ha (OPIP, 2001; Silva, 2002; Cobo y Cuisana, 2001; Ecociencia, 2007).

En Pastaza existen tres categorías de formas de tenencia de la tierra: adjudicaciones, territorios de las Nacionalidades Indígenas, y tierras que el Estado Ecuatoriano considera bajo su control. Aquello forma parte del esquema impuesto por el Estado en torno a la tenencia y propiedad de la tierra. Durante los años de colonización, el Estado ecuatoriano consideró muchas veces “tierras baldías”, a tierras donde habitaban distintos pueblos de la Amazonía. Como indica Tito Merino, esta denominación de “tierras baldías” correspondía a un claro rechazo de la existencia y predominancia de las poblaciones y pueblos indígenas de la región. De esta forma, el Estado comenzó a adjudicar y legalizar tierras baldías en forma individual de 50 hectáreas a favor de los colonos (Trujillo, 1987; Trujillo, 1996; Pichón, 1993 Rudel, 1993; Chirif Tirado y García, 1991; Uquillas, 1993).

Para los pueblos indígenas fue difícil reclamar el derecho de posesión. Luego de muchos años de disputas con el Estado, desde los años sesenta, se ha logrado de forma lenta y gradual sortear los distintos obstáculos político-burocráticos para lograr la legalización de un alto porcentaje de los territorios de las nacionalidades indígenas de esta parte de la Amazonía.

El proceso de defensa, control, legalización y gestión territorial de los Kichwa constituye un eje central de su proceso organizativo, en particular frente al avance de la colonización en la zona occidental del territorio, y

las concesiones para el desarrollo de actividades extractivistas, en particular la concesión de bloques petroleros (OPIP, 1996a; OPIP, 1998a).

La dinámica de la defensa y legalización territorial se remonta a la década de los años setenta y finales de los ochenta, cuando OPIP hizo un diagnóstico que incluía componentes como la situación comunal, con identificación y registro de los centros y asociaciones de base, información sobre la situación de sus servicios de salud, educación, comercialización, transporte, así como la organización socioeconómica, a partir de sus patrones de asentamiento. El diagnóstico incluyó registro de la situación del territorio, el estado de los recursos del bosque y suelo, los despojos e invasiones que aquejan a los territorios a nivel local, y finalmente la situación de la organización en tanto sus fortalezas, debilidades, funcionamiento, características y situación del liderazgo (OPIP, 1998a)⁶⁶.

Una de las conclusiones de tales diagnósticos, evidencia que las distintas asociaciones se encuentran impactadas por "...amenazas de invasión y colonización de sus territorios, y de dominación de sus culturas por parte de los poderes coloniales o sus descendientes, frente a lo cual reafirmamos como pueblos ancestrales, nuestra resistencia al despojo de nuestros territorios" (OPIP, 1998a, p. 20).

Y es que de alguna manera el desarrollo en la Amazonía ha sido pensado e implementado al margen de los saberes locales ancestrales, y por tanto de nociones más equilibradas entre el sistema humano y el natural. Por ello, si se habla de la desterritorialización o territorialidad desde arriba, no se alude a otra cosa que la colonialidad del espacio y de la naturaleza amazónica a través de la capitalización del Bosque Húmedo Tropical (BHT) que implica un doble juego: por un lado, del capital extractivo (de las petroleras, madereras, mineras, turísticas o farmacéuticas) que defiende como racional, adecuada y gratuita la apropiación de la naturaleza, y por otro, de los grupos sociales locales afectados que en algunos casos reaccionan por la apropiación en bruto de esa naturaleza, especialmente los pueblos indígenas (Colchester, 1995; Escobar, 1992; Anderson, 1990; Cavalcanti, 2006; Peters, 1990; Balée, 1989).

66 Entrevistas a Leonardo Viteri Gualinga, Puyo, 11.06.2006; Jaime Gayas, Puyo 19.06.2006; Héctor López, Arajuno, 18.01.2006 y Tito Merino Gayas, Puyo, 17.12.2005.

Estos procesos de desterritorialización han convertido a la Amazonía en territorio cooptado por el mercado y el capital mundial, a través del modelo primario exportador y depredador, dirigido por el Estado nacional, a través del cual corporaciones multinacionales están ligadas a la industria extractiva (hidrocarburos o minería) y grupos de presión política, económica y militar a nivel nacional se han constituido en la vanguardia del modelo hegemónico de modernización y progreso en esta región. En otros términos, al mismo tiempo que se suscriben solemnemente convenios y acuerdos sobre la conservación de los “patrimonios naturales” y las “reservas de biósfera”, se garantiza el control del Estado sobre territorios y poblaciones, y la articulación de estos al servicio de la acumulación de capital y el despojo territorial que aquello exige (Escobar, 1999; Bunker, 2006; Harvey, 1996; Peluso, 1992).

Dicha lógica se expresa en la sobreposición de intereses agropecuarios, forestales, energéticos, viales, urbanos y aquellas lógicas ligadas a los modelos de vida y la cultura de los pueblos indígenas. Los resultados plantean que la calidad de vida de la mayor parte de la población amazónica, especialmente urbana, no solo no es satisfactoria, sino que está en franco proceso de deterioro. Un alto porcentaje de las personas viven en condiciones de extrema pobreza y sin los servicios adecuados de salud, educación, vivienda y comunicaciones.

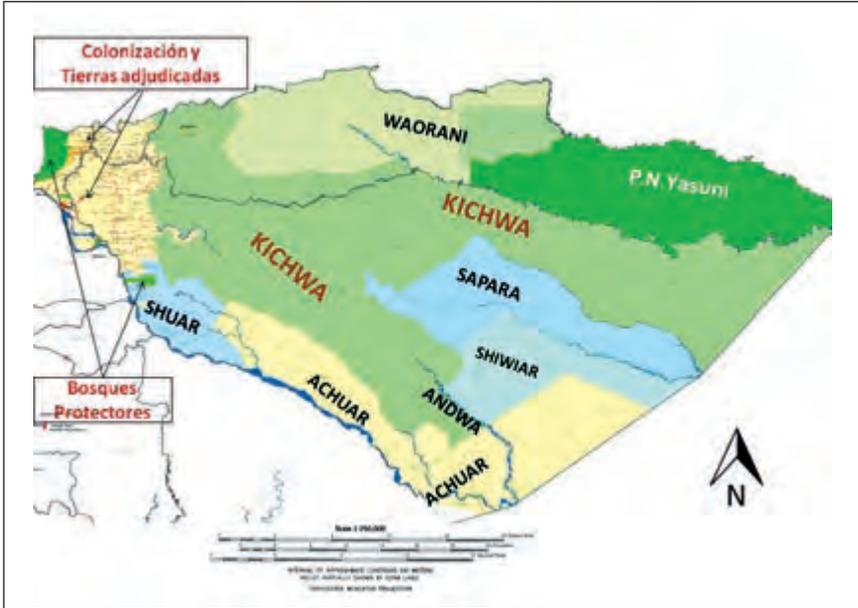
Los conflictos igualmente en la Amazonía ecuatoriana se extienden de manera rápida por la falta de oportunidades de desarrollo de probada rentabilidad económica, distribución justa de los beneficios, ausencia de ordenamientos territoriales y políticas públicas altamente excluyentes y contradictorias con la pretendida vigencia de derechos individuales y colectivos (Jochnick, 1994; Perreault, 2000; Ortiz-T., 2001; 2005b; Melo, 2006).

En relación al territorio de las nacionalidades indígenas, el Mapa 6 muestra las comunidades que forman el territorio de la nacionalidad Kichwa de Pastaza.

Una constante dentro de las acciones y luchas de la nacionalidad Kichwa ha sido la defensa de sus derechos “frente a las amenazas que se ciernen en sus territorios” (OPIP, 2001b). La población indígena de la Amazonía ha emprendido un largo y profundo proceso organizativo en torno a la legalización de sus territorios ancestrales, que inicia en los años sesenta y que continúa hasta el presente (Ortiz 2004, p. 20).

Mapa 6

Tenencia de tierra y territorios de las nacionalidades en Pastaza



Fuente: OPIP-Ecociencia-INDA

Elaboración: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay, 2008

Para alcanzar el objetivo central de la defensa, control, legalización y gestión autónoma de los territorios, la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) desarrolló una estrategia que incluyó afianzamiento del territorio ocupado, autodefinición territorial, ocupación estratégica, autolinderamiento del territorio, legalización del territorio, incluyendo la demarcación oficial, la reivindicación de los espacios perdidos, como parte de la recomposición territorial, la consolidación del territorio ganado.

Se habla de previsión y recomposición territorial cuando el pueblo indígena, habiéndose afianzado en etapas previas, planifica una acción que incluye la apropiación de territorios no ocupados en la actualidad o la incorporación de recursos de importancia capital para su sobrevivencia y reproducción cultural o para sus estrategias de desarrollo (Chirif Tirado y García del Hierro, 1991, p. 78).

En 1992 el Gobierno del expresidente Rodrigo Borja legalizó la mayor parte del territorio actual de la nacionalidad Kichwa Amazónica. Sin embargo la legalización del territorio en 19 bloques ha provocado muchos conflictos y problemas internos entre las comunidades, debido a la falta de claridad de límites entre bloques y a la ignorancia respecto a la percepción local del espacio (Garcés Dávila, 2001).

Con el fin de resolver dichos conflictos internos, la nacionalidad Kichwa, junto a otras nacionalidades vecinas elaboró una propuesta en 1990 que demandaba el reconocimiento de simplemente tres títulos únicos dentro de toda la provincia, correspondientes cada uno a las nacionalidades Shiwiar, Sapara y Kichwa de Pastaza (Chirif Tirado Tirado y García del Hierro, 1991). La movilización social e incidencia política que se dio entre 1990 a 1992 culminó con una respuesta parcial de las autoridades estatales, que se la analiza más adelante (Chirif Tirado Tirado, 2007; Ruiz, 1994; Garcés, 2001).

Aparte del tema de la legalización y titulación, otro aspecto central ha sido la consolidación de los sistemas propios de gestión y gobernanza del territorio. Para una comprensión adecuada del mismo, es importante referirme a lo que se puede entender como sistema ancestral de organización del espacio territorial, usos de suelo y manejo del bosque tropical, desde la perspectiva indígena. En el caso de los Kichwa de Pastaza estos aspectos están entendidos y organizados en torno a tres principios ligados a la cosmovisión de este pueblo: *Sumak Allpa* (tierra [siempre] nueva o renovada o tierra sin mal), *Sumak Kawsay* o vida en armonía (con-vivir en armonía y plenitud), y el *Sacha Runa Yachay* o saberes ancestrales o [el conocimiento propio de la gente].

El principio del *Sumak Allpa*, está directamente ligado al uso y tenencia de la tierra. Este integra a su vez tres elementos: el *Kawsak Allpa* o tierra fértil, con bosques, colinas, llanuras, bosques inundables y saladeros de fauna; el *Kawsak Sacha* que incluye los bosques biodiversos con los recursos de flora y fauna y saladeros donde se concentran los mamíferos, aves y primates; y el “*Kawsak Yaku*” que integra los ríos y lagunas con aguas limpias, diversidad y abundancia de peces, tortugas, lagartos y delfines, tal como lo refiere también Vacacela (2007, p. 13).

Tabla 2
Usos del suelo a nivel nacional en hectáreas

Regiones y provincias	Cultivos permanentes	Cultivos transitorios y barbechos	Descanso	Pastos cultivados	Pastos naturales	Otros usos	Total
Total Nacional	1 363 400	123 675	381 304	3 357 167	1 129 701	411.180	6 333 546
RAE	138 618	57 340	78 425	767 576	24 695	17 035	1 041 959
Región Amazónica							
Napo	13 795	9 920	9 536	67 573	9 909	1 203	100 824
Pastaza	11 510	2 103	1 648	64 380	512	2 313	79 641
Sucumbíos	42 589	14 909	16 411	56 469	2 951	4 893	130 378
Orellana	36 139	11 693	17 403	35 723	979	2 362	100 958

Fuente: INEC, MAG, SICA 2002, obtenido de ZEE, ECORAE 2010.

Estos tres elementos están vinculados a la existencia de los *Supay* o espíritus, siendo los principales: *Nunguli* diosa de la fertilidad de la tierra, de la abundancia de la producción del *chakra* y de los frutos de la selva, y *Amazanga*, dios que cuida las vidas del bosque y que enseña a los hombres a cazar sin sobreexplotar (Vacacela, 2007).

Datos más exactos sobre el uso del suelo fueron generados por el Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), el cual ha elaborado un extenso trabajo de planificación del territorio en la franja de frontera este de la provincia de Pastaza. Los datos presentados por el IQBSS (2009) detallan el sistema ancestral de usos del suelo según la nacionalidad Kichwa de la Amazonía, basados en estudios realizados en el territorio de Kusak Sacha, comunidades de Yana Yacu, Lorocachi, Victoria, Sisa, Atun Playa y Nina Amarun. Dentro del proceso de zonificación de los territorios, se identificaron las siguientes zonas:

Tabla 3
Zonificación del territorio de Kawsak Sacha (Usos de Suelo)

Zona	Características	Extensión
Zonas de sitios sagrados (<i>kawsak sachá</i>)	Ecosistemas diversos y en mejor estado de conservación donde habitan los dioses del bosque y donde se encuentran los recursos estratégicos para el desarrollo de la población Kichwa.	121 112,26 ha
Zonas de uso sustentable de recursos (<i>Purina sachá</i>)	Compuesto por ecosistemas terrestres y acuáticos, donde los ayllus practican sus actividades de cacería, pesca y recolección de recursos.	104 662,54 ha
Zonas de asentamientos humanos	Espacios de residencia permanente de los ayllus de la comunidad, situados en los bosques ribereños cercanos a los ríos navegables, y donde están las viviendas, centros de salud, escuelas, colegios, puertos, pistas de aterrizaje y los agroecosistemas.	1 084,07 ha

Zona	Características	Extensión
Zonas de recuperación de la biodiversidad (<i>Lakta mayan sacha</i>)	Ecosistemas donde se realizan las actividades de caza, pesca y recolección de productos no maderables con mayor intensidad por estar a un radio de 2,5 km alrededor de las viviendas.	17 116,52 ha
Zonas de reproducción y conservación intercomunitaria	Localizadas en los límites intercomunitarios, donde al estar más alejadas de los asentamientos, la diversidad de especies animales y vegetales es alta.	2 777,77 ha
Zonas de manejo de agro ecosistemas	Constituida por áreas para el cultivo y manejo de <i>chakras</i> , <i>ushun</i> y <i>purun</i> con especies alimenticias, medicinales, maderables, artesanales y zoo uso, realizadas por las mujeres de los ayllus.	59,20 ha

Fuente: IQBSS, 2009

Elaboración: Natalia Sotomayor. Basado en el territorio del pueblo Kichwa en Kawsak Sacha, con una totalidad de 246 852,85 hectáreas.

El sistema ancestral de zonificación de territorios no puede ser aplicado en todas las áreas comprendidas por el territorio Kichwa Amazónico, pues su implementación depende de la abundancia de tierras existentes para la rotación de cultivos, de una baja densidad demográfica y del uso de una gran variedad de especies en la alimentación de la gente (Vacacela, 2007, p. 116; Ecociencia, 2007; López & Sierra, 2010).

Los Sacha Runa y su racionalidad en el uso y manejo del espacio-naturaleza

Hablar de los *Sacha Runa* en torno al manejo del territorio amazónico, que incluye sus selvas, colinas, lagos, humedales, ríos, cuevas y cascadas, entraña varios riesgos e imprecisiones a las que serían pertinentes aludir. Por un lado, lo “natural y lo comunitario” de las relaciones entre los pobladores indígenas y la selva, dista mucho de estar en la realidad generalizada de sus pobladores, y más aún en aquellos cuyas prácticas, cos-

movisiones y representaciones difieren del significado que este concepto ha adquirido en contextos como el andino, al tener un singular peso en las relaciones sociales, las redes de parentesco.

Por otro lado, sería un albur anteponer la noción de naturaleza presente en la conciencia occidental para adentrarse en las cosmovisiones y racionalidades existentes en muchos pueblos indígenas amazónicos como los Kichwa (Hudelson, 1987; Muratorio, 1987). O aludir al imaginario occidental sobre estos pueblos, que deriva en la construcción de reciente data del discurso y mito referido al “nativo ecológico” (Ulloa, 2004; Chapin, 2004).

En la narrativa Kichwa, las entidades naturales visibles como los animales, las plantas, los árboles, los minerales presentes en ríos y cuevas, tienen dos aspectos contradictorios: existen de manera abundante, pero pueden desaparecer por la excesiva caza, pesca, tala indiscriminada o cualquier otra forma de sobre-explotación. Se alejan los seres naturales. Por eso señalan que si se va a ejecutar un programa o proyecto que contraría los principios de los Kichwa en su relación con la naturaleza, lo mejor es no implementarlos (Descola, 1988; 2005a; Escobar, 1998; Hallé, 1993; Santi, 1995; Viteri Gualinga, 2004).

Por eso en el territorio no caben las normas y leyes de carácter occidental, porque los planes de manejo inspirados en la racionalidad occidental, que no toman en cuenta la visión de los pueblos indígenas, abren la puerta a esa sobre-explotación, porque responden a una visión de desarrollo basada en la explotación de la naturaleza, que es diferente al aprovechamiento controlado que nosotros tratamos de mantener (Entrevista Tito Merino Gayas, Puyo, 17.12.2005).

Se trata de un modelo local de relación con la naturaleza que aún pervive en proporción al grado de autonomía o autodeterminación del territorio, especialmente a lo interno de algunas comunidades pertenecientes a las asociaciones asentadas en los ríos Curaray, Tigre, Yanayaku y el curso medio y bajo del Bobonaza. En otras palabras, dicho modelo local de relación con la *Sacha*, su racionalidad y plena vigencia están en función directa del grado de fortaleza de ciertas estructuras sociales, sistema cultural y estructura organizativa. Mientras más consolidada sea la estructura social y organizativa, y más íntegro se encuentre el sistema cultural propio mayor el vigor y presencia del modelo ancestral de gestión del territorio y el modelo local de naturaleza. Al contrario, mientras menos

fuerte sea el grado de organización, y menos aislado sea el territorio y más desarticulado se encuentre el sistema cultural, mayor será la influencia de factores exógenos y el impacto de variables como la sociedad del mercado. En suma, junto con la desarticulación social y la debilidad organizativa, menos vigencia y presencia del modelo propio de vida de los Kichwa.

Si bien esta premisa del grado de aislamiento puede resultar relativamente válida, hay que considerar al mismo tiempo que los principios y prácticas de los Kichwa de Pastaza en su relación con la naturaleza, son compartidos o compatibles con la de otros pueblos indígenas a lo largo y ancho de los 385 pueblos indígenas que habitan en los ocho países que integran la Cuenca Amazónica (Johnson y Cabarle, 1993; Brackelaire, 1992; Joiris y De Laveleye, 1997).

Gráfico 2⁶⁷

Ecosistema de Muriti Turu (Yana Yacu)



Fuente: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), 2006.

Elaboración: Asociación Kichwa de Yana Yacu-IQBSS

67 El mapeo parlante ha sido una herramienta participativa recurrente en el proceso de recuperación y preservación de la memoria y del conocimiento local.

Para muchos de estos pueblos, en su visión las plantas y animales poseen espíritu, en tanto les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies. Para los Kichwa y otros pueblos amazónicos, los conocimientos son indisolubles de la capacidad para crear un medio intersubjetivo en el que se amplíen unas relaciones reguladas de persona a persona, y de éstas con las plantas, la selva y los animales. En el caso de las mujeres Kichwa, la interrelación con las plantas de la *chakra*, y el personaje mítico (*Nunguli*) que engendra las especies cultivadas continúa, asegurándoles su vitalidad y fertilidad. Lejos de reducirse a un lugar prosaico proveedor de alimentos, la Sacha y los desbroces para el cultivo son escenarios de una sociabilidad sutil en los que, día a día se concilian unos seres que únicamente la diversidad de su apariencia y falta de lenguaje los hacen distintos de los humanos (Guzmán, 1997; Whitten, 1987; Descola, 1997; Reeve, 1988a; Garcés Dávila, 2006;).

En otro aspecto, relativo al uso y control del bosque, lo refiere el Plan de Vida de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP, 2000) en el cual se especifica el llamado “Derecho al usufructo del Bosque en Pastaza” y se señala:

...En la tradición Kichwa, Shiwiar y Sapara el concepto de propiedad sobre la tierra no existe tal como se entiende en el lenguaje de los blancos. Nosotros más bien hablamos de un derecho de usufructo de la vida que proveen la selva, los ríos y lagunas. Este derecho se gana una comunidad frente a otra, o un pueblo frente a otro, por el grado de conocimiento y familiaridad que ésta/e tiene sobre los secretos de su territorio. Se requiere primero entrar en armonía con las fuerzas y espíritus que lo animan. Lo realizan primero los Yachak u hombres sabios, y luego, el resto de la comunidad. Existen normas de comportamiento en la selva que se aprenden a través de la observación, de la tradición oral, de los sueños y de los cantos sagrados. Estas normas nos han permitido sobrevivir con éxito en un medio frágil sin alterarlo negativamente... (Pastaza Runakuna Tantanakuy (OPIP), Plan de Vida 2000-2012).

Una vez que adoptan algunos patrones culturales foráneos, los modelos tradicionales indígenas van perdiendo su racionalidad, y de alguna manera, se suman a las prácticas y percepciones de la mayoría de colonos y campesinos inmigrantes (Rudel 1983; Tamariz y Villaberde, 1997). Se

transforman así en destructores o depredadores de los bosques amazónicos y sus recursos, como sucede en algunos centros y familias Kichwa que se han articulado al mercado en zonas colonizadas no solo de Pastaza (San Jacinto, Río Anzu y Santa Clara), sino tal como ocurre en otras partes de la Amazonía norte ecuatoriana (provincias de Sucumbíos, Orellana o Napo) o en alguna parte de los antiguos territorios Shuar de Morona Santiago y Zamora Chinchipe (particularmente las cuencas de los ríos Upano y Nangaritza), en donde estas comunidades tienen la necesidad “justificada o no”, de vender productos a mercados externos o de realizar actividades ganaderas, agrícolas o de explotación forestal (especialmente maderable) en función de mercado (Rudel, 1983; Trujillo, 1996; Wray et al., 1996; Rudel & Horowitz, 1993).

En esas circunstancias, en estas zonas se ha quebrado la organización social, desarticulado los patrones normativos y culturales tradicionales y se han desarrollado actitudes nuevas de relación frente a sus entornos, particularmente la desacralización de la naturaleza y su conversión en simple objeto de explotación, de compra-venta, en mercancía. La perspectiva neoliberal, presente con fuerza a lo largo de los años noventa e inicios del siglo XXI, a través de distintos agentes públicos y privados (programas o proyectos no gubernamentales y gubernamentales) han incidido en este éxodo hacia un sistema mercantilizado de manejo y conservación de la naturaleza.

En ese contexto, deben entenderse que los modelos de uso y manejo de la selva a lo interno del territorio indígena de Pastaza actualmente vigentes, son variados, contradictorios y obedecen esencialmente a tres sistemas de uso y/o gestión de los recursos y los espacios: a) prevalencia del modelo local de la naturaleza, con cuidado del bosque, fuerte identidad local y sin destrucción significativa de los ecosistemas; b) alteración total y destrucción de los ecosistemas originales y su sustitución; c) destrucción parcial y cierta alteración de los ecosistemas originales (modelo en transición y crisis).

Los primeros, giran en torno a la existencia de sistemas tradicionales, que son muy comunes en la mayoría de pueblos indígenas ancestrales (Curaray, Yanayacu, Boberas, Bobonaza, Sarayaku, Río Tigre, y también en otras nacionalidades vecinas como los Sapara o Sapara, Andwas o Andoas, Shiwiar y Achuar), y se caracterizan por la caza, la pesca, la recolección de

alimentos y la agricultura itinerante (silvicultura y agricultura migratoria). A medida que en la región se ha ido expandiendo la presencia de la colonización y la frontera agrícola, especialmente en las zonas más altas de Pastaza (Canelos, Arajuno y especialmente en las áreas cercanas a los principales ejes viales carrozables como Santa Clara, Río Anzu y San Jacinto del Pindo) estos sistemas han sido reemplazados por explotaciones agrícolas y ganaderas articuladas en algunos casos a los circuitos mercantiles regionales (Wray et al., 1996; Trujillo, 1996; Macdonald, 1984; Irvine, 1987).

En relación a los segundos, hay que referirse a las plantaciones comerciales, que en realidad a nivel amazónico en escala mayor están situadas en las provincias de Napo, Orellana y Sucumbíos, y en mucha menor escala en Pastaza o Morona Santiago. Sus métodos de cultivo se han basado en el uso intensivo de capital y de agroquímicos como fertilizantes y pesticidas (Tamariz, y Villaberde, 1997). Hay que recordar que el uso agropecuario de la tierra y su expansión, es el responsable de la tala de cerca de 5 millones de hectáreas de bosque en los últimos 25 años, y del abandono de cerca del 40% de esas tierras por pérdida de fertilidad y la erosión consecuente. Específicamente se manifiesta en los monocultivos agroindustriales de palma africana –presentes con mayor fuerza en el cantón Shushufindi, provincia de Orellana– y en menor grado, en los monocultivos de caña de azúcar presentes en cantones como Pastaza, Santa Clara y Mera y en el cantón Palora de Morona Santiago (Izco, 1998; Hicks, 1990).

En tercer lugar, se estarían destacando los denominados sistemas mixtos, aplicados especialmente por la población colona en algunas regiones. En ese contexto hay que mencionar la “explotación familiar” [de corte más campesino] que abarca algunas áreas de actividad: huertas orientadas al consumo doméstico; zonas de pastoreo y crianza de ganado; y espacios dedicados a los cultivos comerciales sobre todo café, naranjilla y cacao. Lo comercial se complementa con la producción para el autoconsumo (Báez y Castillo, 1997; Descola, 1997; Wray et al., 1996).

Estas transformaciones aludidas han ocurrido no solo en Pastaza y en la Amazonía ecuatoriana, sino en el conjunto de bosques húmedo tropicales en el mundo, como resultado de la globalización e imposición agresiva de la lógica y demandas del mercado mundial en torno a las maderas finas, minerales, hidrocarburos y otras “materias primas” que alimentan a las economías industriales, principalmente las de las naciones

ricas del Norte (Bunker, 2006; Hallé, 1993; Johnson y Cavarle, 1993; Joiris De Laveleye, 1997; Warner, 1993). Sin embargo, va surgiendo un consenso internacional sobre la importancia de proteger estos frágiles ecosistemas, por la creciente importancia económica de los productos del bosque considerados antes como “secundarios”, y por la influencia benéfica de los bosques húmedos tropicales en la regulación del clima global (Peters, 1990; Moran, 1989; Irvine, 1994; Poffenbeg, 1996; Pierce, 1992; Griffiths, 2000).

Paralelamente con el desarrollo de una mayor conciencia sobre la importancia de proteger los bosques tropicales, en la comunidad internacional, emerge la aceptación de que los pueblos indígenas que lo habitan, tienen derechos históricos de posesión sobre éstos. No sólo por razones éticas, sino también por razones prácticas. Pues estos pueblos, con todas las crisis y mutaciones culturales que les afectan, aún son en buena parte, sujetos centrales en formas de organización más recíprocas, una visión más armónica en la relación con otros sujetos y la naturaleza, portadores del conocimiento que ha permitido la conservación de los bosques tropicales y su utilización sostenida (Joiris y De Laveleye, 1997; Peters, 1990; Macdonald, 1999).

Sin embargo, en Ecuador como en el resto de países de la Cuenca Amazónica la voluntad política necesaria para reconocer los derechos colectivos, de autodeterminación de estos pueblos ancestrales, de su cultura, de sus territorios, no han pasado de los discursos de oportunidad o de la mera retórica (Taale, 1995; Clavero, 2006). Las últimas dos décadas se han hecho declaraciones como “era del eco-desarrollo” o “día internacional de los pueblos indígenas”, pero las políticas estatales para estas regiones y territorios han continuado enmarcadas en la matriz colonial de poder (Quijano, 1999; Maignashca, 1994; Chase-Smith, 2003), asociada a un modelo de explotación de la naturaleza que se basa también y al mismo tiempo en la explotación de hombres/mujeres, y que aparece como indiferente a los intereses y la suerte de las generaciones futuras, y predominio del modelo extractivo depredador, al menos hasta finales del siglo XX.

Silvicultura de los Kichwa de Pastaza y su relación al uso del territorio

Las actividades económicas relacionadas con las selvas en Pastaza se caracterizan por una gran movilidad que es a la vez espacial y social. Las tierras de cultivo ocupan superficies moderadas pero las tierras de recorrido (para la caza y la recolección) son siempre superficies vastas. La agricultura tradicional de los Kichwa de Pastaza al ser itinerante, determina que cada nuevo campo abierto sea distinto del precedente.

Cuando los campos están muy alejados de los centros poblados (de entre diez a cincuenta familias cada uno), este último puede desplazarse (lo que era la regla en el pasado, pero puede hacerse difícil con las imposiciones de la administración moderna, al igual que lo que sucede en África o en otras partes de la Cuenca Amazónica). Muy a menudo, los cultivadores Kichwa van a vivir en cabañas en medio de los campos durante la duración de las labores, de manera similar a algunos pueblos de Borneo o Nueva Guinea en África (Joiris, 1997; Johnson, 1993; Lipschutz y Conca, 1993; Peluso, 1992; Pierce, 1992; Plotkin & Famolare, 1982).

En el caso que nos ocupa, las zonas de manejo de agrosistemas están destinadas para el cultivo y comprenden tres microsistemas *Chakra*, *Ushun* y *el Purun*, los cuales ayudan a evitar la erosión de suelos, la contaminación de las aguas, la pérdida de biodiversidad y de recursos genéticos, la desordenada e irracional explotación de la fauna, la tala indiscriminada de árboles y el deficiente tratamiento de los desechos.

La *Chakra* es un área de cultivo trabajado posterior al desbroce, tumba, y quema del bosque primario (Kawsak Sacha 2009) cuya extensión no pasa de una hectárea de cultivos, y que después de un cierto tiempo son abandonadas por el agotamiento de los suelos. En veinte años se utilizan 20 ha en dicho cultivo, y una vez terminado la superficie arable, las familias productoras se ven obligadas a buscar una nueva alternativa productiva para subsistir (Reeve, 1998a; Guzmán Gallegos, 1997; Gari, 2001; Perreault, 2005; Yela, 2011). Los Kichwa procuran utilizar una gran diversidad de especies con un número disminuido de individuos dentro de la *chakra*. Dentro de las *chakras* se pueden identificar hasta 22 especies de ciclo corto cultivadas, la mayoría con algunas variedades, como se puede apreciar en la Tabla 4.

Tabla 4
Especies cultivadas en las chakras

Nro	Nombre Kichwa	Nombre científico	Número de variedades
1	Accha cibulla	<i>Allum fistulosum</i>	1
2	Achuccha		1
3	Ajirinri	<i>Zingiber officinale</i>	3
4	Barbasco	<i>Lonchocarpus nicon</i>	2
5	Cumal	<i>Ipomea batatas</i>	7
6	Hiuru	<i>Sacharum officinarum</i>	2
7	Igua		1
8	Isha		1
9	Laranca	<i>Solanum quitoense</i>	2
10	Lumu	<i>Manihot sculenta</i>	71
11	Mandi	<i>Colocasia sculenta</i>	9
12	Manduru	<i>Bixa Orellana</i>	1
13	Palanda	<i>Musa paradisiaca</i>	4
14	Papa nativa		9
15	Papachina	<i>Dioscorea trifida</i>	2
16	Plantas rituales		10
17	Racacha		1
18	Runduma		5
19	Shihuilla	<i>Ananas comusus</i>	2
20	Tumati	<i>Solanum lycopersicum</i>	1
21	Uchu	<i>Capsicum frutescens</i>	9
22	Zapallu	<i>Cucurbita maxima</i>	1

Fuente: Informe técnico del proyecto de conservación y uso sostenible de los recursos genéticos de las comunidades indígenas de Yana Yacu, 2000. Cf. en *Sumac Causai*.

Vida en Armonía. Rosa C. Vacancela Quishpe.

Elaboración: Daniela Ochoa, IQBSS

En todas las chakras, la especie dominante es la yuca, así como el fréjol, cebollín, maní, tomatillo, ají, melón, *huachanzu*, *lichiguayu*, *anonas*, *canua caspi*, *cambi*, *pasu*, *apío* y especies medicinales. Todas las especies mencionadas son cultivadas y cosechadas por las mujeres. Los hombres

mientras tanto, se encargan del cultivo de diferentes variedades de plátano en los márgenes de la chakra, en espacios donde no obstruya el desarrollo de la yuca con la sombra que produce al crecer.

Foto 6⁶⁸

Chakra y economía de selva



Autor: Alfredo Viteri- Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), 2010.

Para seleccionar el lugar en el que se establece la chakra y que debe servir a la vez para la construcción de una nueva vivienda, los criterios son: disponer de agua suficiente, ser apto para el cultivo, presentar facilidades

68 El manejo de la chakra se ajusta a las lógicas propias de la agricultura itinerante y la economía propia de los Kichwa de esta parte de la Amazonía de Pastaza.

para realizar las actividades cotidianas, ser accesible para las zonas de caza y pesca, disponer de suficientes materiales para la construcción, tener un sitio accesible para recibir visitas, y otros no accesibles (en relación a zonas sagradas o de reserva de reproducción de animales).

En las comunidades de Yana Yaku, Nina Amarun y Lorocachi, las chakras se cultivan en ecosistemas como Ruku Sacha (áreas de bosque primario) o en un Purun (bosque secundario), cuya edad es superior a los cincuenta años.

Las mujeres de estas comunidades cultivan una gran diversidad de especies alimenticias, medicinales y rituales. Según un inventario de una chakra, se identificaron 22 especies cultivadas, la mayoría tienen algunas variedades. La especie dominante es la yuca, tiene 1 892 matones, seguida de accha cibulla con 150 plantines, mandi con 114 matas, papa con 50 matones, las demás especies varían de 1 a 15 individuos (Vacacela, 2008, p. 36).

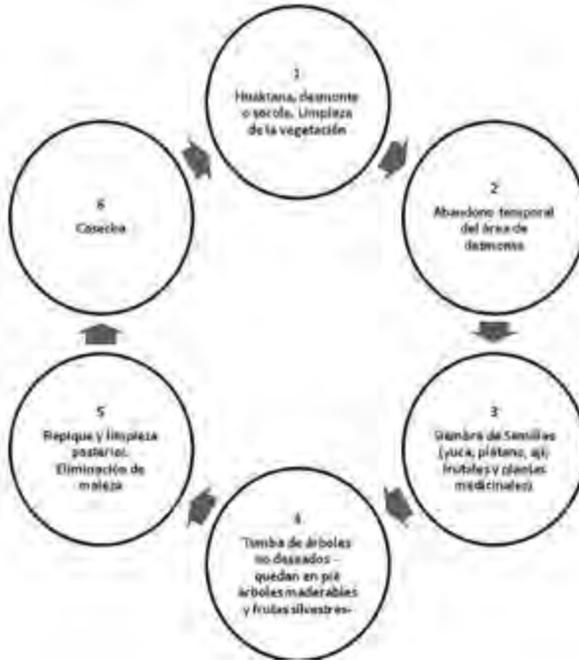
Dependiendo de la disponibilidad de tierras aptas para el cultivo, como sucede entre las comunidades Kichwa, es común el manejo de dos tipos de chakras: *Rupachisca* (chakra quemada) y *Chahua Chagra* (chakra no quemada).

En la primera, que se desarrolla sobre suelos arcillosos de montaña (*Puca Allpa*), la quema se realiza a la tercera semana de inicio del trabajo. La ceniza sirve como abono, pues los suelos son poco fértiles y la quema impide además el crecimiento de malezas. En el segundo caso, *Chagua Chagra*, se desarrolla en suelos negros de bosque y/o en suelos de isla, que son mucho más fértiles. En este último, es posible encontrar raíces como el *lumu* (yuca), *cumal* (camote), y variedades como la *igua*; tubérculos como la papa china, papa jíbara, *juhui lulunpapa*, *sani papa* (papa morada), *jatun papa* (papa grande), *icuanllina* (papa blanca), *mandi* (variedad de papa amazónica), *tutapishcu mandi* (papa murciélagas), *puca mandi* (mandi rojo), *tiushmandi* (variedad de mandi). Entre los frutos se encuentran la *pararagua* (frutipán), *quila* (cacao blanco), *pitun* (variedad de fruto), *chunda* (chonta). Entre las frutas se encuentran el *jujun* (badea o granadilla), *japio* (caimito), *huiqui muyu* (fruta pegajo), papaya, *chihuilla* (piña), *puca cambi* (variedad de fruta), *caspi cambi*, *laranca* (naranjilla nativa), *chambira muyu*, *ramus muyu*, *uhillas* (uvillas nativas).

También se destacan algunas variedades de plátano que localmente se identifican como *machin palanda*, *cutupalanda*, *huangana palanda* y *jatun palanda*, la *nua* (barraganete) y la *guina* (guineo). Entre los tallos que se encuentran están el *huiru* (caña de azúcar); leguminosas como el *purutu* (fréjol nativo); y hortalizas como el zapallo y el *uchu* (ají). Además de todos estos cultivos alimenticios, en una chakra se siembran plantas medicinales como la *runduma*, *ajirinri*, *huanduc* y *mandi*, entre otros, que se utilizan para la curación de diarreas, dolores del cuerpo, mordeduras de serpiente, congas y arañas. (Santi et.al, 1995; Reeve, 1988a; Vacacela, 2008).

Como se observa en la Gráfico 3, el trabajo en la chakra desarrolla el siguiente proceso:

Gráfico 3
Manejo Secuencial de Chakras entre los Kichwas de Pastaza



Fuentes: OPIP, Plan de Vida (2000); Guzmán (1997); Vacacela (2007); Irvine (1987)
Elaboración: Pablo Ortiz-T., 2009

1. Desmante o *socole* de la montaña (limpieza de la vegetación de hasta 3 m. de altura).
2. El área desmontada es abandonada unos 15 días, a fin de que caigan las hojas y sea posible la siembra de ciertos productos elementales.
3. Siembra de semillas como la yuca, plátano, guineo, ají, frutales y plantas medicinales. En unos casos se acompaña con la siembra de maíz al voleo.

Luego de la siembra viene la tumba de los árboles no deseados para que exista luz suficiente para los cultivos. Quedan en pie los árboles maderables, frutas silvestres que sirven de alimento para aves y animales silvestres.

En quinto lugar, se plantea el repique, actividad que puede realizarse antes o después de hacer la tumba; y la limpieza, que cuando es en montaña se realiza una vez al año. En cuanto a la yuca, es un tanto diferente, ya que cuando está lista para la cosecha (luego de 6 a 8 meses), ya no se realiza la limpia general, sino que, conforme se cosecha se limpia la superficie requerida, de lo contrario, el tubérculo puede dañarse por la acción del calor del sol. Así, en una *chakra* bien establecida, pueden existir más de cuarenta especies sembradas en diferentes etapas de producción.

Si bien el cuidado de la *chakra* es una responsabilidad específica de la mujer, toda la familia participa en las diferentes etapas del proceso antes señalado. Aquellas actividades que requieren de mayor fuerza, como el desmante, la tumba y el repique, son realizadas con la participación de hombres y mujeres del *ayllu* o *muntun*, y dependiendo de la extensión, se suele recurrir a mingas, solicitando la ayuda de las familias vecinas, o también a través del sistema de *cambia mano* [compromiso de devolver el trabajo (Irvine, 1987; Reeve, 1988a; Gari, 2001; Garcés Dávila, 2006; Whitten, 1987; Perreault, 2005; Baruffati, 1984)].

La siembra de la yuca, en cambio, es una tarea exclusivamente femenina, en la cual el prestigio social de las mujeres es medido en función de sus habilidades y destrezas al respecto (Reeve, 1988a; Baruffati, 1984; Guzmán, 1997). Dentro del *muntun* o *ayllu*, las mujeres que realizan la siembra son aquellas que pueden cumplir con algunas normas para no ocasionar daños en el desarrollo de los cultivos, especialmente en el proceso de fructificación. Así, por ejemplo, no deben estar en días de menstruación [porque los tubérculos que comienzan a engrosar se pudren], no deben

chupar caña unos días antes y después de la siembra [porque no engrosa el tubérculo]. Adicionalmente, las mujeres que siembran tienen una condición especial propia para que la producción sea abundante, y se llama “*lumu paju*” (Guzmán, 1997; Reeve, 1988a).

Foto 7⁶⁹

Yuca, espiritualidad y economía local



Fuente: Instituto Amazanga, 2002 (archivo)

En este punto es importante explicar la relevancia del llamado “Paju”, que en palabras de Daniel Santi Gualinga no es sino:

... un poder energético ritual. Fue utilizado por nuestros abuelos y abuelas. También se usa en nuestros días, aunque algunos *pajus* se han perdido. Haciendo una comparación con el abono de origen occidental, podemos decir que el *paju* actúa como uno de los abonos más eficaces: facilita el buen desarrollo de las plantas y contribuye a la buena calidad y cantidad del producto. Todos los *pajus* se transmiten de una persona a otra mediante una ceremonia. Aunque la siembra es exclusiva de las mujeres,

69 La cosecha de la yuca es una de las varias tareas exclusivamente femeninas entre los Kichwa de Pastaza.

los hombres también pueden poseer paju. En la actualidad existen tres tipos de paju: el “*Yali Ali*” (*paju agrícola*), el “*Caran Laya Paju*” (*paju curativo*), y el “*Tarpui Paju*” (*paju negativo o dañino*).

El *Yali Ali (paju agrícola)* se aplica a los diferentes cultivos, y existe como “*palanda paju*”, “*lumu paju*”, “*papa paju*”, “*barbasco paju*”, “*lumu runduma*”, etc.

El *Caran Laya Paju (paju curativo)* se utiliza fundamentalmente para las curaciones y limpiezas en el cuerpo de las personas, e incluye el “*shicshi paju*”, el “*huayra paju*”, e “*supay ricushca*” y el “*malagre*”.

Finalmente, el *Tarpui Paju (paju negativo o dañino)* produce daños a las personas como el envejecimiento prematuro, a través de la caída del cabello, el encanecimiento. Existen dos pajus dañinos como el “*ruyac paju*” y el “*lluchu paju*”.

Además de estos pajus existe un poder especial en la selva denominado *Misha*, que es una piedra especial que se utiliza para los cultivos y para las curaciones. La *Misha* es más poderosa que el paju” (Santi, et al., 1995).⁷⁰

Sucesivamente hablando, las técnicas locales de manejo rotativo del suelo diferencian tres fases o momentos de descanso del suelo (Santi, 1995; Vacacela, 2008; Vacacela y Jácome, 2006; Báez y Castillo, 1997; Silva, 2002).

- *Ushun*: Que se concentra en el realce de un área cultivada, y que está en descanso durante seis a doce meses. También se denomina *Ushun* a la yuca sembrada en el mismo sitio donde se cosechó una planta. En suelos ricos en materia orgánica, una misma área puede producir hasta tres veces al año, especialmente la yuca, los retoños del plátano y el guineo se cosechan durante cinco años.
- *Mauca*: También llamada *lluccha uku*, es el realce de un área utilizada y que está en descanso de dos a siete años, pudiendo ser un área que fue *chakra* establecida en otro rastrojo o *mauca*, o realizada en montaña por primera vez. En este caso también puede ocurrir que la montaña es muy cerrada, que luego de tumbar los árboles la dejaron remontar a fin de que se pudran los ramajes, de ahí que la utilizan para el cultivo de la *chakra*. En

70 El resaltado en negrillas son mías [sic]

este sistema de manejo del suelo, la vegetación creciente puede alcanzar los 10 ó 15 metros de altura, en la mayoría crecen especies maderables seleccionadas, utilizadas para la construcción de vivienda, en artesanía y en medicina.

- *Piata*: Llamada también *Ruku Mauca*, espacio de suelo utilizado para la chakra una sola vez. En este sistema de manejo, el suelo puede ser utilizado de seis meses a cinco años, tiempo en el cual se deja remontar en forma natural. La piata que se forma de una chakra pasa a ser un bosque de frutales, ya que muchos duran de veinte a treinta años o más, como los árboles frutales de chonta, guaba, patas (cacao de árbol), pasu, pitun, avíos, guachansu (maní de árbol). Cuando estos frutales van desapareciendo poco a poco, queda un bosque secundario.

Todas estas formas de manejo rotativo del suelo podrían ser utilizadas de acuerdo a la disponibilidad de purinas y del número de miembros del ayllu.

La ocupación de diferentes purinas permite además un manejo adecuado de la fauna. Los ayllu tenían suficiente acceso a la cacería y pesca porque disponían de sus *carutambus*, sitios a los que concurrían en determinadas épocas del año y dedicaban más tiempo a esta actividad, ya que no solo se abastecían para la alimentación diaria, sino que además guardaban lo mejor del producto, a través del uso de una tecnología tradicional de conservación de la carne para consumir en los meses posteriores, denominándose esta actividad *mitayu* (Guzmán Gallegos, 1997; Jácome y Guarderas, 2005).

Así, el uso de tecnologías apropiadas en el manejo de los recursos ha permitido mantener inalterados ciertos recursos como el suelo, el bosque y la fauna, de tal manera que, a pesar de su utilización, ha sido posible su regeneración y reposición natural, denominándose a todo este proceso *Mushuk Allpa* (OPIP, 2000; Silva, 2002).

Adicionalmente, la combinación de la cacería, la pesca y la recolección de frutos con la agricultura basada en la chakra, constituyen las actividades fundamentales para la economía familiar. Para ello, cada miembro del muntun o ayllu debe cumplir un papel específico, de acuerdo a su sexo y edad.

En la economía local de las comunidades del interior de Pastaza, prácticamente toda la producción es destinada al autoconsumo, es decir, a satisfacer las necesidades de alimento para la familia, pero también para mantener las obligaciones rituales y de reciprocidad con otros ayllu. Por

otro lado, el espíritu solidario entre las familias les permite ayudar a quienes han quedado sin chakras o vivienda debido a factores como la acción de vientos fuertes, incendios de la vivienda y otras catástrofes (Irvine, 1987; Reeve, 1988; Silva, 2002; Guzmán, 1997; Vacacela, 2008; Gari, 2001).

En los casos de las familias de la Comuna de San Jacinto del Pindo en Pastaza, la producción de yuca, plátano, guineo, ají, forman parte del consumo diario acompañado de otros alimentos como la carne de monte, pescado, aves de corral, además de otras plantas alimenticias y granos sembrados como el cacao de árbol (patas), ticazum papa mandi, papa china, papa de bejuco. Todos estos productos se consumen cocidos o asados, preparados en diferentes formas. No debe olvidarse que la yuca se consume en forma de chicha, la cual se prepara de distintas maneras: las hay sólo de yuca, o acompañadas de otros productos de a cuerdo a las costumbres o gustos, como por ejemplo, la chicha de yuca blanca, dulce o fermentada; chicha negra de yuca, hecha de yuca asada, dulce o fermentada; de la chicha fermentada se saca el vinillo (vino de yuca); chicha de yuca de plátano maduro, dulce y fermentada; chicha de yuca con camote (jamanchi), dulce y fermentada; chicha de yuca con maní tierno cocido, etc. (Cf. Posey, 2000; Perrault, 2005).

En suma, cada familia opera siempre, al año, en una parcela joven, en otra madura, y en una tercera que empieza a envejecer. Al término del ciclo de cultivo se abandona la parcela a la selva, la reconstitución de la cubierta vegetal es, en todos los casos, la finalidad indispensable que aducen las propias familias indígenas, entre otras razones, para favorecer la concentración de diversos animales de caza.

Al basar su agricultura en la yuca, planta que permite un almacenamiento natural antes de la cosecha, y que les garantiza una gran cantidad de hidratos de carbono, los Kichwa liberan un tiempo considerable. Dado que la absorción de proteínas debe equilibrar los efectos de las toxinas residuales de la yuca, los hombres necesitan consagrar imperiosamente ese tiempo a la pesca y a la caza.

Foto 8⁷¹

Yuca, identidad, memoria y reproducción social



Fuente: Instituto Amazanga, 2001 (archivo)

71 La espiritualidad y vínculo entre cosecha y fertilidad es estrecha en la visión Kichwa. En la imagen, un momento en la preparación de la chicha en una gran tinaja previa a una celebración en Sarayaku, río Bobonaza.

Paralelamente, la desintoxicación de la yuca, así como el arte culinario elaborado que representa la preparación de sus subproductos, movilizan una gran parte del tiempo del trabajo femenino, induciendo así una división sexual del trabajo equilibrada (Paulson, 1995; Baruffati, 1984; Reeve, 1988a). Dado que la yuca es una de las pocas plantas que pueden alcanzar un alto rendimiento (15 t/ha en media) en un medio amazónico sin degradar (Báez y Castillo, 1997), con respecto a la regeneración de la cubierta vegetal, está claro que la asociación caza, pesca, recolección, agricultura, que las sociedades Kichwa amazónicas han puesto a punto, debe ser considerada como una adaptación ecológica óptima.

Tabla 5
Especies amazónicas manejadas en purun

Nombres mujeres	Plantas de especies amazónicas manejadas en purun -en cantidades y números enteros-								Total plantas purun	
	Alimenticias		Artesanales		Madera- bles		Medicinales			
	SP	Cant.	SP	Cant.	SP	Cant.	SP	Cant.	SP	Cant.
Andy S.	40	953	5	23	3	4	9	49	57	1 029
Dahua G.	34	867	2	31	5	58	8	79	49	1 035
Dahua J.	40	951	7	105	9	151	18	75	74	1 282
Dahua M.	36	753	5	35	5	88	12	147	58	1 023
Dahua S.	25	514	3	13	4	29	11	35	43	591
Grefa M.	42	769	2	9	4	16	11	75	59	869
Gualinga C.	44	914	9	109	5	101	11	53	69	1 177
Gualinga D.	27	753	4	65	4	32	13	96	63	946
Gualinga N.	27	1,012	2	55	1	43	2	9	32	1 119
Tandalia R.	28	703	2	15	3	24	11	119	44	861

Fuente: IQBSS, 2005. SP = Número de especies
Elaboración: D. Ochoa. IQBSS, 2005

Después de cinco a seis años, conforme avanza el crecimiento de los árboles se inicia un nuevo ecosistema, el *Purun*. En éste, las familias cuentan con una alta concentración de recursos útiles, incluyendo especies alimenticias, medicinales, maderables, artesanales, y especies para alimentar a la fauna (Yela, 2011; Jácome y Guarderas, 2005; Gari, 2001).

En las zonas con mayor colonización, como San Jacinto, Río Anzu, Santa Clara y una pequeña porción de Arajuno, este sistema de cultivo ancestral se ha transformado y se ve absolutamente alterado. La articulación a los flujos mercantiles locales y la necesidad de acceder al dinero y adquirir mayores ingresos económicos ha causado el deterioro de estos sistemas y la orientación de las áreas de cultivo hacia la producción económica mercantil. Así por ejemplo las áreas ocupadas para las chakras han ido en aumento y en lugar de limitarse al uso de una hectárea para este propósito, se ha incrementado a cinco hectáreas de cultivo como mínimo por comunidad. En estas zonas, prima la tala indiscriminada de árboles y el tráfico de madera, así como una presencia cada vez más dominante de relaciones de mercado, que desarticulan la economía de autoconsumo y la cultura del *Ayllu*, para sobreponer un sistema de uso del espacio organizado para la producción, circulación y consumo de mercancías, algo similar a lo ya sucedido en la vecina provincia de Napo (Garcés, 2006; Guzmán, 1997; Macdonald, 1987, 1984; Barraclough y Ghimire, 1991; Wray, 1996).

En el caso de San Jacinto del Pindo, de un total de 48 mil hectáreas de propiedad, alrededor del 18,7% de la superficie se mantiene como reserva de bosque (Chuva Urku) y más del 81 por ciento de la superficie está con grados de intervención y otros usos del suelo, primordialmente cultivos orientados al mercado local, aunque se mantienen pequeñas porciones para el autoconsumo familiar (Báez y Castillo, 1997; Baruffati, 1984; Gari, 2001).

Adicionalmente las *Purinas*, entendidas como lugares de asentamiento ya sea temporal o permanente, con derecho al uso de todos los recursos, existen dentro de la misma región de residencia, como en áreas con acceso a ríos, lagunas o montañas. Según el número de miembros, los *Ayllu*, podían disponer de 2 a 3 purinas, los cuales son considerados de propiedad y derecho exclusivo del *ayllu*, ya sea por herencia ancestral o porque lo ocuparon por no tener dueño (Reeve, 1998a; Irvine, 1994; Guzmán, 1997).

Las familias tienen un lugar de residencia permanente y se desplazan de un purina a otra, permaneciendo en cada uno de ellos entre 1 y 3

meses. A los purinas ubicados en lugares distantes, de residencia temporal, se los denominaba también *Karu tambus* o *tambus*. Constan de una vivienda no muy resistente, una chakra de poca extensión, utensilios de cocina, cacería y otros. Las familias van a los caru tambus/tambus en ciertas épocas del año que son adecuadas para la cacería, cuando abundan las frutas silvestres, y se calcula que los productos de las chakras están listos para la cosecha. En verano, en las purinas que tienen acceso a los ríos principales de la región, la actividad se concentra en la pesca, ya sea para consumo o para “mitayu” (carne de monte o pescado para consumo en la realización de algún evento especial como minga, compadrazgo, boda). En ambos casos, al término de cada época, los muntun regresan a la purina de estadía permanente llevando abundante carne de monte y pescado (Gari, 2001; Yela Dávalos, 2011; Baruffati, 1984).

Foto 9⁷²

Las purinas y el ciclo agrícola



Fuente: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), 2010.

72 La agricultura itinerante y el manejo de la purina, exige un acompañamiento en todo el ciclo agrícola.

La *Purina* forma parte de la estrategia ancestral de control del territorio comunitario, “de manejo sostenible de recursos, de socialización de las nuevas generaciones en los conocimientos ancestrales y de fortalecimiento de las relaciones sociales existentes entre los ayllu” (Vacacela, 2007, p. 122). Generalmente las Purinas contienen una alta biodiversidad permite el aprovechamiento estacional de la caza, pescar y recolección de frutos, y el establecimiento de vínculos de parentesco, fortaleciendo la unidad y las relaciones de reciprocidad, solidaridad y redistribución de recursos al compartirlos a diario.

Dentro de las áreas comunitarias además, es esencial la práctica de la solidaridad, reciprocidad y redistribución y el respeto mutuo entre todas las personas y las vidas del *Sacha* y del *Yaku*. Sólo así es posible alcanzar el *Sumak Kawsay*, la vida en armonía entre todos los seres existentes dentro del territorio, una buena calidad de vida, la conservación de todas las especies y la presencia de los dioses. Los entrevistados explican que las zonas de los territorios comunitarios están delimitadas por accidentes geográficos como ríos, riachuelos, quebradas, colinas, o por ocupación de suelos, infraestructuras como caminos vecinales, entre otros. Así todos pueden identificar cada zona y reconocer el conjunto de normas relacionadas con técnicas a utilizarse para la explotación de los recursos, las ritualidades asociadas a cada zona y las formas de acceso a los recursos en cada zona (Vacacela, 2007, p. 60; Baruffati, 1984; Garcés Dávila, 2006).

En asociaciones Kichwa como Sarayaku, Teresa Mama o Curaray o en centros Shiwiar como Tunkintza o poblados Sapara como Llanchama-cocha, las actividades de caza, pesca y recolección llevan a los hombres o a las mujeres a grandes distancias de los centros poblados, en la selva. Todas estas poblaciones alternan dentro de sus territorios estancias de diferente duración en campamentos de selva (*Purinas*), con otras más prolongadas en los centros más estables o concentrados de población (frecuentemente relacionados al calendario escolar). Todas estas familias aún mantienen un hábitat relativamente móvil y cambiante en el transcurso del ciclo anual, alternando su vida cerca de los huertos, y campamentos en la selva (Irvine, 1987; Reeve, 1988a; Gari, 2001).

En el caso de Yana Yaku las áreas de purina son los bosques circundantes a los ríos Pashpanzhu y Anunas; los bosques circundantes al sendero que va de Yana Yaku a la comunidad Lorocachi, desde la “Y” del Sindi Yaku, hasta el límite intercomunitario entre Yana Yaku a Lorocachi. Dentro de esta zona también están los bosques y ecosistemas acuáticos comprendidos entre

el río Punduc al este, el río Garza Yaku, al oeste, las cabeceras del Tsila Yaku al norte, y el río Conambu al sur. En esta zona los hombres de un ayllu tienen los *purina ñambi* o rutas de cacería, para la alimentación de su familia, en los que pueden cazar animales como *la huangana, lumucuchi, taruga, punllana, aramdillu, chanlla, caruntzi, cushillu, yute, cutu, sicuanga, casha apamama, ruyac apamama, ichilla pishcuguna*. Además pueden pescar en el río Pinduc así como en las lagunas Chunda Muyuna, Yana Jita y Barisa Jita, utilizando redes y anzuelos (Vacacela, 2008; Vacacela y Jácome, 2006).

Estas actividades tienen imposiciones especiales, relacionadas con la dispersión de los recursos: los territorios necesarios para la caza son siempre mucho más vastos que los utilizados para la agricultura. Las estancias periódicas fuera de los centros poblados, se marcan también por una división y una dispersión temporal de las familias que constituyen la comunidad. La “morfología social” de los Kichwa es cambiante en el curso del ciclo anual. En casos extremos, como sucede en las sociedades Sapara y Shiwiar, la comunidad puede dispersarse en aldeas familiares y reunirse tan sólo con motivo de ceremonias o fiestas periódicas (Whitten, 1987; Trujillo, 1996; Macdonald, 1984, 1987).

Además en estas zonas las mujeres pueden recolectar frutos, plantas medicinales, materiales para la elaboración de artesanías como resinas, fibras, látex y semillas del bosque, aplicando las normas establecidas para la cosecha (Baruffati, 1984; Guzmán, 1997). En las playas de los ríos pueden recolectar huevos de tortugas acuáticas (charapas), solo para la alimentación familiar y para reproducir con fines de redoblamiento de estas especies. Los hombres por su parte obtienen madera para la construcción de viviendas y canoas, hojas de palmas para el techado de las casas y plantas medicinales.

Existen tres espíritus que están relacionados de manera especial con el género de una persona y con el trabajo que realiza. *Chagra amu* (dueña de la chakra) o *Chakra mama* (madre de la chakra) es una diestra agricultura que es dueña de todos los lugares cultivados; *Manca Alla Mama* (madre del barro) es dueña del barro y del conocimiento necesario para hacer cerámica y, finalmente, *Amasanga*, un espíritu masculino, es dueño y líder de todos los animales de la selva (Guzmán, 1997, p. 61).

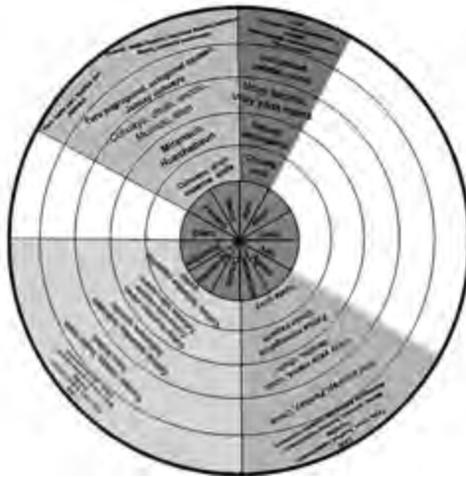
Los vínculos entre género de una persona, su cuerpo y las cosas que produce se manifiestan también en historias sobre espíritus y en rituales en los que cosas, habilidades y fuerzas espirituales se transmiten de mujer a mujer y de hombre a hombre.

Complementos de la economía del Ayllu: caza y pesca

La mayoría de los Kichwa del interior de Pastaza combinan estas dos actividades. A esa actividad se agrega la agricultura itinerante. Los principales instrumentos utilizados son las lanzas y las escopetas. Aunque en menor medida y en desuso se utilizan trampas, fenómeno que no es exclusivo de los Kichwa sino que afecta a la generalidad de pueblos en la Cuenca Amazónica si se le compara con África o Asia (Pierre, 1995; Bailey, 1992; Joiris y De Laveye, 1997; Pierce, 1992; Brackeleire, 1992; Lehm, 1996; Poffenbeg, 1996; Robinson y Redford, 1991).

Gráfico 4⁷³

Ucuy pahuana, uhuin aylluguna caparina quillaguna
ciclos de anfibios y reptiles



Fuente: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), 2007

Elaboración: IQBSS, 2007

73 La cosmovisión de los Kichwa de Pastaza se fundamenta en una relación armónica y holística en todos los elementos del Sumak Allpa (Tierra sin Mal), el Kawsay Allpa (tierra fértil y productiva), el Kawsay Sacha (bosques llenos de vida), donde la relación espiritual es fundamental y en la cual se aplican conocimientos y tecnología, bajo la protección de Nunguli. En la gráfica, calendario que resume el ciclo de anfibios y reptiles elaborado por técnicos de YanaYaku y el apoyo del IQBSS.

Para los Kichwa de Pastaza, las épocas de cacería óptima son los meses en que abundan frutas silvestres; unas coinciden con la maduración de la chonta, que va desde febrero a junio. Otras especies arbóreas maduran en otros meses del año como noviembre, diciembre y enero. Se utilizan varios tipos de trampas, tales como escopetas, pandas, tictas y tucllas. El conocimiento en torno al hábitat y al ciclo de vida de cada especie animal es fundamental en la vida de los cazadores, como se aprecia en el gráfico anterior.

En la pesca, desarrollada además en el marco del *Sumak Yaku*, en cambio, participan hombres y mujeres. La diferencia de roles se encuentra en que el hombre pesca en los ríos grandes y realiza actividades peligrosas como sumergirse en el agua, pescar en la noche. El uso de venenos naturales como el barbasco, es una actividad colectiva y pueden pescar hombres, mujeres y niños, y en algunos casos se reúnen varios ayllu. Las mujeres en cambio pescan especies de peces pequeños y crustáceos en esteros y riachuelos, sea con la mano, o con un implemento conocido como *ishsinca* (Guzmán, 1997; Reeve, 1988*; Vacacela, 2008; Jácome y Guarderas, 2005).

Durante el año, las temporadas más intensivas de pesca son las épocas de verano, generalmente en los meses de octubre y noviembre. En la mayoría de familias y asociaciones de los Kichwa, antes de que se conozca la escopeta y sus pertrechos, se cazaba con bodoqueras (*pucunas*) y dardos envenenados (*virutil*), con *curare*. Ahora dichas prácticas subsisten en algunas asociaciones del interior de familias que habitan en las cuencas hidrográficas del Conambo, en el río Corrientes (territorio Shiwiar), en las cabeceras de los ríos Tigre o Yanayaku. No todos saben prepararlo ahora y a veces tienen que proveerse de otras familias que habitan en zonas alejadas. En las pescas colectivas se embarasca con diferentes venenos naturales, tales como barbasco de raíz (*titum ampi*), barbasco de hoja (*cajali*), y el barbasco de hojas, raíz y tallo (*quibilina*).

Durante mucho tiempo, los científicos establecieron una relación entre la importancia de la caza y/o de la pesca y la supuesta pobreza del medio en términos de capacidad de soporte agrícola (Meggers, 1996). Paralelamente, la importancia de la caza se ponía en correlación con comportamientos como el semi nomadismo. Los estudios de casos, desde hace más de 30 años muestran que tales correlaciones no tienen fundamento y afirmarlas es extremadamente aventurado, y que prácticamente podían existir todas las combinaciones entre dimensiones de las comunidades,

movimientos de los grupos, y sistemas de depredación practicados (Yost y Kelley, 1992; Reeve, 1988a; Baruffati, 1984; Brack Egg, 1992).

Foto 10⁷⁴

Sumak yaku, pesca y soberanía alimentaria



Fuente: Instituto Amazanga, 2000 (archivo)

Esas combinaciones tienen factores extremadamente variados, por lo que es evidente que los datos del medio se conjugan con factores de orden sociológico y político. No se puede negar sin embargo, que la abundancia vinculada a factores medioambientales va a favorecer el desarrollo de tal actividad más que el de tal otra.

La limitación de los cursos de agua en ríos como Cononaco, Curaray, Yanayaku o Tigre induce, de la manera más natural, a las poblaciones de esas regiones a cazar. Así mismo, la abundancia de los peces en los ríos de aguas blancas como el Curaray, orienta a los Kichwa de la ribera hacia la pesca

74 La pesca está asociada a la visión y relación con el Yaku. Los ríos y lagos existentes en el extenso territorio de Pastaza no son solo fuente de alimentación, sino morada de espíritus y vínculo histórico con otros pueblos. En la imagen, pescador en la cuenca alta del río Curaray.

(Jácome, 2005). Los contra ejemplos existen, como el de los Achuar y Shuar del TransKutukú que pese a vivir a lo largo de los ríos de aguas medianamente provistas de peces, extraen de ellos, no obstante, lo esencial de sus proteínas (Descola, 1997); o el de los Ai Cofán del Cuyabeno, que teniendo a su disposición tanto pez como caza, optaron por la pesca. Ese tipo de elección va siempre acompañado de una muy fuerte representación simbólica que, entre otras manifestaciones, se expresa a través de tabúes alimentarios que tienden a darle una pertinencia social (Trujillo, 1996; Gari, 2001).

Foto 11⁷⁵

Cacería y conservación del bosque



Foto: Alfredo Viteri Gualinga, Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), 2010.

En términos de preservación de los pueblos indígenas de la Amazonía, sería extremadamente peligroso establecer distinciones entre poblaciones que serían grandes consumidoras de productos naturales silvestres, y otras que serían más parcas, en la medida en que, sean cuales sean sus acti-

75 La cacería es una actividad central, con raíces ancestrales profundas, cuyo conocimiento debe ser preservado. En la imagen capacitación en técnicas antiguas de caza Asociación Kichwa de Yanayaku.

vidades dominantes, esas sociedades han desarrollado prácticas que tienden a la reproducción de los recursos que codician, en particular desplazando regularmente sus centros poblados principales (Irvine, 1987; Irvine, 1994).

Es interesante observar que, en todas partes en Pastaza, ahí donde elementos de población alógena han pasado -por razones fuera del alcance de esta investigación- a la economía endógena familiar; adoptaron en regla general comportamientos tanto agrícolas, haliéuticos como cingéticos, idénticos a los de las sociedades indígenas con los que se relacionan (Macdonald, 1999; Johnson y Cavarle, 1993; Morán, 1989). En contrapartida, ahí donde las sociedades indígenas se encontraron sometidas a una presión exterior creciente, a una reducción territorial importante, y por ende a una desestructuración o desarticulación de su organización política, social y de su sistema cultural, se han convertido a su vez en destructoras de su medio, de la misma manera que las sociedades alógenas (Robinson, & Redford, 1991; Barraclough y Ghomire, 1991; Rudel, 1993; Descola, 1985; Macdonald, 1984; Bedoya, 1991).

En este mismo orden de ideas, es conveniente insistir en los cambios tecnológicos que se han producido en esta región, en su gran mayoría en las últimas cuatro décadas. Se trata esencialmente de la introducción de las armas de fuego, las diversas redes, las linternas frontales, plantas de luz, motores fuera de borda, herramientas de distinta índole electromecánicas, vehículos, aparatos eléctricos y electrónicos y tecnologías de información y comunicación (TICs). En algunas asociaciones del interior de la sociedad Kichwa con un elevado índice de cohesión endógena, estos paquetes tecnológicos venidos de fuera tienen una menor magnitud que en las asociaciones Kichwa que colindan con la frontera colona, subordinadas a una estricta utilidad dentro de la economía familiar orientada al autoconsumo, y no tiene [aún] mayor incidencia sobre el ciclo general del calendario anual de las actividades; en contraste, lo que se puede encontrar en las asociaciones y familias de la frontera de colonización y áreas ligadas a los circuitos mercantiles como Arajuno, Santa Clara, Río Anzu, Canelos y cabeceras del Bobonaza o Santa Ana y San Jacinto del Pindo, el impacto de la expansión tecnológica en las dinámicas de reproducción cultural y social son evidentes (Yost y Kelley, 1992; Trujillo, 1996; Silva, 2002). Todo se tambalea cuando en estas asociaciones que limitan en las fronteras de la colonización entra en el ciclo infernal de la tala indiscriminada de árboles, la caza y de la pesca comerciales, con el uso de implementos y herramientas

que facilitan y aseguran la depredación y sobre explotación del bosque, de la ictiofauna (Murphy, Bilsborrow & Pichon, 1997).

Complementos de la economía del Ayllu: recolección

El término de recolección tiende a incluir un conjunto de actividades que no pueden inventariarse dentro de las otras tres grandes categorías de las que acabamos de tratar: la agricultura, la caza y la pesca (Plotkin & Famolare, 1982). Para los fines de este texto, el término se reserva a actividades estrictamente relacionadas con el ciclo anual de economía endógena familiar.

Los estudios detallados que se han llevado a cabo sobre muestrarios forestales para determinadas sociedades amazónicas, muestran por una parte que, con excepción de las especies raras y sin importancia, esas poblaciones conocen la mayoría de las especies vegetales; y por otra, que una hectárea cualquiera de la selva, contiene por lo menos un 60% de especies utilizadas (Brack Egg, 1992; Irvine, 1987; Brackelaire, 1992; Vacacela, 2008; Gari, 2001; Yela, 2011; Guzmán, 1997).

Esta simple evidencia cognitiva convierte a los pueblos indígenas amazónicos, según la expresión de Brack Egg (1992), en los únicos auténticos “conservadores de la selva” en la medida en que ninguna otra población puede pretender igualarlos en este terreno.

Es más, últimamente ha podido ponerse en evidencia el hecho de que cierto número de medios naturales habría sido manipulado por el hombre con fines de enriquecimiento. Balée (1989) lo ha demostrado en la Amazonía de Brasil para el caso de los Guaja y los Urubu, y Anderson (1990) en el de los Kayapó, y Fearnside (2006). Los ejemplos se multiplican hasta el punto de que cabe actualmente preguntarse si la Amazonía no es más que una vasta bioma antropizada (Posey, 2000). El bajo índice de densidad de la población actual de la Cuenca Amazónica y las perturbaciones actuales del medio, no nos permiten aprehender, más que con gran dificultad, la naturaleza y el alcance de esas manipulaciones, en una época en que la Amazonía pertenecía todavía a sus primeros habitantes (Meggers, 1996; Balée, 1990; Hecht y Cockburn, 1993).

Según la descripción que plantea el intelectual de Pará, José Veríssimo, a inicios de siglo XX, refiriéndose a su región de origen:

Foto 12⁷⁶
Recolección de frutas y gestión del bosque



Autor: Alfredo Viteri Gualinga, Instituto Quichua de Biotecnología
Sacha Supay (IQBSS), 2010.

76 Recolectión de frutas y cuidado de la chakra en la Asociación Kichwa de Río Tigre.

El Amazonas es un desierto, es decir, no tiene un mínimo de población que llegue a una base que la proyecte. La cosecha, sin embargo, requiere un número mucho mayor de herramientas, y la mayoría de ella se aplica a minas y canteras. De ahí la urgencia de aumentar la población del Amazonas, cuyo crecimiento, debido a diversas causas y obras, ha sido demasiado lento. Es urgente aumentar, no sólo para proporcionar los brazos a las industrias agrícolas como las existentes, sino para que puedan disfrutar de las incalculables riquezas de la región, pues hasta hoy, precisamente porque falta población, pero se explota lo mínimo (Veríssimo, 1970, pp. 161-162).

Otro indicador importante es la existencia, sobre todo en la mitad oeste de la Cuenca Amazónica, de la cual Pastaza forma parte, de verdaderos sistemas agroforestales, que tienden a reproducir en pequeñas superficies el escalonamiento forestal natural, únicamente con especies seleccionadas por el hombre y que presentan utilidades diversas (Denevan & Padoch, 1990; Furley, 2006; Plotkin & Famolare, 1982).

El conjunto de esos conocimientos y de esas prácticas tiende a mostrar que las sociedades ancestrales amazónicas aportan muchos elementos positivos e inéditos en la gestión y conservación del universo selvático de esta región, del conjunto de los ecosistemas. No obstante, si se sitúa el tema desde un punto de vista estrictamente alimentario, la falta de observaciones cuantitativas sobre el peso que representan es aún considerable.

Ayllu y Sumak Kawsay: Organización familiar y social

Se reconocen numerosos tipos de organización de los Kichwa de Pastaza; todas las posibilidades están atestiguadas (incluso en cada zona geográfica).

- a. La unidad económica y social pertinente puede ser: la familia conyugal, la familia extensa, la comunidad (aldea, campamento), el clan. Entre los Kichwa, la unidad central es el *Ayllu* o *Muntun* [familia ampliada], muy similar al caso de los Pigmeos de África, la unidad es la familia conyugal; En el caso de los Shiwiar, Achuar y Shuar, la unidad fundamental son los centros de manera similar a los Shipibo del Perú, que tienen como referente central las aldeas.

- b. Un centro o asociación Kichwa puede estar constituida por una familia extensa, un clan, un linaje o varios segmentos de linaje, como sucede con los nanicabos Waorani, que son dirigidos por un jefe, primogénito de familia o linaje.
- c. Puede o no haber una organización social superior al centro o asociación, por ejemplo a escala de un conjunto de Aylluclanes ayllu o muntun en los Kichwa [jefe o autoridad mayor, ayudado o no por un consejo de ancianos]. Es el caso de la mayoría de las Asociaciones de base dentro de lo que es la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), similar a lo que existe Zaire, África, con las Confederaciones de aldeas en Sulawesi, conocidos como jefes de tierra (Baruffati, 1984; Gari, 2001).
- d. Las comunidades distante pueden o no mantener relaciones, frecuentes o raras, amistosas u hostiles. La nacionalidad y sus distintos pueblos puede estar dividida en varios subgrupos dispersos (linajes, por ejemplo) más o menos autónomos, que mantienen o no relaciones como es el caso de los A'i Cofán en Sucumbíos.
- e. Grupos sociales (fragmentos de pueblos o nacionalidades dispersas, generalmente inmigrantes de distintas épocas o por razones religiosas) pueden hacer una organización social interétnica de base geográfica, como sucede con la Asociación de Indígenas Evangélicos de Pastaza (AIEPRA) que aglutina a socios Kichwa y Shuar, desplazados de sus tierras de origen, similar al caso de grupos dispersos pertenecientes a varios pueblos en el Xingú en el valle de Borneo, en Brasil (Posey, 2000; Furley, 2006).

En torno al ayllu hay dos grandes visiones. Una dada por los propios Kichwa y otra descrita por antropólogos/as como Norman Whitten (1987), Mary-Elizabeth Reeve (1988a) o María Antonieta Guzmán (1997) quienes desarrollaron extensas y rigurosas etnografías alrededor de los Kichwa de Pastaza entre inicios de los años ochenta y finales de los noventa.

La visión dada por la Antropología está marcada por los enfoques propios de la ecología cultural y el estructuralismo, que inspiraron estos estudios que pueden ser considerados pioneros y emblemáticos en la investigación etnográfica en la Amazonía ecuatoriana. De acuerdo a sus premisas, el análisis se centra en las relaciones entre el sistema de costum-

bres y aquél de los llamados sentimientos sociales, y las relaciones entre estos últimos y la organización social. Las relaciones sociales son ante todo relaciones diádicas reguladas de algún modo por el uso social. Tales relaciones se insertan dentro de un grupo social definido y constituyen solo una parte de la red total de relaciones sociales, la estructura social (Escobar, 1998; Garcés Dávila, 2006). Del análisis de ese tipo de relaciones (presentes en los trabajos de Whitten) al análisis estructural (más evidentes en Reeve y Guzmán) hay un paso, que es el del orden vivido al concebido, de los modelos conscientes/mecánicos, a los inconscientes⁷⁷.

En el caso de los ayllu, para Whitten (1987) forma parte de un

“...sistema referencial de clases de parentesco (que) provee a los Kichwa de una red de “parientes” heredados y adquirido (...) el ayllu forma parte de una estructura relativamente constante que es la base de una continuidad familiar y étnica entre los indígenas Kichwas (los runacuna) actuales y la gente que vivía en un tiempo anterior. “Los hombres dividen la estructura del ayllu por medio de líneas espaciales y genealógicas. Ñuca ayllu, mi ayllu, se refiere a la gente que desde los Tiempos de los Abuelos residen en el territorio runa de ego. Este es el “clan territorial”. Caru ayllu, ayllu distante, significa miembros del ayllu que residen en otros territorios runa o aún en un territorio no runa. La combinación de miembros del ayllu territoriales y pan-territoriales constituye el clan máximo para los egos masculinos. Las mujeres consideran ñuca ayllu, tanto en su dimensión inmediata como distante. Ellas incluyen el clan distante y territorial de su padre, junto con los segmentos de clanes territoriales distantes dentro de los cuales se han casado sus hermanas y las hermanas de su madre. Obviamente el ayllu se orienta de acuerdo a los ancestros y a ego. Los antepasados masculinos y femeninos juegan un papel importante en el mantenimiento de esta continuidad, puesto que son ellos los poseedores de substancias masculinas y femeninas y del conocimiento mítico. Esa

77 Es importante notar al respecto la importancia de la obra de Lévi-Strauss al respecto. Su estructuralismo es fundamentalmente una forma de abordar los “seres” y las “cosas”, o una búsqueda de conocer superando la barrera existente entre lo sensible y lo racional. La posibilidad de realizar este tipo de antropología se resuelve a partir de desarrollar experiencias vivas en las sociedades indígenas. Solo creando una especie de suprarracionalismo, tendiente a integrar lo sensible en lo racional, sin sacrificar nada de sus propiedades, es como Lévi-Strauss creyó poder superar ese viejo problema epistemológico.

estructura incluyente y universal, Whitten la denomina “ayllu máximo” (Whitten, 1987, p. 150).

Adicionalmente Whitten cuando analiza la composición del Ayllu lo hace en torno a tres niveles. El primero que se corresponde a un tipo de “clan máximo” que incluye a todos los runacuna, es decir que el ayllu viene a ser una unidad constante, tanto en el espacio como en el tiempo. Se trata de una unidad vinculado a un territorio. En un segundo nivel, el ayllu alude a grupos menores locales, cuyos fundadores son una pareja, es decir un apayasa y una apamama. Y un tercer nivel, ayllu está vinculado a ego, es decir, dentro de los grupos locales Kichwa, según Whitten hay dos tipos de redes personales organizadas alrededor de ego: las redes personales cuyos principales protagonistas son hombres y aquellas formada por una pareja y sus compadres.

Para Mary-Elizabeth Reeve en cambio y a diferencia de Whitten, el ayllu no es una unidad constante y universal. Basada en una etnografía en torno a las familias Kichwa del Curaray, Reeve afirma que el ayllu son más bien grupos locales delimitados. Una persona pertenece a un ayllu o grupo familiar del padre y madre y por lo tanto el sistema de parentesco es bilateral.

Entre los runa del Curaray, existe un concepto del ayllu más amplio, el de ayllupura, que incluye a todos aquellos quienes el ego da el trato de masha o cachun. Los runa sostienen que el verdadero ayllu (quiquin ayllu) de cada individuo está constituido tanto por la familia nuclear como por los parientes paralelos por el lado del padre. Este sesgo patrilineal une a grupos de hermanos, que aunque no viven juntos, forman una entidad social fuertemente unida y que se extiende por toda la aldea y entre las distintas aldeas runa. Este sistema de residencia de los varones contrasta vivamente con la mayor parte de los sistemas tanto andinos como amazónicos (Reeve, 1988a, p. 159).

Esta diferenciación implica –según Guzmán (1997, p. 83)– una reducción del grupo mismo de parentesco, y la tendencia patrilineal se deba al contacto que los Kichwa del Curaray tenían con los Sapara, que según Reeve tenían una organización patrilineal.

Guzmán (1997) por su parte critica, a partir de sus investigaciones desarrolladas en Canelos, las delimitaciones del ayllu realizadas tanto por Whitten como por Reeve, fundamentalmente por la “flexibilidad general en la definición que se tiene de las relaciones familiares” (1997, p. 84). Guzmán plantea que el ayllu no es una unidad constante, ni un “clan máximo”. “La

gente de Canelos no considera a todos los runacuna de Pastaza como miembros de un solo ayllu, sino que se consideran grupos locales limitados fundados por una mujer y un hombre” (1997, p. 84). Las derivaciones políticas de tales percepciones han sido poco estudiadas, pero se supone que afectan la dinámica política, en tanto en la construcción de demandas colectivas, movilización de recursos y definición de estrategias y repertorios de acción colectiva son fundamentales. Hipotéticamente podría señalar al respecto, que aquella variable al ser incorporada en el análisis de las dinámicas de poder endógeno existentes, pondría en entredicho la capacidad de la organización formal de los Kichwa para procesar las diversas demandas particulares de los distintos Ayllu, si éstos no son unidades constantes ni parten del supuesto de pertenencia a un “clan mayor”. O si se sobreponen aquellas preocupaciones primordiales de las familias por sobre las de la organización, entendida como un espacio más neutral o amplio de intereses comunes o públicos de los Kichwa (Serrano, 1993; Silva, 2002; Ortiz-T., 2010).

Ayllu, normas consuetudinarias y cuidado de la Sacha

Para los Kichwa de Pastaza, la relación con el territorio y las tierras que la integran se efectúa sobre una base colectiva: es el colectivo del pueblo el que posee la tierra, el territorio y los miembros de ese pueblo tienen derecho a trabajar esa tierra pero poseen tan sólo sus productos. Suele tratarse de un derecho de usufructo en lo que concierne al individuo, más a menudo, a la familia conyugal. La consecuencia más importante es que ese individuo no tiene la posibilidad de ceder la tierra a una persona ajena al pueblo o a la Asociación, ni tampoco puede venderla; en este caso, sería el grupo en su conjunto el que tendría el poder para ello. El conjunto de la tierra, o del territorio si se quiere, pertenece al pueblo, a la Asociación y a la nacionalidad toda. De todos modos, cada asociación y Ayllu conoce, en la escala que le corresponde, cuál es o debería ser los límites de sus territorios y sus posesiones. La definición del ámbito territorial queda claro en el criterio debidamente sustentado de cada pueblo. Las acciones en cualquier parte del territorio deben ser integrales, de preservación, recuperación y producción, partiendo del respeto a las leyes de la naturaleza, ya explicados en el *Mushuk Allpa* (Viteri, 2006; Silva, 2002; Santi, 1995; Trujillo, 2001).

Foto 13⁷⁸

Modelo local de ordenamiento del territorio



Fuente: Tayjasaruta, Sarayaku, 2003.

Los límites, las marcas de delimitación así como el grado de precisión de los límites varían de un pueblo o asociación a otra (parecen también variar con la densidad de población). Puede tratarse de cursos de agua, o por el contrario de una línea de cresta entre dos cuencas –laderas, accidentes de terreno reconocibles, que delimitan áreas; puede tratarse por el contrario de un eje de desplazamiento (una senda, una pista –pedestre, un río) que pase por el medio de un área cuyos márgenes no están definidos. Sin embargo y más allá de estos elementos son los tres principios fundamentales –ya explicados anteriormente–los que orientan las prácti-

78 El ordenamiento territorial misionero fue inconcluso en esta parte de la Amazonía, lo que posibilitó el despliegue de un manejo territorial y político con grados de autonomía. Imagen aérea de Sarayaku centro, que junto a otras 8 centros, forman el Territorio del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku.

cas y sistemas ancestrales de control del territorio y del manejo del espacio, el *Sumak Allpa*, el *Sumak Kawsay* y el *Sacha Runa Yachai*. En el estudio realizado por Vacacela y Jácome (2006) en Yana Yaku, Nina Amaran y Lorocachi, se aplican estos sistemas porque les permiten lograr el control territorial, el manejo de los ecosistemas y aprovechamiento de los recursos del bosque y del agua.

Para Jorge Cuji, de Lorocachi en Curaray:

...los conocimientos son aprendidos del *Sumak Allpa* y del *Sumak Yaku*: los nombres de los bosques, de los ríos, de las lagunas, los nombres de los animales que hay en el bosque y como viven, los nombres de los peces de los ríos, sus costumbres alimenticias, los meses de ovación y migración, los conocimientos de las lagunas, los Supay (dioses) que viven en la selva, en las montañas y en las aguas, que nos protegen y nos dan la abundancia de recursos. De no existir el *Sumak Allpa* y el *Sumak Yaku* nuestros conocimientos también desaparecerían, como ya está ocurriendo en otros sitios. ¿Cómo enseñar a un niño qué es *Canua Caspi*, *Cupal*, *Cunzhaya*, *Guachansi*, *Sacha Inchi* (...) si los bosques está destruidos o ya están muertos? ¿Cómo enseñar lo que es un *bukyuk*, *Yana Apamama*, *Paichi*, o *Shangatima* (...) si los ríos están contaminados o destruidos? Si no hay animales que cazar, ni peces que pescar, ¿qué podemos compartir con nuestros ayllu? ¿cómo vivirán las personas si muchas vidas ya no están? (Testimonio recogido en Vacacela, 2006, p. 58).

Como parte del *Sacha Runa Yachai* están también los métodos o procedimientos de transmisión de los conocimientos, los principios, normas y valores que son dados en escenarios y momentos específicos, por medio de actores también específicos, responsables de transmitir los conocimientos. El *Callari Kawsay*, la historia sagrada sobre la creación del mundo, de los hombres, de las mujeres, de los árboles, de los animales, de las técnicas para la cacería, para la pesca, para el cultivo de la chakra, entre otros, es transmitida por los miembros del Ayllu a los jóvenes, adolescentes y niños para mantener el *Mushuk Allpa*.

Olimpia Canelos, mujer Kichwa de Canelos, relata al respecto la historia llama *Ishtirilla Warmi* (mujer estrella), donde se señala la relación entre la capacidad de cultivar de la mujer y su vínculo familiar:

La mujer estrella y su esposo iban a hacer una nueva chakra; después de que él hubiera talado unos pocos árboles ella le sugirió no trabajar más

e ir a la casa a descansar. Cuando volvieron al día siguiente, su esposo se quedó asombrado al ver que ya todos los árboles estaban tumbados. Algo parecido sucedió cuando ella iba a sembrar. La mujer preparó las estacas de yuca, las cortó, las repartió por el terreno y ni bien había comenzado a sembrar se retiró a su casa. A la mañana siguiente el terreno estaba cubierto de yucas, papas chinas y camotes preciosos. La mujer estrella, de este modo, podía hacer una chakra sólo en tres días gracias a la ayuda de sus parientes, que bajaban del cielo y le ayudaban a talar y a sembrar. Desgraciadamente, ella y su esposo comenzaron a tener problemas, razón por la que ella decidió separarse y regresar con su familia; entonces él pudo comprender que sólo gracias a ella pudieron tener una chakra tan bonita en tan corto tiempo” (Guzmán, 1993, pp. 25 y ss)⁷⁹.

Aparte de la enorme identificación que se expresa, a través del relato, de la relación e identificación entre las mujeres Kichwa, la chakra y sus productos, es importante resaltar que marido y mujer van juntos a la chakra, ellos logran tener un buen sembrío, debido principalmente a ella y a las fuerzas familiares e invisibles vinculadas a ella. Cuando ella abandona a su marido se hace más evidente que su habilidad está relacionada con su pertenencia a otro ayllu distinto al de su cónyuge (Guzmán, 1997, p. 109).

Es parte de lo que se puede denominar como la economía del don, fundamento mismo de la territorialidad Kichwa, de su manejo y control del espacio. La economía del don, frecuente en varios pueblos amazónicos, refuerza los lazos sociales de solidaridad entre parientes dentro de un espacio dado, como también entre los asentamientos cercanos, se basa en los valores compartidos de la reciprocidad, de dar y recibir (Chase-Smith, 2001).

79 *Ishtirillahuar*mi “Shuc callaritimpu runa tiyac arai, cunan muzu runa, chiga huarmi-huas mana munascha. Cai llacta huarmigunaga camishca runa causac ashca, mana munashaga. Chiga mamallahuantiyac ascha, mamallahuan tiyaya puringahua rishca. Puringahua rishcaibiga apiumuyu shyaushca arai sachai. Chitaga palla, pallasha urmachishca muyu mana tiyarai. Mana tiyacpiga mascausha saquisha rishca ñambita pariu huasi mayambi aushcaibishi. Huashamanda pucuna pundai apirai. Chiga apicpiga, vultiarisha ricushca. Chibi ricucpiga shuc alli huarmi shamushca arai...” (Guzmán, 1993, p. 25).

Foto 14⁸⁰

Sumak allpa y sumak yaku planes sin planes



Autor: Alfredo Viteri Gualinga, Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), 2010.

Durante las últimas cuatro décadas, la mayoría de los pueblos amazónicos tuvieron que rehacer sus asentamientos para formar nuevos tipos de agrupación capaces de tener reconocimiento legal y ser propietarios. En esa transición, los valores colectivos y familiares se han convertido en la base del movimiento político que no solo defiende tierras y recursos, sino demanda reconocimiento y derecho a la autodeterminación como pueblo.

En suma, en estos territorios todos los miembros de las asociaciones o pueblos efectúan sus actividades cotidianas. Mantienen derechos de consumo en lo relativo a la caza, la pesca y recolección, derecho de

80 El bosque y el agua se complementan (Sacha y Yaku). Los principios del Sumak Allpa y Sumak Yaku y los conocimientos de los ecosistemas acuáticos y su diversidad posibilitan su mejor aprovechamiento. Una apartado del proceso de capacitación a técnicos comunitarios en monitoreo ictiológico por parte del IQBSS.

implantación en lo relacionada a la tala necesaria para la agricultura. Las normas vigentes al respecto, a nivel familiar y local, forman parte de los llamados derechos comunitarios. Éstos no se limitan tan sólo a las parcelas rozadas para la agricultura. No hay que confundir una tierra que no se utiliza con una tierra sin título. En muchas de estas sociedades la familia que ha rozado una parcela conserva los derechos de uso, cuando ésta se deja en barbecho. Por otro lado, se considera que los árboles cultivados no forman parte de la tierra sino que pertenecen a la persona que los plantó y son considerados como una propiedad individual. Los árboles silvestres interesantes “pertenecen” frecuentemente a quien primero los localizó.

Entre los Kichwa, Sapara y Shiwiar de Pastaza, sociedades de fuerte tradición oral, los derechos de un individuo sobre una tierra particular se definen en función de sus relaciones con los miembros del grupo titular de los derechos y de su estatuto con relación a ese colectivo. En este tipo de sociedades, el establecimiento del parentesco y la referencia a la genealogía son el instrumento principal para legitimar derechos (Chirif Tirado y García, 1991; Daes, 2004; García y Surrallés, 2009). Es importante considerar que el lugar de alguien en un sistema de parentesco clasificatorio es algo esencialmente “negociable”. Se encuentra siempre un lugar para incorporar a alguien que se aprecia en un grupo social, gracias a diversos tipos de adopción, por ello mismo los derechos para utilizar la tierra son también maleables (Taale, 1995; Irvine, 1987; Chase-Smith, 2001).

Se combinan varios factores para definir los derechos de uso de la tierra: la edad y el sexo de un individuo, sus vínculos de ascendencia/descendencia y su lugar de residencia. Se distinguen así cómodamente los “derechos primarios” (la persona pertenece al grupo propietario de los derechos a la vez por la ascendencia y por la residencia); los “derechos contingentes” (una persona que disfruta de derechos primarios por ascendencia pero que no reside en la región en cuestión), los “derechos secundarios” (una persona emparentada con alguien que disfruta derechos contingentes), por último los “derechos tolerados” (la persona está casada con un miembro del grupo propietario de los derechos) (García y Surrallés, 2009; Taale, 1995; Chase-Smith Smith, 1996).

Un hombre hereda así el derecho de uso de tierras según su grupo de pertenencia, paterno o bien materno, y a menudo de los dos lados a la vez (Heise y Landeo del Pino, 1996; Whitten, 1987). De ello se deriva una

posibilidad de uso de las tierras de uno u otro linaje, que permite así una movilidad de instalación de una pareja joven por ejemplo, pero que permite igualmente movilidades temporales en segmentos alejados de su parentesco (Heise y Landeo del Pino, 1996). Este tipo de acceso a los recursos de la tierra ha sido igualmente puesto en evidencia entre las sociedades de cazadores – recolectores como los Waorani (Yost, 1978; Rival, 1996; Yost y Kelley, 1992; Ziegler-Otero, 2004).

Ayllu y reproducción de la solidaridad

Es importante comprender que las sociedades amazónicas de las nacionalidades de Pastaza, y la de los Kichwa en particular, son en general, bastante simétricas o igualitarias, y que su sistema social está basado en las relaciones de parentesco, género, edad y descendencia, como ya se ha explicado en el anterior acápite. Ello no excluye el problema de las relaciones de poder endógeno ni de ciertos tipos de diferenciación social existente. Al decir que son igualitarias significa que entre los sexos y en muchos casos sin tomar el sexo en consideración, todas las personas son considerados como iguales a partir del nacimiento. Casos similares se pueden apreciar entre los pueblos indígenas en la Amazonía peruana (Heise y Landeo del Pino, 1996; Bedoya, 1991; Chase-Smith, 2001) o en algunos pueblos del África Ecuatorial (Joiris y De Laveleye, 1997; Johnson y Cavarle, 1993).

Un sistema social basado en las relaciones de parentesco significa que desde su nacimiento, el universo de cada individuo y su posición en la estructuras social se encuentran definidos por estos vínculos que les posibilitan la integración a una red de seguridad social, gracias a la cual están garantizados de que otros se harán cargo de sus necesidades básicas, tanto materiales como afectivas, -cuando evidentemente las condiciones lo permiten- (Whitten, 1987; Yost, 1978; Macdonald, 1984).

En la visión de los Kichwa de Pastaza, *Ayllu* y *Sumak Kawsay* están íntimamente relacionados. *Sumak Kawsay* es vivir en armonía entre todos los miembros del ayllu, ya sea entre los miembros del *Quiquin Ayllu*, de estos con los *Ayllu Tucushca* o con los *Caru Ayllukuna* con otros ayllus presentes en una Asociación o asentamiento; y con los ayllu del pueblo runa de Pastaza (*Pastaza Runakuna*). Esta armonía se extiende más allá de las relaciones sociales

y hace referencia también a una armonía entre el ayllu y la naturaleza, con los dioses y espíritus protectores de las vidas, existentes en el *Sumak Allpa*.

El *Quiquin Ayllu*, tomando como referencia a ego está compuesto por la *mama* (madre) y el *yaya* (padre), las *miquias* (hermanas) del padre y de la madre, *achi* (hermanos) de la madre y del padre; los *wawki*, los hijos de los hermanos y hermanas del padre y de la madre, las *pañi* (hijas) de los hermanos y hermanas del padre y de la madre. Si ego es varón, los términos para hermano y hermana son los mismos *wawki* y *pani*, y si es mujer *turi* para hermano y ñaña para hermana. *Apayaya* (padre) tanto del padre como de la madre, y *Apamama* la madre del padre y de la madre, lo que en español sería un equivalente a abuelos/as.

Es importante anotar además que forman parte de la estructura de los *ayllu* los establecidos por ritualidades. Los padres para el bautizo de un hijo, buscan a un matrimonio para que sean padrinos, quienes para el niño o niña luego de la ritualidad pasan a ser *markak mama* o *markak yaya*, mientras que los niños son denominados *markashka*, y entre los padres y padrinos se reconocen como *Kumpari*.

Otra forma de establecer lazos de parentesco entre personas extrañas es la práctica de la llamada *Wawki Tukuna* o “hacerse hermanos”. De forma más tradicional, presente aún en algunas familias del interior, la persona interesada, al ir a visitar a una familia generalmente de otra comunidad, lleva regalos como *pukuna* (un instrumento de cacería), una porción de *jambi* (veneno para la cacería), además de ropa, machetes o una carabina, luego de un diálogo en el que el visitante manifiesta su interés de ser parte del Ayllu y el anfitrión acepta los regalos, y luego de una remembranza de sus antepasados, las personas se arrodillan y se abrazan y se declaran hermanos. Siendo ya hermanos, el visitante puede cazar y pescar en la zona del ayllu del anfitrión, temporalmente, y solo lo necesario para la alimentación durante su estadía en ese asentamiento o ayllu (Vacacela, 2006, p. 48; Reeve, 1988; Guzmán, 1997).

Todos estos factores, tan simples como puedan parecer, tienen implicaciones considerables frente al cambio y al desarrollo. En estas sociedades bastante equitativas e igualitarias⁸¹, aquellos que ocupan una posición de

81 Aunque la mayoría de las sociedades de la selva ecuatorial sean igualitarias, en algunas partes de la Amazonía, así como en Asia insular, numerosas sociedades están jerar-

liderazgo (*pushak* entre los Kichwa) lo hacen sobre la base de sus capacidades y experiencia. Esto significa que un grupo puede tener varios ‘jefes’ en diferentes esferas de la vida. La igualdad se mantiene principalmente por medio de la “nivelación”: aquellos que tratan de transformar un estatuto más elevado y el respeto de los que disfrutan, en posición de dominio, se ven rápidamente obligados a comportarse de una manera más modesta por la crítica, e incluso al ostracismo, de los demás miembros del grupo. (Hudelson, 1987; Joiris y De Laveleye, 1997; Balée, 1989; Muratorio, 1987).

Frecuentemente y a una tradición aún viva, en zonas del interior, el jefe suele ser aquel que más distribuye, ya que tiene a su cargo el bienestar de su familia y del colectivo. Así las posiciones de influencia se mantienen mediante sutiles estrategias que les permiten obtener un consenso en el seno del grupo (Reeve, 1988; Trujillo, 1996).

Aunque se trata en este caso de un verdadero proceso democrático (pero no electivo) un liderazgo y una toma de decisiones definidos sobre bases tan tenues, explican a menudo el hecho de que a los miembros de un pueblo o asociación les sea difícil ponerse de acuerdo sobre problemas que van más allá de su propia experiencia, y de que confíen sus deseos a un representante o portavoz (Descola, 1997; Balée, 1989; Cabodevilla, 1994).

Para quienes se relacionan con los centros poblados Kichwa, aparecen varias dificultades. Una de ellas proviene del hecho de que estos centros o asociaciones pueden ser una división administrativa que no se apoya en ninguna realidad endógena. Como consecuencia de ello puede ser muy difícil para un extraño identificar a la persona que representa legítimamente al grupo. Despertar una conciencia de grupo y desarrollar una representación colectiva frente al mundo exterior ha sido un proceso extremadamente largo, complejo y laborioso. Los líderes que emergen pueden tener una carrera muy breve y verse después reducidos al nivel común.

quizadas, lo que significa que sus jefes lo son de manera hereditaria y pertenecen a un linaje diferente del resto de población. No obstante, incluso en ese caso, el jefe trata de conseguir el consenso en su comunidad, generalmente con la ayuda de un consejo de ancianos. En África ecuatorial, algunos pueblos de la selva están constituidos por castas, como los Mongo del Ecuador en el Zaire, que tienen jefes con un estatuto muy cercano a lo sagrado, casi reyes, o bien los Ekonda de la misma región, en donde se han incorporado dentro del mismo pueblo de cazadores – recolectores pigmeos y agricultores, con rangos jerárquicos diferentes. Cf. Balée, 1989; Peluso, 1992; Bailey, 1992.

Además esa nivelación del liderazgo viene a menudo acompañada de una fragmentación en los asentamientos y centros poblados, que son solamente representativas de ellas mismas y que no se encuentran unidas en las decisiones tomadas por una de ellas. (El poderío del liderazgo está a menudo asociado con una fuerte competición entre los grupos familiares), lo cual es aprovechado muchas veces por agentes externos, como las compañías petroleras, misiones religiosas, ONGS y entes estatales para cooptar a pequeños grupos Kichwa, quienes se convierten en funcionales a los intereses exógenos, en un contexto de conflictos activos y búsqueda de control social (Ortiz-T., 2001, 1999; Bebbington 2009b; Ruiz, 1993; Sawyer, 2004).

En resumen, la dinámica socio-política endógena y cultural de los Kichwa de Pastaza, organizadas en torno a relaciones de parentesco presentan características incompatibles con los proyectos de desarrollo planteados desde arriba y desde afuera, tal como se pudo experimentar a lo largo del ciclo de un Proyecto denominado “Samay” ejecutado en coalición entre OPIP y la organización no gubernamental danesa Ibis. En ese caso, la incompreensión de la dinámica de relaciones y toma de decisiones, llevó a los responsables de dicho proyecto a trabajar de premisas exógenas, propias de la Sierra Centro Norte, donde la dinámica colectiva o comunitaria tiene otras características (Brackelaire y Bazil, 1997; Stacey Retamal, 2001).

A nivel de los Kichwa de Pastaza, la dinámica familiar es tan central que articula todas las demás variables. Por ejemplo, en aquellos casos en los que la tierra pertenece a grupos de linajes, el parentesco da derecho a muchas personas a utilizar esas tierras. Así el desarrollo en una pequeña parcela de tierra puede acarrear una reacción de una amplia porción de la población (a través de las redes de parentesco) y no solamente de una o dos familias. Ocurre lo mismo con los bienes materiales. Como el parentesco trae aparejadas numerosas obligaciones, tanto sociales como financieras, el dinero ganado o el salario es ampliamente distribuido y la acumulación de capital es difícil por no decir imposible, algo que también estuvo en la base de desencuentros permanentes en el Proyecto “Samay” (Stacey Retamal, 2001).

A causa de las solicitudes de la parentela y del peso de la organización social, puede resultar muy difícil para miembros de las poblaciones tradicionales, aprovechar la oportunidad de desarrollar sus propios recursos. Lo que a menudo desde una perspectiva exógena o etnocéntrica se puede percibir y calificar como pereza o ausencia de iniciativas es sim-

plemente vacilación, puesto que al mismo tiempo que se implica en el cambio, las familias suelen involucrarse en un atolladero con respecto a sus obligaciones frente a su parentela.

Estas características propias de formas de organización social igualitarias-basadas en las relaciones familiares como el Ayllu descrito, en lo que atañe a la interacción con el mundo exterior, son a menudo las que se ponen de relieve. El sistema de seguridad social basado en el Ayllu Kichwa de Pastaza, a despecho de algunos problemas planteados por el desarrollo (desde la perspectiva occidental), aporta solicitud y atenciones a los individuos desde la “cuna” hasta la tumba. Sería extremadamente costoso reemplazar esa solicitud y esas intenciones por otros medios, que son por lo demás, emocionalmente irremplazables.

Las intervenciones externas (estatales, empresariales, religiosas o no gubernamentales) y las mismas relaciones que los Kichwa de Pastaza establecen con el mundo “blanco mestizo” exterior, provocan inevitablemente rupturas y conflictos dentro de esas redes familiares, por desplazamiento o dispersión. Por ejemplo, la gente pierde sus bases de apoyo para los tiempos difíciles, que reemplazan por cualquier otro medio, sea cayendo en la delincuencia (algo muy poco frecuente pero que ocurre en especial en zonas de frontera de colonización) o aceptando propuestas políticas inmediatistas o subordinándose a redes clientelares controladas por algunos caudillos locales de la provincia (como ha sucedido en buena parte con aquellos grupos, individuos o familias que establecen acuerdos unilaterales y nada transparentes con agentes externos).

Estas experiencias fallidas han dejado en evidencia la ausencia de conocimiento por parte de agentes de desarrollo que han ignorado por completo la racionalidad cultural Kichwa, sus lógicas, su funcionamiento, incluyendo un tratamiento superficial de sus estructuras organizativas, sistemas de tomas de decisión y representación, redes de parentesco y las normas internas.

El desafío del mercado y del capital extractivo

La presentación de las grandes tendencias adaptativas, incluso si estas últimas constituyen todavía el telón de fondo del pueblo Kichwa de Pastaza, no permite percibir las dinámicas que las afectan, desde hace varios siglos en

ciertos casos. Se trata de proponer una tipología que posibilite dar cuenta de ello; trataré de definir los principales modos de explotación del espacio amazónico del pueblo Kichwa de Pastaza, a fin de mostrar de forma básica cuál es el nivel de participación de estas sociedades ancestrales. Más que datos, la información se basa en estimaciones planteadas y discutidas localmente, en cifras enunciadas más como un valor indicativo y pedagógico que como un soporte empírico positivista que niega o demuestra algo. Son el resultado de la confrontación del balance demográfico⁸² y de las situaciones económicas tal y como pueden deducirse de las múltiples fuentes acá citadas.

De una manera u otra, estos procesos de mantenimiento y reproducción de prácticas económicas locales, con raíz y fuente ancestral, forman parte de movimientos subalternos, que integran a pueblos excluidos como los amazónicos de Pastaza, y que desarrollan en esa perspectiva políticas del lugar, del espacio y del tiempo, a su vez posibilitadas por el avance en el reconocimiento de nuevos derechos a la autodeterminación y a la identidad cultural de los pueblos y regida por reglas de cohabitación social más plurales y democráticas.

Las necesidades de consumo existentes hacen que las familias Kichwa desarrollen varias estrategias para poder obtener ingresos en dinero. Estas por lo general, diferencian las actividades productivas que permiten el sostén diario, de aquellas que constituyen una especie de reserva para casos de emergencia o para gastos mayores como la educación, la construcción de la vivienda, o los principales ritos sociales (matrimonio).

Así, el cultivo de café, maíz, la ganadería, la crianza de animales domésticos, se relacionan más con el segundo aspecto. La producción de naranjilla, por ejemplo en algunas comunidades de la Asociación Kichwa de Santa Clara produce ingresos permanentes, más aún cuando se tiende a combinar varios lotes al interior de una finca, mientras el uno está en producción, el otro está en siembra (Wray et al., 1996; Báez y Castillo, 1997; Martín & Pérez, 2009).

Los sondeos de campo realizados, a través de entrevistas, muestran que el dinero se obtiene de una combinación de actividades productivas, ya

82 Con referencia a proyecciones demográficas realizadas por el SIISE (1999) anteriores al Censo de Población y Vivienda del Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos (INEC) de 2001 y 2002.

sea de cultivos, o de cultivos con ganadería. Además permite a las familias una mayor estabilidad, ya que no dependen de un solo producto.

Sin embargo, también se observa una tendencia a depender de un solo producto destinado al mercado, como es el caso de la naranjilla y en menor medida de la caña de azúcar en amplias zonas de Santa Clara, San Jacinto, Río Anzu y Mera, así como el café y el cacao en el caso de Arajuno y partes altas del Curaray. Estos procesos poco controlados y previstos a lo interno de la propia organización Kichwa, constituyen desde hace algún tiempo en un factor de alto riesgo económico para las familias, sobre todo en el caso de la naranjilla o el café, si se toma en cuenta los peligros de plagas y niveles de fluctuación en el precio. (Báez y Catillo, 1997; Ortiz-T., 1996; Wray et al., 1996; Murphy, Bilsborrow & Pichon, 1997).

En muchos casos, la lógica que organiza la producción para el mercado emana del nivel de demandas que surgen de las necesidades del consumo. Por ejemplo, el cultivo de la naranjilla produce ingresos mayores a las necesidades cotidianas. Frente a esta situación se observa la presencia de una reinversión (Martín & Pérez, 2009). Según algunos de nuestros entrevistados: se obtienen buenos ingresos, pero la inversión es mal administrada, no se lleva una cuenta de los ingresos ni los gastos. No hay ahorro y se gasta mucho más en las fiestas⁸³.

Otros factores, a nivel de las estrategias familiares, se refieren al área de tierras disponibles, a la distancia respecto a los centros de mercado o a las carreteras, a los precios de los productos, y a la disponibilidad de capital; adicionalmente, a la fuerza de trabajo con que cuenta la familia. Estos factores hacen que la opción por tal o cual producto, o la extensión que ocupan los cultivos comerciales, se modifiquen a lo largo del tiempo (Báez y Castillo, 1997; Wray et al., 1996).

Según Wray et al. (1996), existe una relación estrecha entre la disposición de tierra, el ciclo familiar (nivel de necesidades de la familia y fuerza de trabajo disponible) y las condiciones del mercado (precios, distancia del mercado, disponibilidad de capital de inversión), para la decisión que

83 Entrevistas en Arajuno a: César Licuy (18.01.2006); Antonio Calapucha (19.01.2006); Blanca Calapucha (19.01.2006); en Santa Clara, Franco Alvarado (15.03.2006); Dora López (15.03.2006); San Jacinto: Gina Tivi (10.05.2006); Eduardo Santi (10.05.2006); Francisco Aranda (09.05.2006).

tomen las familias para optar por diversas alternativas de producción relacionadas con el mercado.

Es en ese contexto que las comunidades de área se relacionan a un mercado complejo, con una infinidad de factores externos que determinan la fluctuación de los precios, y en el cual compiten en desventaja, dadas las distancias de los centros de mercado y las calidades de los productos (OPIP, 2000; Silva, 2002).

Dados los acelerados vínculos con los mercados locales, especialmente visibles desde mediados de la década de los 80, las familias Kichwa se muestran resistentes a aceptar las reglas mercantiles, y actúan frente a ellas con cierto temor e inseguridad. Las razones por las que evitan vender directamente los productos agrícolas o de pesca son: la discriminación, la novedad de la práctica del comercio y mercadeo, el desconocimiento del funcionamiento del mercado; las dificultades en el transporte, la falta de “capacitación” en torno a estrategias de mercadeo, la inexistencia de investigaciones o información sobre el mercado, la desconfianza hacia las iniciativas tomadas por las organizaciones, vistas como programas de lucro personal del encargado, la poca eficacia de muchas iniciativas organizativas que empuja a los productores a vender a terceros.

Estos factores han conducido a que los distintos mercados de Pastaza, estén manejados por una compleja red de intermediación, monopolizada por comerciantes mestizos, la mayoría de ellos provenientes de la Sierra Central y otros de otras partes de la Amazonía, particularmente de los mismos centros urbanos cercanos como Puyo y Tena. Entre los problemas que los Kichwa enfrentan con los intermediarios se mencionan principalmente, precios extremadamente bajos a nivel de finca o productor, muy pocos pagan al contado, se producen estafas en los pesos, se entregan los productos al “fio”, los controles desde las autoridades competentes son muy limitados o no existen, y no existe garantía de las balanzas (en el caso de aquellas ubicadas en los mercados de Puyo); en suma, los compradores imponen precios y condiciones (siempre aducen mala calidad del producto). Por ejemplo, se pudo observar que en los diferentes ejes viales carrozables (vía El Triunfo, 10 de Agosto, San Jacinto del Pindo, río Anzu, Santa Clara, Santa Ana y Shell-Mera) los intermediarios de la madera o la naranjilla se han repartido las vías como su área bajo control, y no permiten el ingreso de otros comerciantes dispuestos a pagar mejores precios, pues inclusive han llegado al amedrenta-

miento o amenaza para mantener el control (Báez y Castillo, 1997; Wray et al., 1996; Murphy, Bilsborrow & Pichon, 1997).

En ese mismo contexto, frente a las presiones de las organizaciones locales para buscar nuevos mercados y evitar estafas se han buscado alternativas sin mayor éxito. Las buenas prácticas de comercialización alternativa o comercio justo por ahora, son una quimera para los Kichwa: el productor no suele tener comprador fijo, vende al que mejor le paga, pero a un alto riesgo, suele ser estafado con frecuencia al momento de pesar el producto, y además no existe un control de precios ni se cuenta con información sobre los flujos de mercado ni la dinámica general de oferta y demanda a nivel local o regional (Báez y Castillo, 1997).

Mientras que el intermediario sigue controlando el precio, además se organiza para controlar la vía y evitar problemas entre ellos, conservando las ventajas sobre el productor, impide la entrada de comerciantes que alteren los precios impuestos por ellos y que rompan su monopolio. En algunas ferias locales en Puyo, Santa Clara o Carlos Julio Arosemena (Napo) y otros poblados urbanos amazónicos, como Tena, aún se puede observar arranches, o tomas por la fuerza de los productos, y entregas de cantidad de dinero de forma absolutamente arbitraria (Cerdeña, 2004, pp. 61 y ss). A estos procedimientos recurren los intermediarios cuando se trata de indígenas de las comunidades más apartadas y débil o nulumamente organizadas. Hay mecanismos de sujeción, que son formas de intercambio que reproducen la lógica de la cultura de habilitación, impuesta por los comerciantes desde el siglo anterior a través del sistema de repartos forzados (Oberem, 1980; Hudelson, 1987; Muratorio, 1987).

El productor regularmente entrega el producto al intermediario, quien le paga una parte en dinero y otra en mercancías, controlando de esa manera el precio, y asegurándose una doble ganancia (del producto comprado y de las mercancías que le entrega al productor). Adicionalmente, quedan pendientes deudas de los productores, que les permiten a los intermediarios controlar las compras de las próximas cosechas.

Frente a esas prácticas de dominio y control, algunas familias y organizaciones locales han comenzado a organizar distintas estrategias para enfrentar problemas de comercialización, en las que se puede distinguir dos formas: por un lado, las ferias (algo asociado a unos circuitos económicos solidarios) que se organizan en los centros comunales a las que los productores llevan sus mercancías, donde las directivas las contabilizan y se responsa-

bilizan de la negociación conjunta de toda la producción, si bien no elimina a los intermediarios, al menos protege a los productores frente a los abusos en la fijación de los pesos y precios sobre todo en el caso del maíz y el café⁸⁴.

Hay que tomar en cuenta que los volúmenes de producción acumulada por el conjunto de las familias organizadas en las respectivas Asociaciones, les permite obtener ventajas en el precio. Y por otro lado, hay que mencionar otras iniciativas alternativas como las que involucran a asociaciones de productores de caña de azúcar, piscicultura, naranjilla ecológica o artesanías (especialmente tallados de balsa), quienes buscan eliminar procesos de intermediación, a través de la vinculación con redes de comercialización alternativa, redes de comercio justo que incluso les posibilite el acceso a mercados externos a nivel nacional e internacional. Los principales desafíos que enfrentan en este último caso, tienen que ver con las exigencias de la demanda, en cuanto a volúmenes y calidad, que plantean desarrollo técnico, innovación e internalización de varias externalidades, incluidas las ambientales como en el caso de los productores agroecológicos (Báez, 1997; Silva, 2002).

Planes de vida, modelo local de naturaleza y proceso autonómico

En el año 1992, cuando se efectivizó la legalización de buena parte de los territorios indígenas de Pastaza, el denominado “Plan Amazanga” había planteado ya la necesidad de una re-estructuración orgánica de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza OPIP, que parte de considerar como un problema central, la indefinición identitaria de dicha estructura organizativa.

Claro que se establecen algunas importantes premisas, como que se debería abandonar el ‘esquema sindicalista occidental’ y adoptar otro acorde a la realidad, cultura y filosofía de los Kichwa, y que debería tener tres ejes: la sabiduría ancestral de los yachak; la seguridad colectiva, entendida como satisfacción de necesidades y defensa y vigencia de derechos individuales y colectivos, y la economía. Es evidente que debería establecerse un esquema organizativo eficiente, descentralizado, participativo, en el que existan mecanismos de interrelación claros entre distintas instancias (OPIP, 1998a, pp. 16 y 17).

84 Cf. Entrevistas a Agustín Aguinda, Santa Clara, 15.03.2006; Violeta Vargas, 16.03.2006; Dora López, Santa Clara, 15.03.2006; Eduardo Santi, San Jacinto del Pindo, 10.05.2006; Gina Tivi, San Jacinto, 10.05.2006.

En ese marco, hay tres momentos en la elaboración de los planes de vida. Uno que se corresponde al momento inmediatamente posterior a la entrega de los títulos de propiedad colectiva de los territorios entre 1992 y 1993; un segundo momento, que abarca los años de 1996 a 1998 y que coincide con el anuncio de una nueva ronda de licitación petrolera, que afectaría una parte de los territorios indígenas de Pastaza (ver Mapa 9), en un contexto de crisis política nacional y convocatoria a una Asamblea Constituyente; y finalmente, el período 1999-2001, que incluye la agudización del conflicto petrolero en el bloque 10, en las microcuencas de los ríos Villano y Liquino, así como el desate del conflicto petrolero en el río Bobonaza, con el ingreso de la petrolera argentina “Compañía General de Combustibles San Jorge”, mejor conocida como CGC-San Jorge, concesionaria del denominado bloque 23, para exploración y explotación hidrocarburífera.

Foto 15⁸⁵

Mapeo y re-territorialización desde las bases



Autor: Pablo Ortiz-T. (archivo personal).

85 Los objetivos que motivaron la creación de la OPIP fueron tierra, respeto, justicia, reconocimiento de derechos, la declaratoria de Ecuador como país plurinacional, la legalización de los territorios ancestrales de Pastaza y la creación de un estatus de autonomía. Taller de planeación local en Canelos, cuenca del río Bobonaza, 1994.

En el primer caso, el Plan Amazanga de 1993, posibilitó en lo fundamental, la creación de instituciones internas en el territorio, incluyendo iniciativas económicas a través de empresas de la organización: el Centro Yana Puma, establecido para comercializar y capacitar en la producción de cerámica y tejidos con fibras naturales; el Departamento de Aviación de la OPIP (DAO) encargado de presentar servicio de transporte y ambulancia aérea en las 60 pistas de Pastaza, Napo y Morona Santiago; la empresa de promoción de ecoturismo Atakapi Tours, organizado con el propósito de promover las iniciativas de ecoturismo comunitario; la Cooperativa de Ahorro y Crédito *Palati* constituida para tenerla como una instancia de apoyo a las iniciativas de crédito a las familias dentro de líneas productivas sostenibles; y el Centro de Zoocrianza e Investigación Faunística Fátima que trabaja en la investigación, conservación y educación sobre el manejo de los recursos biológicos nativos de la Amazonía de Pastaza, y que parte de los conocimientos propios (Silva, 2002).

También se creó el Instituto de Ciencia y Tecnología Amazanga, como una instancia técnica encargada de las investigaciones aplicadas sobre las ciencias y tecnologías propias de los Kichwa, Sapara y Shiwiar, para fortalecer los procesos propios de planificación territorial y manejo de los recursos del bosque; algo similar al otro programa que constituyó el Parque Etnobotánico Omaere constituido en 1994, con el objetivo de llevar a cabo investigaciones que contribuyan a la conservación del bosque y su biodiversidad, a través de estudios botánicos, etnobotánicos y etnográficos de los diferentes recursos existentes en los territorios de las nacionalidades existentes en Pastaza. Finalmente se estableció el Centro Nunguli con el apoyo de la ONG italiana Terra Nova y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD, orientado a la investigación y capacitación en tecnologías agroecológicas amazónicas “nativas” (OPIP, 1998a, 2000; Silva, 2002; Brackelaire, 1997; Stacey, 2001; Ponce, 2004).

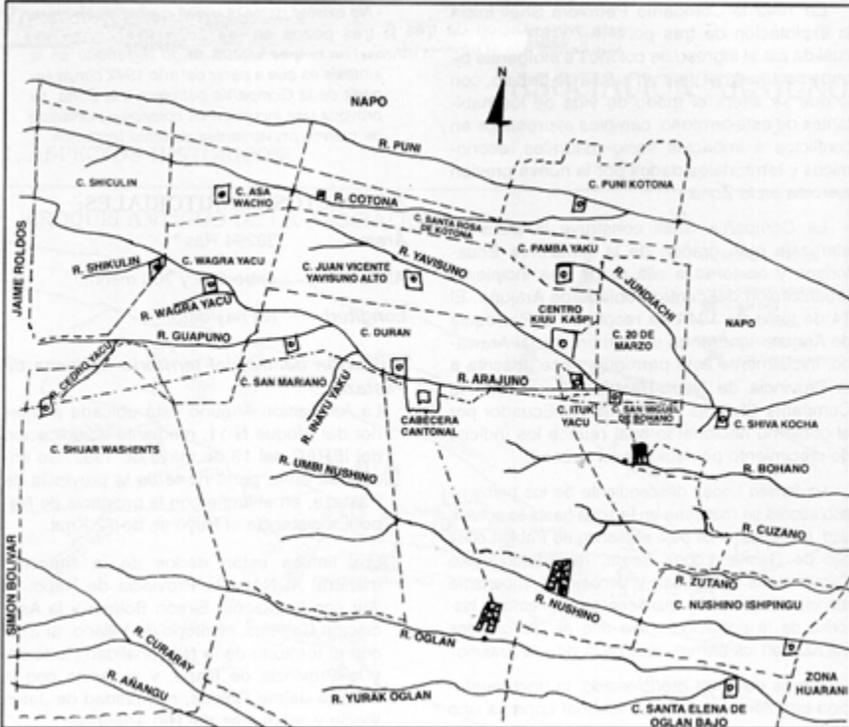
Según Leonardo Viteri Gualinga, algunas de estas iniciativas fueron iniciativas de los dirigentes (Centro Fátima, Instituto Amazanga), pero otras instancias como Yana Puma, la Cooperativa Palati y Atakapi Tours respondían a requerimientos planteados desde las Asociaciones de base:

Es de imaginar que con el establecimiento de estas instituciones y programas de la organización se establecieron planes y proyectos medianos y pequeños en las más diversas áreas (productiva, agroforestal, piscícola,

ecoturística) y cuyos financiamientos OPIP los negoció con distintas fuentes gubernamentales y no gubernamentales del país y del exterior (Entrevista a Leonardo Viteri Gualinga, Puyo, 11.06.2006).

Mapa 7⁸⁶

Croquis de la asociación de centros indígenas de Arajuno Acia, 2001



Fuente: OPIP, Instituto Amazanga, 2001

Elaboración: Equipo Técnico de ACIA

Tales iniciativas fueron retomadas en planes posteriores, tanto en el llamado Plan de Autodesarrollo de la OPIP (1996) y el denominado Plan de Vida de la OPIP (1999-2012), que definieron objetivos y ejes estratégicos de la organización.

86 Mapeo de identificación de problemas en el territorio de la Asociación Kichwa de Arajuno. Taller Comunitario.

En el primer caso, se basó en cinco principios: fortalecimiento de la cultura Kichwa, autonomía y descentralización, coordinación e integración, defensa de la propiedad intelectual y los derechos territoriales; participación activa de las asociaciones, centros y comunidades. A su vez definía seis líneas estratégicas: a) manejo territorial y de recursos naturales; b) transporte, comunicación e información; c) educación, cultura, ciencia y tecnología propias; d) salud comunitaria; e) producción y economía; y f) fortalecimiento socio-organizativo.

Particularmente en relación al Plan de Autodesarrollo de OPIP, se ejecutó el ya mencionado proyecto “Samay”. Fue concebido como un proyecto inspirado en la filosofía del “desarrollo integral” con componentes sociales, educación, infraestructura comunitaria, comunicación, y componentes productivos alrededor de actividades agropecuarias, forestales, piscícolas, artesanales y ecoturísticas.

Con una duración prevista para cinco años, IBIS suspendió unilateralmente su cooperación en 1997, después de una serie de importantes malentendidos. Una evaluación realizada ese año identificó las fortalezas del proyecto: a) la autonomía de su gestión; b) actividades productivas desarrolladas en zonas de colonización; c) capacitación; y d) dotación de infraestructura comunitaria. En cuanto a debilidades, tal evaluación señaló de dos tipos: a) técnico-administrativas; y b) político-conceptuales. En cuanto a las primeras se cuentan la carencia de un diagnóstico previo, así como ausencia de enfoques y metodologías participativas, de acciones con relación a la comercialización, falta de utilización de la capacidad instalada de la OPIP. Las debilidades de orden político-conceptual son más de fondo y merecen ser destacadas (...) y se refieren, en primer lugar, al vacío de consenso sobre el tipo de desarrollo indígena a impulsar y que es un límite que definitivamente impactó en dicho proyecto. Había un choque conceptual entre el afán de un grupo dirigenal empeñado en acciones concretas de corto plazo, sin mayor participación ni involucramiento de las comunidades, y otro grupo dirigenal que ponía énfasis en el proceso de largo plazo, donde se considere la necesidad de precautelar y manejar los territorios de manera autónoma. Una segunda debilidad de fondo señalaba la priorización del proyecto en desmedro de un enfoque de proceso, traducido en la ausencia de fortalecimiento de procesos que se encontraban en marcha dentro de la OPIP (Brackelaire y Bazil, 1997, p. 53).

Según Arturo Cevallos, antiguo representante de IBIS en Ecuador:

IBIS fue una ONG mediadora entre la Unión Europea y la OPIP. La primera formulación de dicho proyecto (Samay) fue de una orientación típica de desarrollo rural integral de la época. El coordinador de parte de Ibis, venía de trabajar en Centroamérica, sin mayores experiencias previas con pueblos indígenas como los amazónicos (Entrevista, Quito, 26.07.06)⁸⁷.

Foto 16⁸⁸

Mapeo, memoria histórica e identidad local



Autor: Alfredo Viteri Gualinga, Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), 2010.

87 Cf. La importante investigación de la antropóloga Lucía Stacey Retamal (2001).

88 El mapeo comunitario y participativo ha sido clave en los procesos de diagnóstico y definición de estrategias en torno a la gestión territorial, que ha posibilitado mayor conciencia e involucramiento en la definición de los modelos locales de naturaleza y organización política. Apartado en la Asociación Curaray durante el inventario del bosque.

Ante la suspensión unilateral del proyecto por parte de IBIS, OPIP solicita a la Comisión Europea que lo continúe, involucrando en esa fase de transición a la Fundación Comunidec, con amplia trayectoria en temas de desarrollo comunitario. Se inició así una fase con mayor participación de las Asociaciones, Centros, Instituciones y empresas de la OPIP, lo cual marcaría una enorme diferencia con el proyecto administrado por IBIS, pues fue precisamente a partir del resultado de diagnósticos participativos que se concluyó que los sucesivos fracasos de los proyectos y el ineficiente funcionamiento de las instituciones, se debía a la debilidad de las capacidades locales, y principalmente al abandono de la perspectiva Kichwa de gestión del territorio y del modelo local de naturaleza (OPIP, 2000, 2002; Silva, 2002).

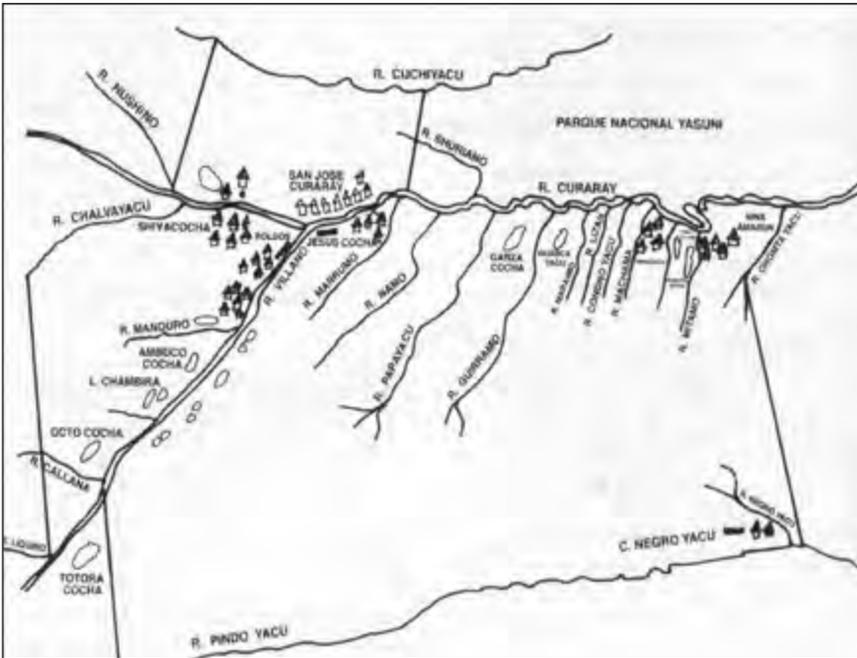
En el segundo caso, hay que considerar que dicho Programa de Gestión Territorial fue importante para establecer una plataforma de debate interno entre asociaciones de base de la OPIP, que se concretó en la convocatoria de Asambleas y reuniones de trabajo, durante más de un año, que culminaron con la aprobación del denominado “Plan de Vida de la OPIP 1999-2012”, y que contiene seis grandes líneas de acción prioritarias: a) Unificación de la nacionalidad Kichwa de Pastaza (escindida y afectada a esa fecha en varias fracciones); b) Legalización de la totalidad de los territorios y vigilancia del buen manejo y conservación de la selva (los trámites iniciados en 1992 estaban ya suspendidos varios años), basados en el principio del Sumak Allpa; c) Mejoramiento de la vida de las familias dentro del territorio (Sumak Kawsay); d) Consolidación y fortalecimiento del Sistema de educación intercultural bilingüe y contribución al mejoramiento de las condiciones de acceso a la educación de todas las comunidades (Tukuy Pacha); e) Consolidación de la identidad y valores culturales de los pueblos indígenas de Pastaza; y f) Desarrollo y fortalecimiento institucional de la OPIP, sus asociaciones, comunidades, programas e instituciones (OPIP, 2000, pp. 12 y ss).

La tarea orientada a la legalización de los territorios se declara como prioritaria dada la amenaza a la integridad de los territorios, por la vía de las concesiones petroleras, que representa la franja de seguridad nacional. Al respecto se plantea la necesidad de negociar con el Estado esta franja, así como el manejo de aquellas áreas de control ambiental estatal que caen dentro del territorio Kichwa; y por otro, brindar apoyo permanente a las comunidades asentadas en las zonas de frontera. Adicionalmente se postula asegurar el control del territorio, fijando una política clara

que incluya un Plan de ordenamiento económico, ambiental con las respectivas zonificaciones locales (Silva, 2002, p. 58).

Mapa 8⁸⁹

Croquis de la Asociación Kichwa de Curaray, 2001



Fuente: OPIP, Instituto Amazanga, 2001

Elaboración: Equipo Técnico de ACIA

Hay que destacar que el principio angular del “Plan de Vida de la OPIP” aprobado a finales de 1999, son las conocidas premisas del *Sumak Kawsay*, el *Sumak Allpa* y el *Sacha Runa Yachay*, que significa que todos los sectores de la población, que viven dentro del territorio puedan vivir en armonía, realizarse física, espiritual e intelectualmente como personas, en concordancia interna en las familias y en los diferentes centros, en rela-

89 Mapeo participativo durante la elaboración del Plan de Vida de OPIP. Taller Comunitario Participativo en Curaray, quienes poseen más de 800 mil hectáreas de extensión en su territorio.

ción respetuosa con la naturaleza y las otras formas de vida, basados en el conocimiento propio de los Kichwa. Se traduce también como la búsqueda de la convivencia colectiva, la armonía en las relaciones, no para que unos estén mejor que otros y/o a costa de otros. Todos y todas o nadie. Es colectivo y ese es un principio ético fundamental, angular en la estructura del proyecto de vida en común que orienta las acciones de los Kichwa dentro del Territorio Autónomo en Pastaza, así como constituye el fundamento de su postura frente al Estado y la sociedad nacional⁹⁰.

La ofensiva del capital petrolero multinacional en Pastaza (1988-2000)

Entre 1970 y 1981 el auge exportador del petróleo impactó en el Producto Interno Bruto (PIB) del Ecuador a una tasa promedio anual del 8%, con índices espectaculares en algunos años (25,3% en 1973). Según Acosta:

A pesar de estos logros el país no logró la senda del desarrollo [...] expectativas de precios crecientes del petróleo, tasas de interés relativamente bajas o aun negativas en el mercado financiero internacional, así como gobiernos embebidos por prácticas rentistas y aliados a sectores empresariales oligárquicos, constituyeron el camino más directo al endeudamiento externo, luego a la crisis, y por cierto, al ajuste fondomonetarista con el que se ha intentado conjurarla (Acosta, 2003, p. 24).

Al finalizar el siglo XX el petróleo representaba alrededor del 20% del PIB y más del 40% de los ingresos del Estado. Desde 1971, año en el que se expide la Ley de Hidrocarburos, el Estado ha sido un actor central en la conducción y operaciones del sector (Cosse, 1980; Gordillo, 2003). Las reservas probadas del país se estiman en 4 629 millones de barriles de petróleo. De un promedio diario nacional de 400 mil bpd (barriles por día), corresponde a Petroecuador el 56% y a las compañías privadas el 44% (Petroecuador, 2005, p. 9).

Según varios cálculos y estudios (Sawyer, 2004; Larrea, 2004b) en el Ecuador las reservas conocidas superan en poco los 4 mil millones de barriles, y los descubrimientos son cada vez menos frecuentes y más cos-

90 Entrevista a Blanca Calapucha, Arajuno, 19.01.2006.

tosos. La tónica en el sector petrolero es que se encuentran cada vez más campos de menor tamaño y con crudo cada vez más pesado. Las reservas encontradas por Petroecuador alcanzarían los 5 200 millones de barriles, de las cuales 700 corresponderían a las empresas privadas, con densidades promedio de 16 a 33 grados API⁹¹.

Desde 1985 hasta el 2001, existen 22 contratos de exploración y explotación de petróleo suscritos con veinte empresas nacionales y extranjeras. De estos, 19 están vigentes, dos en estado de “fuerza mayor” (por la resistencia de los pueblos indígenas Kichwa de Pastaza y Achuar, a que ingresen a sus territorios) y uno se declaró la caducidad (de la estadounidense Occidental, OXY) dados sus incumplimientos (Fontaine, 2004)⁹².

La mayoría de las inversiones privadas en exploración y explotación de petróleo las realiza el Estado, no solo a nivel de exploración y extracción, y se realizan bajo la modalidad conocida como “Contratos de Participación”, que fue introducida en 1993 con las reformas a la Ley de Hidrocarburos, bajo el argumento de atraer inversión extranjera para áreas de riesgo y abrir el sector petrolero hacia la participación del capital privado. “Estas reformas se dieron como parte del paquete neoliberal de reformas estatales. Con las mismas, se allanó el camino perfecto para la concreción de los intereses de los grupos de poder vinculados al negocio de los hidrocarburos” (Drost & Stewart, 2006; Llánes, 2003, p. 83).

91 *API Gravity*: Densidad de grados API consiste en una unidad de densidad adoptada por el Instituto Americano del Petróleo (API) desde años parás. Según la escala API, cuanto más alto el índice, menos la densidad del crudo. La mayoría de los crudos se encuentran entre los 27 y 40 grados API; crudos con valores inferiores a 27 grados API se consideran pesados y aquellos por sobre los 40 grados API, livianos. Cf. Instituto Argentino del Petróleo y Gas IAPG. Disponible en: http://www.iapg.org.ar/EPG/Glosario_EPG.pdf Visitado el 06/09/2008.

92 En el 2014 se publica un libro por parte de la Procuraduría General del Estado (2014) *Caso Oxy, Defensa Jurídica de Decisión Soberana y en Derecho del Estado Ecuatoriano*.

Foto 17⁹³

La amenaza petrolera en el horizonte



Autor: Pablo Ortiz-T., 1996 (archivo personal).

La mayoría de los acuerdos de participación se negociaron entre 1995 y 1999, cuando el precio del barril de petróleo llegaba a 15 dólares. Con las reformas legales aprobadas, el Estado ha tenido una participación decreciente en la renta petrolera, mientras que a las petroleras privadas se las exoneró de pagar regalías, primas de entrada, derechos superficarios y aportes en obras de compensación (Drost & Stewart, 2006; Sawyer, 2004).

Adicionalmente, las petroleras en ese período incrementaron su participación en condiciones muy superiores a las de años atrás. “En esta modalidad de contratos, el Estado tiene una participación que oscila entre el 12,5% y el 18,5% de la producción diaria de los yacimientos, mientras que la contratista recibe la mayor parte, entre el 81,5%, y el 87,5%”. (Llánes

93 La agresiva expansión petrolera en los territorios indígenas A'i Cofán, Secooya, Kichwa y Waorani en la Amazonía Norte, desde fines de la década de los sesenta, alarmó a las nacionalidades indígenas del Centro Sur, que desarrollaron estrategias preventivas frente a futuras concesiones. Vista parcial del Campo Shuara en Sucumbios.

2003, p. 101). Según Luis Aráuz, exfuncionario de Petroecuador: “Solo en la última década el país dejó de recibir entre cincuenta centavos y 38 dólares más, por cada barril de crudo exportado”⁹⁴, lo que en cifras totales representaría más de 4 mil millones de dólares anuales.

Hasta diciembre de 2004, las petroleras privadas a nivel de toda la Amazonía tenían la concesión de un territorio de 3 983 000 hectáreas, y su producción alcanzó los 120 millones de barriles. Mientras que el Estado operaba en una superficie de 740 100 hectáreas y el 2005 llegó a producir cerca de 70 millones de barriles (Petroecuador, 2005, p. 10; Drost & Stewart, 2006; Sawyer, 2004). Según Petroecuador, en el período 1996-2002 las compañías transnacionales extrajeron 207 millones de barriles, de los cuales recibieron 162 millones, mientras que al Estado le entregaron 45 millones⁹⁵. A eso se añaden impuestos pagados por estas compañías por la explotación de un barril de petróleo en la Amazonía, mediante la Ley del Fondo de Ecodesarrollo de la Amazonía⁹⁶.

Dichos recursos económicos han sido fuente de disputas entre distintos actores locales de la Amazonía y el Estado central. Los pueblos y nacionalidades indígenas, con frecuencia, se han visto muy al margen de dichas disputas, al no existir ninguna disposición jurídica que les haga partícipes de dichas rentas. Lo cierto en el entorno en los casos de poblaciones impactadas por la actividad petrolero gira en torno a: a) desarticulación y división de comunidades y la destrucción de los ecosistemas, desde la llegada de la Texaco a mediados de los años sesenta; b) poco o ningún empleo directo, ni ingresos; c) fortalecimiento de las élites corruptas, tanto a nivel local como nacional; d) poca o nula presencia estatal y una amplia debilidad de las instituciones públicas.

94 Diario El Universo, 14 de agosto de 2005, pág 2D.

95 Hay que notar que a favor de las petroleras privadas existe la exoneración de aranceles de importación y exportación, el no pago del impuesto a la renta por concepto de pérdidas e impactos económicos por la mezcla de crudos, con lo cual la participación del Estado es aún menor.

96 También conocida como Ley 122, que se financia con 2,5 y 4,5% del total de la facturación que cobren a Petroecuador y sus filiales y a las empresas operadoras privadas.

Foto 18⁹⁷

Petróleo: expoliación de la naturaleza y violación de derechos



Foto: Pablo Ortiz-T., 1996 (archivo personal).

Luis Yanza, del Frente de Defensa de la Amazonía, señala que la presencia del Estado en esta región es frágil: “Es común que las petroleras ingresen a una comunidad incumpliendo leyes, pero el Estado no está ahí para hacerlas cumplir”⁹⁸. Según el exdiputado de Sucumbíos, Juan Manuel Fuertes, la debilidad del Estado se debe al proceso histórico de formación de ambas provincias, sobre todo en esa provincia:

La provincia [Sucumbíos] nació alejada del país, en décadas estuvieron ausentes las señales de TV, conllevando un distanciamiento de la realidad...

97 En el nor-orienté amazónico se vivieron las consecuencias de operaciones petroleras sin control ni regulación, con graves impactos ambientales y sociales. En la imagen, vista parcial del campo Auca, cerca de Tiputini.

98 Diario El Comercio, 28 de agosto de 2005, pág A3.

Sabíamos más de los líos de [Alberto] Fujimori que lo que ocurría en el país. Además, la progresiva explotación de los pozos petroleros a lo largo y ancho de la geografía de la provincia, ha provocado una colonización desigual, complicando y encareciendo la dotación de los servicios básicos, sin que el Estado desee hacerse cargo de los gastos⁹⁹.

Desde inicios de los años setenta, la mayoría de los inmigrantes colonos esperaban empleo, crédito, servicios básicos e infraestructura. Tres décadas después, las actividades agrícolas concentraban al grueso de la población, cuya producción se orienta al café (35,7%), maíz (21,6%), plátano (12,5%), cacao (10%), naranjilla (7,1%) y palma (4,1%) (Ortiz, 2005; Narváez, 2009).

Foto 19¹⁰⁰

Frontera colona y deforestación



Foto: Instituto Amazanga, 1998 (archivo)

99 Diario El Comercio, 16 de julio de 2005, pág 6A.

100 La presencia colona, la ampliación de las fronteras agrícola, pecuaria y la consecuente deforestación han sido constantes preocupaciones de los Kichwa en la identificación de amenazas a la seguridad e integridad de sus territorios.

Adicionalmente, desarrollan actividades pecuarias de vacunos, producción de leche, huevos y gallinas de campo. Esta producción resultó fuertemente afectada por los cambios suscitados a raíz de la dolarización en el año 2001 y la caída mundial de los precios del café, lo cual afectó a unas 25 mil familias de agricultores, cuyos ingresos dependen en un 70% de esta producción. La producción de vacunos y naranjilla que se dirigía al mercado colombiano dejó de ser competitiva.

En suma, se agravó la crisis fronteriza, no solo con el aumento de refugiados, el incremento de la violencia y la delincuencia social, sino también que decayó el comercio fronterizo y se redujeron las oportunidades de empleo, incrementándose la emigración al extranjero, además de expandirse un clima de inseguridad visible en los comportamientos de la población (Ramón, 2004, p. 35).

Estos elementos propios del caso amazónico ecuatoriano permite visualizar de manera clara los rasgos excluyentes en materia económica y social del modelo extractivo referido en nuestro anterior capítulo. Al mismo tiempo que ha crecido la actividad petrolera, ha aumentado la pobreza, que alcanza al 43% de la población urbana y que se arrastra en proporción similar al año 1999, cuando en 1995 la pobreza urbana afectaba solo al 19% de los ecuatorianos. La extrema pobreza igualmente se multiplicó por dos y pasó de 4,3% a 9% en 1999, situación que no ha mejoró hasta mediados de la presente década (Larrea, 2007). Este cuadro se tradujo en deterioro de las condiciones de vida de la mayoría de la población amazónica. De acuerdo con los datos del Sistema de Indicadores Sociales de Ecuador (SIISE) del 2002, para finales del siglo XX, la mayoría de los poblados asentados en los alrededores de los campos petroleros han estado por encima del promedio de pobreza del país. La medida nacional se ubica alrededor del 53%, pero en el caso de estas localidades el promedio bordea el 73,09% de pobreza, de un total aproximado de 200 mil personas (Larrea Maldonado, 2004a, 2004b; Breton, 2003; Azqueta, 2002).

Los territorios de Pastaza, se incorporan de manera tardía hacia finales del siglo XX a las actividades de explotación petrolera, pese a que fue la subregión amazónica a la que primero llegaron las compañías norteamericanas y europeas entre las décadas de los veinte y cuarenta como se explicó anteriormente. En el período del presente estudio, existen 5

bloques ya concesionados entre 1986 y 1996, que han involucrado de forma directa o indirecta casi un millón de hectáreas. Los bloques licitados son: Bloque 10, Arco/Agip (EE.UU./Italia); bloque 17, Vintage (EE.UU.); bloque 21 Keer-MacGee (EE.UU.); bloque 23, CGC-San Jorge (Argentina); bloque 24 Burlington (EE.UU.); y bloque 28, Tripetrol (Ecuador/Islas Caimán). Además existen en agenda (durante el Gobierno del presidente Jamil Mahuad) conforme el Mapa 9, 10 bloques petroleros por licitarse: 22, 26, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37 y que el Estado prevé concesionar para la exploración sísmica. Aquello afectaría un total de 1'288.749 has. Hay que señalar que de los 63 pozos existentes en la provincia, el 75% se encuentran en exploración y, a pesar de que el 26,93% de la superficie provincial se encuentra concesionada, tan solo los campos Villano y Tigüino se encuentran en producción hasta inicios del siglo XXI (Sawyer, 2004).

Los factores de amenaza a la integridad territorial de los Kichwa, Achuar, Shiwiar y Shuar, ser harían visibles recién a mediados y finales de la década de los ochenta, por la expansión de la frontera petrolera que involucró extensiones de alrededor de 800 mil has. con la presencia de varias multinacionales como la compañía British Gas (Inglaterra), que abandonó el país tras operaciones sísmicas fallidas en territorio Shiwiar, o el consorcio Arco/AGIP (EE.UU./Italia), que finalmente encontró crudo a inicios de los 90, en volúmenes comerciales, y desde 1998 hasta la actualidad extrae alrededor de 40 mil barriles diarios del campo Villano, junto al río del mismo nombre, afluente del Curaray y donde habitan 17 comunidades Kichwa (Ortiz-T., 2004; Korovkin, 2003; Sawyer, 2004).

Precisamente en este último caso, Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) había expresado su preocupación por el riesgo de que el proyecto incluía la construcción de una carretera, para el desplazamiento de maquinaria, materiales y obreros, y con ella el establecimiento de un frente de colonización en las nacientes del río Curaray, que se suspendió en un inicio, al llegar a un acuerdo en 1994¹⁰¹, pero que posteriormente sería implementado diez años más tarde mediante un acuerdo tripartito entre el Consejo Provincial de Pastaza, un grupo de comunidades locales y la empresa petrolera.

101 Uno de los puntos del acuerdo establecido entre Arco-OPIP y el Gobierno ecuatoriano, firmado en la ciudad de Plano, Texas (EE.UU.), marzo de 1994.

Pero uno de los mayores temores de los Kichwa de Pastaza, la última década del siglo XX estuvo marcada por su temor a la ampliación de los ejes viales, por la absolutamente negativa experiencia en la Amazonía, desde la perspectiva de la integridad social, cultural y territorial para las nacionalidades amazónicas, y que se constituye en uno de los factores de riesgo y amenaza a la seguridad de sus territorios ancestrales:

...debemos señalar nuestra preocupación por las prácticas de explotación maderera (legal e ilegal) y la ampliación de las fronteras viales y de colonización, que llevan adelante gobiernos locales de la provincia, so pretexto del progreso. En el Territorio de Pastaza tenemos algunos puntos críticos en esta materia: la vía Arajuno-Llusino; Arajuno-Oglán; la vía El Triunfo-Villano; la vía Simón Bolívar-Villa Flora y la vía Canelos-Chapetón, que a cargo del Consejo Provincial de Pastaza, pretenden abrir frentes de colonización en convenio con empresas petroleras, y que en la actualidad, están provocando conflictos dentro de las comunidades, la tala indiscriminada de bosques, el tráfico ilegal de madera y de tierras, violando expresas disposiciones establecidas en la titulación de nuestros territorios, que están declarados como inembargables e imprescriptibles¹⁰².

El caso citado muestra cómo las autoridades locales de la provincia, a través de gobiernos locales como las municipalidades de Santa Clara o Puyo y especialmente la Prefectura de Pastaza, de cara a fortalecer sus políticas y relaciones clientelares, no dudan en suscribir convenios con las empresas petroleras instaladas en sus jurisdicciones, para diseñar y ejecutar proyectos inconsultos, que favorecen intereses muy particulares como la apertura de vías para favorecer a medianas empresas de transportes, comerciantes de materiales de construcción, así como traficantes de tierra y madera. No es de extrañarse que varios de estos grupos tienen fuertes vínculos e intereses compartidos con el resto de grupos de poder local.

De igual manera el problema de la tala ilegal de madera ha ido incrementándose entre 1985 hasta inicios del siglo XXI, que coincide con la apertura indiscriminada de carreteras a cargo del Consejo Provincial, constituidos en la principal fuente promotora de estos proyectos de

102 Carta presentada por Hilda Santi, presidenta de la OPIP al Sr. Rodolfo Stavenhagen, Relator Especial de Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, en su visita a Puyo, Mayo 1° de 2006.

infraestructura, diseñados y ejecutados además sin criterios técnicos de prevención y mitigación de daños ecológicos –considerando la riqueza biológica de la región y la fragilidad ecológica de los bosques, en buena proporción nativos y en buen estado de conservación–. Menos aún en dichos programas y proyectos han prevalecido enfoques interculturales o de respeto a los derechos de los centros o Asociaciones locales, que en algunos casos, ante la carencia casi absoluta de políticas del Estado para sus pueblos, ven en dichas propuestas exógenas de dichos gobiernos locales, una oferta única a su situación de exclusión, y la ausencia de apoyo a programas económicos, educativos o de salud, por parte del Estado y que complementa lo que son sus sistemas propios.

En suma, la tríada carreteras, colonización y tráfico de madera ha sido casi una constante en la Amazonía que ha ido expandiéndose de Norte a Sur, a lo largo de tres décadas [1970-1990] (Murphy, Bilsborrow & Pichon, 1997).

Tito Puanchir, de la nacionalidad Shuar y ex presidente de la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía (CONFENIAE) reconoce dificultades de varias organizaciones de base al momento de enfrentar estos procesos:

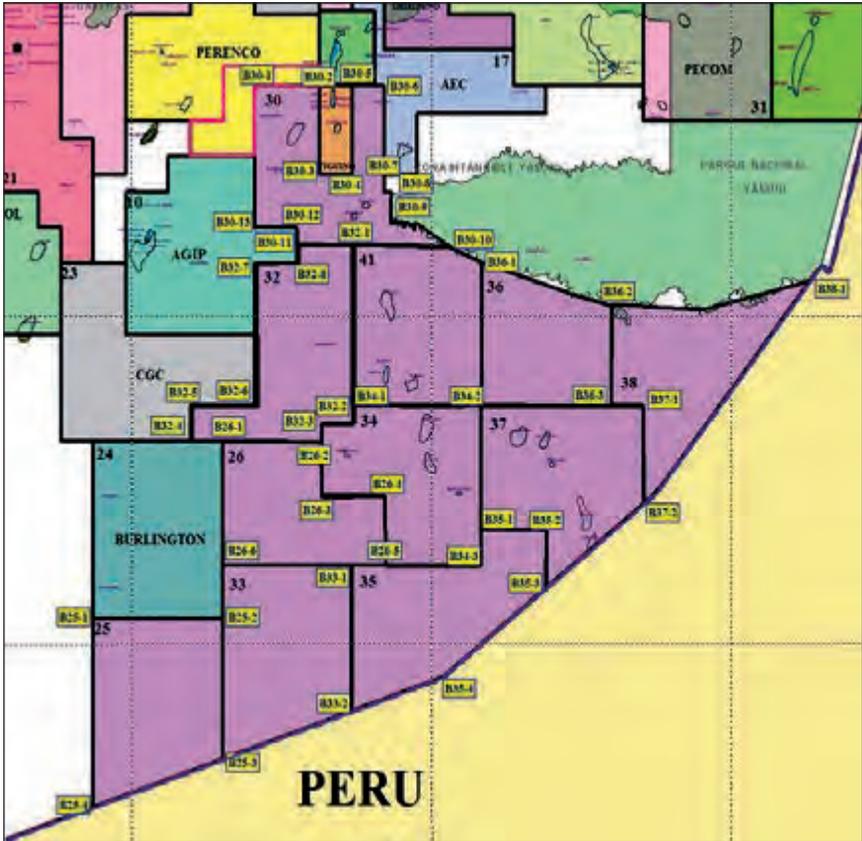
Como debilidades tenemos que algunos socios por necesidades económicas o por no tener fuente de ingreso, a veces acuden a instancias de gobierno a instancias de compañías extranjeras y petroleras especialmente que desean ingresar en los territorios. Por esto hay un poco de inestabilidad interna en las organizaciones (Entrevista, Puyo, julio 9 de 2010).

De manera preliminar, se puede resaltar que la nacionalidad Kichwa de Pastaza y las otras nacionalidades vecinas (Sapara, Shiwiar, Andoas y Achuar) a pesar de haber sufrido invasiones y despojos de sus territorios y recursos desde la colonia hasta finales del siglo XX, muestran vitalidad, dinamismo y capacidad de resistencia, expresado en la posesión de su territorio como pueblo, conformando asociaciones y centros con ciertos grados de autonomía, con sistemas económicos diversos, así como con distintas formas de organización política.

Tal movimiento de defensa y control de sus territorios, puede entenderse también como una lucha por su cultura, su memoria y su lugar. Se inscriben de alguna manera en la lucha continental y global de pueblos

apegados a sus lugares de origen. Tal lucha ha posibilitado el desarrollo de estrategias políticas y políticas de conservación, alrededor de las cuales han experimentado fracasos, pocos éxitos y muchos aprendizajes.

Mapa 9¹⁰³
Concesiones petroleras en la provincia de Pastaza



Fuente: Petroecuador, Unidad de Administración de Contratos, 2006.

103 Los bloques 21, 23 y 24 fueron concesionados a las empresas señaladas en el mapa. Los bloques 25, 26, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38 y 40, constan en carpeta desde 1999 en el denominado "Plan Apertura 2000" aprobado en el Gobierno de Jamil Mahuad Witt en el año 2000.

Y es que la territorialidad tradicional de los Kichwa de Pastaza puede entenderse de alguna manera como una territorialización tradicional, en tanto, existe y se desenvuelve sobre la base de una lógica (relativa) de exclusividad, que no admite la superposición de otras jurisdicciones, ni traslapes (especialmente con aquellas configuraciones generadas desde el Estado) y generalmente es un proceso que aboga por una mayor homogeneidad interna. En estas dinámicas, los conflictos y desencuentros con el Estado y el capital ligado a la industria extractiva no han hecho sino agudizarse, aún a pesar de que las luchas sociales habían logrado en 1998 el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, pues dichas garantías formales, carecen de valor y existencia objetiva en tanto, no se traducen en políticas ni mecanismos eficaces que reviertan las relaciones de poder, marcadamente excluyentes, con institucionalidad pública débil en un triple sentido: poca voluntad política gubernamental para atender el interés nacional y subyugación a los designios del capital extractivo; prácticas de corrupción en distintos niveles del aparato estatal que escamotean la vigencia de los derechos reconocidos formalmente; y un aparato burocrático poco competente para procesar las demandas sociales.

Por ejemplo, desde finales de los años ochenta, han pasado más de dos décadas de ofrecimientos, compensaciones e indemnizaciones, que el Estado ecuatoriano, a través de las autoridades de turno, para reparar los impactos de la actividad petrolera. Promesa que nunca se cumplió. Los pasivos ambientales y sociales en el caso del bloque 10 que afecta a 17 comunidades de los ríos Villano y cabeceras del Curaray, son apenas una pequeña parte de un problema mayor. Hay casos de violación de derechos humanos individuales y colectivos que ni siquiera han sido judicializados. Hasta ahora solo hay impunidad desde el aparato estatal.

Sobra quizás decir que ni siquiera se trata de responder a las causas de tales incumplimientos, indolencias y negligencias. Queda en evidencia la racionalidad del Estado colonial, etnocéntrico, que no alcanza a dimensionar la condición de sujetos colectivos de derechos y de pueblos ancestrales que habitan estos territorios. Podría suponerse que la garantía plena a la existencia de estos pueblos en su condición de naciones dentro de un Estado nacional, radica en la refundación del Estado, y la configuración de un nuevo tipo de institucionalidad, y un nuevo tipo de política, fundada sobre otros cimientos y supuestos epistémicos y culturales.

Tensiones y conflictos: capitalismo extractivo, multiculturalismo y lucha por la autonomía de los Kichwa en Pastaza (1990-2000)

Introducción

Eran las 11h40 de la mañana del 22 de agosto de 1990 en el Salón Amarillo o de “los Presidentes” del Palacio de Carondelet, sede del Gobierno ecuatoriano en el centro de Quito y antigua sede de la Corona Española en la Audiencia de Quito, construido a finales del Siglo XVI. El decorado del techo modulado en planos hexagonales y geométricos y una marquetería de cedro tallado marcado con innumerables figuras que hacen referencia a los Incas y al culto al dios Sol, junto a las lámparas europeas, y paredes donde se combinan telas con hilo dorado y pinturas de todos los presidentes que ha tenido la República desde 1830, llamaron la atención de doña Rebeca Gualinga y demás delegados de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) que habían arribado a Quito.

Luego de los respectivos saludos y presentaciones protocolarias en español y Kichwa, entre autoridades y delegados amazónicos, doña Bertha Gualinga, lideresa de Sarayaku, había entregado en manos del presidente Borja el documento titulado “*Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Kichwa, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza a Suscribirse con el Estado ecuatoriano*”¹⁰⁴. Ante el contenido texto y en cuarenta minutos de intervención, en la parte pertinente el presidente Borja señaló:

104 OPIP (1990).

...objeto con entera claridad y franqueza el título del documento, porque en el Estado ecuatoriano no cabe un tratado o un acuerdo entre una organización social, que forma parte del pueblo y el Estado ecuatoriano. Ustedes no son un Estado dentro de otro Estado, porque ustedes están sometidos, como todos los demás ecuatorianos, sin privilegio alguno, a las mismas leyes, a la misma Constitución y a las mismas autoridades estatales (Ortiz Crespo, 1991, p. 139).

Foto 20¹⁰⁵

Liderazgos y organización



Autor: Pablo Ortiz-T. (archivo personal), 2000.

Para Tito Merino Gayas, expresidente de OPIP y dirigente de territorios de la organización:

...de ninguna manera nosotros hemos tenido la intención de dividir al Estado ecuatoriano. Sabemos lo que significa que Ecuador sea un Estado

105 Tito Merino Gayas, ex presidente de OPIP y ex coordinador de la Marcha Allpamanda, Causaimanda, Jatarishum en 1992. Líder en Lorocachi, Curaray.

soberano, independiente, democrático y unitario. Pero es un Estado uninacional, etnocéntrico, racista, que desconoce la existencia de nuestros pueblos y nacionalidades Sapara, Shiwiar, Andoas, Achuar, Siona, Secoya, Waorani, Awá, Kichwa, Shuar, Cofán, Chachi, Tsáchila, como tales. Ese reconocimiento no afecta de ninguna forma la unidad o la integridad del Estado, pero si nos abre la posibilidad y nos puede garantizar nuestro derecho a autodeterminarnos como pueblos, y a seguir gestionando nuestros territorios conforme nuestras normas, nuestra visión, nuestras autoridades tradicionales y nuestras formas de gobierno, y a tener y manejar nuestra educación, nuestra salud y en general, a tratar varios de nuestros asuntos en nuestro idioma y conforme a nuestros conocimientos y tradiciones. Eso es lo que significa un Estado plurinacional para nosotros, que todos, individuos y pueblos, quienes habitamos este país, las actuales y futuras generaciones y la Pachamama y todas las formas de vida que ahí habitan, podamos convivir en este territorio plurinacional en base al reconocimiento y respeto mutuos, y podamos ejercer plenamente nuestros derechos en igualdad de oportunidades (Entrevista, Puyo, 11.05, 2005).

Este pasaje al que hacemos referencia, no es sino parte de una amplia y compleja historia marcada por el desencuentro y el colonialismo interno (González Casanova, 2006). Este capítulo, intenta responder a una interrogante central básica: ¿de qué manera el Estado ecuatoriano ha respondido en esta segunda mitad del siglo XX a las demandas planteadas de autodeterminación por los pueblos amazónicos de Pastaza? Si bien la retrospectiva del proceso gira alrededor de la lucha de los Kichwa de Pastaza por el reconocimiento a su derecho a la autodeterminación, en el marco de la construcción de un Estado plurinacional, esta demanda debe ser entendida en medio de las fuertes presiones existentes en torno a su territorio, particularmente derivadas de las políticas extractivas de recursos naturales, particularmente ligados a la industria petrolera en asocio con el Estado y los intereses en torno a ello asociados.

De alguna manera entre las palabras y los hechos, entre la retórica y las decisiones tomadas hay una brecha. El último tramo de la historia ecuatoriana contemporánea plantea la confrontación abierta entre dos mundos paralelos e incompatibles, divididos por la herida colonial.

No solo se trata solo de un problema de exclusión y asimetrías, sino también de un problema de conocimiento, de cómo escapar de la cárcel de la triple razón agresiva: la del despojo, la discriminación y la del desco-

nocimiento, categorías a través de las cuales la sociedad dominante y no india ecuatoriana conoce, juzga e impone su relación vital a las sociedades indígenas y al pueblo afroecuatoriano de este país. Si la movilización social conocida como Levantamiento Indígena de junio de 1990 marcó el inicio de un intento de fuga de la cárcel del Estado criollo dominante impuesto, en el campo de las percepciones se transita aún en torno a una visión “racializada” –legado colonial- en que lo indígena se asocia con un tipo de humanidad menor, cercana a la animalidad hacia a otra concepción que habla de la existencia de una otredad, con cultura propia.

En las relaciones interculturales en el Ecuador de fines del siglo XX la actitud cultural dominante sostiene que los pueblos indígenas tienen que integrarse a los códigos de conducta, de consumo y de intelección del mundo, propios de la sociedad occidental. Muchos lo han hecho por la desesperación y necesidad de su propia sobrevivencia individual y familiar, pero otros han resistido negándose a rendirse, a ser borrados del mapa y de los cuadros oficiales, como ocurrió en el siglo XIX, y a perder sus respectivas identidades, sus sueños, sus memorias, su visión del mundo y su espacio de vida, sus territorios (Handelsman & Berwald, 2009; Beverley, 1998; Walsh, 2009a, 2007).

Los pueblos indígenas a pesar del sometimiento a estructuras y sistemas de control establecidos desde mediados del siglo XVI con la conquista, ampliados durante la colonia y ligeramente alterados en el siglo XIX durante la formación de la República, sin embargo lograron resistir. Hacia mediados del siglo XX, y en el marco del proceso de desarrollo del capitalismo ecuatoriano en la zona andina especialmente rural, se dio un lento reconocimiento de algunos derechos sociales (Guerrero, 2000; Bretón, 2001; Zamosc, 2005, Yashar, 1996; Van Cott, 2000).

El denominado sistema de hacienda, controlado y dirigido por las tradicionales clases terratenientes había entrado en crisis y se presentaba como el principal obstáculo que impedía el giro hacia la modernidad capitalista (Gondard, 1990; Ibarra, 1999). Tanto las iniciativas desde arriba (de grandes propietarios de tierra y Estado) como la movilización social desde abajo, en el marco de la lucha por la reforma agraria, habían generado propicio para el desarrollo de diversas formas complejas de organización social, tanto a nivel local como regional, a la par de un cuestionamiento al orden establecido en el plano del régimen de propiedad de la tierra, del sistema económico

pre-capitalista, como en el plano político-jurídico e ideológico al proyecto y configuración del Estado-nación, que es el eje articulador que da sentido a toda la trama de relaciones, frecuentemente tensas y conflictivas, entre el Estado y pueblos indígenas en el país (Beck y Mijeski, 2001; Becker, 2011; Walsh, 2002b; Zeas Sacoto, 2006; Chiriboga, 1985).

Por eso en este capítulo haré una breve recapitulación del conflicto central entre dos grupos de actores: por un lado, quienes han planteado su demanda por el reconocimiento de sus derechos a la autonomía y autodeterminación, y quienes se han opuesto a tal propósito reafirmando el proyecto nacional dominante, que pretende o bien cooptar a los pueblos indígenas, para controlar sus territorios y sus recursos, y con ello sostener el modelo extractivo depredador (Albó y Romero, 2009; Albó, 2002; Korovkin, 2001; Zamosc, 2005, Anaya, 2004). Tal antinomia se aborda a varios niveles. Desde el ámbito local de Pastaza, pasando por el escenario regional amazónico hasta arribar a una panorámica del escenario nacional ecuatoriano. Esta parte final está marcada por una retrospectiva diacrónica. Los demás elementos que componen esta trama fueron ya colocados en los capítulos precedentes. Las respuestas finales a la interrogante central planteada y a otras preguntas dependerá de otros esfuerzos mayores y más profundos, tendientes a esclarecer uno de los problemas más complejos que se derivan de la historia y de la formación social ecuatoriana.

Organización Kichwa y lucha por la autonomía política y territorial en Pastaza

Si a inicios del siglo XX se consolida la idea de la unidad nacional basada en el mestizaje, en una sola religión, una sola lengua, un territorio, un solo poder legítimo representado por el Estado, con su respectivo cuerpo de leyes y organización política, hacia finales de este siglo el panorama evidencia una crisis de dicho proyecto de Estado-nación (Tinajero, 1986; Silva, 1992; Guerrero, 1993). Los intentos intermedios que pretendieron consolidar dicho proyecto nacional, sea en momentos como la llamada “Revolución Juliana” de 1925 o la Constituyente de 1945, tuvieron sus límites, hasta llegar al momento de impulso de los proyectos nacionales –con una orientación desarrollista propia de la Segunda Postguerra e impulsada

por los gobiernos militares de los años sesenta y setenta, que lograron extender y mejorar en alguna medida, esos procesos de cristianización de los indios, su escolarización y hasta su ciudadanización (Cueva, 1988; Cosse, 1980).

Lo que interesa aquí, por tanto, no son los ‘mestizajes reales’ que ocurren en los cotidianos. tampoco interesa ‘la cultura mestiza’ en sí. más bien se enlaza con lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha llamado ‘matriz colonial del mestizaje y Sanjinés se ha referido como ‘el mestizaje como discurso de poder’: un proyecto político-intelectual de mestizaje forjado en el marco estructurante del hecho colonial y asentado en relaciones de dominación. sin duda, la categoría mental de ‘raza’ fue el inicio para legitimar estas relaciones y estructurar y moldear la sociedad moderna ‘nacional’ (Walsh, 2009a, p. 27).

Esta perspectiva etnocéntrica se amplió y adquirió ribetes sofisticados a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, por ejemplo, con el indigenismo, entendido como una concepción política inorgánica y ajena a los pueblos indígenas, construida para entender o justificar la política (la práctica) que se aplica a los “otros” por parte de la sociedad dominante y el Estado. Es desde ese indigenismo convertido en política de Estado, que se despojó de su carácter político, las demandas o derechos de los pueblos indígenas o nacionalidades (Trujillo, 1993; Sánchez Parga, 2010, pp. 40 y ss.; Cosse, 1980; Silva, 2004; Magnin, 1993, pp. 375-412).

Una muestra de aquello son los permanentes “etnocidios estadísticos”, como sucedió en Ecuador entre el 1840 y 1950, cuando los censos dejaron de recoger información sobre la población indígena. Es un período demasiado extenso: la declaratoria formal de los indios como ciudadanos realizada en 1857, la promoción de la mestización realizada desde la revolución liberal de 1895 y la demanda de integración nacional producida después del trauma de 1941, nos dejaron sin datos (Ramón, 2006, pp.15 y ss; Larrea Maldonado, 2004a).

Ya en la segunda mitad del siglo XX, la emergencia de las estrategias de la II Postguerra como el desarrollismo, generaría impactos significativos. Más allá de su dimensión económica, era una propuesta que formaba parte del integracionismo y del proyecto burgués y criollo de Estado-nación, que posibilitaría durante los años setenta y la primera mitad de los ochenta, la definición de distintos grupos sociales, articulados a la bonanza

petrolera, según su estatus, prestigio y evaluaciones sobre su posición social o estilos de vida, pero fundamentalmente que permitiría la constitución y reproducción de nuevas estructuras de dominación, esta vez más inscritas en el proyecto de modernidad de corte capitalista occidental, aunque en el caso ecuatoriano, con una fuerte dosis de nacionalismo, proclamado por el Gobierno del Gral. Guillermo Rodríguez Lara (Cueva, 1988; Chiriboga, 1985), y replicado más adelante en algunos de los gobiernos civiles de corte electoral [1978-2001] (Conaghan y Malloy, 1994; Conaghan, 1995, 1998; Cueva, 1988; Conaghan, 1988; Acosta, 1982).

No debe olvidarse que la principal válvula de escape a los procesos de reforma agraria de los años sesenta y setenta en la Costa y en la Sierra, fue la Región Amazónica, en cuyos territorios indígenas se establecieron los más variados modelos de colonización y ocupación de tierras, amparados por un marco legal, como el de “Reforma Agraria y Colonización”, que posibilitó la apertura de la frontera agrícola y ganadera, con tasas de crecimiento del número de hectáreas que oscilan entre el 11% y el 24% respectivamente (Tamariz y Villaberde, 1997; Rudel y Horowitz, 1983; Trujillo, 1987; Martínez, 2002; Dall’Alba, 1992).

Eso se tradujo en conflictos de uso del suelo por las actividades agrícolas y ganaderas, donde el área de producción agropecuaria oscila alrededor del 27,1% y las áreas degradadas llegan al 9%, y las áreas protegidas representan alrededor del 64% (Tamariz y Villaberde, 1997; Hicks, 1990; Gondard, 1990;).

Como ya se aludió anteriormente, el rendimiento de los pastos ha sido muy bajo, dependiendo de la calidad del suelo, es entre 1 y 1.5 cabezas de vacuno. Hay sobre utilización de los suelos en el piedemonte. Hay pérdida de la fertilidad por pérdida de la cubierta vegetal y del suelo agrícola. Eso se extiende también a las cuencas hidrográficas, donde los agroquímicos se suman a la actividad petrolera como fuentes de contaminación, especialmente en las provincias norteñas. En general, la llanura amazónica ecuatoriana a pesar de estos procesos, ha sido relativamente poco intervenida si se la comparada con los grados de intervención y explotación de sus similares de Colombia, Brasil o Perú, donde los niveles de expansión de las fronteras agrícola, colona y de extracción petrolera o minera son más acelerados y de gran magnitud con graves impactos sociales, ambientales y culturales (Hicks, 1990; Vieco, 2000; Brack Egg, 1992).

Foto 21 ¹⁰⁶
Liderazgos, identidad y cohesión



Autora: Lucía Chiriboga. (1992). *Retrato de la Amazonía. Ecuador 1880-1945*.

A pesar de que la Amazonía ecuatoriana tiene todavía una densidad de población muy baja, se puede advertir que en los últimos años su tasa de crecimiento demográfico es elevada y muy superior al promedio nacional, debido principalmente a la migración hacia la región. Es un polo de atracción para inmigrantes rurales de las provincias de Loja, Azuay, Manabí y principalmente de la Sierra Central (Bolívar, Cotopaxi y Tungurahua). Tam-

106 El liderazgo basado en el *Tukuy Pacha* (todo saber y conocimiento adquirido y heredado) y en una profunda espiritualidad, ha sido fundamental en el proceso organizativo de los Kichwa de Pastaza. Primer plano de Santiago Gualinga, curaga de Canelos en 1920.

bién es importante considerar los flujos endógenos en la región, desde las provincias del centro y sur hacia el norte de la Amazonía, donde los Kichwa y Shuar se desplazan a distintos destinos: locales desde las áreas rurales del interior de la selva hacia las urbes (Macas, Puyo o Tena), y regionales desde la provincia de Pastaza hacia las zonas de frontera en las provincias de Orellana y Sucumbíos, pero también fuera de la región especialmente hacia la Costa (Varea, 1995; Wray et al., 1996; Cobo y Cuisana, 2001; OPIP, 2000).

Las organizaciones indígenas surgieron como expresión de la voluntad de sus miembros por controlar el proceso de adaptación de sus economías tradicionales a los requerimientos del capitalismo y a la modernización impulsada por el Estado y sus entes aliados. Los años de génesis y consolidación de las más grandes federaciones Shuar (FICSH, FIPSE) y Kichwa (OPIP) durante las décadas de los setenta y ochenta, les posibilitaron ensayar en los tres lustros siguientes, distintos tipos de respuestas a las múltiples demandas existentes en el seno de sus afiliados, las mismas que se pueden agrupar en tres grandes estrategias: la primera que tiene que ver con la defensa y legalización de los territorios ancestrales; la segunda con las respuestas de adaptación e integración al mercado en expansión en la región; y la tercera, de salvaguarda de complejos de reproducción de los conocimientos, la lengua, la identidad y las economías tradicionales locales.

La primera de las líneas se concentra en el fortalecimiento organizativo interno, la formación de líderes, el levantamiento de propuestas de delimitación y titulación de los territorios ancestrales y la formulación de una demanda global del reconocimiento del derecho al autogobierno y autodeterminación, formulado especialmente por los Kichwa, Sapara [Sapara] y Shiwiar de Pastaza.

La segunda línea se puede resumir en: la ganadería, los cultivos comerciales como el cacao, el café, la caña de azúcar o la naranjilla, la extracción de madera, la venta de servicios (turismo comunitario) y venta de fuerza de trabajo.

Y la tercera línea de trabajo, en cambio, articula dos líneas de trabajo que son complementarias entre sí: la silvicultura, centrada en el aprovechamiento de productos comestibles de los árboles o de la selva y los cuerpos de agua; y la horticultura o manejo de las chakras/ajas o huertos a nivel familiar, que forman parte de sistemas agrícolas itinerantes o migratorios más amplios (que ya fueron explicados en nuestro tercer capítulo). Líneas

que se complementan con la caza, la pesca y la elaboración de artesanías (cestería, tejidos, cerámica, arte plumario, tallados).

Lo que interesa destacar aquí es que las diferencias entre las estrategias económicas por las que han optado los pueblos y nacionalidades amazónicas influyen decididamente en las decisiones respecto de los recursos naturales por explotar y la manera de hacerlo, así como la utilización de los arbitrios externos que se necesitan para impulsar proyectos económicos, tales como crédito, financiamiento y asesoría, mediante convenios con entidades estatales, ONG y agencias de cooperación, lo cual en no pocos casos, ha influido de una u otra manera en el contenido de las agendas, estrategias y cambio de prioridades en las organizaciones, con respecto a los idearios y proyectos originales que motivaron su conformación (Brackelaire y Bazil, 1997; Bretón, 2001).

En el caso de Pastaza geográficamente se podría decir que las líneas de trabajo presentes en la estrategia de relación o articulación al mercado, se ha concentrado en las comunidades o centros ubicados en las fronteras de colonización del territorio indígena. Coincide con las áreas más próximas a la cordillera de los Andes o a los flancos andinos, como se puede apreciar en el Mapa 10: en los Shuar, son conocidos todos los centros ubicados a lo largo del valle del río Upano.

En los Kichwa de Pastaza, son conocidas por el sur, las ya mencionadas asociaciones San Jacinto del Pindo, Copataza y Canelos, y por el norte, las asociaciones Río Anzu, Santa Clara y Arajuno.

Mientras que la estrategia vinculada a las economías más tradicionales, se la puede ubicar claramente en los llamados centros o asociaciones del interior, que en el caso Shuar corresponden a los centros ubicados en la Cordillera del Transkutukú. En el caso de los Achuar, prácticamente incluye a la mayor parte de sus centros, ubicados en las riberas del río Pastaza, desde su confluencia con el Copataza hasta la confluencia con el río Huasaga (Perú) en un tramo de aproximadamente 200 km de longitud.

En el caso de los Kichwa, se corresponde a las comunidades y asociaciones ubicadas a lo largo de las riberas de los ríos Curaray, Tigre y Yanayaku al norte; y Bobonaza al sur de su territorio (Asociaciones Pakayaku, Sarayaku y Boberas), que también incluye el territorio de la nacionalidad Andoas [Andwa]. También se incluye la totalidad de las nacionalidades Sapara [Sapara] y Shiwiar, cuyos territorios se corresponden con las cuencas de los ríos Conambo y Corrientes.

Mapa 10

Mapa parroquial y distribución de los Kichwa de Pastaza - Zona alta, 2008



Fuente: OPIP, Instituto Geográfico Militar

Elaboración: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay (IQBSS), 2009

¿Cuál ha sido las respuestas de estas nacionalidades y sus organizaciones a estos procesos de cambios? Sin duda, que en las últimas dos décadas del siglo XX la expansión del capitalismo en la Amazonía Centro Sur se ha intensificado. Al menos cuatro evidencias importantes al respecto:

- a. La ampliación e intensidad de la circulación del dinero y ampliación de los circuitos mercantiles, particularmente de los flujos que conectan las zonas de frontera norte (con Colombia y el centro de la Amazonía).
- b. La introducción, en el seno de las economías agrarias en general y familiares indígenas en particular, de dinámicas de relación

- salarial (con la presencia de jornaleros, tanto indígenas como inmigrantes sin tierra).
- c. La orientación de la producción agrícola y de la explotación del bosque amazónico, orientado cada vez más hacia las demandas exógenas de mercado, que a la satisfacción de las necesidades del núcleo familiar.
 - d. Y finalmente, la mercantilización creciente del suelo y del bosque, con todos sus ecosistemas, de la mano del discurso de la conservación ambiental (en versión neoliberal) que formula la compra/venta de los servicios ambientales y su inserción a la dinámica del mercadeo de los mismos.

En ese marco como se puede advertir, una de las consecuencias directas ha sido la desestabilización y desarticulación gradual y profunda de las economías tradicionales o economías familiares de selva, descritas anteriormente, cuyos giros violentos se pueden apreciar con mayor claridad en las Asociaciones Kichwa próximas a los ejes viales, y que se traduce en un abandono drástico de las prácticas productivas tradicionales, suspensión de los ciclos agrícolas, y especialmente incorporación parcial al modelo agrícola dominante, incluido el ganadero inducido por los programas de desarrollo estatal y de algunas ONG nacionales y extranjeras, a lo largo de las últimas dos décadas del siglo XX, así como en la práctica de los monocultivos comerciales (cacao, naranjilla y en menor proporción café y caña de azúcar).

Este contexto general de cambios económicos, sociales y culturales en el seno de la sociedad Kichwa de Pastaza tuvo su correlato en la dinámica organizativo-política que derivaron en la génesis, desarrollo y crisis de la organización de los Kichwa a través de asociaciones y una federación provincial. ¿Cuáles fueron las motivaciones centrales que dieron origen a la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) que aglutinó en su formación y primera etapa a todas las nacionalidades de la Amazonía Central?

Sobre el origen de la organización Kichwa de Pastaza, don Benjamín Gualinga cuenta que:

...con el finado Raúl (Viteri) andábamos conversando en una chichada, y dijimos que era necesario organizarnos. El pidió mi opinión sobre esa idea, tomando en cuenta que yo había observado experiencias de ese tipo

en la Costa. Yo manifesté que la idea era buena. De ahí transmitimos esa idea al compa Sabino (Gualinga), quien también había visto experiencias en la Costa. Él opinó que nos organizáramos en una cooperativa. Otros consideraron que no era una idea muy positiva para nosotros. Hubo un poco de confusión al inicio (Entrevista, Sarayaku, 08.04.2006).

Los Kichwa de Pastaza a lo largo de las décadas de los años sesenta y setenta percibieron varias amenazas provenientes del Estado, sobre todo, los programas de colonización y desarrollo agrario y un poco menos intensas las iniciativas alrededor de proyectos petroleros como el ingreso de la empresa Amoco a la cuenca del río Bobonaza, mediante un contrato de exploración sísmica a mediados de los setenta (Garcés Dávila, 2001; Irvine, 1987; Malaver, 1991; Trujillo, 1996).

La visita del general Guillermo Rodríguez Lara, presidente del Gobierno nacionalista militar en 1972 a Puyo, y la exposición sobre las intenciones del régimen en la Amazonía de Pastaza, de impulsar programas de colonización y desarrollo agrario, alertó a varios líderes de los centros y asentamientos ubicados en San Jacinto del Pindo, Arajuno, en los ríos Bobonaza y Curaray. A partir de dicha visita, los Kichwa intensificaron su estrategia de defensa territorial, y en 1972 celebraron una gigantesca ceremonia del Ayllu en La Isla, al sur del Puyo y en pleno río Pastaza.

Ningún colono fue invitado y los “listeros” insultaron y amenazaron a cuanto colono transitaba por allí. No aceptaron a ningún extraño, y los curiosos fueron rápidamente expulsados. Hicieron bromas y chistes para atraer el poder de Sungui y así inundar la Isla cuando ésta cayera en manos de los colonos (Whitten, 1987, p. 305).

A los recién llegados les contaban sobre historias de los “jíbaros” que vivían cerca y de quienes les decían, que eran feroces y asaltaban con frecuencia la zona.

Leonardo Viteri Gualinga recuerda:

...Luego vino el paso de definir e identificar el territorio que debíamos proteger y defender “todo lo que podamos defender hasta esa fecha”. Para eso procedimos a fortalecer a nuestras comunidades, incluyendo las de las zonas fronterizas que funcionarían como hitos defensivos. Esa estrategia fue importante porque era planificado y sistemático, donde se asignaban responsabilidades y se estableció un sistema de comunicación interno entre los diferentes centros y asociaciones, todo para efectivizar la defensa

en los momentos de agresión y peligro. Ese desplazamiento gradual y continuo de población hacia áreas que no estaban permanentemente habitadas un gran sacrificio y un alto grado de conciencia de nuestros compañeros y sus familias, y se contaba con el apoyo de todos (Entrevista, Puyo 11.06.2006).

El esfuerzo de los Kichwa no fue aislado. Al mismo tiempo se unieron los Shiwiar del río Corrientes, los Achuar del Copataza y Pastaza para proceder, de manera coordinada a demarcar y linderar sus territorios, pese a que el porcentaje de quienes tenían reconocimiento y titulación era mínimo.

En 1977 delegados de distintas comunidades y Asociaciones realizaron la primera Asamblea de la Federación de Centros Indígenas de Pastaza FECIP. Sus objetivos fueron: "...crear una fuerte organización que aglutine a todas las comunidades indígenas de Pastaza para defender sus territorios ancestrales y luchar contra la marginación socio económica y política" (OPIP, 2001). Alfredo Viteri fue designado el primer presidente de FECIP, la misma que sería el antecedente inmediato de lo que más tarde se conocería como Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), que se formaliza a inicios de los ochenta con 30 comunidades de base.

Según Pedro García, cuando las organizaciones indígenas amazónicas lanzaron sus proclamas territoriales, a fines de los setenta, hubo una respuesta airada ante lo que se consideraba una afrenta al concepto mismo de territorio, vinculado consensualmente a la idea de un Estado nacional y por tanto, uno e indivisible (Chirif Tirado y García, 1991).

Viteri añade:

Nosotros en ese aspecto aún no teníamos la experiencia que sí la tenían los Shuar, donde incluso habían un equipo de topógrafos propios, experimentados y con el instrumental adecuado. Un equipo de ese tipo resultaba una herramienta de primer orden en un programa de defensa como el que teníamos acá, tanto para las tareas de autolinderación como en la demarcación, evitando o ayudando a evitar confrontaciones y litigios internos (Entrevista Puyo, 11.06.06).

Es la fase de emergencia organizativa, que va desde mediados de los años setenta hasta principios de los años ochenta, y que se caracteriza por la búsqueda de la unidad de los ayllu en los diferentes territorios –no solo Kichwa–.

Se trataba de garantizar la seguridad y legalización del territorio indígena frente a un proceso de colonización agresivo. Ya la comuna San Jacinto del Pindo había perdido la mayor parte de su territorio. También para ese tiempo se hablaba de petróleo. Para proteger nuestros territorios de entradas externas era fundamental organizarnos, y empezó la tarea difícil de hacer escuchar nuestra voz (Entrevista a Leonardo Viteri, citado en Silva, 2002, p. 32).

Era una coyuntura en la que se constituyeron de manera formal las asociaciones Arajuno (1978), Sarayaku, Santa Clara (1982), Kopataza (1983) y Jatari (1984). Las asociaciones Arajuno, Sarayaku y la comuna San Jacinto conformarían el núcleo que dio nacimiento a la Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP) que en 1981 adoptaría el nombre de Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP). Era un momento en el que se incorporan otras nacionalidades y asociaciones como Montalvo (1986), Shiwiari (1988), Pakayaku (1988), Canelos (1989) y Curaray (1990). Las últimas organizaciones de base en incorporarse fueron Yana Yaku, Río Anzu y Río Tigre (1996).

Para César Licuy, de Arajuno:

...desde una etapa muy temprana de la FECIP y luego OPIP hubo tendencias a manejar la organización de manera descentralizada. Los Achuar que se habían integrado comenzaron de todos modos a manejarse de manera autogestionaria. La idea era que cada pueblo pueda consolidar su identidad, organizarse con sus propios líderes, quedando como factores de alianza la seguridad territorial y la solidaridad (Entrevista, Arajuno 18.01.06).

Hablar de los territorios de los pueblos indígenas, de acuerdo al esquema dominante, era entrar al ámbito del derecho público, con todas las prevenciones que implicaba para un pensamiento jurídico-político indolente, acartonado, estatista y satisfecho consigo mismo (Cueva, 1988).

La respuesta de los gobiernos militares y civiles, de corte electoral, entre 1978 hasta 1990, giró en torno a la posibilidad de intentar acceder a derechos territoriales por la vía habitual de la propiedad civil. Las organizaciones indígenas, en particular amazónicas, elaboraron a lo largo de los años ochenta, varias propuestas, conscientes de que las políticas estatales post-desarrollista y neoliberal impulsadas por los gobiernos del demócrata cristiano Oswaldo Hurtado Larrea (1981-1984) y el socialcristiano León Febres Cordero (1984-1988) sentarían las bases para una ampliación de las fronteras extractivas y un

desconocimiento sistemático de los derechos territoriales, como se verá con más detalle (Conaghan y Malloy, 1994; Conaghan, 1995, 1998).

Foto 22¹⁰⁷

Liderazgos, defensa de derechos y autodeterminación



Fuente: Agencia de Noticias Andes, 2009.

Fue en ese contexto que se consolida y formaliza una organización nacional como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986, mientras que en la Amazonía central, la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) estableció en una de sus asociaciones (Sarayaku) una primera propuesta para declarar al Estado ecuatoriano como plurinacional, tesis que posteriormente fue asumida íntegramente por las organizaciones mayores filiales como la CONFENIAE y CONAIE (Brackelaire, 1992; Chirif Tirado Tirado y García, 2001; Korovkin 2003a; León Trujillo, 2005; Albó, 2002; Brysk, 2000; Becker, 2011).

107 Alfredo Viteri Gualinga, co-fundador y Primer Presidente de la OPIP en 1977 y Primer Presidente de la CONFENIAE. Coordinador de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza en 2009.

OPIP inicialmente planteó no solo la tesis de la legalización de territorios de las nacionalidades indígenas de la Amazonía y la Costa ecuatoriana, sino también la paralización de los programas de colonización, las reformas a la Constitución Política del Estado, incluyendo el reconocimiento de Ecuador como un Estado plurinacional, la aprobación de la Ley de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y la paralización de las actividades petroleras (Ortiz, 2010; Sawyer, 2004; Walsh, 2008).

Además OPIP hizo pública su demanda y presentó el 22 de agosto de 1990 en el Palacio de Carondelet, el “Acuerdo Territorial de los Pueblos Kichwa, Shiwiar y Achuar de la provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano”. La llamada opinión pública, las cámaras de empresarios e incluso varios intelectuales de distinto signo ideológico –incluida buena parte de la izquierda urbana, clase media y mestiza–, condenaron la propuesta de OPIP, porque “atentaba contra la unidad nacional” y demandan su archivo.

Foto 23¹⁰⁸

Territorialidad, movilización e incidencia de los kichwa



Fuente: Instituto Amazanga (archivo), 2002.

108 OPIP y sus distintas asociaciones permanentemente han desplegado un repertorio amplio de acciones para incidir en la atención a sus demandas y defensa de derechos. En la imagen, protesta de la Asociación San Jacinto del Pindo en las calles de Puyo, capital provincial.

La Presidencia de la República, que había mantenido una aparente apertura hacia los pueblos indígenas luego del Levantamiento de junio de 1990, cambió el discurso y dio apertura a las demandas de la OPIP. Ni el presidente ni sus asesores leyeron o estudiaron el documento y respondieron ese mismo día alegando que:

...el documento presentado es inaceptable, pues rompe la Constitución e intenta crear un Estado paralelo donde no rijan las leyes y las autoridades ecuatorianas'. Este hecho coincidió con una campaña orquestada por los hacendados, las Fuerzas Armadas y la prensa más conservadora del país, en la que se acusaba al movimiento indígena de tener intenciones separatistas y de estar infiltrado por agitadores de extrema izquierda y activistas internacionales (Ortiz-T., 1997a).

El rechazo del presidente Rodrigo Borja a dicha demanda, de plano también ponía en tela de duda el compromiso de Ecuador de ratificar el Convenio 169 de la OIT. En otras palabras, en materia de relaciones internacionales las afirmaciones de Borja inscribirían al país en la lista de Estados con un compromiso incierto para garantizar la vigencia de derechos humanos y colectivos dentro de su jurisdicción “soberana”, y en particular el derecho a la autodeterminación y ejercicio de autonomías de sus pueblos ancestrales dentro de sus territorios.

Posteriormente OPIP organizó la marcha desde Pastaza hacia la capital Quito cuya consigna central era: “*Allpamanda, Causaimanda, Jatarishum*”¹⁰⁹. Había quedado atrás la etapa de la autolinderación, que fue al mismo tiempo un proceso de re-descubrimiento del espacio global, del desarrollo de sentido al construir territorios, de otorgarle significado. Atrás quedó el rechazo de Borja en Carondelet. En 1992 se produjo lo que Silva (2002, p. 43) denomina “un punto de inflexión” en la historia de los pueblos indígenas de Pastaza. Marcó el fin de una fase y el inicio de otra.

La Marcha de la OPIP que se inició el 23 de abril y concluyó el 12 de mayo de 1992, contó con una amplia cobertura mediática a nivel nacional e internacional (Ruiz, 1994; Ortiz-T., 1997b). Grupos urbanos de cristianos de base, estudiantes, ecologistas y pobladores salieron a recibir a los caminantes y les entregaron –según recogen las crónicas de la época– rosas y refrescos. El Gobierno del presidente Borja desplegó de manera exagerada, un enorme

109 Por el Territorio [Por la Tierra], por la Vida, ¡Levantémonos!

operativo de seguridad, decretando una movilización de fuerzas del orden a lo largo del último tramo de la Marcha, acordonando las avenidas con numerosos efectivos policiales y carros antimotines, en particular en el Centro de Quito, donde los accesos a la Plaza Grande y el Palacio de Carondelet fueron completamente restringidos. Los caminantes amazónicos, luego de rendir un homenaje a la memoria de Jumandi, en la Plaza de San Blas, se concentraron en dos sitios, en el Parque “El Ejido” y en la Plaza de San Francisco, a pocos metros de la sede del Gobierno (Ruiz, 1994; Ortiz-T., 1997b).

Foto 24¹¹⁰

Allpamanda, causaimanda, jatarishum, 1992



Autor: Pablo Ortiz, 1992 (archivo personal).

110 La defensa y legalización de los territorios ha ocupado buena parte del accionar organizativo durante más de 25 años. En mayo de 1992 se realizó la histórica marcha 'Allpamanda, Causaimanda, Jatarishum' desde Pastaza hacia Quito. Imagen de la Partida en Unión Base, sede la Confeniae a 7 Km. de Puyo con uno de los carteles.

A las 11 de la mañana, dirigentes de la CONAIE y de la CONFENIAE y de la OPIP fueron recibidos por el presidente de la República, cinco de sus ministros de Estado, la cúpula de las Fuerzas Armadas y ejecutivos del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). “No queremos engrosar las filas de la miseria, la delincuencia o la desocupación; queremos una vida digna y por eso hemos venido a reclamar el derecho a nuestro territorio”, dijo Valerio Grefa, presidente de la CONFENIAE. Uno a uno, en sus propios idiomas, los representantes de las diferentes nacionalidades fueron exponiendo sus puntos de vista. Doña Bertha Gualinga en voz alta inició su intervención: - “Venimos a hablar en nombre de todas las vidas de la selva, pero sobre todo de aquellas que no están más, seres de las aguas, los Yakurunas, de la selva, los Sacha runas, de la fecundidad, de las siembras, de las cosechas, de la abundancia y de la medicina” (Ortiz-T., 1997a).

La proclama que planteó la OPIP planteaba no solo la legalización y titulación de sus territorios, sino y fundamentalmente dos elementos importantes: la reforma a la Constitución Política para que el Ecuador sea declarado un Estado plurinacional y multilingüe, y el reconocimiento al derecho a la autodeterminación, conforme lo establece el Convenio 169 de la OIT, que Ecuador había firmado en Ginebra en julio de 1989¹¹¹.

El presidente Borja, en su intervención esta vez luego de destacar que “...ningún gobierno había hecho tanto por los indígenas”, ofreció que las tierras serían entregadas a las comunidades indígenas en un plazo de 12 a 15 días, luego de que se efectuaran los estudios cartográficos; respecto a la reforma constitucional, replicó que ésta dependía del Congreso (Ortiz Crespo, 1991; Ortiz-T., 1997; Wray, 2000; Chase-Smith, 2003).

Finalmente alcanzaron un reconocimiento parcial de títulos de propiedad para sus territorios Sapara, Shiwiar, Kichwa y Achuar, no así de sus demandas políticas, que fueron condenadas por informes allegados a la inteligencia militar y campañas de algunos grupos de poder a través de

111 En el Convenio 169 de la OIT, los artículos 2 (1), 4 (1), 5, 6(1) y 8 (2) plantean el derecho de los pueblos indígenas a retener y desarrollar sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. Es un derecho fundamental bajo la legislación internacional de los derechos humanos.

empresas allegadas de comunicación de la prensa escrita, radial y televisiva de Quito y Guayaquil (Garcés Dávila, 2001).

Frente a esas presiones, el Gobierno negó la demanda de reconocer tres títulos globales, y a cambio formalizó 19 títulos comunitarios, la mayoría de los cuales no se correspondían a los usos y límites ancestralmente reconocidos entre estas nacionalidades, aparte de violentar los patrones sociales y culturales de estos pueblos (Silva, 2002; Garcés Dávila, 2001, pp. 18 y ss). Más del 40% de los territorios no fueron legalizados entonces, a partir de la declaratoria de una “franja de seguridad nacional” bajo control de las Fuerzas Armadas.

Foto 25¹¹²

Liderazgo femenino y defensa de los derechos territoriales



Foto: Pablo Ortiz-T, 1992 (archivo personal)

112 Beatriz Gualinga, histórica líder de la nacionalidad Kichwa. Oriunda de Sarayaku. A pocas horas de iniciar la Marcha “*Allpamanda, Causaimanda, Jatarishum..!*” desde Unión Base hacia Quito.

El anuncio y resultados de la legalización satisfizo muy a medias a los dirigentes Kichwa de Pastaza, quienes consideraron que la franja de seguridad era demasiado extensa y atentaba contra la integridad de importantes porciones de territorio ancestral. Además OPIP reclamó frente a la ampliación de la frontera sur del Parque Nacional Yasuní, luego que el propio gobierno afectara al territorio tradicional Waorani con el proyecto de legalización parcial de sus espacios tradicionales.

Tito Merino, afirma:

...El [Parque Nacional] Yasuní para nosotros es más un factor de preocupación y amenaza, antes que de seguridad y arreglo, pues ese espacio durante estos años que ha sido administrado por el Estado, con apoyo de conservacionistas, ha permitido el ingreso de colonos, pero sobre todo de traficantes de madera y empresas petroleras y de turismo. No entendemos qué exactamente ni cómo pretenden proteger sin los pueblos y comunidades que habitamos esta región, nunca han discutido ni han hablado con nosotros (Entrevista, Puyo, 11.12.2005).

Entre 1987 hasta el año 2000, 1 185 000 hectáreas fueron concesionadas en el Parque Nacional Yasuní y Territorio Waorani, correspondientes a siete bloques de explotación petrolera, a las que se agregan 974 318 hectáreas de otros siete bloques en el Territorio Indígena de Pastaza (TIP) y parcialmente los territorios Shuar de Morona Santiago, que ven afectados cerca de 135 mil hectáreas por la presencia del bloque 24, y por otro lado, posibilitó la ampliación de frentes de colonización con la consiguiente activación de conflictos con los pueblos indígenas (Narváez, 2009; López, 2004; Sawyer, 2004; Melo y Sotomayor, 2002).

Los hacendados, agrupados en las cámaras de agricultura y ganaderos, criticaron la decisión de reconocer y “entregar” tierras a los indígenas de Pastaza. La Federación de Desarrollo Campesino de Pastaza (FEDE-CAP) que agrupa a colonos mestizos e indígenas evangélicos, y constituía en ese entonces la base clientelar de algunos caudillos locales de Puyo, también se opuso a las demandas de OPIP y organizó manifestaciones y la paralización de carreteras en contra de las pretensiones de OPIP.

La manera cómo se adoptó esas decisiones, más que tranquilizar y satisfacer a las organizaciones indígenas, fomentó su desconfianza en el Estado y desató confusiones y conflictos internos, como ocurrieron en varios casos. Uno de ellos, en torno a suscribir o no acuerdos de coopera-

ción con petroleras, que habían suscrito contratos con el Estado, al tiempo que éste proclamaba su apoyo a las demandas de la organización.

Hay que destacar que esta subregión de Pastaza se caracteriza por dos elementos importantes: la presencia de las más fuertes organizaciones indígenas (Kichwa de Pastaza, Shuar y Achuar); y el predominio de las mayores unidades territoriales indígenas, que conservan importantes grados de autonomía “de facto” frente a las decisiones estatales. Es el escenario más importante desde el punto de vista ambiental bajo control de pueblos ancestrales, alrededor de 50 000 km² de bosque nativo en pie, manejado en general, de forma tradicional por estos pueblos (Silva, 2002; Páez y Vásconez, 2006).

Sin embargo, los avances en cuanto a reconocimiento formal de la autonomía ha sido ambiguo, parcial y tardío. El proceso de descentralización y modernización, si bien se inicia en los años setenta, fue durante el período neoliberal (1984-2001) que se puede advertir una vía municipalista –en el marco del desmantelamiento del Estado central- que se pretende fortalecer lo local, a partir de la transferencia de los recursos y competencias, así como una parcial y magra ampliación de la base social a través de la participación y representación (Carrión Mena, 2003). “La vía municipalista de fortalecimiento local –surgida externamente a lo local- generó la hegemonía de un tipo de poder local sobre los otros y de éste sobre los intermedios, que tiende aceleradamente a homogeneizar la escena local y a cuestionar la visión nacional” (Carrión Mena, 2003, p. 26).

La ofensiva estatal además contó a su favor con algunas variables como el giro estratégico dado por las organizaciones indígenas encabezadas por la CONAIE a raíz de la emergencia del movimiento Pachakutik en 1996 (Becker, 2011).

Lo cierto es que las demandas locales o regionales de las organizaciones indígenas de base, planteadas con fuerza en esa primera mitad de la década de los noventa, quedaron relegadas a un segundo plano. El giro estratégico de la CONAIE de alguna manera subordinada la dinámica político-organizativa y territorial a las urgencias electorales del Pachakutik (Sánchez Parga, 2010, pp. 151 y ss; Becker, 2011), lo cual junto a la crisis de la CONFENIAE¹¹³ afectó la capacidad de incidencia y negociación de

113 En alusión a la profunda crisis de la mayor organización regional amazónica, desatada desde 1996, y que se deriva de un complejo y poco claro proceso de cooptación

tales demandas, en un momento en que el Estado daba un giro neoliberal y multicultural a sus políticas frente a los pueblos indígenas.

En ese marco se despliegan las acciones de las petroleras en la Amazonía y en particular en los territorios indígenas. El caso de los territorios Kichwa, Sapara, Shiwiar y Achuar en Pastaza, así como en el territorio Shuar en Morona Santiago, forman parte de una ofensiva estatal que arranca desde finales de los años ochenta hasta el cierre de este estudio, y que pretende asegurar a toda costa la presencia de empresas operadoras privadas, y especialmente extranjeras, para incrementar los volúmenes de producción y la incorporación de nuevas reservas de hidrocarburos (Korovkin, 2003; Fontaine y Narváez, 2005).

Las organizaciones indígenas Achuar, Shuar y la OPIP plantearon una oposición firme a la expansión de la frontera extractiva y al modelo impuesto por el Estado, así como a las decisiones adoptadas arbitrariamente por el Estado, como lo señala Miguel Tankamash, expresidente de la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH):

y acuerdos polémicos entre las cúpulas dirigenciales de CONFENIAIE con varias empresas petroleras como Maxus-YPF, Oryx-Perenco, Encana-Alberta y Occidental (Oxy) y gobiernos de turno desde las presidencias de Durán Ballén, Bucaram, Alarcón, Mahuad, Noboa Bejarano y especialmente Lucio Gutiérrez (1996-2006). Tales acuerdos, incluían el impulso a proyectos empresariales para explotación de gas, en campos como Shushufindi, a cargo de un consorcio denominado "Amazon Gas" formado entre Confeniaie y dos empresas canadienses, y acuerdos para facilitar el consentimiento de las organizaciones locales frente a nuevas concesiones petroleras. Aquellas posturas derivaron en un profundo fraccionamiento interno de CONFENIAIE. Datos tomados de entrevistas a: Luis Vargas, expresidente de CONFENIAIE, Puyo, 22.08.2006; Franco Viteri, expresidente de Sarayaku, 18.06.2006; Miguel Tankamash, expresidente de la Federación de Centros Shuar FICSH, Sucúa, 18.11.2006 y Gina Tivi, exvicepresidenta de CONFENIAIE (2007), San Jacinto, 10.05.2006.

Foto 26¹¹⁴

Movilización e incidencia política en la defensa de derechos territoriales



Autor: Pablo Ortiz-T. (archivo personal).

...Las compañías han dividido en los últimos años a nuestras organizaciones, incluyendo a la Confeniae. Acá tenemos dirigentes que se han unido a los gobiernos de turno, para convocar contramarchas a favor de las empresas, mientras las organizaciones nos manifestábamos contra las políticas del gobierno y la presencia de petroleras como Burlington, que opera el bloque 24. Todo eso, a pesar de que una asamblea resolvió que esa dirigencia no debía dialogar más con la petrolera. Al contrario, ellos emprenderían la nefasta tarea y campaña para dividir y comprar a los dirigentes para que les apoyen. Cómo se compran...!. Y no solo eso, sino que ahora están armados para defender el derecho de los petroleros, porque según dicen, eso va a traer “el desarrollo”. Es a causa de estas

114 La unidad y fortalecimiento de la organización ha nacido de complejos procesos de negociación y acuerdo interno, traducidos en planes y estrategias. Un apartado de la Marcha histórica de la OPIP hacia Quito en las cercanías de Unión Base, a pocos kilómetros de Puyo en mayo de 1992.

discrepancias que hace pocos meses tuvimos un muerto y doce casas quemadas. A varios dirigentes que no están de acuerdo con el ingreso de la compañía Burlington, se les ha iniciado juicios penales acusándolos de terrorismo. Resulta que ahora los que nos oponemos a las petroleras y defendemos el derecho a la vida o al interés del pueblo, somos pintados de terroristas (Entrevista en la sede de la Federación Shuar FICSH en la ciudad de Sucúa, 18. 11. 2006).

Al interior de la propia OPIP las tensiones entre quienes proponían un modelo propio, basado en los principios del “*Sacha Runa Yachay*” y quienes se adherían con entusiasmo a las tesis extractivistas petroleras, desarrollistas, exógenas y funcionales a la propia expansión del capitalismo en la región, eran visibles.

Foto 27¹¹⁵

Información y debate frente a proyectos extractivos



Foto: Archivo Tayjasaruta, Sarayaku, 2003.

115 El acceso e intercambio de información han sido prácticas importantes al interior de las organizaciones de base de OPIP. Encuentro en torno al proceso conflictivo vivido en el Bloque 23.

En el primer grupo se pueden anotar quienes de manera firme defendieron la creación de las nuevas instituciones y el funcionamiento de Centros como “Nunguli” o el Centro Tecnológico de Recursos Amazónicos Fátima, o los programas de gestión territorial como el “Samay” que atravesó varias dificultades, ya referidas en el capítulo anterior (Criollo, 2007).

En un segundo grupo, sin embargo, aparecían dirigentes de asociaciones articuladas al mercado y asentadas en la zona de colonización. Su propuesta central giraba en torno al establecimiento de un macro acuerdo con el Estado y el capital transnacional, para aprovechar ventajas económicas derivadas de la explotación petrolera en el territorio Kichwa (Ortiz-T., 1997a; Kingman, 2006; López, 2004). Este segundo grupo prosiguió su estrategia, basada en el control de la organización regional, que se distanció de las acciones y proceso de sus filiales como OPIP. La debilidad institucional del Estado, la corrupción de funcionarios y los vacíos legales, impedían o limitaban fuertemente la vigencia de los derechos colectivos, y en particular el derecho a la consulta previa y a la participación, conforme el Convenio 169 de la OIT, ratificado por el Estado en 1998, o los artículos recogidos en la Constitución de ese año.

Los conflictos petroleros terminarían afectando gravemente los procesos de gestión territorial, e interrumpiendo, en algunos casos, la marcha de programas y proyectos de gestión territorial de la organización¹¹⁶.

116 Nos referimos a la crisis de varios programas de OPIP, como aviación (DAO), Fátima, Palati y Nunguli entre 2002 y 2005, que suspendieron de manera indefinida sus actividades, como consecuencia de la destitución de dirigentes legítimamente nombrados por Asambleas. La convocatoria a asambleas paralelas por parte de la cúpula de CONFENIAE, en alianza con autoridades del Estado durante los gobiernos de Gustavo Noboa Bejarano (2002) y Lucio Gutiérrez (2003) terminaron por nombrar a Olmedo Cuji, de Canelos, como presidente de OPIP, quien planteó condiciones inaceptables a varios organismos de cooperación, que suspendieron su financiamiento, afectando directamente la marcha de varios programas y proyectos, y desatando una crisis interna en OPIP que se resolvería años más tarde (2010) con la re-estructuración integral de la organización, dando nacimiento a la Coordinadora. de la nacionalidad Kichwa de Pastaza en el 2010.

Colonialidad del espacio e industrias extractivas: conflictos derivados

Si se observa con atención, el panorama amazónico y específicamente de la nacionalidad Kichwa de las distintas provincias (Napo, Pastaza, Sucumbíos y Orellana) se puede apreciar que sus territorios han sido afectados por alrededor de 14 empresas petroleras (incluyendo la empresa estatal Petroecuador) en un área aproximada de 2 800 000 hectáreas en las cuatro provincias mencionadas. Como ya se explicó, en Pastaza tales concesiones incluyeron entre 1986 y 1997 a cinco empresas petroleras, convirtiendo al factor petrolero en la fuente de amenaza de mayor envergadura a la integridad territorial o en el principal agente de desterritorialización de los espacios ancestrales de las nacionalidades que habitan esta parte de la Amazonía, junto con la amenaza permanente de la colonización y el tráfico de tierras (Southgate, Wasserstrom & Reider, 2009).

Sin embargo, factores de resistencia y lucha de las organizaciones de Pastaza, lideradas por la OPIP durante este período analizaron e impidieron que esos cinco bloques petroleros estén vigentes. Apenas uno de ellos (Bloque 10) pudo consolidar y estabilizar sus actividades de extracción de petróleo en 1998, cuando inició las actividades de extracción de crudo, a través de un oleoducto secundario, aunque al hacerlo fue una fuente permanente de inestabilidad y conflictos (Zárate, 2002; Fontaine, 2004). Un segundo caso, del bloque 23 a cargo de la petrolera argentina Compañía General de Combustibles (CGC) representó en su primera fase de exploración sísmica, un cúmulo de violaciones a los derechos colectivos de la nacionalidad Kichwa de Pastaza, y en particular de la Asociación Sarayaku, en el río Bobonaza.

El caso del consorcio Arco-Agip Oil en el Bloque 10 (1988-1999)

En un contexto internacional donde la inquietud global sensible a la violación de derechos humanos de pueblos indígenas y a las problemáticas ambientales globales, tal como se plantearon en la Cumbre Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo de Río de Janeiro, el Estado ecuatoriano impulsó la ampliación de la frontera petrolera hacia el centro y occidente de la región amazónica. En el marco de las rondas petroleras

A finales de ese mismo año en 1989, Arco/Agip desarrollan su programa sísmico, que estuvo acompañado de acciones para asegurar que todos los habitantes de la localidad fuera informados sobre la naturaleza de las operaciones sísmicas. Estas acciones eran básicamente asistencialistas, como dotación de víveres, ropa, y construcción de aulas escolares, que involucraban a los líderes de las comunidades locales Kichwa de Pastaza.

El trabajo de dicha compañía suspendido en las líneas 33 y 35, así como segmentos de la 16 y 18 que atravesaban el territorio de la asociación Kichwa de Sarayaku, en la Cuenca media del río Bobonaza. La reacción de los Kichwa no se hizo esperar e intervinieron en abril de 1989, paralizando las actividades sísmicas que Arco realizaba en la cuenca del río Jatunrutunu (Ortiz-T., 1997, p. 44).

Según la versión oficial del Gobierno, los líderes indígenas determinaron que no se les permitiría salir de Sarayaku a los representantes del Gobierno y de ARCO a menos que firmaran ciertos acuerdos indicando que se suspenderían las actividades sísmicas en los territorios de las comunidades de la Asociación de Sarayaku y en la cuenca del Bobonaza hasta que las tierras reclamadas sean adjudicadas por el Gobierno¹¹⁷.

Según Andrés Malaver, en esa época dirigente de la OPIP: “Las autoridades han tergiversado totalmente los hechos. Que fueron secuestrados es una gran mentira. Si incluso esos días pasaron bailando, y conversando de los temas del documento que se firmó” (Entrevista, Sarayaku, 18.06.2006).

El documento firmado y llamado “Acuerdos de Sarayaku”, de nueve páginas, contenía un total de cincuenta puntos divididos en ocho capítulos¹¹⁸.

117 Para el entonces presidente Rodrigo Borja, “esos acuerdos fueron firmados mientras los representantes estuvieron secuestrados, así que fueron firmados por la fuerza, y carecen de un vicio de consentimiento. Pero lo importante mas allá de ese aspecto formal, es lo de fondo: y es que mi Gobierno ha trabajado a favor de los campesinos, en beneficio de las comunidades” (Declaración a radio televisión española, mayo de 1989. Documental en Video, 52 minutos).

118 En síntesis estos se reducen a los siguientes: 1) Legalización de territorios de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia y Costa Ecuatoriana; 2) Aplicación de una real reforma Agraria en la Sierra, para la solución de los problemas de las tierras del pueblo Kichwa; 3) La paralización de los programas de colonización en la Región Amazónica y la Costa Ecuatoriana, dentro de territorios indígenas; 4) Reformas a la constitución política del Estado ecuatoriano; 5) Discusión y Aprobación de La ley de Nacionalidades indígenas del Ecuador; 6) Paralización de las actividades petroleras dentro de

Foto 28¹¹⁹
Bloque 10, consorcio Arco/Agip Oil



Autor: Xavier Grijalva, 1999 (archivo Instituto Amazanga).

Según Leonardo Viteri Gualinga:

...para obtener el permiso de los pobladores para las actividades de la ARCO, el IERAC adjudicó a las familias de otras comunidades (Jatun

los territorios indígenas hasta la legalización de las mismas; 7) Indemnización por los daños ecológicos y socio-culturales causados por las actividades petroleras al interior de los Territorios indígenas de la Amazonia Ecuatoriana; 8) Suspensión de nuevas concesiones petroleras dentro de los territorios; 9) Suspensión de actividades turísticas dentro de los territorios y comunidades indígenas; 10) Presupuesto económico para el fortalecimiento del Programa de Educación intercultural bilingüe de las nacionalidades indígenas del país. ; 11) Participación de las rentas petroleras para el desarrollo de las nacionalidades indígenas del Ecuador; 12) Atención con infraestructura social de los Pueblos Indígenas.

119 Vista aérea del Campo Villano en el corazón del denominado Bloque 10, bajo responsabilidad del consorcio Arco/Agip Oil Ecuador desde 1988.

Molino y Moretecocha) 26 mil hectáreas de tierras, provocando un enfrentamiento entre ellas. A esto se añadió la labor de las misiones evangélicas en esas comunidades, que abrió el camino a la presencia de la compañía (Entrevista, Puyo 11.06.2006).

Uno de los compromisos adquiridos por el Gobierno, numeral 7 de los indicados, señala la "...indemnización por los daños ecológicos y socio-culturales causados por las actividades petroleras al interior de los territorios indígenas". Para determinar la magnitud de los daños ambientales, se nombró una Comisión Evaluadora¹²⁰.

Un año después y en el marco de la demanda de delimitación de los territorios indígenas de Pastaza en 1990, las organizaciones indígenas al ver cerradas las posibilidades de maniobra en el escenario político nacional, lo que les obligó a establecer alianzas y transitar en un escenario transnacional, fundamentalmente en Estados Unidos y Europa, a través de la "Campaña Tunkuy" donde cumplieron un destacado papel partidos verdes y movimientos ambientalistas; entre los hechos destacados en esta campaña, consta la resolución del Parlamento Europeo en Estrasburgo, así como la participación de delegados de OPIP en Ginebra, en la suscripción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y otras¹²¹.

El debate acerca de las actividades exploratorias de ARCO Oriente, había llegado a un punto polarizado y conflictivo en los círculos petroleros y ambientalistas de Estados Unidos, al punto que ARCO pidió discutir sus acusaciones de haber destruido las tierras y anunciaba el descubrimiento de importantes reservas de crudo liviano en el bloque 10. "Teniendo pre-

120 La comisión evaluadora conformada por delegados del Estado y de los pueblos indígenas presentó un borrador del informe sobre los impactos ambientales denominados "Análisis sobre el impacto de explotación sísmica en el bosque 10 ejecutado por la Cía. Arco Internacionales social a los Pueblos Indígenas.

121 En la Sede de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en Nueva York, seis meses más tarde, el 17 de julio de 1991, en su 43º periodo de sesiones, cuando estaba reunida la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, tratando el tema 15 de su programa provisional. Ya desde 1989, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas recomendó que el Centro de las Naciones Unidas sobre las Empresas Transnacionales (CNUETN) ayudase al Grupo de Trabajo "a preparar una base de datos sobre las inversiones y operaciones transnacionales en tierras y territorios de los pueblos indígenas y, en particular, las tierras que en la actualidad son objeto de controversia".

sente las alianzas establecidas y su presencia en el escenario global, ese mismo mes y año, después de 15 años de movilización continua, la OPIP ejecutó la Marcha de mayo de 1992, tras la cual logró la legalización parcial de sus territorios” (Ortiz-T., 1997a, p. 51).

Foto 29¹²²

Campo Villano. Bloque 10. Arco/Agip Oil



Autor: ARCO Oriente-AGIP Oil Ecuador/Compañía AZUL, 2003.

Este cambio de posición del Estado ecuatoriano posibilitó el inicio de una nueva etapa de relaciones en torno al conflicto, en tanto se atendía una demanda y satisfacía –aunque sea parcialmente– un interés central de las organizaciones indígenas. A pesar de ello, el consorcio Arco/Agip sin embar-

122 El ingreso del consorcio ARCO-AGIP en 1988, provocó un debate intenso y el desate de una estrategia que fue paralela a la legalización territorial de 1992. En Texas, EE.UU. se firmó un acuerdo en 1994 que impidió la construcción de una carretera desde y hacia el campo Villano, cuya vista parcial se aprecia en la gráfica.

go parecía no modificar su posición inicial, lo cual agudizó el conflicto en el escenario local. A inicios de 1993 la compañía petrolera había retomando sus estrategias de división, utilizando todos los medios¹²³. El 7 de septiembre de 1993, la OPIP planteó a Arco/Agip la reiniciación de los diálogos directos¹²⁴. Así, en noviembre, la OPIP conjuntamente con representantes de la comunidad de Santa Cecilia, de la zona de Villano, decide convocar a las once Asociaciones Indígenas de Base para una concentración en la comunidad de Villano, centro principal de operaciones de Arco¹²⁵ (Korovkin, 2003a; Mendez, Parnell & Wasserstrom, 1998; Ortiz-T., 1997a; Marsilli, 2005).

A nivel global mientras tanto la campaña internacional implementada por OPIP en alianza con redes y grupos ambientalistas e internacionales se intensificó al punto que incluyó las tomas de oficinas en varios países del mundo donde opera Arco, reportajes de prensa, cartas personales de diputados europeos a los ejecutivos de la sede en Texas, así como presiones desde el Banco Mundial y el Senado norteamericano. En alguna medida

123 Un grupo de familias son sobornadas por la compañía, para que tomen el control de 7 comunidades Centro Elena, Santa Cecilia, Chuyayacu Villano, Pandanuque, Pitscocha, Nuevo Kurintza, bajo el asesoramiento de Chris Houlder, jefe de campamento de Arco en Villano, formaron la Directiva Intercomunitaria Independiente (DICIP), como desmembración de la OPIP. Esta organización se denominó posteriormente ASODIRA (Asociación de Indígenas Independientes de la Región Amazónica) cuyas bases a mediados de 1999 se dividieron para formar una Asociación de Centros Autónomos de Pastaza (ACAP).

124 A inicios de Octubre de ese año, Arco reinicia la perforación del último pozo, llamado "Villano 3", que se preveía culminar en 1994, para inmediatamente empezar la construcción de la carretera y el oleoducto. Los acuerdos de Texas y la creación del Comité Técnico Ambiental (CTA) como instancia de diálogo y consulta permanente", definieron otros criterios.

125 Del 15 al 18 de diciembre de 1993 se reúnen en una nueva Asamblea extraordinaria los representantes de 138 comunidades y ratifican la "Declaración de Villano" en la que se reintegran sus demandas al Estado y a la compañía Arco, a quien le dieron 24 horas para que se retire de Villano y amenazaron con la toma del pozo petrolero de Villano, que fue custodiado por más de 100 militares. En dicha asamblea se propuso cuatro puntos: 1) establecer mecanismos de coordinación a fin de que garantice el proceso de día logo para prevenir conflictos sociales en el Bloque 10; 2) realizar auditoría ambiental; 3) elaboración conjunta entre Arco, el Estado y la OPIP, de un Plan de Manejo Ambiental; y 4) la asignación por parte de Arco, de un fondo permanente de desarrollo de los pueblos indígenas. Arco respondió que solo podría dar el 40 por ciento siempre y cuando el Estado cubra el 60 por ciento restante.

se inscribían este repertorio de acciones en una dinámica de emergencia del movimiento indígena a escala global (Cf. Bice Maiguashca, 1994; Mac Chapin, 2004 y Richard Chase Smith, 2003; Morin y Santana, 2003). Todas esta estrategia llevó a la compañía Arco a revisar sus posiciones y estrategias, en tanto su imagen dentro del mercado petrolero y de los accionistas se habría puesto en riesgo (Mendez, Parnell, Reider & Wasserstrom, 1998). Estas serían una de las razones que llevaron a decidir a los ejecutivos de la matriz de Texas la reapertura del diálogo directo con la OPIP, mantenido como lugar de encuentro de la compañía en Plano, Texas (Ortiz-T., 1997b; Mendez, Parnell & Wasserstrom, 1998).

Estas secciones de trabajo involucraron varias consultas y reuniones de las comisiones nombradas para el efecto. El Gobierno del Ecuador se mantuvo al margen de todo este proceso, hasta cuando en una reunión de una Asesora de Asuntos Ambientales del presidente Clinton, en Washington, en marzo y diciembre, culminó con el envío de una carta al presidente de Arco, demandándole atención de las propuestas indígenas. Arco exigía la presencia de delegados del Gobierno del Ecuador, que finalmente abalizaron el proceso y ratificaron los acuerdos¹²⁶, que se firmarían en Plano, Texas (EEUU) que influyeron: a) que la compañía se compromete a realizar una evaluación ambiental del periodo de exploración; b) asegura la participación de los indígenas en el desarrollo de un Plan de Manejo Ambiental para los territorios indígenas de Pastaza; c) La creación de un Fondo de Desarrollo Social, Control Ambiental y Conservación de la bio-diversidad en los territorios indígenas de Pastaza; de conformación del Comité Técnico Ambiental con tres representantes del Estado, 3 de Arco y 3 del Frente Indígena (OPIP, AIEPRA y ASODIRA).

126 Dicho acuerdo fue ratificado en Ecuador, en Unión Base, provincia de Pastaza sede de CONFENIAE dos meses después (mayo de 1994).

Foto 30¹²⁷
 Bloque 10, CPF/ Triunfo Nuevo



Autor: Xavier Grijalva, archivo OPIP-Instituto Amazanga, 1999.

Al tiempo que se firmó el acuerdo de Texas, el proyecto Campo Villano fue suspendido cerca de cuatro años¹²⁸, que le permitió al consorcio Arco/AGIP ejecutar una estrategia de control y restricción de los compromisos asumidos, que pasarían por transformar al Comité Técnico

127 Imagen aérea de la *Central Processing Facility* CPF (Facilidad Central de Proceso), ubicada en la parroquia El Triunfo, vía Arajuno. El CPF es un complejo industrial donde se realiza un tratamiento previo al petróleo crudo extraído de los pozos provenientes del campo Villano (separación del hidrocarburo, aguas de formación, químicos, lodos y gases) con el fin de adecuarlo a las especificaciones establecidas para el transporte en el oleoducto transecuatoriano ubicado a 135 Km. de distancia en Baeza, Napo.

128 Se adoptó una medida de “fuerza mayor”. Las razones de la suspensión del proyecto hasta 1997 fueron la construcción del oleoducto Villano-Triunfo Nuevo-Conduija, de 135 km. de longitud, en torno al cual el Estado que declaró su indisponibilidad de invertir recursos para dicha infraestructura- delegó a Arco Oriente la responsabilidad de la construcción de la obra, y la resolución de los conflictos locales.

Ambiental (CTA) de instancia de monitoreo de impactos socio ambientales ó diálogo y consulta permanente entre el Estado, las empresas y las organizaciones indígenas, a instrumento de legitimación de las decisiones unilaterales del consorcio transnacional. Varios hechos se suceden en esta etapa: desde una ofensiva tendiente a asegurar comunidades leales al proyecto petrolero entre 1995 a 1998, que incluyó el soborno de dirigentes, el fomento la división interna de organizaciones, la desinformación y ataque a las organización críticas como OPIP, así como la creación de comunidades y gremios bajo tutela de la empresa), hasta la contratación unilateral, por parte de la oficina de relaciones comunitarias, de varios estudios de impacto ambiental con el respectivo diseño de los planes de manejo (Entrix, 1997; Mendez, Parnell, Reider & Wasserstrom, 1998; Entrix, 1998; Marsilli, 2005; Sawyer, 2004).

En todos los casos, el Estado, a través del Ministerio de Energía y Minas (MEM) y la subsecretaria de Protección Ambiental (SPA) aprobó los documentos, sin que en ninguna ocasión, en los procesos de evaluación, análisis y manejo de la información hayan sido involucradas o informadas oportuna o adecuadamente las organizaciones y comunidades indígenas afectadas, ni tampoco, haya habido recomendación o conclusión que objetase los planes de la empresa petrolera (Entrix, 1998; Sawyer, 2004). Se habían establecido simplemente los marcos normativos base para que la empresa implemente un modelo de relacionamiento vertical, bilateral, asistencialista y autoritario con las comunidades locales¹²⁹, al margen de los compromisos firmados en 1994, y con la franca intensión de debilitar

129 La totalidad de los convenios suscritos entre 1998 y 2003 por parte del consorcio Arco/AGIP y AGIP y Oil Ecuador B.V. y las llamadas comunidades del area de influencia del Proyecto Villano, se caracterizaban por focalización y asistencialismo. Regalos como viveros, balones y uniformes de futbol son la constante. A esos se agregan en casos muy puntales y por una sola vez, sistemas de radio intercomunitario; limpieza de caminos vecinales, construcción de postas medicas; mejoramiento de cancha de futbol, aulas escolares; obras de agua y puentes. La asistencia con el transporte aéreo (que concentra la mayor parte de los gastos) privilegia el trato con los dirigentes de las organizaciones aliadas de la compañía.

al máximo a las organizaciones indígenas representativas, especialmente OPIP, por su posición predominante crítica al modelo petrolero vigente¹³⁰.

Ellos sin embargo, de ninguna manera garantizaron a las comunidades aliadas de las compañías petroleras el cumplimiento de estos convenios, que incluso, en dos casos en junio de 1998 y en enero de 2003 motivaron medidas de hecho, como la retención de funcionarios de la empresa petrolera, y la toma de las instalaciones del campo Villano, respectivamente¹³¹ (Korovkin, 1999; Korovkin, 2003a).

Asimismo dichos convenios incluyeron cláusulas de exoneración de responsabilidad para la empresa, en la que las comunidades y organización subscriptoras, renuncian a su derecho a reclamo o demanda por daños, accidentes, afectaciones al medio ambiente, etc., violando los principios y derechos más elementales garantizados en la actual y en las anteriores constituciones de la república y todos los aspectos centrales contenidos en el Convenio 169 de la OIT (Villacrés, Campos y Barba, 2001; ILAM, 2002). Ello en sí condiciona todo el contenido de la propuesta, que lejos de relacionamiento comunitario está más cerca de un programa de control, convencimiento y cooptación de comunidades¹³².

El hecho de que el Programa planteado por Consorcio Arco-AGIP para el Bloque 10, se defina en función del único interés inmediato de desbloquear y desarticular la posición de OPIP y otros factores, llevó a varios reduccionismos, y a considerar como única variable válida, la de control de los otros actores, por la vía de la persuasión y de el debilitamiento. Por un lado, el Consorcio Arco-AGIP Oil Ecuador. B.V., creía que cualquier

130 Especialmente con la creación del denominado “Foro de Buena Vecindad” (variación del esquema del buen vecino aplicado por Texaco en los años setenta en el nor-oriente de la Amazonia, y que estuvo encabezado por un caudillo local de apellido San Martín, diputado electo por la provincia de Pastaza y miembro del Partido Social Cristiano desde enero del 2003, en cuya campaña electoral fue explícito su apoyo y defensa de las petroleras AGIP Oil, CGC y Burlington Resources que operan en dicha provincia.

131 A estas razones se añaden otras no menos importantes. Desde la exclusión de OPIP solicitada por las comunidades cooptadas por la empresa petrolera hasta la exigencia de construcción de una carretera paralela a oleoducto Villano-Triunfo Nuevo.

132 Convenio con ASODIRA, Campo Villano, Parte Cuarta “Compromisos y Responsabilidades”, numerales 4.1, 4.1.1, 4.1.2 y 4.2 y siguientes contenidos en la pág. 3. AGIP Oil Ecuador B.V., Agosto de 2001.

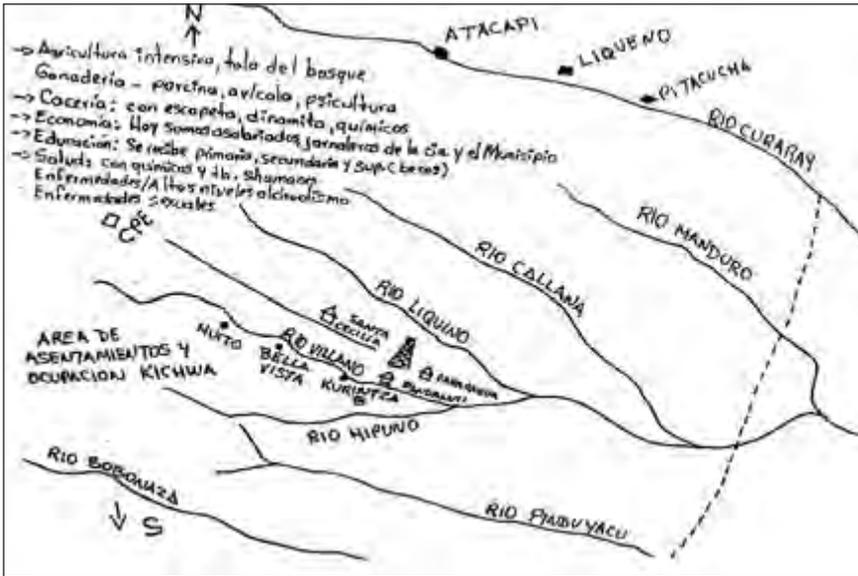
acuerdo, debía basarse en la absoluta desigualdad de las partes, y por otro el Estado que evidenciaba una carencia de políticas, normativas y procedimientos frente al tema, que terminó aceptando como válida, las estrategias e iniciativas de la empresa operadora (Méndez, Parnell, Reider y Wasserstrom, 1998; Méndez, Parnell y Wasserstrom, 1998; ILAM, 2002).

En otros términos se asistió a la vigencia de un principio de control, social y organización del conjunto de las relaciones sociales y la gestión públicas, al punto que los petroleros se reservaban siempre la atribución de calificar como “negociación”, a aquellas acciones con las cuales se atribuían y asumían la competencia exclusiva de plantear e imponer todas las reglas del juego, agenda, condiciones y resultados, tal como lo demuestra el documento firmado con ONHAE en marzo de 2001¹³³ y con ASODIRA en noviembre de 2002 y febrero de 2003, y que marca el derrotero de las condiciones y reglas en torno a las llamadas “relaciones comunitarias” entre la operadora petrolera y el conjunto de las centros poblados asentados dentro del bloque (Korovkin, 2003a; Mendez, Parnell, Reider & Wasserstrom, 1998).

133 Tal como lo demuestra el “Acuerdo de Cooperación Mutua con la Organización de la Nacionalidad de Waorani y seis comunidades” ubicadas a lo largo del rio Manderoyacu, en la parte norte del Bloque 10, en torno al Proyecto denominado “Villano Norte”. En el mismo, la Compañía AGIP se compromete a “fortalecer el área de educación” dando “un aporte de colación escolar para las 6 comunidades” con la entrega de: un quintal de arroz, un quintal de azúcar, dos baldes de manteca y una funda de sal. Por una sola vez y únicamente los meses de mayo, agosto y noviembre de 2001, implementos deportivos con la entrega de: dos balones de futbol, un pito para el árbitro y un cronometro. Po una sola vez y únicamente en el mes de agosto del 2001, material didáctico con la entrega de: un pizarrón, una bandera del Ecuador y por una vez, en el mes de septiembre del 2001, 15 platos, 15 tazas, 15 cucharas, 2 ollas, 2 cucharones...” (pág. 6). En la cláusula octava de “Exoneración de Responsabilidad”, numeral 8.1 señala: “La Organización ONHAE y las seis (6) comunidades reconocen y aceptan que serán las únicas responsables sin que puedan trasladar responsabilidad Alguna a AGIP, por cualquier acto u omisión en la ejecución de este Acuerdo por parte de las mismas, así como por accidentes, daños a terceros, afectación del medioambiente o cualquier otro tipo de responsabilidad. Por lo tanto la Organización ONHAE y la seis (6) comunidades antes mencionadas dejan expresa constancia de que AGIP estará libre de cualquier responsabilidad relacionada con las actividades motivo de dicho, “acuerdo”.

Mapa 12¹³⁴

Bloque 10. Campo Villano. La visión de los afectados



Fuente y Elaboración: ASODIRA, 2000.

Paralelamente, mientras el Estado ha brillado por su ausencia, la empresa AGIP Oil continuó promoviendo su propia estrategia de control, tendiente a minimizar y reducir los compromisos sociales y ambientales con las 17 comunidades de la zona de Villano, y reemplazándola con una aguda campaña publicitaria basada en el discurso de responsabilidad social corporativa (Mendez, Parnell, Reider & Wasserstrom, 1998; Korovkin, 2003b; Villacrés, Campos y Barba, 2001; Southgate, Wasserstrom & Reider, 2009).

El futuro de este caso –a pocos años del término del contrato en el 2019– es aún incierto. Hay dos asuntos que hasta el momento no se han clarificado de parte de alguna auditoría o entidad de control gubernamental: los impactos y pasivos ambientales generados desde el 1988 hasta la

134 La perspectiva local de las 17 comunidades Kichwa de las subcuencas de los ríos Liquino y Villano en el área de influencia directa del campo Villano en el Bloque 10, da cuenta a través del mapeo participativo de los distintos problemas que acarrea la zona por la presencia del proyecto petrolero activo desde mediados de los noventa.

fecha dentro de la concesión; y la situación de los derechos económicos, sociales y culturales de los Kichwa y Sapara que habitan en las áreas o zonas de influencia directa e indirecta del bloque 10.

La resistencia de Sarayaku contra la petrolera CGC- San Jorge, Bloque 23 (1997-2003)

En un contexto de crisis a lo interno de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), derivado varios factores¹³⁵, a mediados de los años noventa, se establece un nuevo contrato petrolero a lo interno de esta región, que involucra al Estado y a la Compañía General de Combustibles (CGC)-San Jorge, de Argentina, que determinaba una concesión de cerca de 200 mil hectáreas, entre las cabeceras del río Bobonanza y el Jatunrutunu al norte y oeste, la desembocadura del Jatunrutunu en el Bobonaza al este, y a la margen derecho de Río Oso al sur¹³⁶.

Luego de los incidentes ocurridos con Arco Oriente y Agip Oil, en el Bloque 10 que incluye las 30 mil hectáreas de la Asociación Sarayaku, en 1996 el Estado ecuatoriano decidió incluir estos territorios en el marco de la octavo ronda de licitación petrolera. El 26 de julio de 1996 se efectuó la firma del contrato entre el Estado ecuatoriano y el Consorcio Compañía General de Combustibles (CGC) San Jorge, de la República Argentina. Al igual de otros bloques petroleros en el Territorio Indígena de Pastaza, denominado Bloque 23 asignado a (CGC) San Jorge, afecta 200 mil hec-

135 Aparte de la ya mencionada crisis interna por la emergencia de un grupo Kichwa partidario de alianzas con empresas petroleras, especialmente en Napo y Orellana, en el caso de Pastaza y de la OPIP, su entonces presidente Héctor Villamil gana en este período las elecciones y es elegido diputado por Pachakutik Pastaza. A lo interno de OPIP se desatan fuertes conflictos por el uso de recurso de la organización que Villamil invirtió en su campaña electoral. En la Asamblea de OPIP realizada en Santa Clara, se decide la expulsión de Villamil, y se nombra en su reemplazo a César Cerda Vargas de Arajuro. Algunos partidarios de Villamil, oriundos de Canelos, San Jacinto y Río Anzu, deciden separarse de la OPIP y crear la llamada Federación de las Nacionalidades Kichwa de Pastaza (FENAKIPA).

136 "Cf. Planisferio "Proyecto Sísmica 2D. Mapa General, Cuadrilla 420 34 25", Compagnie Generale de Geophysique, s/l, Escala 1/2000.000. 3 noviembre de 2002.

táreas de bosque primario, y de los cuales es territorio Kichwa un 85%, Achuar en un 10% y Shuar en un 5%¹³⁷.

Foto 31¹³⁸

Río Bobonaza, bloque 23. Las víctimas del conflicto



Autor: Tayjasaruta, Sarayaku.

Los estudios de impacto ambiental (EIAs), ejecutados a inicios de 1997 por la compañía consultora Walsh se realizaron de manera inconsulta y sin transparencia, pues los consultores intentaron hacerse pasar por

137 Contrato No. 96197, de Participación para la Explotación de Petróleo Crudo, en el Bloque 23 suscrito entre Petroecuador y la Compañía General de Combustibles S.A. Por parte de la empresa CGC suscribe como el Dr. Rodrigo Crespo. De parte de Petroecuador, suscribe el general Patricio López Moreno, como presidente ejecutivo.

138 Las familias Kichwa de Pakayaku, Sarayaku y Boberas vieron alteradas su seguridad y armonía con el ingreso abrupto de la empresa petrolera argentina CGC en un contrato firmado a finales del gobierno de Durán Ballén en 1996. En la imagen, niños de Sarayaku navegan en el río Bobonaza, pocas semanas antes del desate del conflicto, en diciembre, 2002.

turistas, por lo que fueron retenidos en Shaimi, en territorio Achuar¹³⁹. A pesar de algunos cuestionamientos, no solo a los procedimientos seguidos, si no a los resultados alcanzados en dicho EIAs, el 28 de octubre de ese mismo año, CGC presentó el documento final a las autoridades y representantes de organizaciones indígenas de Pastaza¹⁴⁰.

Según dicho documento, el proyecto de la CGC en el Bloque 23 prevé “respetar fielmente los mandatos del reglamento Ambiental de Operaciones Hidrocarburífera¹⁴¹. Criterio compartido por Manuel Dibb, entonces gerente del departamento de Protección Industrial y Patrimonial: la cordialidad y el respeto son factores principales para mantener una buena relación con las comunidades. La selva no es propiedad privada ni tampoco un lugar público. Les pertenece directamente a las comunidades indígenas. Las políticas de la CGC prohíben que la contratista realice cualquier tipo de acuerdo directamente con los indígenas o las comunidades”¹⁴².

La reacción de las organizaciones indígenas Kichwa y Achuar no se hizo esperar. Las asociaciones Pakayaku y Sarayaku tomaron una decisión conjunta a inicios de 1998 para impedir las actividades petroleras dentro de sus territorios, al igual que el Consejo de Seguridad de la Federación Interprovincial de la Nacionalidad Ashuar del Ecuador (FINAE) que organizó una Asamblea extraordinaria para adoptar similar posición.

Pero la situación no solo interesó a las organizaciones indígenas sino al conjunto de actores provinciales incluyendo los gobiernos seccionales, que en alianza a través del Frente de Defensa de la Provincia de Pastaza, protagonizaron un paro provincial para exigir del Gobierno un diálogo amplio y profundo, sobre las actividades petroleras de la provincia, pues el Bloque 10 anunció públicamente el inicio de la fase de explotación y transporte así como el bloque 28, a cargo de la empresa Tripetrol.

139 Cf. Diario Hoy, 5 de febrero de 1997.

140 La cita se realizó el 28 de octubre de 1997, en el auditorio central de la sede del Consejo Provincial y contó con la presencia del subsecretario de Protección Ambiental del Ministerio de Energía y Minas Jorge Albán G. y más de 100 asistentes. Durante esa jornada la Doctora Mercedes Sampallo, geóloga de Walsh hizo una larga y detallada exposición técnica en la que explicó que el EIA fue realizado en 17 días.

141 CGC San Jorge, “Resumen Gerencial de EIA”, octubre de 1997.

142 Citado por Giovanna Tassi, “La CGC entra en Pastaza”, Diario Hoy, 5 de noviembre de 1997.

En ese marco, la OPIP exigió al Gobierno ecuatoriano una propuesta de “moratoria de las actividades de exploración y explotación petrolera para la provincia de Pastaza”, al tiempo que difundió el “Plan Integral de Autodesarrollo en los Pueblos Indígenas”, basado en cinco principios revalorización de la cultura indígena, autonomía y descentralización, coordinación e integración, defensa de la propiedad intelectual y participación activa de las comunidades y asociaciones (OPIP, 1998, p. 5).

Foto 32¹⁴³

Bloque 23, Río Bobonaza. La militarización en apoyo a CGC - San Jorge



Foto: OPIP-Instituto Amazanga, 1989 (archivo).

143 El antecedente del llamado conflicto de Sarayaku en el Bloque 23, está en el Bloque 10 a finales de los años ochenta. En la imagen, comandos militares ingresan a Sarayaku, cuando se protestó por el ingreso atropellado de brigadas petroleras de la empresa ARCO Oriente por el río Bobonaza en 1989.

El Gobierno no solo que ignoró la demanda provincial y las advertencias de OPIP, sino que a través del Ministerio de Energía y Minas (MEM) aprobó el plan de manejo y la valorización de impactos ambientales del Bloque 10, firmó un convenio con Arco Oriente en un nuevo contrato de participación para desarrollar actividades exploratorias en el bloque 24 dentro del territorio Shuar, e inició la construcción del Oleoducto de 135 kilómetros, desde Villano hasta Baeza, que parcialmente fue aprovechado por el Consejo Provincial de Pastaza para impulsar la construcción de la carretera el Triunfo Arajuno, de 37 kilómetros, con el afán de satisfacer los intereses de grupos madereros, incluyendo empresas y traficantes ilegales¹⁴⁴.

Adicionalmente, el mismo MEM a través de la Subsecretaría de Protección Ambiental (SPA), presentó un proyecto de reglamento sobre los Procedimientos de Consulta y Participación de los Pueblos Indígenas en las Actividades Petroleras, financiado por el proyecto PATRA del Banco Mundial y el Ministerio de Ambiente. Dicha propuesta fue rechazada por la OPIP y la FIPSE por inconsulta. Procedimientos que se repetirían cinco años más tarde en el 2003 con idénticos resultados (Ortiz-T., 2005; Fontaine y Narváez, 2005).

Paradójicamente, tras la crisis política derivada de la caída del Gobierno de Abdalá Bucaram, como parte de los procedimientos establecidos para restaurar la gobernabilidad perdida, el Congreso Nacional ratificó la suscripción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y la Asamblea Nacional expidió la Constitución en la que se incorporó un capítulo referente a los derechos de los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos¹⁴⁵.

Al margen de la nueva normativa vigente, lejos aún de especificar procedimientos y reglamentos, las relaciones entre operadoras petroleras y organizaciones indígenas locales, continuaron desarrollándose entre la

144 Los Shuar reaccionaron ante tal decisión. La FIPSE (Federación Independiente del Pueblo Shuar) realizó una Asamblea Extraordinaria en la que resolvió rechazar la entrada de las petroleras a su territorio, permanecer vigilantes de la intromisión de personas no autorizadas a su territorio y no permitir ninguna negociación individual de sus centros y asociaciones con la compañía Arco.

145 Cf. Constitución Política de la República del Ecuador, 1998. Corporación de Estudios y Publicaciones Quito. Capítulo V de los Derechos Colectivos.

persuasión y el conflicto. En territorio Shuar y Achuar, Arco Oriente como operadora del bloque 24, insistió en firmar un convenio con tres comunidades de base de FIPSE lo que provoca conflictos internos, y frente a lo cual la organización solicita asesoría legal (López, et al., 2002; Marsilli, 2005).

En agosto de 1999, más de 300 delegados salieron de sus comunidades hacia la ciudad de Macas para presentar el texto de la Acción de Amparo ante el Juez de lo civil de Morona Santiago. El juez prohibió a la petrolera Arco acercarse a las bases, promover acercamientos o reuniones sin la autorización de la organización. Era la primera vez que se utilizaba este recurso jurídico para defender los derechos indígenas de la Amazonía. Al mismo tiempo, la Federación de la Nacionalidad Achuar (FINAE) organizó una marcha a Quito donde declaró la guerra a Arco Oriente (Melo y Sotomayor, 2006).

Foto 33¹⁴⁶

Bloque 23, Sarayaku. El amedrentamiento de CGC



Fuente: Archivo Tayjasaruta, Sarayaku, enero 2003

146 El ingreso de la petrolera argentina CGC entre 1997 y el 2003, supuso una amplia violación de derechos, desde la no consulta hasta el amedrentamiento y ocupación arbitraria del territorio. En la imagen, grupos armados privados, con empleados de la petrolera argentina durante las operaciones sísmicas.

Mientras tanto a nivel nacional, el presidente Mahuad, presentó a la Campaña “Ecuador Apertura 2000”, que incluía la concesión de 13 bloques petroleros (9 en Pastaza, 2 en Morona Santiago y 2 en la Costa), la construcción del Oleoducto de Crudos Pesados (OCP) la reactivación de los principales campos petroleros (Shushufindi, Sacha, Cononaco y Libertador) mediante su privatización, así como de las refinерías la Libertad y Esmeraldas y la explotación de los campos Ishpingo, Tambococha y Tiputini (ITT) (Sawyer, 2004).

En la cuenca de Bobonaza, la empresa CGC insistía en sus afanes de control y cooperación de las organizaciones locales (Esan, 2005; López, 2004; Melo, 2009; Chávez, 2005). El responsable de CGC para las relaciones comunitarias, Ricardo Nicolás, al dirigirse a Sergio Gualinga, su socio Kichwa en la zona le planteaba sus preocupaciones del momento:

...lamentablemente la idea del nuevo gerente de Ecuador (Morales) y de Gino (un funcionario subalterno), es bastante negativa para las comunidades, realmente tiene una gran subestimación de los indígenas y piensan que comprando dos o tres dirigentes van a poder hacer lo que quieren. Como el gerente general [Mark Patterson] se está yendo de la CGC, es muy poco lo que puedo hacer para que se vaya en contra de todo lo que hemos hecho juntos (Comunicación del martes 7 de diciembre de 1999).

Situación que no impediría persuadir directamente al entonces presidente de OPIP, Tito Merino, con una oferta de entrega de dinero por 60 mil dólares, que luego también fue propuesta a los dirigentes de la Asociación de Sarayaku el 25 de junio del 2000, la misma que fue rechazada¹⁴⁷, tal como consta en la Resolución de la Asamblea de Sarayaku:

...Ante esta grave situación se toman las siguientes resoluciones: Sarayaku ratifica su decisión de no aceptar a ninguna compañía petroleras esta CGC y/u otras compañías petroleras, mineras y madereras. A partir de esta resolución decide no mantener más dialogo ni más negociación con CGC. Decide no aceptar los 60 mil dólares de convenio Consejo Provincial y CGC porque este dinero generaría conflictos intercomunitarios de graves consecuencias¹⁴⁸.

147 Resolución tomada por la Asociación Sarayaku-OPIP en la Reunión Mantenido con la compañía CGC. Sarayaku, 25 de junio de 2000

148 Resolución disponible en: <http://www.sarayaku.com/> . Aluden al documento, “Convenio de aporte de U\$ 59 006,00 dólares, entre Consejo Provincial de Pastaza- Com-

La negativa, tanto de OPIP como de la Asociación Sarayaku, lleva a la empresa CGC a adoptar otras estrategias, como el pago de avionetas que sobrevuelan las comunidades del río Bobonaza, arrojando panfletos y hojas volantes, a través de los que se pretende persuadir a los socios de OPIP y de la Asociación Sarayaku, “de desconfiar de sus dirigentes y de las ONG que le apoyan”¹⁴⁹. Incluso promueve la conformación de un frente de apoyo, que parte del grupo de Kichwa evangélicos de la comunidad de Jatun Molino, y que involucraría a un fracción de la Asociación Pakayaku, cuyos dirigentes presentaron a CGC, una propuesta de negociación por 2 millones de dólares¹⁵⁰.

Adicionalmente la empresa CGC contrataba los servicios de Daimiservices S.A., una consultora especializada en gestionar programas de relacionadores comunitarios para compañías petroleras que operan en territorios indígenas, cuyas estrategias involucran actividades de comunicación, diseño de proyectos y planes comunitarios, establecimiento de redes organizativas en apoyo a los proyectos extractivos, y revitalización cultural¹⁵¹.

La estrategia de Daimiservices dio como resultado que el 7 de agosto del 2002 se firmara el “Acuerdo general para la exploración de la sísmica 2D de la Compañía General de Combustibles” entre la empresa petrolera CGC, con la Federación de Nacionalidad Shuar de Pastaza (FENASH-P), con la Asociación Indígena Evangélica de Pastaza (AIEPRA) y una pequeña organización de cuatro comunidades, autodenominada FENAKIPA, donde están aglutinadas la Asociación Kichwade PACAYAKU (vecino histórico de Sarayaku), la Asociación Kichwa de Canelos y las asociaciones Achuar de Shaymi, de filiación evangélica (Esa, 2005; López, 2005; Ortiz-T. 2005b).

Frente a este hecho, la reacción de la Asociación Kichwa de Sarayaku no se hizo esperar:

pañía General de Combustibles (CGC), ante la productora Síndica, Dra. Catalina Mantilla González”, mimeo, copia del original.

149 “Hacia un nuevo futuro para nuestras comunidades”, panfleto, s/f, s/l.

150 Según la crónica firmada por el corresponsal Edwin Fernández, “Las petroleras no logran acuerdos”, *El Comercio*, pág. B3, del 2 de septiembre de 2000.

151 Dicha empresa ha operado en otras zonas de la Amazonía incluyendo los bloques 16, 31 y 21 y en el territorio Waorani. Para mayor información en: <http://www.daimiecua-dor.com/website/index.php>

...aclaramos que Molino está dentro del territorio de 135 mil hectáreas de Sarayaku, y las supuestas comunidades independientes de Sarayaku no existen, ni como personas de hecho y mucho menos jurídicamente, de esta manera la empresa CGC emprende la actividad de prospección sísmica en forma inconsulta y maniobrando con las personas u organización que tiene sus propios intereses diferentes a los de su pueblo¹⁵².

Dicha declaración antecedió una campaña sistemática de hostigamiento y persecución de los indígenas de la Asociación Sarayaku, que por mandato de las Asambleas, expresaba su radical oposición al proyecto petrolero. Varios medios de comunicación local se involucran en esta estrategia a tal punto que la mayoría de noticieros de radio únicamente emiten la versión de la empresa y sus partidarios, y en contra de los opositores a la presencia de la CGC¹⁵³, con la finalidad de pretender persuadir a otros grupos de interés y sectores de opinión a nivel de toda la provincia¹⁵⁴.

Pero la agudización del conflicto apenas se evidenciaba. A finales de octubre de 2002, mientras una comitiva de Sarayaku participaba en Quito en las jornadas de movilización popular contra la propuesta gubernamental de integrar al país al Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), aprovecha para reunirse con el entonces Ministro del Interior, Marcelo Santos y entregarle una propuesta en la que se pone de manifiesto el desacuerdo ante la presencia de la petrolera CGC en su territorio “por no existir el consentimiento, y por la ilegalidad del supuesto acuerdo existente entre Sarayaku”¹⁵⁵. La respuesta del Gobierno fue nula, lo que motiva que la Junta Parroquial de Sarayaku, a través de su presidente plantee una queja ante la Defensoría del Pueblo el 20 de noviembre 2002.

Aquello no impidió que al día siguiente, la CGC intente ingresar a la fuerza a las zonas pre-definidas en el “Plan Sísmico”. En el primer intento

152 Manifiesto a la Opinión Pública, Agosto de 2002. Todos los convenios mencionados reposan en la Notaría Pública Segunda del Cantón Pastaza.

153 La emisora de alcance provincial en frecuencia modulada “Radio Mía”, difunde un programa de información en Kiwcha y Shuar, denominada, Yaku Tsumi, en el horario de 0:5 a 6 de la mañana de lunes a viernes, conducido por el Comité de Coordinación del Bloque 23, para la exploración y explotación de la sísmica 2D-CGC

154 Al respecto se pueden confrontar datos en los informes del Comité Andino de servicios (CAS) & American Friends Service Committee. Febrero de 2003.

155 Carta al Ministro de Gobierno y Policía, 31 de octubre de 2002.

de ingreso 25 obreros son expulsados del Territorio de Sarayaku en el sector de Kapawari, Shanshan, Wichucahi, “por abrir campamentos sísmicos y cortar árboles gigantes abusivamente” (Tayjasaruta, comunicado Nov. /02). Luego, en un segundo intento los pobladores de Sarayaku retienen a tres obreros de la CGC incluido un topógrafo como evidencia y prueba de la incursión abusiva en el sector de Yanarumi/Charapa, río Bobonaza¹⁵⁶. Estos incidente terminan por desatar una espiral de violencia en la zona que culminaran, parcialmente cuatro meses después, a pesar de la resolución del Defensor del Pueblo de Ecuador, Claudio Mueckay Arcos del 28 de noviembre del 2003 y de la providencia favorables del recurso de Amparo Constitucional, en la Corte Superior de Justicia de Pastaza¹⁵⁷.

Las autoridades del Gobierno intentan hacia fines de 2002, provocar varias reuniones que fracasan “...por la falta de conducción y respeto, en un ambiente de calumnias y amenazas por parte de representantes del comité de coordinación de la CGC, a demás que el apoderado de la CGC abandonó la reunión”¹⁵⁸, al tiempo que en la comunidad de Shaimi se retuvo a ocho obreros de CGC por ingresar sin autorización a territorio Achuar. Incluso en aquella ocasión el Ministro de Gobierno se compromete verbalmente a solicitar el retiro de la empresa CGC y pedir la revisión del contrato, sin resultado alguno. Al contrario pocos días después la empresa argentina, a través de grupo armados privados, junto con miembros Kichwa vecinos de Pakayaku y Canelos, ingresan violentamente al Territorio de Sarayaku¹⁵⁹.

156 El Comercio, 23 de noviembre de 2002.

157 Según el Defensor del Pueblo, “Sarayaku está bajo protección del Defensor del Pueblo de Ecuador y que todas las autoridades civiles y militares deben respetar a sus habitantes y el territorio ancestral de la Parroquia Sarayaku”. Comunicación, 28/10/2002. En el caso del recurso de amparo constitucional, fue presentado por el presidente de OPIP, Cuji acompañado de una multitud de delegaciones de organizaciones de base, el 28 de noviembre ante el Juez primero de lo Civil de Pastaza.

158 El 4 de diciembre de 2002 el gobernador de Pastaza organiza una reunión en Quito en coordinación con la Subsecretaría de Protección Ambiental del Ministro de Energías y Minas, a la que asisten delegados de Petroecuador, CGC, OPIP, Sarayaku, Canelos, Comité de la Coordinación de la CGC del 23.

159 El 17 de diciembre de 2002, CGC ingresa violentamente al territorio de Sarayaku, sin respetar ni tomar en cuenta los compromisos oficiales. Sarayaku, nuevamente rechaza y retiene diez obreros indígenas de Canelos y Montalvo, Pakayaku y de Fenash.

El cambio de gobierno, de alguna manera facilitó la acción de la empresa CGC. El apoderado de la empresa Nicolás, afirmaba que "...los trabajadores de sísmica van a continuar de manera normal", y manifiesta nuevas estrategias y la contratación de grupos de seguridad armada, para supuestamente garantizar los bienes de la empresa y los campamentos de la CGC, señalando que entorno a Sarayaku se han establecido una zona de exclusión, de dos kilómetros a la redonda del centro administrativo¹⁶⁰. Declaración a la que se sumaría la decisión del gobernador de Pastaza de ordenar la presencia de Fuerzas Armadas y Policía para asegurar los trabajos de la empresa CGC y colocar diez militares en la Base 1 en Pakayaku, veinte militares en la Base 2, en Shaimi, treinta militares en la Base 3, en Jatun Molino¹⁶¹.

Todo esto provocó la suspensión de clases en las escuelas y colegios dentro del territorio autónomo de Sarayaku, junto con el abandono de las actividades económicas regulares familiares, y el bloqueo para el arribo de turistas.

Durante cerca de dos años (entre abril de 2003 hasta el 2005), se impidió a los pobladores de Sarayaku circular libremente por el río Bobonaza, única vía de acceso directo hacia el exterior y vía central de tránsito en el territorio; además las patrullas militares procedieron a la confiscación de armas de casería y otros enseres; y adicionalmente la empresa planteó demandas legales en contra de los líderes y dirigentes de Sarayaku, donde se señaló de manera infundada, la vieja tesis de que los lugareños contaban con asesoramiento de grupos armados y regulares, que al decir de Leonardo Viteri Gualinga "...estas acciones formaban parte de una estrategia de

160 Comunicado CGC. 6 de enero de 2003.

161 El coronel Rodrigo Rivas, comandante de la Brigada 17 Pastaza, el día 12 de enero del 2003 confirma la presencia de patrullas militares en la zona para precautelar "la seguridad". Para los dirigentes se trata de "acallar nuestro reclamo, crear pánico, fortalecer el abuso e irrespeto de la CGC e ingresar con fuerza y violencia en nuestro territorio". En esa misma fecha se conforma la presencia de ARUTAMAS, fuerzas de élite conformado por ex militares indígenas, de nacionalidad Shuar. Formados para la guerra en selva. La presencia militar posibilitaría que CGC desarrolle la apertura de campamentos en territorios de Sarayaku esta vez no en los linderos, sino en el corazón del territorio en el río Bobonaza, en el Tambo Wituk Molino, Jatun Playa y Panduro, poniendo en evidencia, una vez más, el nulo peso de las autoridades y compromisos oficiales. Aquí, la organización Sarayaku ya no retiene a los trabajadores sino más bien se solicita el retiro inmediato.

desgaste y amedrentamiento diseñada en el seno de la empresa CGC y de las oficinas de inteligencia militar; Dichas acusaciones reflejan el ánimo autoritario, corrupción y cinismo de quienes las promueven”¹⁶².

Foto 34¹⁶³

Sarayaku. Exigibilidad de derechos colectivos y justicia



Fuente: Archivo Tayjasaruta, Sarayaku

162 Comunicado a la opinión pública, Fundación Amazanga, 12 de abril de 2003.

163 Un conflicto como el de Sarayaku puso en evidencia las limitaciones y contradicciones del sistema de justicia ecuatoriano, cuando involucra intereses del Estado, lo que obliga a acudir a instancias como la Corte y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos CIDH. En la imagen, vista parcial de la marcha por la defensa del territorio de Sarayaku en Quito, 2005.

El 19 de diciembre de 2003, la CIDH recibió la petición presentada por Sarayaku con apoyo de dos grupos jurídicos, el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL) y el Centro de Derechos Económicos y Sociales (CDES), y al año siguiente la Comisión comunicó al Estado ecuatoriano sobre la demanda presentada para esperar sus respuestas¹⁶⁴.

Las perspectivas del proceso petrolero en Pastaza a inicios del siglo XXI

Ambos casos (del Bloque 10 y del Bloque 23) para los líderes y las lideresas Kichwa consultados, revelan que uno de los principales problemas relacionados a la producción petrolera es que no ha existido un marco jurídico-institucional ni una política estatal que garantice el respeto y vigencia de los derechos humanos (individuales y colectivos) de los habitantes, hombres y mujeres, que habitan ancestralmente en estos territorios; tampoco existe garantía alguna de que las rentas y beneficios de la explotación petrolera en esta región, hayan sido redistribuidos, conforme lo establecen Convenios internacionales como el 169 (suscritos y reconocidos por el Estado) y la propia Constitución de 1998 vigente al momento de este trabajo¹⁶⁵.

A lo largo de estos procesos, han existido grandes presiones por parte de comunidades y organizaciones indígenas para acceder a información y socializar los beneficios económicos de la extracción petrolera, basadas en el ofrecimiento de programas de desarrollo, y en la dotación de obras a las zonas.

Contrario a eso, como se ha reseñado en los dos casos, los agentes petroleros y las instituciones estatales en ningún momento han facilitado procesos de diálogo y acceso a información objetiva que posibilitasen el consentimiento previo y libre, sino que al contrario: fomentaron la discordia y la división interna, en base a estrategias polemicas, basados en la gran asimetría del conflicto. Una de estas herramientas centrales, que formaban parte

164 La demanda fue registrada con el número P167/03. La CIDH comunicó del caso al Estado, de manera oficial el 18 de febrero de 2005.

165 Basados en entrevistas a Hilda Santi, expresidenta de Sarayaku y expresidenta de OPIP, Puyo, 11.06.2006; Franco Viteri, expresidente de Sarayaku, Sarayaku, 18.06.2006; Dionisio Machoa, expresidente de Sarayaku, 08.04.2006.

de la estrategia fue el provocar celos y desconfianza desde ciertos grupos de base, asentados en las zonas de operación o influencia de los proyectos petroleros, hacia las dirigencias provinciales y locales y hacia la organización como tal. Dos ejemplos dramáticos de estos procesos de intervención se vivieron en Canelos, junto al río Bobonaza (Bloque 23) y en Villano, junto al río Liquino (Bloque 10). En ambos casos las empresas financiaron asambleas que posibilitaron la creación de asociaciones paralelas..

Desde el reconocimiento de la figura de las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs) en la Constitución de 1998, la cual nunca fijó mecanismo u hoja de ruta alguna para su concreción, organizaciones Kichwa de Pastaza han guardado la esperanza de que aquella posibilidad legal y política, pueda coadyuvar en un futuro próximo a detener la tendencia de fragmentación fomentada por los agentes externos, aliados al capital –especialmente de la industria extractiva, controlando el número de asociaciones ilegales e informales, formadas en base a intereses particulares (individuales y de pequeños grupos) con el respaldo de funcionarios corruptos del Estado, tanto a nivel de ciertas instituciones de gobierno central como en gobiernos locales a nivel de la provincia.

Es importante subrayar sin embargo, que no existen estudios claros y confiables sobre los efectos sociales y ambientales derivados por las operaciones de las empresas petroleras Arco Oriente/Agip Oil en el caso del Bloque 10, y de las operaciones de sísmica emprendidas por la empresa argentina CGC-San Jorge en el bloque 23, pues en su mayoría, todos esos estudios han sido realizados por las mismas empresas operadoras, impidiendo el acceso a entes de control estatal independientes del sector energético (Ministerio de Energía o la empresa estatal Petroecuador) o del sector ambiental (Ministerio de Ambiente) y más aún, a las organizaciones indígenas afectadas, con el consiguiente riesgo de manipulación de información, que convierte a tales diagnósticos y sus conclusiones en fuentes nulas o poco fiables (Sawyer, 2004; Esan, 2005; Villacrés, Campos y Barba, 2001).

Tabla 7

Conflictos asociados a las relaciones entre Kichwa de Pastaza y empresas petroleras (1988-2003)

Bloque	Empresa Petrolera Concesionaria	Área Total Ha	Territorio Indígena/ Área Protegida	Sobreposición (Ha)	Área en Conflicto Potencial	% superficie en conflicto
10	Arco Oriente/ AGIP Oil Ecuador BV	200 000	Sapara (Sapara)	6 273,0	196 394,0	98,2
			Kichwa	143 764,0		
			Woorani	46 387,0		
17	Vintage Oil	56 281	Woorani	56 281,0	56 281,0	100
21	Kerr-McGee Ecuador Energy Corp.	71 080	Kichwa	235,0	71,1	100
			Woorani	70 845,0		
23	CGC-San Jorge	200 000	Sapara (Sapara)	18 367,0	157 688,0	78,84
			Kichwa	113 202,0		
			Achuar	2 612,0		
24	Arco Oriente - Burlington Resources	66 255	Shuar	10 255,0	61 701,0	93,13
			Kichwa	449,0		
			Achuar	50 997,0		
28	Tripetrol	168 785	Kichwa/ Parque Nacional Llanganates	4 368,0	12 898,0	7,64
			Kichwa/ Bosque Protector Moravia	600,0		

Fuente: Ecorae-ZEE, 2010/ Petroecuador
Elaboración: Propia, 2010

En ese marco, muchos dirigentes han planteado la necesidad de que el Estado modifique su accionar y fije una política coherente, que posibilite garantizar derechos colectivos y establecer regulaciones claras, rigurosas y transparentes al accionar de las empresas operadoras, y así prevenir o evitar acciones arbitrarias y daños a los frágiles ecosistemas, a los territorios, a las poblaciones locales (Kichwa, Sapara, Shiwiar, Andwa, Achuar, Waorani) y sus culturas, y que puedan ampliar el ya complejo cuadro de conflictos existente a finales del siglo XX, tal como se aprecia en la Tabla 7.

Las experiencias vividas por los Kichwa, Sapara [Sapara] y Achuar de Pastaza a finales del siglo XX, con la presencia de proyectos extractivos petroleros, sin duda ha desatado una dinámica mucho más acelerada de desterritorialización y expresiones más visibles de la colonialidad del espacio, que se traduce en los intentos de imposición o predominio parcial, de un régimen cultural occidental en torno a los territorios y a la naturaleza. ¿Cuál es el papel en ese marco del modelo extractivo? Sin duda, estos dos casos, desplazan y subordinan a los sistemas ancestrales locales de relacionamiento comunidad-naturaleza con los modelos establecidos y construidos alrededor del dominio del capital sobre la sociedad y el capital sobre la naturaleza. La naturaleza y el territorio, en esa lógica subordinada al capital pierden su especificidad y diversidad, su dimensión simbólica y espiritual y su complejidad para convertirse en una sola, homogénea, y válida para todos los pueblos y sociedades.

En ese contexto, resulta altamente contraproducente, ciertas vertientes del discurso ecologista que enciende alarmas por las amenazas en torno a la conservación de la biodiversidad amazónica. La pérdida de hábitats, la fragmentación de los ecosistemas, la deforestación, son estadísticas, alrededor de las cuales se esgrimen imágenes descontextualizadas de los pueblos amazónicos. Da igual si al hablar de los Kichwa de Pastaza, las fotografías que acompañan sus reportes corresponden a Kayapós de Brasil, Asháninkas de Perú o Shuar de Ecuador (Millikan, 1999; . La imagen de nativos ecológicos y guardianes del bosque es lo que interesa reafirmar, al tiempo que lo primordial es la biodiversidad, como lo señala Arturo Escobar:

Es indudable que la 'naturaleza' ha cesado de ser un actor social importante en gran parte de la discusión sobre desarrollo sustentable. Si revisáramos la mayoría de textos al respecto, probablemente encontraríamos que la palabra 'naturaleza' rara vez se menciona. Se mencionan recursos

naturales, ambiente, diversidad biológica, etc., pero no la aparentemente anticuada noción de naturaleza. La desaparición de la naturaleza es un resultado del desarrollo de la sociedad industrial, la cual ha afectado la transformación de la naturaleza en ‘ambiente’. Para aquellos dados a una visión de la naturaleza como recurso, el ambiente se convierte en un concepto indispensable (Escobar, 2012a, pp. 83-84).

La premisa de riquezas inagotables para un crecimiento económico ilimitado subyace en el discurso dominante, así como el ‘mito del señorío sobre el suelo’, tal como lo explica Erika Silva, según el cual:

...el Ecuador es un país inmensamente rico, privilegiado por la naturaleza, pero de geografía indómita, feraz, difícil de vencer. Más que la riqueza del país, tal mito enfatiza en los insalvables obstáculos de la naturaleza. Así, según este, el hombre originario de los Andes no pudo vencer la “loca geografía”, cosa que si lo hizo en cambio, el conquistador español desde su asiento de Quito, convertida en eje de sus expediciones y mitificada desde entonces como “hontanar de la vida” (...) La hazaña de la conquista es pues, siguiendo el hilo del mito, dominio de una geografía rebelde y reinicio de un proceso de integración territorial interrumpido por el Incario, gesta que, sin embargo, no busca apoderarse y explotar la tan proclamada riqueza del país, sino simplemente recobrar el señorío sobre el suelo (Silva, 1992, pp. 97 y ss).

El predominio del capitalismo extractivo y con él, la primacía de las actividades de explotación petrolera, gasífera o minera en la economía y como base para el denominado “desarrollo nacional”, sin duda ha consolidado el proceso de colonización del espacio y de la naturaleza, junto con las dinámicas conflictivas que sitúan a los pueblos amazónicos como los Kichwa entre la desterritorialización y un cada vez más incierto camino hacia la re-territorialización y descolonización de la naturaleza.

Etnofagia y multiculturalismo en el contexto de fin de siglo XX

El enfoque multicultural en las políticas estatales llegó a América Latina a través de la incorporación de políticas neoliberales, asociadas a la desregulación del Estado, en auge en el caso ecuatoriano a partir de 1992 hasta mediados de la primera década en el siglo XXI.

Se planteó como una estrategia válida para dar respuestas a las demandas de los movimientos sociales, y particularmente de los distintos movimientos indígenas y afroecuatorianos, que demandaban respuestas desde una “política de la diferencia”, basadas en las reformas constitucionales, legislación político-jurídica y el derecho de autodeterminación. Su tesis central (aplicada en los procesos de reconocimiento de derechos colectivos en la mayoría de países, y en particular en Nicaragua, Panamá, Colombia, Perú, Bolivia o Ecuador) giraba en torno a una persuasión para reconocer explícita y simbólicamente algunos derechos colectivos de lo que el multiculturalismo denomina “minorías étnicas” (Clavero, 2001, 2006; Valiente, 2002; Berraondo, 2006).

En ese marco, los procesos constituyentes como el desarrollado en Ecuador en el año 1998, se inscriben en el marco de respuestas dadas por el Estado ecuatoriano a las demandas del movimiento indígena en la primera mitad de dicha década. Según Hayek (1996) las tesis neoliberales proponen el ideal de una “constitución de libertad” eficiente, un conjunto de dispositivos sociales y políticos que simultáneamente protegen un derecho fundamental a la libertad y fomentan el bienestar general. El derecho fundamental a la libertad declara que “la libertad solo debería ser restringida por amor a la libertad”.

Aquellas premisas no podían contradecir lo fundamental de las tesis neoliberales en lo económico y en lo político. Los mercados competitivos se veían a sí mismos, como mecanismos de coordinación social, basados en la elección del individuo, que generan un reparto eficaz. La eficiencia del mercado y la protección del derecho fundamental a la libertad conllevan la necesidad de un Estado mínimo. El bien colectivo lo pueden realizar los individuos particulares que actúan de una manera competitiva por separado. En este contexto, donde no hay entidad social o política más allá de los individuos, las asociaciones no desarrollan ningún papel en el funcionamiento de la democracia.

Con una connotación distinta a las tesis de Hayek, en el caso de John Rawls, representa otra continuidad en la tradición liberal. En su “*Teoría de la Justicia*” (2006 y 2002) Rawls la caracteriza para que: “sea la mejor aproximación a nuestros juicios sobre la justicia, y así establecer las bases más adecuadas para una sociedad democrática” (Rawls, 2002, p. 39). Su teoría de la justicia declara: “los principios de justicia deben servir como pautas

sobre cómo las instituciones básicas deben realizar los valores de libertad e igualdad” (Rawls, 2006, p. 5).

La cuestión de cómo alcanzar el bien común no es, desde esta perspectiva, un problema de método, sino un problema de principios (el problema de encontrar un principio que permita la reconciliación de libertad e igualdad). La solución que propone Rawls consiste en dos principios de justicia. Estos dos principios de justicia son los siguientes:

Cada persona tiene el mismo derecho a un programa totalmente adecuado de iguales derechos y libertades fundamentales; Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primero, deben estar adscritas a unos puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones equitativas de igualdad y oportunidades; y segundo, deben acarrear el mayor beneficio para los miembros menos favorecidos de la sociedad (Rawls, 2006, p. 6).

En el “liberalismo político” (2002) Rawls se plantea una cuestión que surge de la aplicación a la democracia de su teoría de justicia: ¿cómo puede un consenso sobre las normas fundamentales de la justicia ser un proyecto realista y atractivo en una sociedad moralmente pluralista, teniendo en cuenta la diversidad de doctrinas tanto religiosas como filosóficas y morales? Encuentra la respuesta en el concepto de consenso superpuesto o traslapado [overlapping consensus]: “El consenso superpuesto existe en una sociedad cuando el concepto político de la justicia que regula las instituciones básicas está avalada por cada una de las principales doctrinas religiosas, filosóficas y morales con probabilidades de permanecer en esa sociedad durante generaciones” (Rawls, 2002, p. 245).

De este modo Rawls diferencia entre la esfera política y la asociativa. La esfera asociativa es voluntaria en un sentido en el que la esfera política no lo es. Desde el punto de vista del liberalismo político solo la esfera política es relevante cuando se trata de definir los “elementos constitucionales esenciales”. En la medida en que los dos principios de justicia y de existencia de un consenso superpuesto sean suficientes para garantizar una constitución democrática, las asociaciones voluntarias no desarrollan ningún papel en el funcionamiento de la democracia.

Una rápida revisión del proceso de reformas políticas, a lo largo de las décadas de los 80 y 90 en América Latina muestra a las tesis de los multiculturalistas muy presentes en los procesos de construcción de consensos

y acuerdos, como sucedió con proyectos impulsados por el Banco Mundial, el Estado ecuatoriano y algunas importantes organizaciones indígenas. Para conseguirlo, nada como sostener que es posible establecer los principios universales de la organización sociopolítica con independencia de la diversidad básica de la sociedad (Griffiths, 2000).

Es la contribución central de Rawls en sus dos obras seminales. Puesto que es esa misma diversidad la que impediría llegar a acuerdos que sean válidos para todos (universales). El procedimiento que propone Rawls, como es sabido, incluye el “velo de la ignorancia” en una “posición original” en la que las partes buscan definir los fundamentos del contrato social, que no es más que un intento radical de excluir la diversidad como un principio (o metaprincipio) esencial de la teoría de la justicia, o dicho de otro modo, es como se logra que el sistema liberal se sustente en principios que no incluyen la pluralidad, mientras se garantiza que las identidades no opongan resistencia.

Así se puede alcanzar el [*overlapping consensus*] “consenso traslapado”, prometiendo que, respecto a las distintas concepciones de la vida en competencia, el poder será neutral, es decir, “ciego” a la diferencia. Tal neutralidad (o indiferencia frente a la diferencia) es la clave de la nueva teoría de la justicia que aporta Rawls a la fase imperial del sistema. El imperio obtiene un “fundamento universal” que es la base de su carácter “inclusivo” y favorece su estabilidad. Aquello ha sido denominado por el investigador mexicano Héctor Díaz Polanco (2006, pp. 91 y ss) como “proceso etnofágico”.

Practicando la “indiferencia” que orilla a los diferentes a dejar de lado sus particularidades, el sistema funciona como una poderosa maquinaria de integración total, un “potente vórtice” cuya característica más notable es su apetito insaciable.

La idea del imperio como voraz “boca abierta” es una figura inspiradora. Díaz Polanco afirma:

A principio de los noventa, busqué entender este proceso a escala del Estado nación latinoamericano mediante el concepto de etnofagia, que en su formulación incluía imágenes similares: apetito de diversidad, digerir o asimilar lo comunitario, engullir o devorar lo “otro”, etcétera. Frente a las acciones brutales del pasado (genocidio, etnocidio), ahora la etnofagia tomaba cuerpo como un conjunto de “sutiles fuerzas disolventes” del sistema (Díaz Polanco, 2006, p. 160).

En otras palabras, las prácticas crudamente etnocidas resultaban ya inconvenientes, por lo que se estaba pasando a una compleja estrategia que Díaz Polanco la propone denominar “etnófaga”, esto es, el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema. No era el abandono de la meta integrante, sino su promoción por otros medios.

“La etnofagia –agregaba– expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones “nacionales” ejercen sobre las comunidades étnicas” (Díaz Polanco, 2006, p. 161). Añade en su texto, que no se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación.

Por tanto, la nueva política es cada vez menos la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales y económicos desplegados para atraer, desarticular y disolver a los grupos diferentes. En síntesis: “La etnofagia es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas [...] y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas” (Díaz Polanco, 2006, p. 161).

En términos puntuales implica dos cambios importantes: por un lado, el proyecto etnófago se lleva adelante mientras el poder “manifiesta respeto o ‘indiferencia’ frente a la diversidad, o incluso mientras ‘exalta’ los valores indígenas”. En esta circunstancia, el Estado puede presentarse como el garante o el “defensor” de los valores étnicos, especialmente cuando su política debe atenuar los efectos de los brutales procedimientos del capitalismo salvaje o tropieza con los toscos métodos etnocidas de sectores recalcitrantes que no comprenden las sutilezas de la etnofagia. Como sea, lo cierto es que, en el tiempo de la etnofagia, la “protección” estatal de las culturas indias alcanza su máximo carácter diversionista.

Por otro lado, se alienta la “participación” (las políticas “participativas” tan de moda a partir de los ochenta) de los miembros de los grupos

étnicos, procurando que un número cada vez mayor de éstos se convirtieran en promotores de la integración “por propia voluntad”. Los dirigentes indios no son preparados para ser intelectuales indígenas, sino ideólogos y agentes de las nuevas prácticas indigenistas.

Según Díaz Polanco, se trató de una estrategia que opera con la táctica de la quinta columna. Desde luego, no se hablaba en aquel momento de exclusividad de los procedimientos etnófagos, sino de preponderancia de los mismos, como parte de una maniobra de involucramiento y asimilación, con ritmos y grados de desarrollo diferentes según los países. Lo que en el debate latinoamericano se llamó “etnicismo” o “etnopopulismo”, que alcanzó su cenit en los ochenta del siglo XX, se ajustaba ya al ciclo de la etnofagia. El poder se sentía “cómodo” con el discurso etnicista (especie de precursor criollo del multiculturalismo en la región) que, al tiempo que ensalzaba la diversidad étnica, rechazaba la acción concertada de los indios con otras clases o sectores subordinados no indígenas y, apoyándose en una peculiar concepción del colonialismo, repudiaba la “revolución a la occidental” (justamente porque ésta ponía el énfasis en “la lucha de clases”, que supuestamente nada tenía que ver con los indígenas), lo que en la práctica terminaba siendo una renuncia a toda rebelión contra el sistema.

Como lo han destacado varios autores como Arturo Escobar y Evelina Dagnino (2001), Xavier Albó (2002) o Daniel Mato (2003), el auge del multiculturalismo, a nivel de la política pública y el discurso estatal, contrasta con el notable ascenso de los movimientos indígenas, una de cuyas cimas fueron los levantamientos indígenas en Ecuador, la revuelta de los zapatistas en Chiapas o las memorables movilizaciones de los pueblos indígenas en Bolivia, movimientos que inquietaban al poder.

La razón de aquello radicaba en que la articulación de las demandas indígenas mostraba aristas políticas cada vez más acusadas. La reducción culturalista de las identidades naufragaba. Ello explicaba que los gobiernos ensayaran iniciativas que, en apariencia, eran contradictorias: por una parte, impulsaban enmiendas legales para reconocer el carácter “pluricultural” de la sociedad (caso de la Constitución de 1998); y por otra, adoptaban modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, así como la integridad de sus territorios.

Es a eso lo que Díaz Polanco denomina estrategia del indigenismo etnófago, esto es, mientras se reconoce la vigencia de las identidades, se

busca engullirlas, socavarlas desde sus cimientos: desde la misma comunidad. La idea era que ningún reconocimiento afectara el orden político (poder) o el modelo económico (neoliberal) que “imponía” la globalización. Ya era claro que los pueblos estaban frente a desafíos nuevos en un contexto también novedoso. Las amenazas a las identidades se daban ahora en “la fase terminal de la “modernidad” (preludio de la anunciada posmodernidad)” y resultaban de “una globalización que, de hecho, pretende ignorar las particularidades, la pluralidad étnica y las maneras distintas de vivir”, pero merced a otros procedimientos. Los ataques no seguían patrones anteriores, a los que las comunidades “podrían sobreponerse con estrategias ya probadas” (Díaz Polanco, 1998).

No debía pasarse por alto que las fuerzas a las que se enfrenta la organización comunal son enormemente más poderosas y eficaces en la actualidad que en el pasado: la nueva estrategia era más pertinaz y potente en la misma medida en que busca socavar la unidad comunal desde adentro, poniendo más activamente en juego las fuerzas individualistas del mercado y utilizando pautas y mecanismos de atracción y seducción que excluyen (o reducen al mínimo necesario) los brutales o burdos medios de otras épocas (Bretón, 2001; Ibarra, 1999; Ortiz-T., 2010).

A la interrogante central en torno a la disyuntiva entre la proclamación de la diferencia, encarnada en pueblos y/o nacionalidades, y el imperativo liberal de reducir el ámbito de la libertad a la esfera individual, el multiculturalismo responde sobre la base de un supuesto: las “minorías étnicas” y los inmigrantes, están ansiosos de asumir libremente el modo de vida liberal, de mercado y de consumo. Queda sin respuesta el resto de escenarios, donde hay sujetos colectivos, pueblos que interpelan el Estado-nación dominante y los principios liberales (a nivel económico y político). Grupos que plantean otra perspectiva de organización del Estado, de la economía y de los territorios.

El principal desafío de estos grupos se manifiesta en mantener la organización comunitaria y sus identidades, oponiéndose a cualquier medida que conduzca directa e indirectamente a la destrucción del tejido material, objetivo e intersubjetivo que da existencia a la comunidad (Díaz Polanco, 2006, p. 180).

Esta contradicción sería palpable en la experiencia histórica ecuatoriano en los años noventa, a propósito de la Asamblea Constituyente de 1998, la cual fue cooptada por el sistema de partidos políticos tradicionales y las elites del poder, hasta convertirse en el espacio que posibilitó legitimar y viabilizar la consolidación del modelo neoliberal, a través de una serie de medidas como la supresión de los sectores estratégicos de la economía (petróleo, telecomunicaciones, agua), el reconocimiento del capital privado en sectores sensibles, entre otras.

Foto 35¹⁶⁶

Proceso organizativo, gestión territorial y diseño de futuro



Autor: Pablo Ortiz-T. (archivo personal).

166 Los Kichwa y su organización OPIP, siempre definieron líneas estratégicas para defender sus derechos y procesar sus demandas. En la gráfica, un momento del XIX Congreso Ordinario de OPIP que analizó acciones en defensa de los Kichwa del Bobonaza en el conflicto del Bloque 23 y exigió rendición de cuentas en torno al cumplimiento de objetivos del Plan de Vida (1999-2012).

Dicha Constitución aparte de definir el escenario para los ajustes neoliberales, reunió paradojas: si por un lado creó el marco jurídico para la desvertebración del Estado ecuatoriano reducido a funciones de reordenamiento del juego político interno, o a la dotación de servicios públicos y a la recaudación de los tributos correspondientes, por otro lado, ampliaba significativamente los derechos y garantías –incluida la participación “ciudadana” (Clavero, 2001; Santos, 1999; Santos, 1998; Martínez de Bringas, 2006).

Es decir, la Constitución de 1998 posibilitó la desinstitucionalización del aparato estatal, y por otro lado, hizo concesiones finales a los pueblos indígenas, como los artículos 83 y 84, donde se codificaban parcialmente los derechos colectivos, reconocidos en el Convenio 169 de la OIT. De alguna manera, la ausencia de una institucionalidad con capacidad de garantizar la vigencia de esos derechos colectivos, convertirían a éstos en meros enunciados formales o en simple letra muerta.

En suma, dichos resultados constitucionales, terminarían por inmovilizar a las organizaciones indígenas, cuyas propuestas quedaron dife-ridas y neutralizadas al acoger formalmente los derechos colectivos sin sus correspondientes instrumentos de aplicación (Martínez de Bringas, 2006; Berraondo, 2006; Irigoyen, 1999). Particularmente las tesis de plurinacionalidad, autogobierno o territorios autónomos, fueron propuestas anuladas y suplantadas por un híbrido conceptual extraño al proceso, denominado Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs), así como por las tesis neoliberales del multiculturalismo y la interculturalidad, que en el contexto de las políticas de ajuste y sus impactos sociales, económicos y ambientales, terminan por invisibilizar las relaciones de dominación en que estas se insertan (Viteri Gualinga, 2006; Ortiz-T., 2010).

En otras palabras, la multiculturalidad y la pluriculturalidad, se impusieron en condiciones de creciente debilitamiento de la ciudadanía social, crisis del movimiento indígena, aumento de la pobreza y desmantelamiento del Estado. Más que avanzar en el dilema entre derechos universales y derechos colectivos lo que se logró fue establecer límites en la concreción de derechos multiculturales en un contexto de reducción de los derechos sociales y de las responsabilidades públicas en la protección social.

Estos elementos llevan a pensar que el proceso de la Asamblea y la aprobación de la Constitución Política de 1998 no supuso ningún nuevo “pacto social”, sino que se redujo a ser un escenario en el que los grupos

de poder y las organizaciones sociales colgaron en esa Constitución algunos de sus temas más preciados, a la espera de desarrollarlos en las leyes y reglamentos secundarios, así como en el ejercicio del próximo Gobierno que estaba a punto de ser electo (Clavero, 2006; Irigoyen 1999; Iwgia, 2001).

Uno de los efectos colaterales de ese proceso, fue la inmovilidad respecto a la problemática nacional de muchas organizaciones de base de la CONAIE, que priorizaron sus estrategias para captar espacios de poder local en algunos municipios, llegando en su mejor momento a captar el 12% del total de cabildos, con desempeños variables en su gestión y contenido político, que oscilan desde experiencias exitosas y referenciales como Cotacachi en la Sierra Norte o Guamoto en la Sierra Central (Ramón, 2004) hasta fracasos rotundos en la Amazonía Central como sucedió las municipalidades de Archidona en Napo y Arajuno en Pastaza, en la Amazonía Central.

En suma, el multiculturalismo y su noción de tolerancia evidencia sus límites en tanto ésta se aplica a actores y sujetos dentro del sistema (liberal y capitalista). Como apunta Slavoj Žižek, el multiculturalismo solo es tolerante con el Otro, si éste deja de serlo, si pierde la médula de su alteridad. En tanto pieza del sistema de dominio imperial, el momento multiculturalista no es honradamente pluralista, sino un dispositivo para atraer a las identidades al seno del imperio en los términos del nuevo liberalismo “igualitario” y “político”. En el mejor de los casos, practica un respeto condescendiente hacia las “costumbres inofensivas”. Para los realmente Otros, la tolerancia es “tolerancia cero” (Žižek, 1998).

La puesta en escena del multiculturalismo: Un proyecto del Banco Mundial en Pastaza

En el marco del denominado “Consenso de Washington”, el Banco Mundial incorporó nuevos mandatos para aumentar la transparencia de sus actividades, mejorar su fiscalización y adoptar métodos participativos en sus programas y proyectos (White, 1993; World Bank, 1996), especialmente con el auge del fenómeno de la integración de mercados a nivel global, bajo la égida de las corporaciones europeas, norteamericanas y asiáticas que impulsarían además las reformas de los Estados y la liberalización de las economías, en un momento en que los países latinoamericanos y el

Ecuador en particular privilegiarían la re-primarización de sus economías, como una de las alternativas de superación de la crisis (Conaghan, 1998, 1995; Martínez, 2003; North, Clark y Patroni, 2006).

Lo fundamental en ese proceso es el surgimiento y consolidación de un sistema de relaciones de producción mundiales, en las que entran a dominar las condiciones de producción global, lo que determina cambios en las estructuras estatales nacionales (Lander, 2002; Coronil, 2002; Borón, 1999; Marini, 1991; Hard y Negri, 2001).

Y la función del Banco Mundial dentro de la imposición de reformas neoliberales es precisamente apoyar y fortalecer a los Estados para que éstos puedan unir o articular, en un solo campo de estructura compleja, toda una gama de discursos políticos, normativas, prácticas y costumbres sociales (Holsti, 1999; Hall, 1998, 1991), para lo cual busca condensar culturas muy diferentes y transformarlas en el funcionamiento de normas y dominación sobre clases determinadas y otros grupos sociales. Y como lo explica Daniel Mato, en estos tiempos de globalización operan complejos de relaciones transnacionales (que involucran actores sociales basados en diferentes países o naciones-Estado) que se organizan y sostienen en torno a la producción de ciertos tipos específicos de representaciones sociales; en este caso en torno a representaciones de ideas de cultura, de desarrollo, identidades, diferencias étnicas y raciales (Mato, 2003; 2002).

Específicamente en el caso ecuatoriano, el Banco Mundial y el Estado cumplieron un papel muy influyente, al promover –en convenio con algunas de las principales organizaciones indígenas y negras– el “Proyecto de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador” mejor conocido como PRODEPINE.

Los objetivos de dicho proyecto fueron:

- i) fortalecer la capacidad de gestión de las organizaciones indígenas y negras del Ecuador; ii) lograr una integración democrática de los pueblos indígenas y negros, incorporando su propia visión de desarrollo y potenciando sus actuales recursos y su capital humano y social; iii) disminuir los niveles de pobreza, diversificando fuentes de ingreso y empleo; y iv) fortalecer la capacidad institucional del Estado para que implemente un sistema de planificación participativo y descentralizado que atienda las demandas de las comunidades indígenas y afroecuatorianas (CODENPE, 2002, p. 3).

Objetivos planteados en un contexto que el Estado asume e impulsa un régimen económico basado en la diversificación de los productos exportables y la liberación de las fronteras para la integración a los mercados. El advenimiento del régimen de diversificación de exportaciones supuso la reducción del ámbito de intervención del Estado en la economía. El denominado “Consenso de Washington”, junto con el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) sin duda influyó en la adopción de políticas macroeconómicas, que incluían desregulaciones, cancelación de subsidios, privatizaciones y políticas de apertura comercial. A nivel jurídico esto implicó el diseño de un paquete de reformas que se plasmaron alrededor de la Ley de Modernización del Estado, promulgada a fines de 1993.

Como parte del marco jurídico mencionado se contemplaron la Ley de Presupuesto del Sector Público, la Ley de Descentralización, y la Ley de Desarrollo Agrario. Además se creó el Consejo Nacional de Modernización (CONAM), que tenían como finalidad privatizar las empresas públicas.

Según Guerrero y Ospina (2002, p. 56) las reformas del Gobierno de Durán Ballén originaron por lo menos tres procesos: 1) la paulatina “retirada” del Estado de las áreas rurales, que se expresa en la escasa o nula intervención de las entidades estatales a través de los programas de desarrollo rural; 2) un proceso de contrarreforma agraria cuyo propósito principal fue la apertura del mercado de tierras y la eliminación de los causales de expropiación de la tierra que estaban contemplados en la Ley de Reforma Agraria de 1973; y 3) la marginalización de pequeños y medianos productores agrícolas del sistema de crédito estatal a partir de la descapitalización del Banco Nacional de Fomento y la eliminación de las tasas de interés subsidiadas.

En pocas palabras, significó la liberalización del mercado de tierras y el fortalecimiento de los derechos de propiedad (Sawyer, 2004; Griffiths, 2000). O como lo señala Tito Merino, expresidente de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP): “con la una mano el Estado nos reconoce algunos derechos como resultado de nuestra lucha como pueblos indígenas, pero con la otra [mano] nos niega esos mismos derechos al aplicar medidas contra nosotros los indígenas y los pobres del campo en general”¹⁶⁷.

167 Entrevista, Puyo, 11.12.2005.

Luis Macas, del Instituto Científico de las Culturas Indígenas, exministro de Agricultura y expresidente de la CONAIE se refería a dicha coyuntura en los siguientes términos:

Es una contradicción y una paradoja el hecho de que el Banco Mundial ahora trabaje con los indios del Ecuador, tomando en cuenta que en 1994, fue ese mismo banco la institución que más presionó políticamente por la modernización del sector agrario, a través de la Ley Agraria del Gobierno de Sixto Durán Ballén (1992-1996). Una Ley que apuntaba a la destrucción de las comunidades indígenas, desregulación y liberación capitalista. Un proyecto de Ley, cabe anotar, que habría de desencadenar en el segundo levantamiento indígena de la década (ICCI, 2001, p. 4).

Esa coyuntura de establecimiento de acuerdos y definiciones en torno al PRODEPINE, el tema del acceso a la tierra se puso nuevamente en vigencia, a raíz de la difusión de un proyecto de “Ley agraria” impulsada por la Cámara de Agricultura de la Primera Zona, un gremio que aglutina a grandes propietarios y empresarios agrícolas de la Sierra Norte (Encalada y García, 1999). Dicha propuesta fue rechazada por el conjunto de organizaciones indígenas y populares (Guerrero y Ospina, 2002, pp. 62 y ss) y alegaban que no habían sido tomados en cuenta en la promulgación de la nueva ley, que contemplaba la posibilidad de fraccionamiento de las tierras de las comunas, las asociaciones y cooperativas agrícolas (Korovkin, 2001, p. 32; Beck, 2001; Becker, 2011; Bretón y García, 2003; Bretón, 2007).

Si el Banco Mundial en su relación con el Estado y los pueblos indígenas, orientó o no sus acciones conforme sus directrices, o si éstas terminan siendo compatibles con las reformas neoliberales, amerita un análisis más pormenorizado que rebasa los propósitos del presente documento.

Lo que sí cabe remarcar al menos, es que en su historia política, el Banco Mundial estableció por primera vez una directriz para tratar o hacer frente a las “cuestiones indígenas”, a través del documento denominado *Tribal Peoples in Bank-Financed Projects*, (World Bank, 1982) que buscaba “la protección de los pueblos indígenas en los proyectos apadrinados por el Banco”. El mencionado texto, corto, no muy detallado, se refería a los pueblos indígenas como sociedades “tribales” de pequeña escala y relativamente aisladas con respecto a las sociedades nacionales y dominantes.

Casi una década más tarde, y respondiendo a varias críticas, el Banco Mundial expidió un segundo documento (World Bank, 1991) en el

que insiste en la idea de evitar o mitigar el posible daño resultante de sus proyectos, y promover el mejoramiento de la calidad de vida la población. Para realizar estos objetivos, el prestatario tenía que formular lo que se llamaba un *Indigenous Peoples Development Plan* (Plan de Desarrollo para los Pueblos Indígenas) que se adjuntaba al proyecto principal que estaba proponiendo. En términos generales, el plan tenía que contemplar la protección adecuada de la integridad social y cultural de cualquier pueblo indígena presente en el área del proyecto y que iba a ser afectado en alguna medida por ello. Los principales elementos del plan fueron la protección de los usos de tierras de los pueblos y sus principales sistemas económicos, las manifestaciones culturales, como idioma, religión, y organización social, y tuvo que garantizar la participación informada de los pueblos en el proyecto y en el plan de protección. Dicho en otros términos, la directriz política del Banco ofrecía a los pueblos los indígenas y afrodescendientes la posibilidad de participar en su “propio desarrollo”.

Adicionalmente, el Banco ofertaba a estos pueblos la oportunidad de administrar sus propios sistemas de servicios sociales, especialmente en el área de salud (Griffiths, 2000). En el mismo Plan, dice:

[Servicio Social y Técnico] los planes que se basen sobre conocimientos indígenas son frecuentemente más exitosos que aquellos que introducen nuevos principios e instituciones. Por ejemplo, las potenciales contribuciones que la salud tradicional provee podrían ser consideradas en la entrega de sistemas de cuidado de salud (World Bank, 1991, párrafo 15e).

De esa manera el Banco fijaba sus políticas en torno a lo que denomina *Informed Participation* (Participación Informada). Esta participación es definida en dos términos. Primero, en relación a la contribución a la planificación, implementación, y evaluación de los proyectos y segundo, en relación al manejo eventual de proyectos. De este segundo término se deriva la necesidad de capacitar a los pueblos indígenas para que puedan asumir el rol de gestores y ejecutores de los proyectos, aunque no queda claro si aquello era un imperativo para el Banco o no.

Igualmente queda poco claro el alcance de la idea de participación informada, pues el documento no lo define de manera explícita y se limita a decir, “no existen métodos a toda prueba, para garantizar una completa

participación a nivel local” (World Bank, 1991, párrafo 15d). Algo que tampoco lo aclarará años después (World Bank, 1996).

Foto 36¹⁶⁸

Participación e inclusión de jóvenes y mujeres en toma de decisiones



Autor: Pablo Ortiz-T. (archivo personal).

En otras palabras, estos vacíos o ambigüedades limitan los alcances de la propuesta del Banco en relación a los derechos de los pueblos indígenas, e incluso deja la sensación de convertirse más en limitantes que en generadores de posibilidades reales de ejercicio de los derechos colectivos de estos pueblos. En el área de tenencia de tierras [no está claro si aquello

168 Planificar no siempre será reproducir el orden y replicar la ideología del desarrollo. En sentido amplio planificar participativa e inclusivamente es promover una “minga del pensamiento” en torno a las injusticias y los desafíos. Amplía el espacio político y cambio los equilibrios de poder interno. En la imagen, Taller de planeación con lideresas y jóvenes de la Asociación Kichwa de Santa Clara.

incluía a los territorios ancestrales], también la ambigüedad y debilidad de la propuesta lleva a que el Banco finalmente deje en manos exclusivamente del Estado esta responsabilidad, si lo considera necesario, cuando en el párrafo 15c, ya citado, señala que el Banco debería ofrecer su ayuda en el fortalecimiento de legislación, cuando sea necesario.

En el caso que nos ocupa esas demandas de apoyo planteadas desde el Estado ecuatoriano, se traducirían a finales de los años noventa e inicios del 2000 en al apoyo del Banco a las reformas y diseño de normas y reglamentos tendientes a facilitar las inversiones de capital en la extracción de recursos no renovables en los territorios indígenas amazónicos.

Otro elemento que es importante anotar, tiene que ver con la exclusión u ocultamiento del punto de vista de los pueblos indígenas y sus organizaciones con respecto al llamado desarrollo.

El Banco en sus documentos oficiales solo les reconoce o asigna un rol de gestores y administradores de recursos de sus propios proyectos. No reconoce que hay otros puntos de vista con respecto a la presencia de un proyecto en sí. Tampoco reconoce que los pueblos indígenas tienen su propio enfoque y análisis histórico de sus procesos y de sus situaciones frente a la sociedad dominante, ni que son poseedores de una cosmovisión y ciencia distintas a la occidental, que les brindan elementos para orientar sus acciones, organizarse y planificar el manejo de sus propios proyectos políticos distintos o contrarios a las formas que se han impuesto desde el Estado y la sociedad dominante.

Según el Banco Mundial, estos elementos sencillamente no existen (World Bank, 1991; 1996; ICCI, 2001; Bretón, 2007). En ese sentido, la noción de participación, no deja de ser meramente instrumental, percibiéndola como un medio para lograr mejores resultados en los proyectos y promover su sustentabilidad en tanto y en cuanto en lugar de ser pensados en abstracto tratan de incorporar las particularidades locales.

¿Cómo enfrentan lo otro, plasmado en la existencia de los pueblos indígenas y sus demandas? Los complejos transnacionales de producción cultural que articula y promueve el Banco Mundial, en este sentido, refuerzan y se suman a una fuerza ya presente y dominante al nivel global en la globalización de una cultura capitalista, consumidora y liberal-individual. Compatible con los valores y políticas del Banco, semejantes a aquellas que la globalización neoliberal demanda (Mato, 2001; White, 1993).

En suma, las tesis del Banco Mundial en torno a desarrollo, medio ambiente, cultura, economía, identidad, sustentabilidad, pobreza, pueblos indígenas, territorio, entre otras, remiten a la existencia de un campo de conflictos, que está ligado a las relaciones de dominación y poder entre múltiples actores, y a sus disputas por el control de aquellos horizontes que otorgan sentido y significado a las representaciones, las palabras y los conceptos.

En ese contexto de parámetros del Banco Mundial, la formulación y ejecución del “Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador” (PRODEPINE) significó que el organismo multilateral suministrara al Estado ecuatoriano, con cargo a la deuda pública externa, un instrumento para cooptar propuestas, proyectos y organizaciones indígenas, a pesar de la autonomía de gestión que apelaban sus responsables. Más aún cuando las principales federaciones nacionales y regionales (como CONAIE y FENOCIN) se constituyeron en mediadoras de tal cooperación. ¿Simple apropiación de las iniciativas externas en provecho propio por parte de los pueblos indígenas? ¿Hasta dónde PRODEPINE iba a responder a las principales demandas de contenido político-estructural que habían formulado las organizaciones indígenas? ¿En dónde radicaba lo inédito del diseño de dicho proyecto que le confirió “identidad étnica” a la integración indígena y afro a la modernidad capitalista y neoliberal del Ecuador?

Si el proyecto incluyó cuatro componentes originales como fortalecimiento institucional de las organizaciones y comunidades de base, apoyo para la regularización de derechos a la tierra y el agua, inversiones rurales y fortalecimiento institucional de CONPLADEIN (hoy CODENPE), hasta qué punto cada uno de ellos podía responder a dinámicas complejas y específicas como la consolidación de la autodeterminación y autonomía territorial, y por ende a la posibilidad de construcción de un Estado plurinacional? Obviamente responder a profundidad tales interrogantes, rebasan por completo los propósitos del presente libro. Lo que si se puede apuntar –al menos preliminarmente– es que fue evidente que se vaciaron de contenido ciertos temas, como el de autonomía territorial y fortalecimiento de la capacidad política de las organizaciones para consolidar sus propios proyectos. En lugar de reconocer la capacidad previamente existente en muchas organizaciones y comunidades, respecto a planeación y autogestión, la premisa del PRODEPINE fue generalizar el carácter asistencialista o paternalista de todas las organizaciones en todas las regiones,

para justificar lo novedoso de su enfoque participativo (Bretón, 2007). Fue un instrumento muy importante para promover la colonialidad del saber, del espacio y de la naturaleza.

A través de este Proyecto se ha implementado diferentes Programas y actividades como son: co-financiar inversiones en infraestructura comunitaria, promover el desarrollo sustentable de los recursos naturales; promover la planificación participativa rural; y, apoyar propuestas de capacitación, asistencia técnica, entrenamiento, educación, asesoramiento y consultoría, destinadas a mejorar la capacidad técnica y productiva de los pueblos (Atamaint, 2004, p.13).

En el caso de los territorios indígenas de Pastaza, la experiencia del proceso de planificación participativa propuesto por el PRODEPINE consistía en un primer momento en la socialización de los objetivos, estrategias y metodología de trabajo a utilizarse en la elaboración de los planes de desarrollo local, así como la definición de responsabilidades de los distintos actores involucrados. En un segundo momento, aludía a un diagnóstico de la realidad local, en la cual, mediante un análisis sistemático se facilitaba a la comunidad la identificación de factores económicos, ambientales, demográficos, institucionales y organizativos que afectan al desarrollo. Y en un tercer momento, identificados los problemas se planteaban alternativas a nivel macro, es decir a formular en consenso sus propuestas (ideas iniciales) que fueron elevadas, en un cuarto momento, en perfiles que podrían pasar a la etapa de formulación de estudios de preinversión para llegar a la ejecución de la inversión (Cerda, 2004, p. 57; Bretón y García, 2003).

Sin embargo en la estrategia global de dicho Proyecto, las organizaciones indígenas fueron concebidas, como entidades homogéneas, libres de conflictos, donde existen unos cuantos dirigentes que ordenan a la comunidad (de manera vertical). Las tramas de poder interno, las iniciativas individuales, familiares, de los grupos de parentesco, etc. fundamentales para definir consensos, o simplemente los procesos en marcha de planificación territorial, de consolidación de los modelos locales de naturaleza, etc. fueron muy poco o nada relevantes al momento de articular estrategias ajustadas a la realidad de cada lugar y cada organización.

Al punto que las propuestas del PRODEPINE generalmente fueron procesadas por el sistema de poder interno, adaptándolas a sus particulares intereses. La definición que este programa dio a las federaciones como “enti-

dades ejecutoras” (EE) de los proyectos, generalmente chocó con los roles más bien políticos y de gestión de autogobierno de organizaciones como OPIP.

De esa manera PRODEPINE fijó cinco indicadores para medir el fortalecimiento institucional de estas entidades ejecutoras (EE): recursos humanos, capacidad de gestión, cooperación y resolución de conflictos, y vínculos o relaciones externas con la comunidad, organizaciones indígenas, gobiernos locales y ONG.

En otros términos, se fijaron criterios de fortalecimiento organizativo más de cara a conversión de las organizaciones indígenas como entidades ejecutoras (EE) antes que como actores autónomos políticamente y autogestionarios económicamente. Dicho en otras palabras, poco se valoró la capacidad local existente, de planear (sea de manera oral o escrita) y de establecer consensos. Un claro ejemplo al respecto, es aquel que involucra a las familias y los ciclos agrícolas. A pesar de los cambios climáticos en las comunidades rurales, en general, cada quien conoce perfectamente las mejores épocas y lugares para proceder a la siembra de ciertos productos, el clima, las lluvias, los suelos, etc. información con la que establecen sus prioridades de acuerdo a sus prioridades, sus capacidades y sus necesidades. ¿Hasta dónde las metodologías de planificación participativa del Banco Mundial vinieron a competir e imponerse por sobre esas otras racionalidades preexistentes en el seno de las comunidades y familias indígenas? Si se analizan los recursos invertidos se pueden advertir las verdaderas prioridades del proyecto.

Es claro que más del 70% de los recursos se concentraron entre los componentes de inversiones campesinas (léase proyectos productivos orientados a la inserción en el mercado), fortalecimiento del CODENPE y costos administrativos del Proyecto. Es decir, menos del 30%, apuntaló en algún grado la capacidad política de las organizaciones y la regularización de sus derechos a la tierra y al agua. En ese contexto, demandas políticas como las de fortalecer la capacidad de autonomía territorial, autogobierno y autodeterminación de los pueblos indígenas, quedaron al margen de las prioridades de dicho proyecto. En el caso de Pastaza de hecho, el proyecto generó mucha controversia y específicamente con OPIP no se avanzó en la ejecución de convenios ni inversiones¹⁶⁹.

169 Cf. Tito Merino Gayas, entrevista, Puyo, 11.12.2005.

Al igual que lo sucedido en otros países de América Latina a lo largo de los años noventa, tales demandas políticas no solo que interpelaron las relaciones coloniales de poder vigentes a lo interno de los Estados-nación, sino que también cuestionaron la forma cómo estas el saber dominante neocolonial, había definido los ámbitos dentro de los cuales se piensan, construyen, reproducen y articulan discursos, conceptos y teorías respecto a la nación, la democracia, el Estado, el desarrollo, el medio ambiente, la cultura, el sistema político o la identidad en nuestra región.

Foto 37¹⁷⁰

Modelo organizativo, participación, inclusión y ejercicio autonómico



Fuente: OPIP, (2008).

170 OPIP como otras organizaciones amazónicas incorporó un modelo organizativo exógeno en los años setenta. Sin embargo de la estructura vertical y parcialmente excluyente, en los últimos años se dio un proceso de apertura y demandas de mayor participación y representación que cuestionaron dicho modelo. Se abrió una ventana de oportunidad para transitar hacia otro paradigma organizacional. En la imagen, reunión preparatoria en el Salón central de la Sede en Puyo.

No es casual que en el momento en que el movimiento indígena comenzó a levantar estas banderas reivindicatorias, gobiernos como lo de Ecuador, Bolivia, Colombia o México, apoyados por organismos como el Banco Mundial, se adelantaron a plantear ciertas reformas legales (incluidas las nuevas Constituciones) en las que se mezclaron la necesidad de responder en alguna medida a la coyuntura de entonces (la recordación de los 500 años de la llegada de los españoles a amerindia) pero sobre todo, el interés por restar impulso a las demandas indígenas, incluso con la cooptación de las mismas, como sucedió en el caso ecuatoriano con la Constitución de 1998.

Es importante remarcar que el complejo proceso vivido por América Latina en torno al reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos indígenas, ha estado condicionado en buena medida a la persistencia o reproducción o a la modificación del modelo de su modelo de desarrollo. Y con él de sus políticas económicas, sociales, ambientales y territorial-espaciales.

La política de la espacialidad es importante para el derecho pues a través de ella, y de manera soterrada –como lo plantea Martínez de Bringas (2009)– se fagocitan territorios y sujetos partir del patrón de la racialidad (Quijano, 2000a, p. 207) y se configuran ciudadanías en la globalización a partir de unos patrones de inclusión/exclusión fundados originariamente en la conquista, evento fundador de la colonialidad tal como lo referimos anteriormente, y que ha sido planteado por otros autores/as como Catherine Walsh, (2008), Santiago Castro Gómez y Grosfoguel (2007).

La problematización del tema nos remite a una premisa básica: el espacio no es un ente natural, sino un subproducto social del modo de producción, y que su comprensión solo es posible a partir de una geo-historia, lo que implica el conocimiento de los procesos involucrados en su producción, lo que hará de la geografía una especie de “economía política” de la producción de espacio, como ya se lo explicó en el primer capítulo.

Es fundamental plantearse el significado de estas premisas de cara al análisis de los procesos actuales de reconocimiento de derechos colectivos y territoriales, y por tanto de la viabilidad o no de los proyectos políticos indígenas, y en particular de quienes han luchado por la re-fundación del Estado y el reemplazo del vigente por uno de carácter plurinacional e intercultural.

Las experiencias citadas sin duda evidencian que se trata de dinámicas altamente complejas, plagadas de tensiones, desencuentros y antinomias

entre visiones antagónicas –derechos humanos individuales versus derechos de los pueblos indígenas–, así como la oposición entre derechos “ambientales” frente a la territorialidad indígena. Pero más en el fondo aún, entre una lógica que separa, fragmenta, cosifica y enajena versus una racionalidad que busca mantener la integralidad de las relaciones sociedad-naturaleza, espíritu y razón, pasado con futuro y lo local con lo global.

Foto 38¹⁷¹

CTI o el laberinto en la construcción de un nuevo régimen especial



Autora: Coordinadora de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza (archivo)

Una de las principales enseñanzas que se puede vislumbrar de la experiencia de los Kichwa amazónicos de Pastaza es que estos reivindicaciones de los pueblos indígenas parten de contar con un reconocimiento de su propio ordenamiento jurídico, es decir, con un “derecho al propio

171 La demanda del derecho a la autodeterminación y autogobierno de su territorio, a través de la figura de la Circunscripción Territorial (como régimen especial) ha sido el eje de la acción de los Kichwa desde su fundación hasta la actualidad. Pese a los avances jurídicos, las trabas burocráticas y la falta de voluntad política han llevado a un proceso trunco y lleno de dificultades. En la imagen, reclamos en torno a la CTI de los Kichwa de Pastaza en las calles de Puyo, junio de 2010.

derecho”. En la mayoría de los ordenamientos constitucionales de América Latina esa aspiración ha sido satisfecha, con mayor o menor amplitud, y en Ecuador ha sido una tarea pendiente desde finales del siglo XX. Las dificultades, sin embargo han surgido al momento de lograr una concordancia o armonía entre el ordenamiento jurídico nacional y el subsistema indígena. Particularmente la tensión se ha establecido alrededor de la relación entre derecho indígena y derechos fundamentales recogidos en las constituciones. Varias constituciones de la región les han otorgado a los pueblos indígenas algunas prerrogativas y ciertos grados de autonomía para aplicar su propio sistema jurídico, normalmente integrado por “usos y costumbres”. El límite para dicha aplicación ha sido el respeto a los derechos fundamentales reconocidos en los mismos textos constitucionales.

La cuestión, según algunos expertos como Irigoyen (2009) o Berraondo (2006) parece ser el cómo se debe entender ese respeto a los derechos fundamentales. Si debe ser amplio o total, las posibilidades de actuación de los usos y costumbres tendrían restricciones.

La historia de las repúblicas y Estados nacionales en América Latina de una u otra manera plantea estos dilemas.

Lo que sí queda claro también es que las bases de los proyectos de Estado-nación están interpelados y en crisis. No solo que se heredó adicionalmente un tejido institucional impuesto por los españoles durante la conquista, que había constituido una red de mini repúblicas, típica del sistema feudal, que implicaban un desarrollo regional localizado y compartimentalizado, sino que además se ha reproducido desde entonces y a lo largo del siglo XX, la organización y ordenamiento del territorio para asegurar el dominio de poblaciones y el saqueo de los recursos naturales.

Se extendió así un modelo de desarrollo económico extractivo, basado en la explotación y sobreexplotación de carácter primario y exportador, orientado hacia fuera, y asentado en la transferencia de excedentes económicos, cíclicamente asociado a las demandas del mercado internacional (Cox, 1987, 2008; Marini, 1991; Bebbington, 2009).

A ese esquema se corresponde en lo jurídico lo que Boaventura de Sousa Santos (2005) describe como constitucionalismo moderno, que a finales del siglo XX se mostraría incapaz e ineficaz para enfrentar conflictos en torno al reconocimiento de derechos colectivos, explotación de recursos naturales o reordenamiento de los territorios, frente a la emergencia de actores que reivindican más su identidad local o regional.

Foto 39

Entre el deseo y la realidad: la interculturalidad como desafío¹⁷²



Autor: Pablo Ortiz-T. (archivo personal) 2007

172 Vista de la escultura "La Fragua Indio-Mestizo" ubicada en el sector conocido como "la Y" en el centro de la ciudad de Puyo, provincia de Pastaza.

Todos los acumulados del siglo XX y que están insertos en las luchas y conflictos sociales por el reconocimiento de derechos sociales (en el caso de los obreros insertos en las industrias y de los jornaleros incorporados al capitalismo agrario), la aplicación de reformas agrarias que reconocen la propiedad de la tierra y que posibilita la conversión de muchos indígenas a campesinos, de una u otra forma son los que posibilitan la reconstitución de nuevos movimientos sociales y la emergencia de sujetos que reivindican los derechos de los autodenominados pueblos originarios y naciones indígenas, en particular ya no solo a ser reconocidos como ciudadanos con igual acceso a la educación, a la salud o al ejercicio del sufragio, sino y fundamentalmente, sino sujetos colectivos que ejercen dentro de un régimen especial un gobierno propio (autogobierno), lo que implica la posibilidad de escoger sus autoridades que son parte de la colectividad, ejercer competencias legalmente atribuidas y tener facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y la administración de sus asuntos, incluyendo la gestión de sus territorios (Berraondo, 2006; Clavero, 2006; Anaya, 2004; Díaz Polanco, 1998, González, 2007, 2010; Gutiérrez Chong, 2008; García y Surrallés, 2009; Albó, 2007).

Queda claro con los elementos reseñados a lo largo del presente capítulo, que los regímenes autonómicos indígenas en América Latina no son la norma sino la excepción. En los grupos de poder, organismos de seguridad del Estado y élites burocráticas aún predomina de manera fuerte la percepción de que la concesión de autonomía territorial a favor de los pueblos indígenas es una amenaza al principio de la integridad territorial y la soberanía estatal. Lo que se aprobó en la Constitución de 1998, estuvo fuertemente marcado por resistencias y oposiciones a las demandas planteadas por el movimiento indígena encabezado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Finalmente se impusieron aquellas adecuaciones que garantizaban una mínima modificación a la estructura político-administrativa a nivel nacional.

Y que en lo que involucra al uso, manejo y control de espacios y territorios, dejó abierta la posibilidad de ampliar las fronteras extractivas, favorables a la presencia del capital multinacional, restringiendo al mismo tiempo –al dejar en la indefinición– la posibilidad de ejercer de manera práctica y real los derechos territoriales y autonómicos.

Conclusiones

El caso analizado de la Amazonía central, en la provincia de Pastaza, nos remite a varias problemáticas asociadas a los procesos actuales, incluyendo la globalización, la crisis de la colonialidad del poder y del saber, el colapso de la colonialidad de la naturaleza y del espacio, el agotamiento del sistema de Estados-nación impuesto a lo largo del siglo XIX e inicios del XX. La depredación y envenenamiento del planeta que ha desatado una crisis climática difícil de revertir, asociada a la vigencia de una matriz energética mundial basada en un irrefrenable consumo de combustibles de origen fósil encabezados por los hidrocarburos.

El análisis histórico de la configuración territorial de esta parte de la Alta Amazonía, además, posibilita entender mejor el concepto de territorio como construcción y de-construcción social del espacio, y también de una manera específica permite abordar, a partir de un caso específico en el tiempo y la geografía, el ascenso lento, gradual e imperceptible del capitalismo en las sociedades amazónicas, articulando y cooptando a éstas en torno no solo a la promesa de la modernidad ya conocida, sino a la dinámica y lógica del capitalismo extremo, neoliberal y global, que se alimenta y nutre de estos capitalismos extractivos y periféricos.

Se trata de un ejercicio de análisis que además, desde una perspectiva local, permite visualizar cómo las sociedades humanas están rodeadas de territorialidades diversas o múltiples, algunas imaginarias, pues el territorio es entendido al mismo tiempo como subjetivación, aludiendo a lo que Umberto Eco (2013) en su *Storia delle Terre e Dei Luoghi Legendari*, describe como lugares que ahora o en el pasado han creado quimeras, utopías o ilusiones, porque mucha ha creído realmente que existen o han existido en alguna parte.

Basta aludir a la visión Kichwa del territorio para clarificarlo, aunque también es evidente la tendencia hegemónica que busca convertir a estos espacios en territorialidades más cerradas, ‘uniterritoriales’ que no admiten la pluralidad ni la diferencia, de las identidades y poderes. Las importantes contribuciones de geógrafos críticos como Edward Soja,

Henri Lefebvre, David Harvey, Alain Lipietz para repensar los procesos de construcción y deconstrucción de los espacios y territorios, y su articulación a las dinámicas de cambio económico, político y cultural, derivados de la expansión del capitalismo, así como perspectivas dadas desde América Latina por geógrafos como los brasileños Milton Santos, Antonio Carlos Robert Moraes, Carlos Walter Porto-Gonçalves o Rogerio Haesbaert, así como las contribuciones de Arturo Escobar, Pablo Ragalsky o Raúl Prada, configuran un espectro de luces que orientan un “giro geográfico” de corte “decolonial”, a un indisciplinaamiento de dicha ciencia de corte eurocéntrico, así como a una ruptura con sus versiones aplicadas en América Latina, más cercanas a lo que se ha denominado en el presente texto como “ideología geográfica”, en particular aquella de corte militar u orientada a la defensa de las fronteras, afin a ciertas nociones de seguridad y a la construcción de espacios de control y represión, o simplemente funcional a las lógicas de expansión del mercado y del capital. En ese sentido, los aportes de los mencionados autores y referidos a lo largo de este libro permitiría, junto con las perspectivas decoloniales, reivindicar los lugares no como espacios banales, sino como activos y lleno de experiencias, memorias e identidades. Algo que autores como Escobar o W. Mignolo convertirán a su vez en proyecto y plataforma para una crítica radical del poder, desde el cual las grandiosas ideas imperiales se convierten en simples tecnologías de poder inestables, con alcances limitados a través del tiempo y del espacio¹⁷³. Adicionalmente una perspectiva desde el lugar, posibilitaría poder concebir modernidades múltiples y desde múltiples direcciones.

En tal sentido la dialéctica que describe los procesos continuos de desterritorialización y reterritorialización, y que refieren a la apertura, fugas, destrucciones de sí mismo, así como la recomposición del territorio, en un entramado de construcción y deconstrucción de hegemonías y despliegue de resistencias, aunque siempre se trate de procesos de transformación continua, posibilita desmitificar la desterritorialización, y entenderla mejor, en el marco de la complejidad de procesos que son múltiples y no unidireccionales ni irreversibles, como cierta retórica pseudo anti-sistémica lo plantea.

173 Aludo a la cita que Escobar (2000, p. 129) realiza de Jane Jacobs *Edge of Empire. Post-colonialism and the City*, London, Routledge, 1996.

También es importante concluir que las dimensiones específicas de lo que se designa como global o local varían conceptualmente. Las políticas del lugar –y el movimiento indígena Kichwa de Pastaza que demanda reconocimiento de sus derechos de autodeterminación– confrontan a la globalidad, a la colonialidad y al capitalismo. Y el conocimiento de estos procesos permite avanzar en la construcción de alternativas post capitalistas. En ese contexto, la palabra global se usa para designar nuevos espacios conceptuales contruidos y atravesados por múltiples prácticas que son las que impulsan procesos globalizadores, y que entre otras cosas, contribuyen al cuestionamiento de paradigmas identitarios tradicionales.

En el mismo marco, lo local constituye también un principio o está asociado a la experiencia cotidiana de los actores en una localidad particular. Es importante considerar también lo local y el lugar como una construcción social, relacional de diversas prácticas que resultan en sistemas y estructuras perfiladoras de sus fronteras. La dinámica y experiencia existente en los territorios amazónicos, más aún en un marco del capitalismo de extractivo, dependiente y periférico, obligan a tratar lo global inseparablemente de lo local, y viceversa. Aquello se ve reflejado al momento de analizar sistemas y modelos del capitalismo, como el dependiente, extractivista, periférico y depredador presente en la Amazonía durante esta fase neoliberal de fines del siglo XX.

Por otro lado, el territorio desde una perspectiva de la identidad se construye a partir de las actividades espaciales de agentes que operan en distintas escalas. Los pueblos y nacionalidades indígenas son agentes de la construcción de su propia territorialidad y la perspectiva conceptual de la nacionalidad Kichwa del Pastaza, con sus nociones del *Sumak Allpa*, del *Mushuk Allpa* y del *Sacha Runa Yachay* interpelan la colonialidad del saber, del poder, del espacio y de la naturaleza, para apelar a una perspectiva de comunidad de vida, de diálogo con la totalidad de seres y de sus relaciones, a pesar de la monocultura de los saberes (monocultura del saber científico, del tiempo lineal, de las jerarquías, de lo universal o global, de la eficiencia capitalista). El pensamiento Kichwa y de muchos otros pueblos amazónicos forman parte de otras epistemologías, de paradigmas “otros” donde las selvas, los lagos, los ríos, la vida animal y vegetal, no se reducen a recursos naturales y de servicios ni a un simple depósito físico-químico de materias primas, sino que cada uno de esos espacios de vida poseen

identidad y autonomía propias de organismos extremadamente dinámicos y complejos.

La filosofía Kichwa del *Sacha Runa Yachay*, del *Sumak Allpa* y del *Sumak Kawsay* reivindican como válidas otras razones que no sean la instrumental, tales como la afectividad, la sensibilidad, la voz interior de la conciencia y de la propia naturaleza, e interpelan el supuesto occidental de que la razón (logos) sea lo primero o lo último de la existencia. Creo que en alguna medida abordan lo que Lefebvre refiere con sus prácticas espaciales, o Soja con sus espacialidades vividas o el ‘tercer espacio’ del que habla Milton Santos, o las otras territorialidades planteadas por Raúl Prada. En suma, confluyen en la perspectiva de establecer los fundamentos de un “contra-espacio”, subalterno, contra-hegemónico.

La nacionalidad Kichwa de Pastaza y las otras nacionalidades vecinas (Sapara [Sapara], Shiwiar, Andoas [Andwa] y Achuar) a pesar de haber sufrido invasiones y despojos de sus territorios y recursos desde la colonia hasta nuestros días, con la presencia de programas extractivos de gran escala (como los proyectos petroleros de los bloques 10 o 23 referidos en este estudio), o a pesar de la ampliación y expansión agresiva de la frontera de colonización por el occidente y norte de sus territorios, muestran vitalidad, dinamismo y capacidad de proyectar sus propios planes de vida, sus propuestas de refundación y construcción de un nuevo Estado y una sociedad intercultural, que se expresa no solo a escala local ni se reduce a asegurar posesión y control de sus territorio como nacionalidades o pueblos, y en la que cada una de sus asociaciones y sus respectivas comunidades posee, mantiene y administra un territorio colectivo, con una gran diversidad de ecosistemas y bienes de la naturaleza.

Las propiedades colectivas basadas en el uso, control y usufructo de los *Ayllu*, núcleo central de la organización de la nacionalidad Kichwa de Pastaza, les permite acceder a los diferentes ecosistemas *Sacha* y *Yaku*, obtener del bosque y del agua, los recursos fundamentales para satisfacer las necesidades individuales y colectivas, a través de formas y sistemas productivos, como los descritos, en los que se establecen distintos tipos de relación social, todas ellas sólidas, permitiendo un alto grado de autonomía y autogestión a cada asociación.

La experiencia de los Kichwa remite a pensar que lo local en algún grado, se constituye en el espacio de la construcción de sentido donde se

perciben de manera explícita las luchas de poder y se develan sus asimetrías. En ese sentido lo local y lo global coexisten de forma complementaria y contradictoria en los imaginarios sociales que informan la vivencia cotidiana y la participación de los actores en diversos procesos de transformación social.

También es importante subrayar que ante esos procesos de globalización regidos por la racionalidad económica, las demandas asociadas al capitalismo extractivo, y que no son sino aquellas que se corresponden a la matriz energética global, han emergido paralelamente movimientos alternativos, algunos de ellos anti-sistémicos, asociados a una política del lugar, del espacio y del tiempo. Movimientos indígenas como los Kichwa de Pastaza forman parte de estas corrientes, posibilitada a su vez por la emergencia y reconocimiento de nuevos derechos a la identidad cultural y al ejercicio de sujetos políticos colectivos como pueblos, y regidas por reglas de cohabitación social más plurales y horizontales, que son la base de la interculturalidad y la plurinacionalidad.

Si la modernidad –conforme lo han explicado autores como Dussel, Porto-Gonçalves y Quijano– desarrolló una visión de sí misma, un mito sobre sus propios orígenes que posee una impronta eurocéntrica, urge la necesidad de develar que la modernidad no es otra cosa que la cultura del centro del sistema-mundo impuesta al resto, y que surgió como resultado de la administración de esa centralidad. Hay que entender que la modernidad ha sido un proceso fundamentalmente mundial, y que se constituye como resultado de la expansión colonial de occidente, y la configuración de una red de interacciones y de control sobre poblaciones, espacios, territorio y naturaleza, reducida ésta última a objeto y mercancía. Es la constitución de un sistema-mundo –como lo define Wallerstein– lo que produjo un cambio radical en las relaciones sociales y en las relaciones sociedad-naturaleza.

En ese marco, la colonialidad del poder es una categoría clave en comprensión y analítica del poder, porque hace referencia a tres elementos clave: el control de la subjetividad, el establecimiento o imposición de una dimensión epistémica y la occidentalización del imaginario. Queda claro que la colonialidad del poder fijó una matriz de dominación, explotación y exclusión basada en la idea de superioridad racial, basada en la colonización del alma y de la mente y también en la colonización del espacio y de

la naturaleza. Ser blancos no tenía solo que ver con el color de la piel, sino con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, y en general formas de producir y transmitir conocimientos.

En ese sentido, colonialidad del poder, más globalización y territorialidad desanclan las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales, ancestrales) y los inserta en mecanismos desterritorializados de acción, aunque al mismo tiempo otorga a los sujetos de competencias reflexivas que les permite re-territorializar esas acciones en condiciones locales de tiempo y de lugar.

Al analizar la acción del Estado desde la fundación de la República, ésta aparece como limitada, restringida, mutilada. Una naciente república que en sus políticas y normativas, estaban dirigidas y focalizadas hacia fomentar la articulación al mercado mundial, y con ella al desarrollo de ciertas regiones andinas y de la Costa, en desmedro y exclusión de toda la Amazonía, y en particular de sus pueblos ancestrales.

Se hace evidente –en ese marco– la continuidad colonial de las iniciativas emprendidas tanto en los diseños de la división territorial, que copiaron los corregimientos de la administración española, como en las estrategias para el control de los territorios y el dominio de sus poblaciones, para lo cual recurrieron la Iglesia católica y sus misiones religiosas, a fin de suplir las carencias de la administración civil.

El período entre la Colonia y la primera mitad del siglo XX parece consolidar un modelo altamente excluyente frente a los pueblos indígenas, de profunda desarticulación y desterritorialización de sus sociedades, como parte del establecimiento de una matriz colonial de poder. Modelo que sería ampliado y profundizado durante la construcción del proyecto de Estado-nación republicano, hasta convertir a la Amazonía en lo que Jean Paul Deler (1987) denominaría como el “subespacio de los grupos selváticos”, cuyas discontinuidades con los otros espacios periféricos, no han hecho sino consolidar una estructura territorial altamente excluyente, estratificada e inequitativa. En otras palabras, la historia de los territorios de Pastaza, muestran la manera cómo un modelo extractivo y de acumulación primario-exportadora, ha expandido a lo largo del tiempo y ha profundizado brechas entre territorios ricos y territorios pobres. Las infraestructuras (sistemas viales, redes de abastecimiento de energía eléctrica, telecomunicaciones, etc.) no han sido sino, en lo fundamental, facilidades

y medios para asegurar grandes volúmenes de explotación de recursos de la naturaleza (como en el caso del petróleo) orientadas hacia los grandes mercados mundiales.

Por otro lado, al observar el tipo de representaciones construidas en torno a la Amazonía de Pastaza desde el período colonial, sea a través de la cartografía, pasando por la literatura, la pintura o los planes de desarrollo, persisten en todos los casos líneas de continuidad, imágenes mitificadas en los patrones de producción de conocimiento y significaciones. La colonialidad del espacio y de la naturaleza se fundamenta en los contenidos dados por la colonialidad del poder y del saber, en la idea del 'otro' planteada desde occidente. Un 'otro' derivado de la clasificación y jerarquización de la diferencia. Desde la trama de 'Cumandá' de Juan León Mera hasta los supuestos conceptuales del Plan Estratégico de Desarrollo de Pastaza del Consejo Provincial, la narrativa plantea la existencia de una misma formación discursiva. Desde los misioneros, los cartógrafos, los militares, los planificadores y antropólogos han participado activamente en la construcción de esa noción de los "otros", reiterando en este caso –como lo plantea Astrid Ulloa (2004) que el pensamiento occidental ha usado la noción de la diferencia como un mecanismo de poder para marcar, asignar y clasificar al 'otro' e imponer los regímenes coloniales.

El caso de los Kichwa de Pastaza también permite reiterar el cómo las planificaciones desde afuera y desde arriba, así como la definición y ejecución de políticas públicas a lo largo del siglo XX, parecen reproducir y otorgar sentido a la visión de la naturaleza y de los pueblos indígenas: evidenciar la presencia de una matriz colonial altamente excluyente, donde se ha naturalizado el imaginario cultural frente a la Amazonía, de salvaje a 'nativo ecológico' pasando por la visión de otro disfuncional y amenazante al objetivo de realizar el proyecto de modernidad y capitalismo extractivo.

Sin duda que detrás de estos criterios hegemónicos, presentes en el Estado y buena parte de los grupos de poder, se encuentra el mito de la unidad nacional como homogeneidad sociocultural. En cambio, según los Kichwa de Pastaza, su demanda histórica por el reconocimiento al derecho de la autodeterminación, no pone en tela de juicio la unidad territorial del Estado sino que, sencillamente, plantea la definición de un nuevo ente político-administrativo y territorial, donde la discusión debería girar en torno a los ámbitos de competencia, la construcción institucional o los

mecanismos para una adecuada coordinación de sus partes integrantes. Demanda de autonomía que debe entenderse como expresión y ejercicio del derecho de autodeterminación de los sujetos de derecho colectivos, y que para su vigencia puede admitir la existencia de distintas escalas (comunal, municipal, supra-comunal, regional).

Frente a las percepciones de amenaza planteadas por ciertas élites intelectuales y políticas del país, de nuevo, la experiencia histórica de numerosos países en América Latina como los Miskitos en Nicaragua o los Ngöbe Bügle y Kuna en Panamá o los resguardos indígenas en Colombia, -todos ellos con sus respectiva historia y características- hace pensar que el régimen autonómico, por el contrario, es un factor que vigoriza la soberanía y ayuda a su redefinición conceptual (González, 2007, 2010; Lehm, 2009; Betancur, 2009; Daes, 2004; Iglesias López, 2009)

En cuanto a los conflictos y desencuentros con el Estado, a propósito de los proyectos extractivos petroleros, si bien el Ecuador ha incorporado sucesivamente en las últimas dos décadas, algunos elementos de regulación ambiental (códigos, reglamentos e instituciones) éstos siguen siendo débiles, y más aún en materia de garantizar la vigencia y respeto de los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos indígenas. En ninguno de los casos citados en el presente estudio, hay indicios de que el modelo extractivo depredador vigente -al menos desde la década de los 70 hasta finales del siglo XX- haya contribuido a las metas de 'desarrollo' para las localidades y para la Amazonía, tal cual lo entiende la nomenclatura dominante (oportunidades económicas, empoderamiento, empleo, seguridad humana y ambiental).

Más crítico aún, es si se mira tal modelo extractivo petrolero depredador y neoliberal, en perspectiva de sus aportes a la democracia (sea nacional o local). Si se mira una parte de dichos procesos, como el fortalecimiento institucional, las respuestas son simples y rápidas: las únicas instituciones vigentes y fortalecidas son dos: aquellas que garantizan el funcionamiento de las inversiones, y aquellas que aseguran la represión a la población. En cambio, aquellas instituciones encargadas o responsables de asegurar inclusión económica, reducción de pobreza, inclusión socio-política, prevención o tratamiento de conflictos, construcción de arreglos, simplemente -si es que existen- son débiles y el alcance de sus acciones es extremadamente limitado.

El análisis de los procesos territoriales permite entender igualmente que éste es no solo el lugar de reafirmación de las diversas identidades en permanente construcción, sino también en donde la noción de “sostenibilidad” ecológica encuentra un verdadero fundamento. La aproximación a las dinámicas de uso y manejo de los territorios por parte de pueblos como los Kichwa de Pastaza, permite entender también que los territorios son espacios en donde los pueblos o nacionalidades –en tanto actores sociales– pueden prevenir y controlar la degradación de la naturaleza, además de movilizar recursos alrededor de proyectos autodirigidos, como se visualizan en los ejemplos citados, donde han concurrido –en distintos momentos y bajo distintas estrategias– distintos agentes nacionales e internacionales de desarrollo, todos en una dinámica de experimentación, validación, ensayos y errores, atravesados de encuentros y desencuentros entre distintas visiones, estrategias y expectativas.

En ese sentido, las experiencias desarrolladas en el territorio de los Kichwa de Pastaza es el *locus* de la decolonización, de la crítica radical a la matriz colonial del poder y donde se pueden afirmar las demandas y reivindicaciones de los pueblos para reconstruir o replantear sus modos de vida y sus aspiraciones de autogobierno, en el marco de un nuevo tipo de Estado plurinacional. Es en el nivel local –como los territorios Kichwa, Shiwiar, Sapara o Achuar de Pastaza– descritos de manera básica a lo largo de este estudio- en donde se recrean y forjan las identidades culturales y en donde éstas se expresan como una valoración social de los recursos económicos y como estrategias para la reapropiación de la naturaleza. Si la economía global es el espacio en donde los efectos combinados de la degradación socioambiental evidencian los límites del crecimiento, en cambio estos espacios locales y territorios ancestrales, y frecuentemente periféricos, donde se manifiestan las sinergias positivas de la racionalidad ambiental y de un nuevo paradigma de productividad ecotecnológica.

El territorio también es un espacio en donde se mezclan y chocan los tiempos y racionalidades diferentes. Los conflictos asociados a las actividades depredadoras y extractivas, como la que vincula a empresas petroleras en la Amazonía, muestran un choque de lógicas, temporalidades y racionalidades altamente incompatibles. Pero al mismo tiempo, en el territorio donde ocurren estos eventos, también se generan convergencias de tiempos largos y duraderos, que posibilitan procesos de restauración

y productividad ecológica, de innovación y asimilación tecnológica, al tiempo de reconstituir, reconstruir y resignificar las propias identidades culturales. Mostrar que mientras ocurren y se desatan los conflictos y los impactos asociados a la extracción de recursos de la naturaleza, al mismo tiempo, las comunidades locales viven y fortalecen sus procesos de organización en torno a la gestión de los bosques, de los cuerpos de agua, y el ejercicio de formas iniciales de autogobierno.

La emergencia del movimiento indígena y su demanda de plurinacionalidad sin embargo, no ha podido por sí misma provocar la superación de los viejos prejuicios reinantes en la conciencia nacional (criollo mestiza). Al contrario, los ha hecho evidentes y los ha exacerbado, al punto que la única respuesta que han tenido es la alarma y la acusación sin fundamento de pretender el fraccionamiento y la división de un país, que históricamente ha estado marcado por las disputas regionales y el desconocimiento de sí mismo.

Por último, es evidente que en el período analizado, hay avances que permiten articular por un lado, las demandas de cara a la construcción de un Estado plurinacional, con aquellas que apelan a la necesidad de que simultáneamente se establezcan o construya una sociedad intercultural y otro modelo de desarrollo post capitalista, y lejos del lugar asignado a estos pueblos por los diseñadores globales del capitalismo.

Bibliografía

- Acosta, Alberto, et al. (1982). *Ecuador, el mito del desarrollo*. Quito: Editorial El Conejo.
- Acosta, Alberto (2003). Entre la ilusión y la maldición del petróleo. *Ecuador Debate*, 58. Quito: CAAP.
- Agoglia, Rodolfo et al. (Comp.) (1988) *Pensamiento romántico ecuatoriano*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Albó, Xavier (2002). *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural Editores, CIPCA.
- ____ (2007). Bolivia, avances y tropezones hacia un nuevo país plurinacional e intercultural. En: Salvador Martí i Puig (Ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- Albó, Xavier y Romero, Carlos (2009). *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución*. La Paz: GTZ/PADEP, Ministerio de Autonomía.
- Anaya, James (2004). *Indigenous People in International Law*, 2a.ed. New York: Oxford University Press.
- Anderson, Anthony (1990). Extracción y Manejo del Bosque por los Habitantes del Estuario del Río Amazonas. En: Anthony Anderson (Coord.), *Alternativas a la deforestación*. Quito: Fundación Natura, Ediciones Abya-Yala, Museo Emilio Goeldi.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Antezana, Luis (1991). *La diversidad social en Zavaleta Mercado*. La Paz: CEBEM.
- Arellano-Yanguas, Javier (2011). Aggravating the Resource Curse: Decentralisation, Mining and Conflict in Peru. *The Journal of Development Studies*, 47(4), 617-638. London: Taylor & Francis Group.
- Arnold, David (2000). *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión en Europa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Arroyo, Mónica (1998). O Processo de Globalizacao e a Integracao Regional. En: Varios, *Fronteiras e Espaco Global*. Porto Alegre: AGB.

- Assadourian, Carlos Sempat (1982). *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- _____ (1991). Modos de producción en América Latina. *Cuadernos de Pasado y Presente*, 40. Buenos Aires.
- ASODIRA (2002). “Encuesta de Caracterización de la Zona de Influencia Petrolera del Bloque 10, Pastaza”. Puyo: ASODIRA, Fundación Amazanga.
- _____ (2003). “Plan de Desarrollo Participativo de las comunidades del bloque 10. Provincia de Pastaza”. Puyo: ASODIRA Equipo Técnico Consultor, Equipo Comunitario de Apoyo.
- Atamaint Wamputsar, Shiraz Diana (2004). *Sistematización de la experiencia de planificación participativa de la Federación Interprovincial de la nacionalidad Achuar del Ecuador*. (Diplomado Superior en Gestión de Desarrollo Local). FLACSO.
- Ayala Mora, Enrique et al. (1980). “Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico”. En: *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, Enrique (1999). *Ecuador-Perú. Historia del conflicto y de la paz*. Quito: Editorial Planeta.
- _____ (2000). Vertientes históricas de la nación ecuatoriana. En: *Ecuador. Las raíces del Presente*. Quito: Diario La Hora, Universidad Andina Simón Bolívar-, Taller de Estudios Históricos.
- _____ (2004). *Ecuador, patria de todos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 2da.edic.
- Azqueta, Diego (2002). Análisis de un conflicto, petróleo y bosque tropical. En: Diego Azqueta, *Introducción a la economía ambiental*. Madrid: McGraw-Hill Editorial.
- Báez, Sara y Castillo, Marco (1997). San Jacinto del Pindo, Alternativas Productivas Eco-sostenibles y Comunitarias para la Amazonía. En: Varios, *Agroecología, tres opciones sustentables*. Quito: Coordinadora Ecuatoriana de Agroecología.
- Balée, Wiliam (1989). The Culture of Amazonian Forest. En: D. A. Posey, y W. Balée, *Resource Management in Amazonia, Indigenous and Folk Strategies*. New York: The New York Botanical Garden.
- Barclay, Frederica et al. (1991). *Amazonía 1940-1990. El extravío de una ilusión*. Lima: Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas, Terra Nuova.
- Barraclough, Solon y Ghimire, Krishna (1991). *The Social Dynamics of Deforestation in Developing Countries, Principal Issues and Research Priorities*.

- Discussion Paper 16, Ginebra: United Nation Research Institute for Social Development.
- Baruffati, Veronica (1984). The Reproductive Cycle of Ecuadorian Rain Forest Women. *Bulletin of Latin American Research*, vol. 3, no 1, p. 99-109. UK, The Society for Latin American Studies (SLAS).
- Bartra, Roger (1997). *El salvaje artificial*. 1a. Edición. México DF: UNAM, Ediciones Era.
- _____ (1998). *El salvaje en el espejo*. México DF: UNAM, Ediciones Era.
- Bastidas, Clímaco (2004). El escenario territorial en la época de Maldonado. En: Varios, *Maldonado, conciencia geográfica y modernidad en el Ecuador*. Riobamba: Casa de la Cultura Ecuatoriana, núcleo de Chimborazo.
- Bebbington, Anthony, Burneo, María (2008). Conflictos mineros: ¿Freno al desarrollo o expresión ciudadana? En: *Oxfam, Informe Anual 2007-2008. Pobreza, Desigualdad y Desarrollo en el Perú*. Informe Anual, vol. 8. Lima, Oxfam GB.
- Bebbington, Anthony (2009a). *The New Extraction: Rewriting the Political Ecology of the Andes?* NACLA Newsletter, 5(42). New York: North American Congress on Latin America NACLA, Sept./Oct..
- _____ (2009b). Industrias extractivas, actores sociales y conflictos. En: CAAP (Eds.) *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP y Centro Latinoamericano de Ecología Social CLAES.
- _____ (2012). *Social Conflict, Economic Development and the Extractive Industry: Evidence from South America*. New York: Routledge.
- Beck, Scott y Mijeski, Kenneth J. (2001). Barricades and Ballots. Ecuadors Indians and the Pachakutik Political Movement. *Ecuadorian Studies*, 1. Tennessee: East Tennessee State University, LASA.
- Becker, Marc (2011). *Pachakutik: Indigenous Movements and Electoral Politics in Ecuador*. Critical Currents in Latin American Perspective Series. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bedoya, Eduardo (1991). *Las causas de la deforestación en la Amazonía peruana. Un problema estructural*. Documento 12. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- Benítez, Milton (2002) *Peregrinos y vagabundos. La cultura política de la violencia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Berraondo, Mikel (2005). Pueblos indígenas no contactados ante la aplicación de los derechos humanos. En: Varios, *Pueblos indígenas no contactados ante el reto de los derechos humanos. Un camino de esperanza para los Tagaeri y Taromenani*. Quito: Ediciones CICAME/CDES.

- _____ (2006) Tierras y territorios como elementos sustantivos del derecho humano al medio ambiente. En: Mikel Berraondo (Comp.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Deustuko Unibersitate.
- Betancur, Ana Cecilia (2009). *La experiencia de los resguardos indígenas en Colombia*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional "Autonomías Indígenas, Experiencias y Aprendizajes de los Pueblos de América Latina". Santa Cruz de la Sierra: Ministerio de Autonomía.
- Beverley, John (1998). Siete aproximaciones al 'problema indígena'. En: Mabel Moraña (Ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*. Pennsylvania: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburg,
- Bhabha, Homi K. (2000). Narrando la nación. En: Álvaro Fernández Bravo (Comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- _____ (2002). *El lugar de la cultura*, 1ª edición. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Borja Gómez, Jaime (2002). *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Borón, Atilio (1999). *Tiempos violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -CLACSO-.
- Brack Egg, Antonio (1992). *La Amazonía, problemas y posibilidades*. En: Varios, *Amazonía Peruana*, 21. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- _____ (1997) *Pobreza y manejo adecuado de los recursos en la Amazonía peruana*. *Revista Andina*, 29(15), N° 1. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas CBC.
- Brackelaire, Vincent (1992). *La problématique de terres indiennes dans la Région Amazonienne. Signification de la Légalisation des Terres Indiennes et de leur Démarcation*. Bruselas: CCE-TCA.
- _____ (2006). *Situación de los últimos pueblos indígenas aislados en América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela). Diagnóstico regional para facilitar estrategias de protección*. Brasilia DF: Alianza Internacional para la Protección de los Pueblos Indígenas Aislados.
- Brackelaire, Vincent y Bazil, John (1997). *Evaluación en Ecuador del Programa Integral de Autodesarrollo Indígena de Pastaza. Proyecto Samay y del Proyecto del Parque Etnobotánico Omaere*. Bruselas: Comisión Europea.

- Bravo, Vicente (1920). *Viaje al Oriente, Segunda Parte en la Región del Curaray*. Quito: EMG.
- Bretón, Víctor (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO, Universitat de Lleida, Giedem.
- _____ (2007). A vueltas con el neo-indigenismo etnófafo: La experiencia PRO-DEPINE o los límites del multiculturalismo neoliberal. *Iconos*, 29. Quito: FLACSO.
- Bretón, Víctor y García, Francisco (2003). ¿Ecuador en crisis o la crisis en Ecuador? En: Víctor Bretón y Francisco García (Eds.), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en crisis*. Barcelona: Icaria Editoria.
- Brysk, Alison (2000). *From Tribal Village to Global Village, Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Bunker, Stephen (1985). *Underdeveloping the Amazon. Extraction, Unequal Exchange and the Failure of the Modern State*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- _____ (2006) *Globalization and the Race for Resources*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Burga, Manuel (1999). *Formación y apogeo del sistema colonial: siglos XVI-XVII*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Libresa.
- Cabodevilla, Miguel A. (1994) *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. Francisco de Orellana (Coca): CICAME.
- Carrión Mena, Diego y Ruiz, Silvana (1987). *Pastaza: asentamientos humanos, estructura espacial, infraestructura, equipamientos*. Puyo: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Carrión Mena, Fernando (2003). La descentralización en América Latina. Una perspectiva comparada. En: Fernando Carrión (Ed.), *Procesos de descentralización en la Comunidad Andina*. Quito: FLACSO.
- Carrión, Benjamín (2010). *Plan del Ecuador*. Colección Memoria de la Patria. Quito: Ministerio de Educación.
- Castillo Castañeda, Pedro, (2009). *El Derecho a la Tierra y los Acuerdos Internacionales. El caso de Perú*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales CEPES-International Land Coalition.
- Castillo Díaz, Bernal, (2007) La participación política de los pueblos indígenas de Panamá. Una visión desde adentro”. En: Varios, *Estudios sobre participación política indígena*”, San José de Costa Rica, Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH).

- Castoriadis, Cornelius (1988). *Los dominios del hombre, las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, Santiago (1999). Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos, el proyecto teórico de los estudios subalternos. En: Alfonso de Toro y Fernando de Toro (Eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid: Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert.
- _____ (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago, Mignolo, Walter, Paget, Henry y Chukwudi, Emmanuel (2008). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.
- Cavalcanti, Clóvis (2006). Traditional Resource Use and Ethnoeconomics: Sustainable Characteristics of the Amerindian Lifestyles. En: Darrel Posey y Michael Balick (Eds.), *Human Impacts o Amazonia. The Role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development*. New York: Columbia University Press.
- Caviedes, Mauricio et al. (2007). *Paz y resistencia. Experiencias indígenas desde la autonomía*. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena CECOIN.
- CELADE/CEPAL (2010). *Banco de datos sobre pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina*. Disponible en <http://www.cepal.org/es/banco-datos-pueblos-indigenas-afrodescendientes-america-latina-caribe-piaalc>
- CEPAL (2008). "Panorama Social de América Latina". Documento LC/G.2351-P. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina CEPAL.
- Cerda, Carmen (2004). *Análisis de la capacidad de gestión local y administración de recursos económicos en proyectos de inversión social de la Federación de la Nacionalidad Kichwa de Napo*. (Diplomado Superior en Gestión de Desarrollo Local). Quito: FLACSO.
- Chase-Smith, Richard (1996). Hacia el desarrollo autónomo. Los indígenas amazónicos en el camino hacia el desarrollo autónomo. En: Varios, *Amazonía, economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo*. Quito: COICA, Oxfam América.

- _____ (2001). El don que hiere: reciprocidad y gestión de proyectos en la Amazonía indígena. En: Richard Chase Smith y Danny Pinedo (Eds.), *El cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques de la Amazonía*. Lima: Instituto del Bien Común -IBC-, Instituto de Estudios Peruanos -IEP-.
- _____ (2003). Los indígenas amazónicos suben al escenario internacional, reflexiones sobre el accidentado camino recorrido. En: Françoise Morin y Roberto Santana, *Lo transnacional: instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Groupe de Recherche Sur L'Amérique Latine. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Chapin, Marc (2004). A Challenge to Conservationist. Can We Protect Natural Habitats without Abusing the People who Live in Them? *World Watch Magazine*, 17(6), Washington.
- Chatterjee, Partha (2000). El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas. En: Álvaro Fernández Bravo (Comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- _____ (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. México: Siglo XXI Editores, CLACSO.
- Chávez, Gina, et al. (2005). *Sarayaku, el pueblo del cémit. Identidad y construcción étnica. Informe antropológico-jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la compañía CGC en Sarayaku*. Quito: CDES-FLACSO.
- Chiriboga, Manuel (1985). La crisis agraria en Ecuador, tendencias y contradicciones del reciente proceso. En: Louis Lefebvre (Ed.), *Economía política del Ecuador, campo, región y nación*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Chirif Tirado Tirado, Alberto y García Hierro, Pedro (1991). *El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la cuenca amazónica*. Lima: Oxfam, COICA.
- _____ (2007) *Marcando territorio. Progresos y limitaciones de la titulación de territorios indígenas en la Amazonía*. Copenhague: IWGIA.
- Chirif Tirado Tirado, Alberto, García Hierro, Pedro y Surrallés, Alexandre (2002). *Una historia para el futuro. Territorios y pueblos indígenas en el Alto Amazonas*. Lima: CORPI, Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui, IWGIA.
- Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos (1996). *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*. Quito: Ediciones Abya Yala, CIDH.
- Cipolletti, María Susana. (1991) *Remeros y cazadores. La información etnográfica en los documentos de la Comisión de Límites al Amazonas*.

- En: Peter Jorna et al. (Coords.), *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: MLAL, Ediciones Abya-Yala.
- CIUDAD (1988). *Pastaza: Los problemas generales del desarrollo provincial*. Puyo: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Clastres, Pierre (2004). *Arqueología de la violencia, la guerra en las sociedades primitivas*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- Clavero Salvador, Bartolomé (2001). *Multiculturalismo constitucional, con perdón, de veras y en frío*. *Revista Internacional de Estudios Vascos RIEV*, 47. Donostia, Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos.
- _____ (2006). Derechos indígenas y constituciones latinoamericanas. En: Mikel Berraondo (Comp.), *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Deustuko Unibersitatea.
- Cobo, Álvaro y Cuisana, María de las Acacias (2001). *Cartografía Básica y SIG para el Programa Manejo de Recursos Naturales en el Territorio Indígena de Pastaza*. Puyo: OPIP, Comunidec, Comisión Europea.
- CODENPE-PRODEPINE (2002). "Informe de Cierre del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador". Quito: PRODEPINE.
- Colchester, Marcus (1995). La colonización de las selvas. En: M. Colchester y L. Lohmann, *La lucha por la tierra y la destrucción de las selvas*. New Jersey: World Rainforest Movement, Instituto Tercer Mundo.
- Conaghan, Catherine y Malloy, James (1994). *Unsettling Statecraft, Democracy and Neoliberalism in the Central Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Conaghan, Catherine (1995). Politicians against Parties, Discord and Disconnection in Ecuador's Party System. En: Scott Mainwaring y Timothy Scully (Eds.), *Building Democratic Institutions*. Stanford: Stanford University Press.
- _____ (1998). *Restructuring Domination: Industrialists and the State in Ecuador*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Consejo Provincial de Pastaza (1984). *Plan Pastaza 1984-1988*. Puyo: Consejo Provincial de Pastaza-Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Consejo Provincial de Pastaza (1989) *Estudios de Diagnóstico Provincial (1984-1988)* (diez volúmenes) Puyo, Consejo Provincial de Pastaza, Centro de Investigaciones CIUDAD.
- _____ (2000). *Plan de Desarrollo Sustentable de Pastaza*. Puyo: ECORAE, Consorcio de Consejos Provinciales del Ecuador.
- Coronel, Rosario (2002). Poder local y orden público. El Municipio de Riobamba en la transición de la Colonia a la República (1790-1850). *Revista*

- Procesos*, 19. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, TEHIS, Corporación Editora Nacional.
- _____ (2009). *Poder local en la transición de la Colonia a la República: Riobamba 1750-1820* (Tesis Doctoral). Quito: Programa Doctoral de Historia, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Coronil, Fernando (2000a). La naturaleza del postcolonialismo, del eurocentrismo al globocentrismo. En: Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: CLACSO, UNESCO.
- _____ (2000b). Listening to the Subaltern, Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern Studies. En: L. Chrisman y B. Parry (Eds.), *Postcolonial Theory and Criticism*. Brewer: Cambridge University Press.
- _____ (2002a). ¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas para armar el rompecabezas del presente. *Revista Comentario Internacional. Imperio o Imperialismo. La Seguridad de Estados Unidos en el Nuevo Orden Global*, 5. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____ (2002b). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad, Consejo de Desarrollo Humanístico de la Universidad Central de Venezuela.
- Cosse, Gustavo (1980). Reflexiones acerca del Estado, el proceso político y la política agraria en el caso ecuatoriano 1964-1977. En: Osvaldo Barsky (Ed.), *Ecuador, cambios en el agro serrano*. Quito: FLACSO, CEPLAES.
- Criollo, María C. (2007). *Manejo de recursos naturales en las propuestas de autonomía indígena amazónicas: caso OPIP y el plan de vida en la comunidad de San Jacinto de Pindo, provincia de Pastaza*. (Tesis Maestría en Estudios Socioambientales). Quito: FLACSO.
- Cox, Robert (1987). *Production, Power and World Order: Social Forces in the Making of History*. New York: Columbia University Press.
- _____ (2008). The Point is Not Just to Explain the World but to Change It. En: Christian Reus-Smit y Duncan Snidal, *The Oxford Handbook of International Relations*. New York: Oxford University Press.
- Cueva, Agustín (1976). *Entre la ira y la esperanza*. Quito: Ediciones Solitierra.
- _____ (1986). *Lecturas y rupturas. Diez ensayos sociológicos sobre la Literatura en el Ecuador*. Quito: Editorial Planeta del Ecuador.
- _____ (1987). *La Teoría Marxista. Categorías de base y problemas de base*. Quito: Editorial Planeta del Ecuador.
- _____ (1988). *El proceso de dominación política en el Ecuador*. Quito: Editorial Planeta.

- _____ (1993). *El desarrollo del capitalismo en América Latina. Ensayo de interpretación histórica*. México: Siglo XXI Editores.
- Daes, Erica-Irene (2004). La Soberanía Permanente de los Pueblos Indígenas sobre sus Recursos Naturales. Informe Final de la Relatora Especial Sra. Erica-Irene A. Daes. New York: Consejo Económico y Social, E/CN.4/Sub.2/2004, Naciones Unidas.
- Dagnino, Evelina (1998). Culture, Citizenship and Democracy, Changing Discourses and Practices of the Latin America Left. En: S. Álvarez, E. Dagnino y Arturo Escobar, *Culture of Politics, Politics of Cultures, Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview.
- Dall'Alba, Leonir (1992). *Pioneros, nativos y colonos. El Dorado en el siglo veinte*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Misión Josefina de Napo-Petroecuador.
- Deleage, Jean Paul (1993). *Historia de la Ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza* Barcelona: ICARIA-NORDAN.
- Deler, Jean Paul (1987). *Ecuador, del espacio al Estado nacional*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Felix (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2002). Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. 5ta. Edición. Valencia: Pre-Textos.
- Deloria Jr., Vine y Lytle, Clifford (1984). *The Nations Within. The Past and Future of American Indian Sovereignty*. Austin: University of Texas Press.
- Denevan, Wiliam y Padoch, Chistine (1990). "Agroforestería tradicional en la Amazonía peruana". Documento 11. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica, The New York Botanical Garden.
- Descola, Philipe (1985). Del hábitat disperso a los asentamientos nucleados. Un proceso de cambio socio-económico entre los Shuar. En: Varios, *Amazonía ecuatoriana. La otra cara del progreso*, 2ª ed. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- _____ (1988). *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- _____ (1997). Limitaciones ecológicas y sociales del desarrollo de la Amazonía. Un estudio de caso en la Amazonía Ecuatoriana. En: Varios, *Población indígena y desarrollo amazónico*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- _____ (2005a). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2005b). *Par-delà Nature et Culture*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard.
- Díaz-Polanco, Héctor (1996). Autonomía y cuestión territorial. *Revista Estudios Sociológicos*. México D. F.: El Colegio de México.

- _____ (1998). *Etnia y Nación en América Latina*. México D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes .
- _____ (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México, Siglo XXI Editores.
- Dollfus, Oliver (2004). *Los Andes y el Reto del Espacio Mundo*. Lima: IFEA-Instituto de Estudios Peruanos-Embajada de Francia en el Perú.
- Drost, Nadja & Stewart, Keith (2006). EnCana in Ecuador: the Canadian oil patch goes to the Amazon. En: Lisa North (Ed.), *Community Rights and Corporate Responsibility: Canadian Mining and Oil Companies in Latin America*. Toronto: Between the Lines.
- Dunning, Thad (2008). *Crude Democracy: Natural Resource Wealth And Political Regimens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dussel, Enrique (1978). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*. Conferencias de Frankfurt". La Paz: Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UMSA.
- _____ (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Echeverría, Bolívar (2001). *Las ilusiones de la Modernidad*, 2a. ed. Quito: Tramasocial Editorial.
- _____ (2010) *Modernidad y blanquitud*. México DF: Ediciones Era.
- Eco, Umberto (2013). *Storia Delle Terre e dei Luoghi Leggendarì*. Milán: Bompiani Editore.
- ECOCIENCIA (2007). *Zonificación para el manejo en la cuenca baja del Pastaza orientado al Plan de Ordenamiento Territorial*. Quito: Corporación Ecociencia.
- Edwards, Sandra G. (2005). *Outside the Rule of Law, Ecuador's Courts in Crisis*. Washington Office on Latin America. Special Update. Ecuador, Washington D.C, WOLA.
- Enaudeau, Corinne (1999). *La paradoja de la representación*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Encalada, Eduardo, García, Fernando et al. (1999). *La participación de los pueblos indígenas y negros en el desarrollo en el Ecuador*. Washington D.C.: Banco Interamericano de Desarrollo, BID.
- Entrix (1997). *Programa de Monitoreo Ambiental*. Quito: Entrix América.
- _____ (1998). *Estudio de Impacto Ambiental. Fase de Producción, Desarrollo, Transporte y Obras Civiles. Proyecto de Desarrollo Campo Villano-Bloque 10*. Quito: Entrix América.

- Esan, Adenike (2005). Preventing Violent Conflicts Caused by Infringements of Indigenous Peoples' Rights: the Case of the Ecuadorian Amazon. *Journal of Energy & Natural Resources Law*, 23(4), 529-549.
- Escobar, Arturo; Álvarez, Sonia y Dagnino, Evelina (Eds.) (2001). *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Buenos Aires: Taurus, ICANH.
- Escobar, Arturo (1993). Planning. En: Wolfgang Sachs, *The Development Dictionary*. Londres: Zed Books.
- _____ (1998). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la Antropología Contemporánea*. Santafé de Bogotá: CEREC, ICAN.
- _____ (1999). After Nature, Steps to an Antiessentialist Political Ecology. *Current Anthropology*, 40.
- _____ (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar, ¿globalización o postdesarrollo? En: Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca.
- _____ (2008). *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Durham NC: Duke University Press.
- _____ (2012a). *Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- _____ (2012b). *La invención del desarrollo*. 2da. Edición. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Esvertit Cobes, Natàlia (1998). La visión del Estado Ecuatoriano sobre el Oriente en el siglo XIX. Reflexiones en torno a la legislación (1830-1895). En: Pilar García Jordán (Coord.), *La nacionalización de la Amazonía*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- _____ (2001). *Los imaginarios tradicionales sobre el Oriente ecuatoriano*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC.
- _____ (2008). *La incipiente provincia. Amazonía y Estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Fearnside, Philip (2006). Fragile Soils and Deforestation Impacts: The Rationale for Environmental Services of Standing Forest as a Development Paradigm in Amazonia. En: Darrel Posey y Michael Balick (Ed.), *Human Impacts o Amazonia. The Role of Traditional Ecological*

- Knowledge in Conservation and Development*. New York: Columbia University Press.
- Figueroa de, Francisco (1986). Informe de las Misiones de el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas (1661). En: *Informe de Jesuitas en el Amazonas 1660-1684*. Iquitos: Monumenta Amazónica IIAP, CETA.
- Flores Jijón, Antonio (1979). *La conversión de la deuda anglo-ecuatoriana*. Quito: Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional.
- Fontaine, Guillaume (Ed.) (2004). *Petróleo y desarrollo sostenible en el Ecuador*, Vol. 2 "Las Apuestas". Quito: FLACSO.
- Fontaine, Guillaume y Narváez, Iván (2005). Problèmes de la Gouvernance Énergétique en Équateur. *Revista Problèmes d'Amérique Latine*, número doble 57/58. París: L'Institut Choiseul.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Traducción Julia Varela y Fernando Alvarez, 3ª ed. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- FTPP (1992). *Bosques, árboles y alimentación*. Roma: Forest, Trees an People Programme (FTPP), FAO.
- Furley, Peter (2006). Fragility and Resilience of Amazonian Soils: Models from Indigenous Management. En: Darrel Posey y Michael Balick (Ed.), *Human Impacts o Amazonia. The Role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development*. New York: Columbia University Press.
- Galarza Zabala, Jaime (1972). *El festín del petróleo*. Quito: Ediciones Solitierra.
- Gálvez Ruiz, Xóchitl (2006). *Informe sobre Desarrollo Humano para los Pueblos Indígenas*. México D.F: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, PNUD.
- Garcés Dávila, Alicia (2001). *OPIP. Sistematización de información con énfasis en las condiciones internas y externas para la defensa y reconocimiento de sus territorios ancestrales*. Puyo: OPIP, Comisión Europea, Programa de Manejo de Recursos Naturales del Territorio Indígena de Pastaza.
- _____ (2006). *Relaciones de género en la Amazonía ecuatoriana. Estudios de caso en comunidades indígenas Achuar, Shuar y Kichwa*. Quito: CEDIME, DED, Ediciones Abya-Yala.
- García, Lorenzo (1999). *Historia de las Misiones en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- _____ (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa Editorial.

- García Hierro, Pedro y Surrallés, Alexandre (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y Percepción del entorno*, Documento No.39, Internacional Working Group For Indigenous Affaire (IWGIA) Copenhague, IWGIA.
- _____ (2009). *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*. Copenhague: IWGIA-Alternativa Solidaria.
- García Jordán, Pilar (1998). Misiones, fronteras y nacionalización en la Amazonía andina, Perú, Ecuador y Bolivia (siglos XIX-XX). En: Pilar García Jordán y Núria Sala i Vila, *La nacionalización de la Amazonía*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- _____ (2001) *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP-IFEA.
- Giddens, Anthony (1997). *Modernidad e identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- Gómez, Nelson (1999). *Transformación del espacio nacional. Pasado y presente del Ecuador*. Quito: Ediguías.
- Gondard, Pierre et al. (1990). *Paisajes agrarios del Ecuador*. Quito: CEDIG, Orstrom, IPGH, IGM.
- González Casanova, Pablo (1992). Colonialismo interno: una definición. En: *América Latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea* (pp. 263-266) México: Universidad Nacional Autónoma de México UNAM.
- _____ (2006a) *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2006b). Colonialismo interno (una redefinición) En: A. Boron, J. Amadeo y S. González (Comps.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas* (pp. 409-434) Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>
- González, Miguel (2007). Los caminos de Yapti Tasba. Autonomía regional en Nicaragua. En: Salvador Martí i Puig (Ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- _____ (2010). Autonomías Regionales Indígenas y Regímenes Autonómicos (desde el Estado) en América Latina. En: Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor, y Pablo Ortiz-T. (Coords.), *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, Universidad Intercultural de Chiapas.

- Gordillo García, Ramiro (2003). *¿El oro del diablo? Ecuador, historia del petróleo*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Gortaire, Antonio (1784). *Descripción y Gobierno de la Provincia de Macas*. En RHGAQ 1994. Referencia tomada de Coronel (2009, p. 58).
- Gramsci, Antonio (1981). *Escritos políticos (1917-1933)*. Introducción de Leonardo Paggi. México DF: Siglo XXI Editores.
- _____ (1984). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- _____ (1999). *Antología*, 4ª ed. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2008) *El Risorgimento*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Griffiths, Thomas (2000). *Proyectos del Banco Mundial y los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia*. Londres: Forest Peoples Programame, Moreton Island-Queensland, FTTP.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely (2005). *Micropolítica. Cartografía do Desejo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Gudynas, Eduardo (2011). *Transiciones: Post extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES).
- Guerrero Andrés y Quintero, Rafael (1983). La transición colonial y el rol del Estado en la Real Audiencia de Quito. Algunos elementos para su análisis. *Revista de Ciencias Sociales*, Escuela de Sociología. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Guerrero, Andrés (1990). *Curagas y tenientes políticos. La Ley de la Costumbre y la Ley del Estado*. Quito: Editorial El Conejo.
- _____ (1993). La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. En: Varios, *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME, Ediciones Abya-Yala.
- _____ (2000). El proceso de identificación, sentido común ciudadano, ventriloquia y transcritura. En: A. Guerrero (Comp.), *Etnicidades*. Quito: FLACSO, ILDIS.
- Guerrero, Fernando y Ospina, Pablo (2002). *Movimiento indígena, cambios agrarios y ajuste estructural en los Andes ecuatorianos*. Quito: IEE, CLACSO, Asdi.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2008). *Estados y autonomías en democracias contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*. México DF: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza y Valdez Editores.
- Gurr, Ted y Harff, Barbara (1994). *Ethnic Conflict in World Politics*. Boulder: Westview Press.
- Guzmán, María Antonieta (1993). *Runa Tunu Man*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- _____ (1997). *Para que la yuca beba nuestra sangre*. Quito: Ediciones Abya-Yala, CEDIME.
- Habermas, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Taurus.
- _____ (2002). *La inclusión del Otro. Estudios de Teoría Política*. Boulder: Ediciones Paidós.
- Haesbaert, Rogério (2001). *Globalização e Fragmentação no Mundo Contemporâneo*. Rio da Janeiro: Editora da Universidades Federal Fluminense.
- _____ (2002). *Territorios alternativos*. Rio da Janeiro: Editora Contexto y Editora da Universidades Federal Fluminense.
- Hall, Stuart (1991). The Local and the Global, Globalization and Ethnicity. En: A.D. King, (Ed.), *Culture, Globalization and the World System*. Binghamton: Art and Art History.
- _____ (1997). *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications and The Open University.
- _____ (1998). Significado, representación, ideología, Althusser y los debates posestructuralistas. En: James Curran et al., *Estudios Culturales y Comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2003). Introducción, ¿Quién Necesita 'Identidad'? En: Stuart Hall, y Paul Du Gay, *Cuestiones de Identidad Cultural*, 1a. ed. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hallé, Francis (1993). *Un Monde sans Hiver. Les Tropiques. Nature et Sociétés*. París: Ediciones du Seuil.
- Handelsman, Michael y Berwald, Olaf (Eds.) (2009). *La globalización y sus espejismos. Encuentros y desencuentros culturales vistos desde el Sur y desde el Norte*. Quito: Editorial El Conejo.
- Hardt, Michael y Negri, Toni (2001). *Imperio*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Harner, Michael J. (1978). *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Colección Mundo Shuar.
- Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- _____ (1996). *Justice, Nature & the Geography of Difference*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- _____ (2001). *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*. New York: Routledge, Edinburgh University Press.
- Hayek, Friedrich A. (1996). *Los fundamentos de la libertad*. Barcelona: Ediciones Folio.

- Hecht, Susanna y Cockburn, Alexander (1993). *La suerte de la selva, colonizadores, destructores y defensores del Amazonas*. Bogotá: Ediciones Unian-des, Tercer Mundo.
- Hecht, Susanna (1995). La especulación con tierras y la deforestación. En: M. Colchester y L. Lohmann, *La lucha por la tierra y la destrucción de las selvas*. New Jersey: World Rainforest Movement-Instituto Tercer Mundo.
- Heise, María y Landeo del Pino, Liliam (1996) "Relaciones de Género en la Amazonía Peruana". Documento de Trabajo. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Hendricks, Janet (1996). Poder y conocimiento, discurso y transformación ideológica entre los Shuar. En: Fernando Santos (Comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, Vol.1. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Herder, Johan Gottfried von (2000). Genio Nacional y Medio Ambiente. En: Álvaro Fernández Bravo, *La Invención de la Nación. Lecturas de identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Herrera Ángel, Marta (1999). *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes centrales Norandinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Academia Colombiana de Historia.
- Hicks, James (1990). Ecuador's Amazon Region. Development Issues and Options. *World Bank Discussion Papers N° 75*. Washington: World Bank.
- Hobsbawm, Eric (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Editorial Crítica.
- _____ (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Holsti, Kalevi (1999). *The State, War, and the State of War*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Homer-Dixon, Thomas F. (1994). Environmental scarcities and violent conflict: evidence from cases. *International Security*, 19(1), 5-40.
- _____ (1999). *Environment, Scarcity and Violence*. Princeton: Princeton University Press.
- Horowitz, Donald (1985). *Ethnic Group in Conflict*. Berkeley: University of California.
- Hudelson, John (1987). *La cultura quichua de transición, su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Hurrel, Andrew (1992). *The International Politics of the Environment*. Oxford: Clarendon Press.
- Hurtado, Osvaldo (1981). *El poder político en el Ecuador*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Ibarra, Hernán (1999). Intelectuales Indígenas, Neoindigenismo e Indianismo en el Ecuador. *Revista Ecuador Debate*, 48. Quito: CAAP.

- _____ (2003). *Orígenes y decadencia del gamonalismo*. *Revista Procesos*, 19. Quito: UASB, Taller de Estudios Históricos (TEHIS), Corporación Editora Nacional.
- ICCI. *Banco Mundial y Prodepine: ¿hacia un neoliberalismo étnico?* Boletín Informativo No. 25. Quito: Instituto Científico de las Culturas Indígenas ICCI.
- Iglesias López, Flaviano (2009). *Autonomía indígena, experiencia y aprendizaje de los pueblos y estados de América Latina. El caso de los Kuna de Panamá*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Autonomías Indígenas, Experiencias y Aprendizajes de los Pueblos de América Latina”. Santa Cruz de la Sierra: Ministerio de Autonomía.
- ILAM (2002). *Evaluación del Plan de Relaciones Comunitarias de AGIP Oil Ecuador B.V. en el Bloque 10 (Pastaza)*. Quito: ILAM Ecuador.
- INEC (2001). “VI Censo de Población y V de Vivienda”. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.
- _____ (2002). “III Censo Nacional Agropecuario. Resultados Nacionales”. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.
- Irigoyen Fajardo, Raquel (1999). El reconocimiento constitucional del derecho indígena en los países andinos. En: Willem Assies, Gemma Van der Haar, y André Hoekema (Eds.), *El reto de la diversidad, pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Irigoyen Fajardo, Raquel (2009). “El Derecho y la Justicia Indígena en las Américas, Retos” (mimeo, versión borrador). Ponencia presentada en el Seminario Internacional “Autonomías Indígenas, Experiencias y Aprendizajes de los Pueblos de América Latina”. Santa Cruz de la Sierra: Ministerio de Autonomía.
- Irvine, Dominique (1987). “Resource Management by the Runa Indians of the Ecuadorian Amazon” Disertación doctoral, Stanford University.
- _____ (1994). Succession Management and Resource Distribution in an Amazonian Rainforest. En: D. A. Posey y W. Balée, *Resource Management in Amazonia, Indigenous and Folk Strategies*. New York: The New York Botanical Garden.
- IWGIA (2001). *El Mundo Indígena 2000*, Anuario Internacional. Copenhagen: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Izco, Xavier, et. al. (1998). “Ordenamiento de los Recursos Forestales, Desarrollo Sostenible y Pobreza Rural en el Ecuador”. Serie Documentos de Trabajo N° 7. Quito: PROBONA, UICN.

- Jácome, Iván (Comp.) (2005). *Sumac Yacu. Introducción al Conocimiento de los Ecosistemas Acuáticos de los Territorios Quichuas de Yana Yacu, Nina Amarun y Lorocachi, Pastaza*. Puyo: IQBSS.
- Jácome, Iván y Guarderas, Lida (1999). *Fauna nativa amazónica*. Quito: Centro Tecnológico de Recursos Amazónicos de OPIP, Abya -Yala, Comunidec.
- _____ (2005). *Sumac Jita. Introducción al conocimiento de la diversidad, Ecología y uso de los principales recursos biológicos de tres ecosistemas de lagunas del territorio quichua de Yana Yacu. Pastaza*. Puyo: IQBSS.
- Jameson, Fredric (1995). *El Posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Jaramillo Alvarado, Pío (1922). *Ferrocarriles al Oriente. De Ambato al Curaray. De Machala a Cuenca. De Puerto Bolívar por Loja al Marañón*. Quito: Editorial Quito.
- _____ (1936). *Tierras del Oriente. Caminos, ferrocarriles, administración. Riqueza aurífera*. Quito: Imprenta y Encuadernaciones Nacionales.
- _____ (1964). *Las provincias orientales del Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- _____ (1983). *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la Sociología indo-Americana*, Tomos 1 y 2. Quito: Corporación Editora Nacional.
- _____ (2005). Importancia de las Misiones. En: Jorge Salvador Lara (Coord.), *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador. La labor evangelizadora. Acción apostólica. Las misiones en el Amazonas* (pp. 727-730). Quito: Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Academia Nacional de Historia, Ediciones Abya-Yala.
- Jensen, Nathan y Wantchekon, Leonard (2004). Resource Wealth and Political Regimens in Africa. *Comparative Political Studies*, 37(7), 816-841, September.
- Jochnick, Chris, et al. (1994). *Violaciones de derechos en la Amazonía ecuatoriana. Las consecuencias humanas del desarrollo petrolero*. Quito: CESR, Ediciones Abya-Yala.
- Johnson, Nels y Cabarle, Bruce (1993). *Surviving the Cut, Natural Forest Management in the Humid Tropics*. Washington: World Resource Institute.
- Joiris, Daou y De Laveleye, Didier (1997). Les Peuples des Forêts Tropicales. Systemes Traditionnels et Developpment Rural en Afrique Equatoriale, Grande Amazonie et Asie du Sud-Est. *Civilizations*, XLIV(1-2). Communautés Europeennes, Bruselas.
- Karakras, Ampam (1984). Las nacionalidades indias y el Estado ecuatoriano. *Revista Cultura*, 18, Tomo A. Quito: Banco Central del Ecuador.

- Karsten, Rafael (1988). *La vida y la cultura de los Shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas Occidental*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Banco Central del Ecuador.
- Kay, Cristóbal (1989). *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*. Londres: Roudledge.
- Kennedy Troya, Alexandra (1990). Continuismo colonial y cosmopolitanismo en la arquitectura y el arte decimonónico ecuatoriano. En: Enrique Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador*, 8. Quito: Corporación Editora Nacional.
- _____ (1999). Rafael Troya. El pintor de los Andes ecuatorianos. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Kingman, Santiago (2006). Territorios y pueblos indígenas en la dinámica petrolera amazónica. En: G. Fontaine (Ed.), *Petróleo y desarrollo sostenible en el Ecuador. Las ganancias y las pérdidas*. Quito: FLACSO.
- Kloosterman, Jeanette (1997). *Identidad indígena. El derecho a la autodeterminación y la tierra en el resguardo "Muellamés" en el suroeste de Colombia*. Amsterdam- Quito: Thela Latin America Series Publishers, Ediciones Abya-Yala.
- Korovkin, Tanya (1999). *Impactos sociales de las actividades petroleras. Proyecto Villano, Bloque 10, Pastaza*. (Mimeo) Quito.
- _____ (2001). Reinventing the Communal Tradition: Indigenous Peoples, Civil Society and Democratization in Andean Ecuador. *Latin American Research Review*, 36(3).
- _____ (2003a). In Search of Dialogue? Oil Companies and Indigeonus People of the Ecuadorian Amazon. *Canadian Journal of Development Studies*, 32(4). Ontario.
- _____ (2003b). Agrarian Capitalism and Communal Institutional Spaces. En: L. North, y J. Cameron, *Rural Progress, Rural Decay, Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives*. Bloomfield: Connecticut Kumarian Press Inc.
- Kupchik, Christian (2008). *La leyenda de El Dorado y otros mitos del descubrimiento de América*. Madrid: Ediciones Nowtilus.
- Lander, Edgardo (1993). Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos. En: Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- _____ (2002). La utopía del mercado total y el poder imperial. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 8(2). Caracas: Universidad Central de Venezuela.

- Larrea Maldonado, Carlos (2004a). Dolarización, exportaciones y pobreza en Ecuador. En: T. Korovkin (Comp.), *Efectos sociales de la globalización. Petróleo, banano y flores en Ecuador*. Quito: CEDIME, Ediciones Abya-Yala.
- _____ (2004b). *Pobreza, dolarización y crisis en el Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala, ILDIS.
- _____ (Coord.). (2007). *Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- Larrea Maldonado, Ana María (2008). Territorios y autonomías en la nueva Constitución. En: Kintto Lucas (Ed.). *Entre el quiebre y la realidad. Constitución 2008*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- _____ (2004). El movimiento indígena ecuatoriano. Participación y resistencia. *Revista OSAL*, 13. Buenos Aires: CLACSO.
- Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.
- Leff, Enrique (1993). *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*. México D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades de UNAM, Miguel Ángel Porrúa Editores, PNUMA.
- _____ (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. 2ª ed. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- _____ (2002a). La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable, economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza. En: Ana Esther Ceceña y Emir Sader (Coords.), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: CLACSO, ASDI.
- _____ (2002b) *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: PNUMA, Siglo XXI.
- Le Goff, Jacques (1999). *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2002). Las raíces medievales de la intolerancia. En: Francoise Barret-Ducrocq, (Ed.), *Academia Universal de las Culturas, La intolerancia*. Conferencia -Forum Internacional sobre la Intolerancia / 1997 / París. Barcelona: Granica.
- Lehm, Zulema (1996). Territorios indígenas en el Departamento del Beni. Un balance general 1987-1996. *Revista Artículo Primero*, 1(2) 13-35. Sta.Cruz de la Sierra: CEJIS, octubre-diciembre.
- _____ (1997). *Lineamientos para el Plan de Manejo del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Secure*. Trinidad: Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni.
- _____ (2009). *Gestión Territorial de los Pueblos Indígenas en la Amazonía Boliviana*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional "Autonomías

- Indígenas, Experiencias y Aprendizajes de los Pueblos de América Latina”. Santa Cruz de la Sierra: Ministerio de Autonomía.
- Lenin, Vladimir I. (1969). *El derecho de las naciones a la autodeterminación*. México: Editorial Grijalbo.
- León Trujillo, Jorge (2001). Conflicto étnico, democracia y Estado. *Revista Iconos*, 10. Quito: FLACSO.
- León Trujillo, Jorge et al. (Coord.) (1993). *Sismo étnico en el Ecuador. Varias Perspectivas*. Quito: CEDIME, Ediciones Abya-Yala.
- Lipietz, Alain (1979). *El capital y su espacio*. 1ª ed. México: Siglo XXI Editores.
- Lipschutz, Ronnie y Conca, Jen (1993). A Tale of Two Forest. En: J. Conca y R. Lipschutz Comps.), *The State and Social Power in Global Environmental Politics*. New York: Columbia University Press.
- Llánes, Henry (2003). *Análisis de la política petrolera del Estado ecuatoriano. Período 1992-2002* (Tesis). Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Depto. de Sociología y Ciencias Políticas.
- López, Santiago, Sierra, Rodrigo (2010). Agricultural change in the Pastaza River Basin: A spatially explicit model of native Amazonian cultivation. *Applied Geography*, 30(3), 355-369.
- López, Víctor et al. (2002). *Petróleo, ambiente y derechos en la Amazonía centro sur*. Quito: CDES, OPIP, Instituto Amazona.
- _____ (2004). *Para entender el conflicto entre Sarayacu, Estado y empresas petroleras del Bloque 23*. En: G. Fontaine (Ed.), *Petróleo y desarrollo sostenible en Ecuador*. Quito: FLACSO.
- Macdonald, Theodore (1984). *De cazadores a ganaderos. Cambios en la cultura y economía de los Quijos Quichua*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- _____ (1987). Respuesta indígena a una frontera de expansión, conversión económica de la selva quichua en hacienda ganadera. En Norman Whitten (Comp.), *Amazonía ecuatoriana, la otra cara del progreso*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- _____ (1999) *Ethnicity and Culture amidst New ‘Neighbors’*. Boston: Allyn and Bacon Press.
- Magnin, Juan (1993). Breve descripción de la provincia de Quito y de sus Misiones de Sucumbíos y Maynas. En: Jorge Trujillo (Comp.), *Indianistas, indianofilos, indigenistas: entre el enigma y la fascinación. Una antología de textos sobre el ‘problema’ indígena*. Quito: Ediciones Abya-Yala, ILDIS.
- Maignashca, Bice (1994). *The Role of Ideas in a Changing World Order, The International Indigenous Movement 1975-1990*. Toronto: Centre for Research on Latin America and the Caribbean CERLAC, York University.

- Maiguashca, Juan (1994). El proceso de integración nacional en el Ecuador, el rol del poder central 1830-1895. En: Juan Maiguashca, *Historia y región en el Ecuador 1830-1930*. Quito: IFEA, York Univesity, FLACSO, Corporación Editora Nacional.
- _____ (1996). La cuestión regional en la historia ecuatoriana (1830-1972). En: Enrique Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 12, Ensayos Generales. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Malaver, Leonor (1991). Una visión ideológica y filosófica de la relación indígena-blanco en la Amazonía. En: Peter Jorna et al. (Coords.), *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: MLAL, Ediciones Abya Yala.
- Mallon, Florencia (1995). *Peasant and Nation, the Making of Postcolonial Mexico and Peru*. California: University of California Press.
- Mañe, Aurelia (2003). Transnacionalización y concentración de poder en la escena petrolera actual. *Ecuador Debate*, 58. Quito: CAAP.
- Marchán Romero, Carlos (1991). La crisis de los años treinta: diferenciación social de sus efectos económicos (1920-1932). En: Rosemary Thorp et al., *Las crisis en el Ecuador. Los treinta y ochenta*. Quito: Corporación Editora Nacional, IDEA, Oxford University St. Antony's College Latin American Centre.
- Marini, Ruy Mauro (1991). *Dialéctica de la dependencia*. México DF: Ediciones Era.
- Marsili, Daniela (2005). *Impatto Socio-Economico dell 'Attivita' Petrolifera nella Regione Amazzonica Ecuatoriana*. Roma: Università di Roma La Sapienza.
- Martín Barbero, Jesús (2001). *Al sur de la Modernidad. Comunicación, globalización y multiculturalidad*. Pittsburgh: Nuevo Siglo.
- Martín, Nelson J., Pérez, Gabriel (2009). Evaluación agroproductiva de cuatro sectores de la provincia de Pastaza en la Amazonía ecuatoriana. *Revista Cultivos Tropicales*, 30(1). La Habana: Instituto Nacional de Ciencias Agrícolas (INCA).
- Martínez, Luciano (2002). Desarrollo rural y pueblos indígenas, las limitaciones de la praxis estatal y de las ONG en el caso ecuatoriano. *Revista Ecuador Debate*, 55. Quito: CAAP.
- _____ (2003). Endogenous Peasant Responses to Structural Adjustment. Ecuadorian in Comparative Andean Perspective. En: L. North y J. Cameron, *Rural Progress, Rural Decay, Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives*. Bloomfield: Connecticut Kumarian Press Inc.
- Martínez Allier, Joan (1994). *De la economía ecológica al ecologismo popular*. Barcelona: ICARIA Editorial.

- _____ (1996). Ecological and Economic Distribution Conflicts. En: Constanza y Segura, *Getting Down to Earth, Practical Application of Ecological Economics*. ISEE, Island Press.
- Martínez Baracs, Andrea (2008). *Un Gobierno de Indios. Tlaxcala 1519-1750*. México: CIESAS, Fondo de Cultura Económica, Colegio de Historia de Tlaxcala.
- Martínez Cobo, José (1986). *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations, /CN4/Sub.2/7/ Add.4*. New York: United Nations.
- Martínez de Bringas, Asier (2006). Los pueblos indígenas ante la construcción de los procesos multiculturales. Inserciones en los bosques de la biodiversidad. En: Mikel Berraondo (Comp.), *Pueblos indígenas y Derechos Humanos*. Bilbao: Deustuko Unibersitate.
- _____ (2009). Naturaleza de la (s) autonomía (s) indígena (s) en el marco de la Constitución boliviana. Una aproximación sobre el contenido de los derechos indígenas. Ponencia presentada en el Seminario Internacional *Autonomías Indígenas, Experiencias y Aprendizajes de los Pueblos de América Latina*. Santa Cruz de la Sierra: Ministerio de Autonomía.
- Marx, Karl (1980). La cuestión nacional y la formación de los Estados. *Cuadernos de Pasado y Presente*, 69. México: Ediciones Pasado y Presente, Siglo XXI.
- Mato, Daniel (2001). Des-fetichizar la “globalización”: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores. En: D. Mato, (Comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO, ASDI.
- _____ (2002). Estudio Introductorio. En: D. Mato (Coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, UCV, FACES.
- _____ (2003). Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de “cultura y desarrollo”. En: D. Mato (Coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, UCV.
- _____ (2004). Redes transnacionales de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil. En: Daniel Mato (Coord.), *Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela.
- Meggers, Betty (1996). *Amazonia, Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.

- Mehlum, Halvor Moene, Karl y Torvik, Ragnar (2006). Institutions and the Resource Curse. *The Economic Journal*, 116(508), 1-20, January.
- Melo, Mario (2006). Hacia una política petrolera orientada al cumplimiento de derechos humanos. En: G. Fontaine (Ed.), *Petróleo y desarrollo sostenible en el Ecuador. Las ganancias y las pérdidas*. Quito: FLACSO.
- _____ (2009). Principales procesos de defensa de los derechos colectivos indígenas a partir del retorno a la democracia En: Varios, *Defensa de los Derechos Humanos en América Latina. Avances y retrocesos*. Programa Andino de Derechos Humanos PADH. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Melo, Mario y Sotomayor, Juana (Eds.) (2002). *Tarimiat. Firms en nuestro territorio. FIPSE vs. Arco*, 2ª ed. Quito: CDES, CONAIE.
- Mendez, Sixto, Parnell, Jennifer, Wasserstrom, Robert (1998). Seeking Common Ground. Petroleum and Indigenous Peoples in Ecuador's Amazon. *Environment: Science and Policy for Sustainable Development*, 40(5), 12-20.
- Mendez, Sixto, Parnell, Jennifer, Reider, Susan Y Wasserstrom, Robert (1998). Model for Relations with Indigenous People Key to ARCO's Ecuadorian Rain Forest Oil Project. *Oil & Gas Journal*, 96(15), 22-25.
- Mera, Juan León (1987). Conceptos sobre las Artes. En: Varios, *Teoría del Arte en el Ecuador*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- _____ (2003) *Cumandá o un Drama entre Salvajes*, 2ª ed.. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mignolo, Walter D. (1998). Posoccidentalismo, el argumento desde la América Latina. En: S. Castro-Gómez, y E. Mendieta (Coords.), *Teorías sin disciplina*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- _____ (1999). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. The University of Michigan Press: Ann Arbor.
- _____ (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En: C. Walsh, S. Castro-Gómez, y F. Schiwiw, *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- _____ (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Barcelona: Akal Ediciones.
- _____ (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.

- _____ (2008). La opción de-colonial, desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Revista Tabula Rasa*, 8. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Miles, Robert (1989). *Racism* (reimp.). Londres: Routledge.
- Millikan, Brent (1999). *Desmatamento e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: United Nations Research Institute for Social Development y la Universidade de São Paulo. Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Areas Umidas Brasileiras.
- Miranda Rivadeneira, Francisco (1986). *Crisis en las misiones y mutilación territorial*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Mires, Fernando (1990). *El discurso de la naturaleza. Ecología y política en América Latina*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones DEI.
- _____ (1992). *El discurso de la indianidad*. Quito: ALAI, Ediciones Abya-Yala.
- _____ (2001). *Civilidad. Teoría Política de la Postmodernidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____ (2006). *En nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*, 1ª ed. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Moraes, Antônio Carlos Robert (1994). *A Dimensão Territorial Nas Formações Sociais. Latinoamericanas. Revista do Departamento de Geografia da USP*, 7, 81-89. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____ (2005). *Ideologias Geográficas: Espaço, Cultura e Política no Brasil*. 5ª edic. São Paulo: AnnaBlume Editora, Pólis Instituto de Estudos, Formação e Assessoria em Políticas Sociais.
- Morán, Emilio (1989). *Models of Native and Folk Adaptation in the Amazon*. En: D. A. Posey y W. Balée, *Resource Management in Amazonia. Indigenous and Folk Strategies*. New York: The New York Botanical Garden.
- Morelli, Federica (2005). *Territorio o Nación. Reforma y Disolución del Espacio Imperial en Ecuador 1765-1830*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Moreno Yáñez, Segundo (1977). *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito: PUCE.
- Morin, Françoise y Santana, Roberto (2003). Globalización, transnacionalización y pueblos autóctonos. En: Françoise Morin, y Roberto Santana, *Los transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Groupe de Recherche sur L'Amérique Latine, Ediciones Abya-Yala.
- Municipio del Cantón Pastaza (1998). *Plan Estratégico del cantón Pastaza de 1998*. Puyo: I. Municipalidad del Cantón Pastaza.

- Muratorio, Blanca (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- _____ (1994). *Nación, identidad y etnicidad. Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX*. En: B. Muratorio (Ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- _____ (2000). *Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana*. En: Andrés Guerrero (Comp.), *Etnicidades*. Quito: FLACSO, ILDIS.
- Murra, John V. (2002). *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP, Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP.
- Murphy, Laura, Bilsborrow, Richard, Pichon, Francisco (1997). *Poverty and Prosperity Among Migrant Settlers in the Amazon Rainforest Frontier of Ecuador*. *The Journal of Development Studies*, 34(2), 35-65. London: Taylor & Francis Group.
- Myers, Thomas (1988). *El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la Amazonía Alta*. *Revista Amazonía Peruana*, 15. Lima: CAAAP.
- Naciones Unidas (2004). "United Nations Development Assistance Framework (UNDAF). Ecuador 2004-2008". New York: ONU.
- _____ (2007). "Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas". New York: ONU.
- Narváez, Iván (2009). *Yasuní, petróleo y poder. El colapso de un lugar singular*. Quito: FLACSO, GTZ.
- North, Liisa, Clark, Timothy, y Patroni, Viviana (Eds.) (2006). *Community Rights and Corporate Responsibility. Canadian Mining and Oil Companies in Latin America*. Toronto: Between the Lines.
- Oberem, Udo (1980). *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena del Oriente ecuatoriano*. Quito: Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), Banco Central del Ecuador.
- Ocampo, José Antonio (2000). *Equidad, desarrollo y ciudadanía*, Tomo I "Visión Global". Bogotá: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)- Ediciones Alfaomega.
- O'Connor, Martín (1994). *El mercadeo de la naturaleza. Los infortunios de la naturaleza capitalista*. *Ecología Política*, 7. Barcelona: Ediciones Icaria.
- OIT (1989). "Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes". Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.

- _____ (2009). "Los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en la Práctica. Una Guía sobre el Convenio N° 169 de la OIT". Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.
- OPIP (1990). "Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza a Suscribirse con el Estado Ecuatoriano". Puyo: OPIP.
- _____ (1996a). "Propuesta de Declaratoria a los Territorios Indígenas de Pastaza como Patrimonio de la Biodiversidad y Cultural de los Pueblos Quichua y Shiwiar". Puyo: Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza.
- _____ (1996b). "Sarayaku, Ñucanchic Causai Ñanbita Catishuch Ic". Sarayacu: OPIP, Consejo de Tayjasaruta de Sarayacu.
- _____ (1998a). "Plan Integral de Autodesarrollo de los Pueblos Indígenas de Pastaza". Consejo de Gobierno de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza. Puyo: OPIP.
- _____ (1998b). "Habla el Amazonas. Una alternativa ecológica de la Amazonía Ecuatoriana". Laholm, Suecia: Utbildning för Bistndsverksamhet (UBV)-OPIP.
- _____ (2000). "Plan de Vida 2000-2012. Criterios para la definición de estrategias de gestión de las circunscripciones territoriales indígenas de Pastaza". Puyo: Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza.
- _____ (2001a). "Estrategias para el Ordenamiento Territorial y la Articulación Espacial de las Circunscripciones Territoriales Indígenas de la Provincia de Pastaza". Puyo: COMUNIDEC, OPIP, Comisión Europea, Programa de Manejo de Recursos Naturales en el Territorio Indígena de Pastaza (PMRNTIP).
- _____ (2001b). "Nuestro Plan de Vida 2000-2012". Consejo de Gobierno de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza. Puyo: OPIP.
- _____ (2001c). "Pastaza Runakuna Tantanakuy". Puyo: Comisión Europea, COMUNIDEC, Instituto Amazanga.
- Ortiz B., Cecilia (2006). *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: FLACSO, Ediciones Abya-Yala.
- Ortiz Crespo, Gonzalo (1991). El problema indígena y el Gobierno. En: Varios, *Indios*. Quito: ILDIS, Ediciones Abya-Yala.
- Ortiz, Renato (1998). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- _____ (2004). *Mundialización y cultura*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Ortiz-T., Pablo (1996). *Percepciones locales en torno a desarrollo sustentable en el Alto Napo*. Tena: Proyecto Gran Sumaco, Cooperación Técnica Alemana (GTZ).

- _____ (1997a). Arco-OPIP o la globalización de los conflictos amazónicos. En: D. Herrera (Comp.), *La Amazonía de cara al siglo XXI*. Quito: FLACSO.
- _____ (1997b). *Globalización y conflictos socioambientales*. Quito: FTTP, Manarac, Ediciones Abya-Yala.
- _____ (Coord.) (1999). *Comunidades y conflictos socioambientales. Experiencias y desafíos en América Latina*. Quito: Programa Bosques, Árboles y Comunidades Rurales (FTTP) FAO, Embajada Real de los Países Bajos, COMUNIDEC, Ediciones Abya-Yala.
- _____ (2001). *La situación petrolera en el centro sur de la Amazonía y el futuro de los pueblos indígenas de Pastaza*. Puyo: Comisión Europea, COMUNIDEC.
- _____ (2004). Petróleo en territorios indígenas. Desafíos para la autodeterminación y los derechos colectivos. En: Sarela Paz (Ed.), *Territorios indígenas y empresas petroleras*. Cochabamba: CENDA, CEIDIS, CESU.
- _____ (2005a). *Desarrollo petrolero en los territorios indígenas de la Amazonía ecuatoriana*. Puyo-Unión Base, Taller para organizaciones filiales a CONFENIAE.
- _____ (2005b). *Petroleum Development on Indigenous Lands in the Ecuadorean Amazon*. Toronto: CERLAC, Universidad de York (Conferencia 05.11.2005).
- _____ (2005c). Protestas locales amazónicas y modelo petrolero en Ecuador. *Revista OSAL*, 17. Buenos Aires: Observatorio Social de América Latina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.
- _____ (2010). Entre la cooptación y el simulacro: la lucha por el derecho a la autodeterminación de las nacionalidades indígenas del centro sur amazónico del Ecuador. En: Miguel González, C. Burguete, A. Mayor, y P. Ortiz-T. (Coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: GTZ, FLACSO, IWGIA, CIESAS.
- Páez, Pedro y Vásconez, Sigrid (2006). Política ambiental. Garantizar el desarrollo sustentable y la conservación de la biodiversidad en el centro sur de la Amazonía. *Revista Al Andar. Acción para el Desarrollo Local*, 2, Quito: Fundación Educate.
- Palomeque, Silvia (1994). La Sierra Sur (1825-1900). En: Juan Manguashca (Ed.), *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930*. Quito: FLACSO, Universidad de York, IFEA.
- Parekh, Bhikhu (2000). El etnocentrismo en el discurso nacionalista. En: Álvaro Fernández Bravo (Comp.), *La invención de la Nación. Lecturas de*

- la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Paulson, Susan (1995). "Desigualdad social y degradación ambiental en América Latina". Documento de Trabajo. Cochabamba, Programa Bosques, Árboles y Comunidades Rurales (FTPP), FAO.
- Paz y Miño, Juan (2013). *La Revolución Juliana en Ecuador (1925-1931). Políticas Económicas*. Quito: Ministerio Coordinador de Política Económica, Academia Nacional de Historia.
- Peluso, Nancy Lee (1992). *Rich Forest, Poor People, Resource Control and Resistance in Java*. Berkeley: University of California Press.
- Perreault, Thomas (2000). *Shifting Ground, Agrarian Change, Political Mobilization and Identity Construction among Quichua of the Alto Napo, Ecuadorian Amazon*. Denver: Universidad de Colorado, Dept. de Geografía.
- _____ (2005). Why Chacras (Swidden Gardens) Persist: Agrobiodiversity, Food Security, and Cultural Identity in the Ecuadorian Amazon. *Human Organization*, 64(4), 327-339.
- _____ (2008) Popular Protest and Unpopular Policies: State Restructuring, Resource Conflict, and Social Justice in Bolivia. En: David V. Carruthers (Ed.), *Environmental Justice in Latin America: Problems, Promise, and Practice*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Peters, Charles (1990). Ecología de poblaciones y manejo de frutas forestales en la Amazonía peruana". En: Anderson, Anthony (Coord.), *Alternativas a la deforestación*, Quito: Fundación Natura, Ediciones Abya-Yala, Museo Emilio Goeldi.
- Petroecuador (2005). "Informe de Ejecución Presupuestaria de Operaciones e Inversiones". Quito.
- Piaguaje, Fernando (1990). *El bebedor de Yagé*. Shushufindi: CICAME.
- Pichón, Francisco (1993). Colonización y deforestación en la frontera agrícola de la Región Amazónica Ecuatoriana. En: L. Ruiz (Coord.), *Amazonía, escenarios y conflictos*. Quito: CEDIME, FLACSO.
- Pierce Colfer, Carol, et al. (1992). *Shifting Cultivators of Indonesia, Marauders or Managers of the Forest*. FTTP, FAO.
- Pierre, Françoise (1983). *Viaje de exploración al Oriente ecuatoriano*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Pierre, Jean Michel (1995). *La Participation des Populations Locales dans la Gestion de la Foret et de la Faune Sauvage en Afrique Tropicale Humide*. París: FTTP, FAO.
- Pérez Pimentel, Rodolfo (1987). *Diccionario biográfico del Ecuador*. Guayaquil: Universidad de Guayaquil.

- Plotkin, M. y Famolare (1982). *Sustainable Harvest and Marketing of Rainforest Products*. Boston.
- PNUD “Informe sobre el Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy”. New York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (UNDP). (hdr.undp.org/es/).
- ____ (2009). “Informe sobre el Desarrollo Humano 2009. Superando barreras, movilidad y desarrollo humano”. New York: UNDP. (hdr.undp.org/es/).
- Poffenbeg, Mark (1996). *Communities and Forest Management*. Washington: UICN.
- Ponce, Carlos F., (1997). *Diagnóstico de los subsistemas nacionales de Áreas Protegidas Amazónicas*. Bogotá: Unión Europea-Tratado de Cooperación Amazónica-Surapa.
- Ponce, Javier (2004). *Sentado entre dos sillas. Historias de un malpensante sobre la cooperación al desarrollo*. Quito: Editorial Planeta.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter (2001). *Geo-Gráficas. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México DF: Siglo XXI Editores.
- ____ (2006). *A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Posey, Darrel (2000). Biodiversity, Genetic Resources and Indigenous Peoples in Amazonia. En: A. Hall (Edi.), *Amazonia at the Crossroads: The Challenge of Sustainable Development*. London: Institute of Latin American Studies, University of London.
- Prada Alcoverza, Raúl (1996). *Territorialidad*. La Paz: Mythos, Quillama, Punto Cero.
- Prakash, Gyan (1996). Los estudios de la subalternidad como crítica postcolonial. En: Silvia Rivera (Comp.), *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Ediciones Aruwiyiri, SEPHIS.
- Prient, Hans Jürgen (1987). *Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO, Ediciones Abya-Yala.
- Procuraduría General del Estado (2014). *Caso Oxy. Defensa Jurídica de Decisión Soberana y en Derecho del Estado Ecuatoriano*. Quito: Procuraduría General del Estado PGE.
- PRONAREG-ORSTOM (1989). *Aptitud agrícola de los suelos del Ecuador*. Quito: Programa Nacional de Regionalización Agraria PRONAREG.

- Puanchir, Tito (2003). La consolidación de los pueblos se basa en la búsqueda de legitimidad y territorio. En: Javier Ponce (Coord.), *El Oriente es un mito*. Quito: CEP, GTZ, PLASA, ILDIS.
- Quijano, Aníbal (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En: Heraclio Bonilla, (Comp.), *Los conquistados 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: FLACSO, Libri Mundi, Tercer Mundo.
- _____ (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En: S. Castro Gómez, Guardiola Rivera, et al. (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Colección Pensar. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- _____ (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, VI. Special Issue Festschrift for Immanuel Wallerstein -Part I-, Santa Cruz-California, Center for Global, International & Regional Studies and the Division of Social Sciences at the University of California.
- _____ (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO: Buenos Aires.
- _____ (2000b). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Caracas: Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos Pedro Gual.
- _____ (2007). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En: Walter Mignolo, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, Duke University.
- Quintero, Rafael (1990). El Estado colonial. En: Enrique Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 5. Quito: Corporación Editora Nacional, Grijalbo.
- _____ (1991). El mito del populismo velasquista y la consumación del pacto oligárquico. En: Luis Verdesoto (Comp.), *Gobierno y política en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Friedrich Ebert Stiftung, ILDIS.
- Rahier, Jean Muteba (2001). *Lugares de identidad y representaciones, lo negro en la Fiesta de los Reyes en Ecuador*. Tradc. María Teresa Ortega, conjunto (Cuba) No. 120.
- Ramón, Galo (1993). *El regreso de los runas. La potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*. Quito: COMUNIDEC, Fundación Interamericana.
- _____ (2004). El Estado ecuatoriano y las 'localidades' en el siglo XIX. En: Víctor Hugo Torres D. y Galo Ramón V., *El desarrollo local en el Ecuador. Historia, actores y métodos*. COMUNIDEC, Ediciones Abya-Yala.

- _____ (2006). *Los pueblos indígenas en la América andina, siglos XIX y XX*. Quito: COMUNIDEC (Mimeo, texto no publicado).
- Rawls, John (2002). *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos.
- _____ (2006). *Teoría de la Justicia*, 6a. reimpresión de la 2a.ed. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Reeve, Mary E. (1988a). *Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Banco Central del Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- _____ (1988b). Cauchu Uras: Lowland Quichua histories of the Amazon rubber boom. En: Mohamed Luthfi (Ed.), *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: University of Illinois Press
- _____ (1993). Regional interaction in the Western Amazon: The early colonial encounter and the Jesuit years: 1538-1767. *Ethnohistory*, 106-138.
- Regalsky, Pablo y Quisbert, Francisco (2008). Bolivia indígena, de gobiernos comunitarios en busca de autonomía a la lucha por la hegemonía. En: Xochitl Leyva, Araceli Burguete, y Shanon Speed (Eds.), *Gobernar (en) la diversidad, experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS, FLACSO.
- Regalsky, Pablo (2003). *Etnicidad y clase. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo de su espacio*. Cochabamba: CEDIS/ CESU, Universidad Mayor de San Simón, CENDA, PLURAL Editores.
- _____ (2005). *Territorios indígenas, autonomías y Asamblea Constituyente. Una visión comparativa de Bolivia y Colombia*. Cochabamba: Grupo Interculturalidad, CENDA.
- Rival, Laura (1992). *Social Transformations and the Impact of Formal Schooling on the Huaorani of Amazonian Ecuador*. Londres: School of Economics University of London.
- _____ (1996). *Hijos del Sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y hoy*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1993). La raíz, colonizadores y colonizados. En: Xavier Albó y Raúl Barrios (Coords.), *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA, Ediciones Aruwiyrri.
- _____ (1996). Los desafíos para una democracia étnica en los albores del Tercer Milenio. En: S. Rivera (Ed.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia poscolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- _____ (1997). *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalteridad*. La Paz: SEPHIS, Aruwiyrri.

- Robinson, J. G. y Redford, K. H. (1991). *Neotropical Wildlife Use and Conservation*. New York.
- Roig, Arturo Andrés, et al. (1986). Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII, Vol. 1 y 2. En: *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- _____ (1987). La utopía en el Ecuador. En: *Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- _____ (2004). Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana. En: Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rosero, Fernando (1991). *Levantamiento indígena, tierra y precios*. Quito: Centro de Estudios y Difusión Social (CEDIS).
- Rudel, Thomas (1983). Roads, Speculators and Colonization in the Ecuadorian Amazon. *Human Ecology*, 11(4). New Jersey: Rutgers University Press.
- Rudel, Thomas y Horowitz, Bruce (1993). *Tropical Deforestation. Small Farmers and Land Clearing in the Ecuadorian Amazon*. New York: Columbia University Press.
- Ruiz, Lucía, Nieves, Gabriela, Serrano, Tania et al. (2003). *Diagnóstico del cantón Pastaza. Interfase urbano-rural en Ecuador*. Quito: CIUDAD, Laboratorio de Sociología Urbana (LASUR), Escuela Politécnica Federal de Lausana.
- Ruiz, Lucy (1987). *Pastaza: aspectos culturales y étnicos*. Puyo: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- _____ (1992). Pueblos indígenas y etnicidad en la Amazonía. En: Varios, *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS, Abya Yala.
- _____ (1993). Términos de negociación entre pueblos indígenas de la Amazonía y el Estado. En: Teodoro Bustamante et al. (Comp.), *Retos de la Amazonía*. Quito: ILDIS, Abya-Yala.
- _____ (1994). *La Marcha Indígena de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, mayo de 1992*. Tesis Maestría. Programa de Estudios Amazónicos. Quito: FLACSO.
- Sachs, Jeffrey D. (2008). *Economía para un planeta abarrotado*. Buenos Aires: Debate.
- Sachs, Jeffrey D., y Warner, Andrew M. *Natural Resource Abundance and Economic Growth*. Development Discussion Paper No. 517a. Cambridge, MA.: Harvard Institute for International Development, & NBER Research Papers No. 5398.

- _____ (2001). The Curse of Natural Resources. *European Economic Review*, 45(05), 4-6.
- Said, Edward (1996). Representar al colonizado. En: Stephan González (Comp.), *Cultura y Tercer Mundo*. Caracas: Ediciones Nueva Sociedad.
- _____ (2002). *Orientalismo*. Madrid: Editorial Debate.
- Saint-Geours, Yves y Demelas, Marie-Danielle (1988). *Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador, 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Sánchez Parga, José (2010). *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- Santi, Daniel, et al. (1995). Sacha Aicha Japina-Yacu Aicha Japina. En: Ñucanchic Causai Ñanbita Catishuchic. Sarayacu, Tayjasaruta de Sarayacu.
- _____ (1996). *Sarayacu, Ñucanchic Causai Ñanbita Catishuchic*. Sarayacu: OPIP, Consejo de Tayjasaruta de Sarayacu.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998). *De la mano de Alicia, lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Facultad de Derecho Universidad de los Andes.
- _____ (1999). *La globalización del Derecho. Los Nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).
- _____ (2008). *Pensar el Estado y la sociedad, desafíos actuales*. La Paz: CLACSO, CIDES/UMSA, Muela del Diablo Editores.
- Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez, César (Ed.) (2005). *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality*. New York: Cambridge University Press.
- Santos, Milton (1999a). El territorio, un agregado de espacios banales. En: Miguel Panadero Moya y Francisco Abellán, *América Latina, lógicas locales, lógicas globales*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla.
- _____ (1999b). O Território e o Saber Local, Algumas Categorias de Análise. *Cadernos IPPUR, XIII(2)* Río de Janeiro.
- _____ (2000a). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Editorial Ariel Geografía.
- _____ (2000b). *Por uma outra globalizacao*. Río de Janeiro: Ediciones Record.
- Santos Granero, Fernando (1992). Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa (Oriente peruano siglo XVI-II). *Amazonía Indígena, Boletín de Análisis*, 12(19). Iquitos: COPAL.
- Santos Granero, Fernando y Barclay, Frederica (2002). *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Sawyer, Suzana (2004). *Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Schuldt, Jürgen (2005). *¿Somos pobres porque somos ricos? Recursos naturales, tecnología y globalización*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Serrano, Fernando (1993). *The Transformation of the Indian Peoples of the Ecuadorian Amazon into Political Actors*. New York: Center for Economic and Social Rights (CESR).
- Silva, Erika (1992). *Los mitos de la ecuatorianidad. Ensayo sobre la identidad nacional*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- _____ (2002). *Mushuk Allpa. La experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*. Quito: COMUNIDEC, Amazanga, Comisión Europea.
- _____ (2004). *Identidad nacional y poder*. Quito: Friedrich Ebert Stiftung, ILDIS, Ediciones Abya-Yala.
- SISPPI-CELADE (2005). *Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Pueblos Indígenas de América Latina*. México: SISPPPI, CELADE.
- Soja, Edward (1985). *The Spatiality of Social Life: Towards a Transformative Rethorisation*. En: *Social Relations and Spatial Structures*. UK: Macmillan Education.
- _____ (1989). *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londres, New York: Ediciones Verso.
- _____ (1998). Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places. *Capital & Class*, 22(1), 137-139.
- Solano, Francisco (1990). *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sommer, Doris (2004). *Ficciones fundacionales: las novelas nacionales en América Latina*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Southgate, Douglas, Wasserstrom, Robert y Reider, Susan (2009). Oil Development, Deforestation and Indigenous Populations in the Ecuadorian Amazon. *Latin American Studies Association*. Río de Janeiro.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía*. En: Silvia Rivera, y Rossana Barragán, *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: TEHIS-Ediciones Historias.
- _____ (1994). Can the Subaltern Speak? En: P. Williams, y Chrisman L., *Colonial Discourse and Post Colonial Theory*. New York: Columbia University Press.
- Stacey Retamal, Lucía (2001). *Concepciones y prácticas del desarrollo: OPIP y ONHAE frente al paradigma del desarrollo*. Tesis. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador –PUCE-.

- Stavenhagen, Rodolfo (1989). *La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos. Estudios Sociológicos X*, 28. México DF.: El Colegio de México.
- ____ (1996). *The Internationalization of Ethnic Conflict, Theoretical Explorations*. Ponencia en el ICES International Workshop. Colombo, Sri-Lanka.
- ____ (1999). *Conflictos étnicos y Estado nacional*. México DF.: Siglo XXI Editores, UNRISD.
- ____ (2006). *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas. Misión a Ecuador*. Consejo de Derechos Humanos, Asamblea General, A/HRC/4/32/Add.2. New York: Naciones Unidas.
- ____ (2008). *Los Pueblos indígenas y sus derechos. Informes temáticos del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas*. México DF.: UNESCO.
- Strange, Susan (1997). *Casino Capitalism* (reimpresión). Manchester: Manchester University Press.
- Svampa, Maristella (2013). *Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina*. *Nueva Sociedad*, 244, 30-46. Caracas: Friedrich Ebert Stiftung.
- Taale, Tanja y Griffiths, John (Eds.) (1995). *The Role of Law in the Protection of the Tropical Forest in Ecuador's Amazon Region*. Quito: Tropenbos Foundation, University of Groningen, CLD-Inefan.
- Taiiaike, Alfred (1999). *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*. Toronto: Oxford University Press.
- Tamariz, María E. y Villaberde, Xabier (1997). *Diagnóstico de la tenencia de la tierra en las provincias de Sucumbíos y Napo*. Quito: FEPP.
- Tayjasaruta (2004). *Sarayaku Sumak Kawsayta Ñawpakma Katina Killka, Tayak Yuyaita Jatachik Sarayaku Runaguna Tandanakui (Tayjasaruta)* [Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku]. Sarayaku, Pastaza.
- Taylor, Anne Christine (1994a). El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX, el otro litoral. En: Juan Manguashca (Ed.), *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930*. Quito: FLACSO, York University, CERLAC-IFEA.
- ____ (1994b). Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas, los jíbaro en las representaciones occidentales. En: B. Muratorio (Ed.) *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.

- Terán Najas, Rosemarie (2005). Primer período colonial. Caracterización de la colonia en el mundo en el siglo XVI. En: Varios, *Nuestra Patria. Historia Nacional*. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Tinajero, Fernando (1986a). *Aproximaciones y distancias*. Quito: Editorial Planeta.
- _____ (1986b). *Teoría de la cultura nacional*, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- _____ (1990). Descubrimientos y evasiones. Cultura, arte e ideología: [1895-1925]. En: Manuel Chiriboga (Coord.), *Nueva Historia del Ecuador, V9, Época republicana III: cacao, capitalismo y revolución liberal*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Topik, Steven & Wells, Allen (Edit.) (1998). *The Second Conquest of Latin America: Coffee, Henequen, and Oil during the Export Boom, 1850-1930*. University of Texas Press-Institute of Latin American Studies.
- Trujillo, Jorge (1987). La colonización y el desplazamiento de los grupos indígenas. En: Anamaría Varea (Ed.), *La Amazonía. Presente y...?* Quito: Tierra Viva, Ediciones Abya-Yala.
- _____ (Comp.) (1993). *Indianistas, indianofilos, indigenistas: entre el enigma y la fascinación. Una antología de textos sobre el 'problema' indígena*". Quito: Ediciones Abya-Yala, ILDIS.
- _____ (1996a). The Quichua and Huaorani Peoples and Yasuní National Park. En: K. Redford y J. Mansour, *Traditional Peoples and Biodiversity Conservation in Large Tropical Landscapes*. Arlington-Virginia: América Verde Publications, The Nature Conservancy.
- _____ (1996b). La Amazonía en la Historia del Ecuador. En: Enrique Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 12, Ensayos Generales. Quito: Corporación Editora Nacional.
- _____ (2001). *Memorias del Curaray*. Quito: FEPP, PRODEPINE, Embajada Real de Los Países Bajos.
- Ulloa, Astrid (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- UNAM (2008). *Los pueblos indígenas y los indicadores de bienestar y desarrollo*. México DF, Foro Permanente ONU, UNAM, 'Pacto del Pedregal'. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/eventos/ixeieg/doctos/30desep/sesion%204%20b/informe.pdf>

- Uquillas, Jorge (1993). *Adjudicación y demarcación de territorios indígenas en la Cuenca Amazónica: El caso del Ecuador. Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas en la Amazonía*. Bogotá: GAIA/CEREC.
- Vacacela Q., Rosa (2007). *Sumac Causai. Vida en armonía*. Quito: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai IQBSS.
- Vacacela Q., Rosa y Jácome, Iván (Comps.) (2006). *Yana Yacu Quichua Llacta Allpapi, Sachapi, Yacugunapi Tucui Tiyacgunata Sumacta Gibaza, Ricusha, Japisha, Micusha Causangapac Quillcashca Camuc*. Pastaza: IQBSS.
- Vacacela Q., Víctor (2008). *Manejo de la biodiversidad agrícola en las chakras de las comunidades kichwas de Pastaza*. Quito: IQBSS.
- Valiente, Aresio (2002). *Derechos de los pueblos indígenas de Panamá*. San José de Costa Rica: OIT-CEALP.
- Valverde, Orlando (1989). *Grande Carajas. Planejamento Da Destruição*. Brasília: UNB, Forense Universitaria.
- Van Cott, Donna Lee (1994). *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. New York: St. Martin's Press.
- _____ (2000). *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh Pennsylvania: University of Pittsburgh Press.
- _____ (2004). Historia Político-Partidaria do Movimento Indígena na América Latina. En: Luciana Costa y Ricardo Verdum, *Indios e Parlamentos*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconómicos.
- Varea, Anamaría (Coord.) (1995). *Marea negra en la Amazonía. Conflictos socioambientales vinculados a la actividad petrolera en el Ecuador*. Quito: FAO/FTPP, UICN, ILDIS, Ediciones Abya-Yala.
- Vargas, José María (1982). *Historia de la provincia dominicana del Ecuador en el siglo XIX*. Quito: Editorial Royal.
- Vargas, José María (1935). *Prefectura Apostólica de Canelos. Revista El Oriente Dominicano*, 383. Puyo: Misión Dominica, marzo-abril de 1935.
- Veríssimo, José (1970). *Estudos Amazônicos*. Belém: Universidade Federal do Pará.
- Viaña, Jorge (2009). *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.
- Vicuña Izquierdo, Leonardo (1987). *Estudio introductorio de la planificación en el Ecuador*, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Vieco, Juan José, et al. (Eds.) (2000). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones, Programa COAMA.
- Villacrés, Marlene, Campos, Salomón y Barba, Marcia (2001). *Evaluación Externa de la Atención Médica Brindada por la Compañía AGIP en las Comu-*

- nidades del Bloque 10 de la Provincia de Pastaza, durante los Años 2000 y 2001*, Puyo. Informe de Consultoría.
- Villas Boas, André (1993). *O 'Ouro Verde' Das Terras dos Indios. Exploracao Empresarial de Madeira de lei em Areas Indigenas da Amazonia Brasileira*. Sao Paulo, Centro Ecumenico de Documentacao e Informacao.
- Villavicencio, Manuel (1858). *Geografía de la República del Ecuador*. New York: R. Craighead.
- Viteri Gualinga, Alfredo (2004). Tierra y territorio como derechos. Especial Dossier en *Revista Pueblos*. Madrid.
- Viteri Gualinga, (2005). Proyecto de Autonomía del Pueblo Kichwa de Pastaza, Región Amazónica Ecuatoriana. En: *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires, CLACSO. En <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101026013328/16ViteriG.pdf>
- _____ (2006). Circunscripciones Territoriales Indígenas. En: Guillaume Fontaine (Ed.) *Petróleo y Desarrollo Sostenible en el Ecuador. Las ganancias y las pérdidas*. Quito: FLACSO.
- _____ (2007). Circunscripciones Territoriales Indígenas y Derechos Colectivos. Perspectiva de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza. Ponencia presentada en Foro de las Nacionalidades Indígenas. Puyo: CONFENIAE.
- Von Hagen, Victor (1974). *The Golden Man: A Quest For El Dorado*. England: Saxon House.
- Wachtel, Nathan (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Universidad.
- Wade, Peter (1997). *Gente negra. Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (trad. Ana Cristina Mejía). Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre Editores.
- _____ (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Wallensteen, Peter, y Bercovitch, Jacob (1998). *Preventing Violent Conflicts: Past Record and Future Challenges*. Uppsala: Dept. of Peace and Conflict Research, Uppsala University.
- Wallensteen, Peter (2002). *Understanding Conflict Resolution: War, Peace and the Global System*. London: Sage Publications.
- Wallerstein, Immanuel (1984). *El moderno sistema mundial*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- _____ (2001). El eurocentrismo y sus avatares, los dilemas de la ciencia social. En: Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo-Universidad de Duke.

- _____ (2007). *La crisis estructural del capitalismo*. Bogotá: Ediciones desde Abajo.
- Walsh, Catherine (2002a). Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico, en Salgado, Judith (Comp.), *Justicia indígena. Aportes para un debate*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- _____ (2002b). Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En: Norma Fuller, *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- _____ (2007). Shifting the geopolitics of critical knowledge: Decolonial thought and cultural studies 'others' in the Andes. *Cultural studies*, 21(2-3), pp.224-239
- _____ (2008). Estado plurinacional e intercultural, la descolonización y refundación del Estado ecuatoriano. *Revista del Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Pedro Gual.
- _____ (2009a). *Interculturalidad, Estado, sociedad, luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- _____ (2009b). Estado plurinacional e intercultural, complementariedad y complicidad hacia el "Buen Vivir". En: Alberto Acosta (Comp.) *Plurinacionalidad, democracia en la diversidad* (pp. 161-184) Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Warner, Katherine (1993). *Shifting Cultivators, Local Technical Knowledge and Natural Resource Management in the Humid Tropics*. Community Forestry Note N° 8. Roma: FTTP-FAO.
- Warren, Kay y Jackson, Jean (Eds.) (2002). *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Weber, Cynthia (1995). *Simulating Sovereignty. Intervention, the State and Symbolic Exchange*. New York: Cambridge University Press.
- Weber, Max (1992). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- White, Rodney (1993). *North, South and the Environment Crisis*. Toronto: University of Toronto Press.
- Whitten, Dorotea (1985). Antiguas tradiciones en un contexto contemporáneo. Cerámica y simbolismo de los Canelo Quichua en la Región Amazónica Ecuatoriana. En: Varios, *Amazonía ecuatoriana. La otra cara del progreso*, 2ª ed. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Whitten, Norman (1987). *Sacha Runa, etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: The University of Illinois Urbana, Ediciones Abya- Yala.
- ____ (1989). *Amazonía ecuatoriana. La otra cara del progreso*. Quito: Ediciones Abya- Yala.
- World Bank (1982). "Tribal Peoples in Bank Financed Projects. Operational Manual Statement, no. 2.34." Washington D.C.: International Bank for Reconstruction and Development (World Bank)
- ____ (1991). "Indigenous Peoples. Operational Directive, no. 4.20". Washington D.C.: International Bank for Reconstruction and Development (World Bank).
- ____ (1992). *Participatory Development and the World Bank. Potential Directions for Change*. Bhuvan Bhatnagar y Aubrey C. Williams (Ed.). WB Discussion Papers No. 183., Washington D.C.: International Bank for Reconstruction and Development (World Bank).
- ____ (1996). "Participation in Practice. The experience of the World Bank and Other Stakeholders", edited by Jennifer Reitebergen-McCracken, WB Discussion Paper No. 233. Washington D.C., International Bank for Reconstruction and Development (World Bank) 1996.
- Wray, Natalia, et al. (1996). *Economía Indígena e Integración al Mercado. El Caso de los Quichua del Alto Napo, Ecuador*. En: Varios, *Amazonía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo*. Quito: COICA, OXFAM América.
- Wray, Natalia (2000). *Pueblos indígenas amazónicos y actividad petrolera en el Ecuador. Conflictos, estrategias e impactos*. Quito: IBIS, OXFAM América.
- Yashar, Debora (1996). *Indigenous Protest and Democracy in Latin America*. En: J. Domínguez, y A. Lowenthal, *Constructing Democratic Governance. Latin America and the Caribbean in the 1990s*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Yela Dávalos, Diego (2011). *Ontologías no naturalistas y prácticas locales de uso y manejo del territorio en la comunidad kichwa de Nina Amarun, Provincia de Pastaza, Ecuador*. (Tesis previa a la obtención de la maestría en Ciencias Sociales con mención en Desarrollo local y territorio). Quito: FLACSO.
- Yost, James (1978). *El desarrollo comunitario, la supervivencia étnica. El caso de los huaorani*. México: Instituto Lingüístico de Verano (ILV).
- Yost, James y Kelley, Patricia (1992). *Consideraciones culturales del terreno. El caso de los Huaorani. Variables que determinan las necesidades*

- territoriales de horticultura del bosque tropical. *Cuadernos Etnolingüísticos*, 20. Quito: Instituto Lingüístico de Verano (ILV).
- Zamosc, Leon (1994). *Agrarian protest and the Indian movement in the Ecuadorian highlands*. *Latin American Research Review*, 29(3), 37-68.
- Zamosc, León (2005). El movimiento indígena ecuatoriano. De la política de la influencia a la política del poder. En: León Zamosc y Nancy Postero, *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Zárate, Coralia (2002). *Síntesis de la situación del Bloque 10, Pastaza, Región Amazónica Ecuatoriana*. Quito: Fundación COMUNIDEC, Instituto Amazanga.
- Zavaleta Mercado, René (1982). Problemas de la determinación dependiente y la forma primordial. En: Francisco Rojas Aravena (Ed.) *América Latina: desarrollo y perspectivas democráticas*. San José: FLACSO.
- _____ (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1987). *El poder dual: problemas de la teoría del Estado en América Latina*. Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Zeas Sacoto, Pedro, et al. (2006). *Territorialidad y gobernabilidad indígenas. Capitalización de la filosofía y práctica de la planificación, gestión y gobernabilidad de las nacionalidades y pueblos del Ecuador*. Quito: CODENPE, Agencia Española de Cooperación Internacional, Habiterra.
- Ziegler-Otero, Lawrence (2004). *Resistance in an Amazonian Community. Huorani Organizing against the Global Economy*. New York: Berghahn Books.
- Žižek, Slavoj (1989). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: F. Jameson, y S. Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Zuzman, Perla (2002). Milton Santos: su legado teórico y existencial (1926-2001) *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 40. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Documentos y archivos recabados entre 2004-2008 Perú, Archivo Arzobispal, Lima

- Sección Notas Supremo de Gobierno (SNGC) 1800-1919.
- Castrucci, Manuel (1849). *Viaje practicado desde el Callao hasta las misiones de las dos tributos de infieles Záparos y Jíbaros*. Lima: Ed.Montoya.

- Documentos –encontrados últimamente en el Archivo oficial de la Subprefectura de Moyabamba, que acreditan la posesión del Perú sobre los territorios de Quijos y Canelos y que forman el complemento de los publicados anteriormente, Lima, Esta.Tipo. Alfaro y Cía, 1860.
- Holloway, H. (1932). Por la región del Napo. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 49, 221-233. Lima.

Archivo del Congreso del Perú, Lima

- Fondo: Cámara de Diputados y de Senadores.
- Bueno, Cosme (1951). *Geografía del Perú Virreynal, siglo XVIII*. Publicado por Daniel Valcárcel, Lima.
- Izaguirre, Bernardino (1927). Descripción histórico etnográfica de algunas tribus orientales del Perú. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, XLIV, 5-36. Lima.

Archivo Prefectura Departamento de Loreto, Iquitos

- Fondos varios sin catalogar, pertenecientes a Corte Superior de Justicia y Juzgados de Primera instancia, Marina y Guerra.
- Grohs, Woltharand (1874). *Los Indios del Alto Amazonas en el siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones de la antigua provincia de Maynas*. Estudios Americanistas, Bonn.
- Herrera, Genaro (1908). *Apuntes histórico-geográficos sobre la fundación de la ciudad de Iquitos*. Iquitos.
- Larraburre, Carlos. *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos referidos al Departamento de Loreto*, XVIII Vols. Lima, 1905-1910.

Archivo y Biblioteca del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) Iquitos

- Fondos varios:
- Aristio, O. (1791). Peregrinación por los ríos Marañón y Ucayali. *Mercurio Peruano de historia, literatura y noticias públicas*, iii, 49-66, Lima.

- Figueroa, F. De. Informes de las Misiones del Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas. En: *Informes Jesuitas en el Amazonas*, Monumenta Amazonas, CETA, Iquitos.
- Figueroa, F. De. *Relación de las misiones de la compañía de Jesús en el país de los Maynas*. Colección de libros y documentos referentes a la historia de América. Tomo I.
- Irazola, Francisco. Itinerario del viaje de Iquitos al Curaray y al río Napo. En: Larraburre, Vol.17, Lima. Págs. 241-263; pág. 361-447.
- Itúrbide, Luis de. (1731). *Memoria y razón de la gente que tienen las misiones de la Compañía de Jesús de la Presidencia de Quito en la provincia de Maynas*, s/l.
- Mercier, Juan (1993). *Tradiciones lingüísticas del Alto Napo. Amazonía Peruana*, VI(13). Lima.
- Rodríguez, Manuel (1684). *El Marañón y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas y reducciones de naciones, trabajos malogrados de algunos conquistadores y dichosos de otros, así temporales como espirituales en la dilatadas montañas y mayores ríos de la América*. Madrid.
- Uriarte, P. (1986). *Diario de un Misionero de Maynas*. Monumenta Amazónica, CETA, Iquitos.

Quito- Ecuador. Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

- Calle, Manuel J. (1897). *Los dominicos italianos en la República del Sgo. Corazón de Jesús*. Quito.
- González Suárez, Federico (1880). *Historia de la Iglesia Católica en la República del Ecuador*. Quito.
- Granja, Juan C. (1942). *Nuestro Oriente. De unas Notas de viaje*. Quito: Imp. de la Universidad.
- León, Agustín (1928). Breve vocabulario de las principales lenguas que se hablan en los diferentes pueblos y jibarías de la Provincia Apostólica de Canelos y Macas. *Oriente Dominicano*, 1(3), 87, febrero.
- Santiana, Antonio (1947). Sobre la pintura facial y el tatuaje en los Yumbos del Oriente ecuatoriano. *Boletín de Información Científica*, 1(3), Quito: CCE.
- Solís, Folch, Joseph (1754). *Razón del Estado y Gobernación política y militar de las provincias, ciudades, villas y lugares que contiene la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito*. s/l.

Archivo Nacional de Historia

- Ponce Leiva, Pilar (1992). *Relaciones Histórico-Geográficas de la Real Audiencia de Quito*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 3 Vols.

Puyo, Pastaza. Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP)

- Brackelaire, Vicente (2001). “Informe de Evaluación. Proyecto de Manejo de Recursos Naturales en el Territorio Indígena de Pastaza (PMRN-TIP)”. Contrato de Subvención ECU/B7-6201/ib/98/0334. Comisión Europea, Bruselas.
- Costa, Patrick (1993). “Informe de la situación socioeconómica deL bloque Záparo. Medicina sin Fronteras”. Mimeo. Quito.
- I. Municipalidad de Pastaza (1982). “Ordenanza que regula y delimita la extensión del dominio de las riberas y de los ríos del Cantón Pastaza”. Puyo, 20 de octubre.
- _____ (1997). “Ordenanza de implantación de catastro urbano de la ciudad de Puyo”. Puyo, 20 de septiembre.
- _____ (1999). “Ordenanza que reglamenta el uso de la vía pública en el cantón Pastaza”. Puyo, 13 de octubre.
- _____ (2002). “Ordenanza que declara a la ciudad de El Puyo como centro de desarrollo urbano de emergencia a la vez que determina áreas de expansión urbana y promoción inmediata”. Puyo, 6 de mayo.
- OPIP (1996). “Propuesta de Declaratoria a los Territorios Indígenas de Pastaza como Patrimonio de Biodiversidad y Cultural de los Pueblos Quichua y Shiwiar”. Puyo, Noviembre.
- _____ (1998). “Plan Integral de Autodesarrollo de los Pueblos Indígenas de Pastaza”. Puyo, mayo.
- _____ (1999). “Acta de la VIII Asamblea General de la OPIP realizada en la Asociación de Centros Indígenas de Arajuno “ACIA”. 13-16 agosto.
- _____ (s/f). “Reglamento de Control Interno para el Manejo de los Recursos Financieros de la OPIP”. Mimeo.
- _____ (2002). “Gestión Ambiental y Ordenamiento de la Circunscripción Territorial del Pueblo Kichwa de Pastaza”. Convenio Ibis-OPIP, Puyo.
- _____ (2002). “Ley Orgánica del Territorio Autónomo de los Pueblos Kichwa de Pastaza. TAKIP”. Puyo.

- _____ (2003). “Anteproyecto de Ley para la Creación de las Circunscripciones Territoriales Indígenas”. Puyo.
- Registros Oficiales No. 460 (1994). “Actualización del Plan de Desarrollo Urbano de la Ciudad de Puyo y áreas parroquiales de Veracruz, Tarqui y Arajuno”. 13 de junio.
- Registros Oficiales No. 397 (2001). “Ordenanza que amplía el perímetro urbano de la ciudad de Puyo”. 24 de agosto.
- Registros Oficiales No. 359. “Urbanización, parcelaciones urbanas y agrícolas”
- Trujillo, Jorge et al. (2000). *Ordenamiento territorial y articulación espacial. Circunscripciones territoriales indígenas Achuar, Quichua, Shiwiar y Zápara de la provincia de Pastaza-Ecuador*. Puyo: OPIP.

Nómina de personas entrevistadas

Grupo de dirigentes, exdirigentes, líderes, lideresas y socios de base

No.	Nombre	Organización	Fecha	Lugar
1	César Licuy	OPIP	18.01.06	Arajuno
2	Héctor López	OPIP	18.01.06	Arajuno
3	Patricio Grega	OPIP	18.01.06	Arajuno
4	Antonio Calapucha	OPIP	19.01.06	Arajuno
5	Blanca Calapucha	OPIP	19.01.06	Arajuno
6	Gregorio Calapucha	OPIP	19.01.06	Arajuno
7	Ilario Tanguila	OPIP	20.01.06	Arajuno
8	Rudy Ortiz	Sarayaku	07.04.06	Sarayacu
9	Eduardo Viteri	Sarayaku	07.04.06	Sarayacu
10	Bénica Malaver	Sarayaku	07.04.06	Sarayacu
11	Dionisio Machoa	Sarayaku	08.04.06	Sarayacu
12	Johny Dahua	Sarayaku	08.04.06	Sarayacu
13	Rubén Gualinga	Sarayaku	08.04.06	Sarayacu
14	Franco Alvarado	Santa Clara	15.03.06	Santa Clara
15	Dora López	Santa Clara	15.03.06	Santa Clara
16	Agustín Aguinda	Santa Clara	15.03.06	Santa Clara

No.	Nombre	Organización	Fecha	Lugar
17	Luzmila Shiguango	Santa Clara	16.03.06	Santa Clara
18	Héctor Vargas	Santa Clara	16.03.06	Santa Clara
19	Aurelio Vargas	Santa Clara	16.03.06	Santa Clara
20	Violeta Vargas	Santa Clara	16.03.06	Santa Clara
21	Rosa Aguinda	Santa Clara	17.03.06	Santa Clara
22	Tito Merino	OPIP	11.12.05	Puyo
23	Oswaldo Pirush	Sn.Jacinto	09.05.06	Sn.Jacinto
24	Francisco Aranda	Sn.Jacinto	09.05.06	Sn.Jacinto
25	Gretty Vargas	Sn.Jacinto	09.05.06	Sn.Jacinto
26	Yolanda Vargas	Sn.Jacinto	09.05.06	Sn.Jacinto
27	Gina Tivi	Sn.Jacinto	10.05.06	Sn.Jacinto
28	Mario Chango	Sn.Jacinto	10.05.06	Sn.Jacinto
29	Eduardo Santi	Sn.Jacinto	10.05.06	Sn.Jacinto
30	Miriam Guevara	Sn.Jacinto	10.05.06	Sn.Jacinto
31	Leonardo Viteri	OPIP	11.06.06	Puyo
32	Hilda Santi	OPIP	11.06.06	Puyo
34	José Gualinga	OPIP	12.06.06	Puyo
35	Franco Viteri	Sarayaku	18.06.06	Sarayacu
36	Luis Yanza	FDA	16.10.06	Nueva Loja
37	Miguel Tankamash	FICSH	18.11.06	Sucúa
38	Bertha Gualinga	Sarayaku	18.06.06	Sarayacu
39	Héctor Villamil	Sn Jacinto	19.06.06	Puyo
40	Jaime Gayas	OPIP	19.06.06	Puyo
41	Sabino Gualinga	Sarayaku	19.06.06	Sarayacu
42	Cristóbal Callera	NAE	19.06.06	Puyo
43	Milton Callera	NAE	19.06.06	Charapa Coc
44	Santiago Kawarin	NAE	20.06.06	Punpuetza
45	Domingo Peas	NAE	20.06.06	Puyo
46	Roberto Peas	NAE	20.06.06	Puyo

No.	Nombre	Organización	Fecha	Lugar
47	Miguel Vargas	NAE	20.06.06	Puyo
48	Luis Vargas	NAE	22.08.06	Puyo
49	Pedro Tzamarenda	NAE	26.06.06	Puyo
50	Rubén Tzamarenda	NAE	26.06.06	Puyo
51	Cristóbal Vargas	NAE	26.06.06	Puyo
52	Carlos Mashu	Curaray	10.06.04	San José, Curaray
53	Jesús Santi	Curaray	12.06.04	Jesús Cocha, Curaray
54	Heriberto Grefa	Curaray	10.06.04	San José, Curaray
55	Alberto Tapuy	Curaray	12.06.04	Pavacachi, Curaray

Anexo 1

Áreas Protegidas de la Región Amazónica Ecuatoriana factores de presión y conflicto

No.	Nombre	Superficie (has)	Provincia	%concesiones petroleras	Pueblos	Focos presión/conflicto
1	Reserva Cuyabeno	603.380	Sucumbios	6%	Cofán, Siona, Secoya, Kichwa, colonos	Explotación petrolera, sobrecarga de turismo, colonización
2	Parque Yasuní	982.000	Orellana, Pastaza	46,86%	Waorani, Kichwa	Explotación petrolera, pesca indiscriminada, sobre explotación maderera
3	Parque Sumaco Napo Galeras	205.249	Napo	49,12%	Kichwa, colonos	Tráfico de madera, ampliación de frontera agrícola, concesiones petroleras, minería artesanal
4	Parque Llanganates	219.707	Cotopaxi, Tungurahua, Pastaza	8,22%	Kichwa, colonos	Ampliación de frontera agrícola, colonización y tráfico madera
5	Reserva Antisana	120.000	Pichincha, Napo		Kichwa, colonos	Explotación recursos hídricos, colonización parte baja
6	Reserva Limoncocha	4.613	Orellana	99,81%	Kichwa	Explotación petrolera
7	Parque Sangay	517.765	Morona Santiago, Chimborazo		Shuar, colonos	Carretera Guamote-Macas, explotación maderera, colonización, proyectos hidroeléctricos
8	Reserva Cofán Bermejo	55.455	Sucumbios		Cofán, colonos	tráfico de madera
9	Reserva Cayambe Coca	403.103	Pichincha, Sucumbios	3,80%	Colonos, Kichwa	Colonización zona baja, cacería y pesca ilegal en parte alta

Fuente: Ministerio del Ambiente, Dirección Nacional de Biodiversidad y Áreas Protegidas, 2005.

Elaboración: Autor

Anexo 2

Ronda	No. empresas convocadas	Concesiones Amazonía	Hoy en poder de	Áreas protegidas afectadas	Pueblos afectados:
1ª	22	8 - Hispanoil			
		15-Occidental	Occidental	Limoncocha, Pañacocha,	Kichwa, Siona, Secoya, Colonos
				P.N. Yasuní, R.F. Cuyabeno	
2ª	17	6 – Texaco			
		7 – BP	Kerr McGEE/		Kichwa, colonos
		16–Conoco	Repsol-YPF	P.N. Yasuní	Waorani
3ª	17	12-British Gas			
		17-Braspetro	Vintage	P.N. Yasuní	Waorani y no contac
4ª	8	9 – Petrocanadá			
		14-Elf	Vintage	P.N. Yasuní	Kichwa, Colonos, Waorani
5ª	17	10-Arco	Agip		Kichwa, Zápara, Waorani
		13-Unocal			
6ª*	15				
7ª	10	18-Mobil/Arco	Cayman	P.N. Sumaco	Kichwa, colonos
		21-Orix/Sta Fe/ Kerr Mac Gee	Perenco		
		28-Tripetrol		P.N. Llanganates	Kichwa, colonos
		19-Triton	Vintage	P.N. Sumaco	Kichwa, colonos
		27-City/Alberta	Alberta	Zona Amortiguam. R.F. Cuyabeno	Kichwa, colonos
		11-Sta Fe	Lumbaqui Oil		Kichwa, colonos, cofanes
8ª	8	31-Pérez Companc	Pérez Companc	P.N. Yasuní	Waorani
		23-CGC	CGC		Kichwa, Shuar, Achuar
		24-Arco	Burlington		Shuar, Achuar

Fuente: Petroecuador, informes estadísticos Anuales 2000 - 2005;
 Estadística de la industria petrolera.
 Elaboración: Autor

Área de Ciencias Sociales y del Comportamiento Humano

Carrera de Gestión para el Desarrollo Local Sostenible

Grupo de Investigación:

Estado, Movimientos Sociales y Territorio

Cooperación Técnica Alemana GIZ - Programa Proindígena

El tema del libro que Pablo Ortiz-T nos ofrece es de altísima relevancia académica y al mismo tiempo política, a saber: crisis de la forma de organización geográfica del poder en el sistema mundo moderno-colonial, del Estado territorial, base del sistema inter-estatal que aún nos gobierna. Y no lo hace con una "teoría teórica" (Bourdieu) o desde un "punto cero" (Castro-Gómez), sino en diálogo con los Kichwa de Pastaza desde la Amazonía ecuatoriana, en medio de su lucha por autonomía territorial y autogobierno.

La elección teórico-política de Ortiz-T. por un enfoque intercultural revela la fina crítica que el autor formula de los abordajes multiculturales y post-modernos que, según el autor, permanecen prisioneros de sus fundamentos eurocéntricos, sobre todo por no enfrentar la cuestión de las relaciones de poder implícitas en las relaciones entre pueblos y culturas. Su crítica a los esencialismos indigenistas y neo-indigenistas demuestra la riqueza de su opción teórico-política relacional intercultural.

A partir de una intensa relación local/regional el libro apunta a las necesidades del mundo contemporáneo en crisis, de buscar otras configuraciones territoriales donde la necesaria relación supralocal de cada lugar, aldea, poblado, ciudad, territorio y sus territorialidades no vacíen el poder de cada lugar, aldea, poblado, ciudad o territorio. Es dentro de ese proceso continuo de territorialización que el autor nos habla y nos convoca.

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Geógrafo. Profesor del Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, Brasil



ABYA YALA UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA



Implementada por

giz Global Impact
Cooperation

Programa Regional Proindígena-GIZ
Fortalecimiento de Organizaciones
Indígenas en América Latina



ECUADOR
SALESIANOS
DON BOSCO

978-9978-10-251-0



9 789978 102510