

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

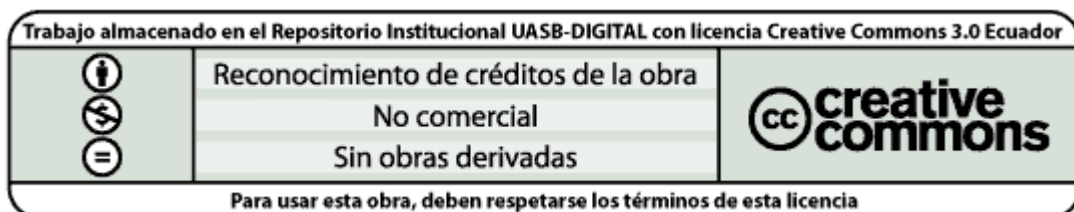
Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos.

TESIS DOCTORAL

Espacio, Territorio e Interculturalidad
Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones
desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX

Por Pablo Ortiz-T.

Quito, Agosto de 2012



Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos.

TESIS DOCTORAL

Espacio, Territorio e Interculturalidad
Una aproximación a sus conflictos y resignificaciones
desde la Amazonía de Pastaza en la segunda mitad del siglo XX

Por Pablo Ortiz-T.

Director de Tesis: Dr. Julio Echeverría

Quito, Agosto de 2012

*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, y en particular a la memoria de doña Bertha Gualinga.

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

A Juan Pablo y Leonardo Simón, mis hijos, quienes me inspiran y llenan la vida de ternura, esperanza y alegría.

A Alicia Tirado Soria mi madre, a quien debo el don de la fe, la sensibilidad, la defensa de la vida y el sacrificio por los demás.

A Marco Vinicio, Rodrigo Osvaldo y Juan Cristóbal, mis hermanos sin cuyos ejemplos de vida, su solidaridad y apoyo incondicional no habría podido culminar esta meta.

A todos y todas mis sobrinos y sobrinas, como estímulo a sus proyectos de vida, donde realicen sus sueños y sean partícipes en la construcción de un país justo, equitativo, diverso e incluyente.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar mi gratitud a Diosliberador de los oprimidos, por la vida. A Amazanga, espíritu supremo de la selva amazónica, que me acogió y permitió caminary navegar durante todos estos años por sus senderos, lagunas y ríos, y aprender de sus dueños, algo de su ciencias, sus sueños y sus bosques.

Deseo agradecer a mi padre Marcos Adolfo, por su confianza, orientación y apoyo. Igualmente agradezco en Shicama, Alto Napo, a mis queridos padres políticos Martha Bastidas Ch. y Miguel Emilio Carrera, sin cuya generosa hospitalidad y afecto, difícilmente nuestra presencia en la Amazonía habría sido posible en estos años. También siempre será importante para mí, agradecer al amigo de casi toda la vida, P. Ricardo Chamorro Armas OM. por estar en las buenas y en las otras.

Un agradecimiento de corazón, por todas las oportunidades brindadas a lo largo de estos complejos años, a mis queridos y queridas amigos, amigas, hermanos y hermanas dueños de la gran casa en la Sacha de Pastaza, Leonardo Viteri Gualinga, Franco Viteri, Froilán Viteri, Gina Tiwi, Gioconda Mashumbra, Anita Gayas Mayancha, Tito Merino Gayas, Efrén Calapucha y Alfredo Viteri Gualinga. Dejo constancia de mi agradecimiento a los compañeros César Cerda Vargas y su esposa Margarita López, Isidro Gualinga, Jaime Gayas, Marlon Santi, Hilda Santi, Dionisio Machoa, Bertha Gualinga, Patricia Gualinga, José Gualinga, Daniel Santi, Leticia Sánchez Santi, Alberto Tapuy y Jesús Santi. Igualmente agradezco a mis respetados amigos y líderes Sapara Bartolo Ushigua y Gloria Ushigua. Igual constancia para los/as líderes/as y amigos/as de la CONFENIAE, NAWA, NAPE, NASHIE, NAE, FIPSE y FICSH.

Un agradecimiento especial a los colegas y miembros de distintas instituciones, que hicieron posible mi trabajo con las nacionalidades de Pastaza en estos años. En primer lugar a Cathy Ross y Lilian Landeo del Pino, ex funcionarias de Oxfam America. Igualmente mi gratitud a Martín Scurreh, por sus enseñanzas y observaciones, así como a mis amigos en Lima, Carlos Herz, Rodrigo Arce y Carlos Soria. Agradezco también a mis colegas y amigos de la Fundación Comunidec, Galo Ramón Valarezo, Guido Granizo y Marcelo Vargas por su firme apoyo a nuestro trabajo en la Amazonía. De igual forma a quienes están en Fundación Futuro Latinoamericano, en particular Juan Dumas, Pippa Heylings, Cristina Pinto y Patricio Cabrera. A los responsables, amigos y ex colegas de la cooperación alemana, Lothar Rast, Peter Holla, Annkathrin Linck, Volker Frank y Barbara Oehler. Todos y cada uno, por su voluntad y decisión, hicieron posible proseguir las tareas de apoyo técnico a las nacionalidades de Pastaza durante este tiempo. Un agradecimiento especial a mi amiga y colega, la historiadora Rosario Coronel, cuyo soporte, generosidad, experiencia y sugerencias fueron claves a lo largo de esta investigación.

Dejo constancia de mi agradecimiento al apoyo brindado por la Universidad Politécnica Salesiana UPS, Sede Quito, donde colaboro como docente y en particular al P. Javier Herrán SDB rector, y a Lola Vázquez, directora de la carrera de Gestión para el Desarrollo Local, por su aliento permanente y comprensión. Igualmente a Viviana Montalvo, vicerrectora de la Sede Quito, querida amiga que me apoyó de manera constante; y también les agradezco a mis estimados amigos Víctor Hugo Torres, Sebastián Granda y Rubén Bravo, compañeros de ruta aquí y allá, por sus lúcidas ideas, sugerencias y oportunas advertencias.

Igual constancia de gratitud la expreso a Paola Maldonado Tobar, Coralía Zárate e Iván Narváez Quiñonez, por su amistad sin límite y sus gratos acolites y tertulias para reflexionar en voz alta en torno a estos temas, y cuyas palabras abonaron para avanzar en momentos difíciles.

Finalmente, mi agradecimiento profundo a la Universidad Andina Simón Bolívar, y en particular al Programa Doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos DECUL, encabezados por la Dra. Catherine Walsh, cuya confianza, apoyo, paciencia y orientación fueron claves para culminar esta investigación. Igual a mi director doctor Julio Echeverría. Un gracias profundo a mis maestros Fernando Coronil (+), Enrique Dussel, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Daniel Mato, Alejandro Moreano, Jean Rahier, Santiago Castro Gómez y Sandra Pedraza. Dejo igual constancia de mi gratitud a la Biblioteca de la UASB, Enrique Abad, Angélica Cordero y demás compañeras, por haberme soportado durante semanas enteras, desde la apertura hasta el cierre.

INDICE

Introducción	10
Capítulo 1	
Conceptos y definiciones en torno a Territorialidad, Colonialidad e Interculturalidad	
	29
Introducción	29
Modernidad-colonialidad, Estado y nación en torno a espacio, territorio y pueblos indígenas	33
Colonialidad del Espacio y de la Naturaleza, Extractivismo y Territorialidad	65
Poder, territorio, espacio, lugar y subalternidad. Entre el eurocentrismo y la decolonialidad	73
Estado, Región, Nación e Interculturalidad. Nociones fundamentales	104
Capítulo 2	
Desterritorialización y Colonialidad del Poder en Pastaza. La herencia del orden colonial	
	125
Introducción	125
El Territorio Kichwa de Pastaza. Características Generales	130
Conquista y establecimiento del orden político-económico en la Amazonía de Pastaza (siglos XVI-XVIII)	135
Misiones, colonización y ordenamiento del territorio amazónico de Pastaza en el Siglo XIX y la primera mitad del Siglo XX.	156
Salvajes, Mapas, Héroe y Planes: la construcción del imaginario en torno a la Amazonía de Pastaza	180
Cartografía y representación del espacio territorio	184
El relato literario: el caso de "Cumandá" de Juan León Mera	190
La Pintura Romántica y el Paisaje	194
La Planificación	199
Colonialidad del Espacio y de la Naturaleza y Desterritorialización	205

Capítulo 3	
Re-territorización y Resistencia desde la Perspectiva de los Kichwa de Pastaza	
	215
Introducción	215
El Territorio Indígena de Pastaza. Características específicas en torno a su control y manejo desde los Kichwa	219
Racionalidad, Uso y manejo del Espacio-Naturaleza desde la Perspectiva de los Sacha Runa	230
Silvicultura de los Kichwa de Pastaza y su relación al uso del territorio	237
Caza y Pesca	253
Recolección	256
Organización familiar y Social. Ayllu y Sumak Kawsay	258
La Ley de la Costumbre	263
Sistema Social, parentesco y Reproducción de la solidaridad	267
La Perspectiva Kichwa del Territorio: el desafío del mercado y del capitalismo extractivo	273
El mercado entre el desafío y la amenaza	274
Planes de Vida, Modelo Local de la Naturaleza y Proceso autonómico	279
La ofensiva del capital petrolero en Pastaza (1988-2000)	285
Capítulo 4	
Expectativas e Incertidumbres en torno a Territorios e Interculturalidad en el Centro Sur Amazónico	
	299
Introducción	299
La Re-Existencia a nivel político. Organización Kichwa, lucha por la autonomía política y territorial	303
Obstáculos y conflictos. Colonialidad del Espacio e Industrias Extractivas	323
El caso del consorcio Arco-Agip (1988-1999)	324
La oposición de los Kichwa de Sarayaku a la petrolera CGC-San Jorge en el Bloque 23 (1997-2000)	335
Las incertidumbres derivadas del Multiculturalismo en Pastaza	354
El caso del Proyecto Prodepine en Pastaza	365
Capítulo 5	
Conclusiones Generales	
	385
Bibliografía y Fuentes	398
Anexos	441

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de doctor en la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al Centro de Información o a la Biblioteca para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la Universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la Universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.

Pablo Ortiz-T.

1 de Agosto de 2012

Resumen

El presente estudio analiza las tensiones y conflictos presentes entre el Estado ecuatoriano y los pueblos o nacionalidades amazónicas, en particular con los Kichwa de Pastaza, cuyo proceso organizativo ha estado ligado no solo a la defensa territorial, sino a una demanda constante por ser reconocidos, como sujetos políticos, entes colectivos de derechos y dentro de éstos en particular, aquellos que les permitan consolidar y asegurar lo que en la práctica ejercen: el autogobierno y la autodeterminación dentro del Estado ecuatoriano. Aquello lo hacen además, en un escenario plagado de presiones nacionales y globales, por la presencia cada vez más amplia y agresiva del capital, que con el apoyo estatal procura asegurar la explotación intensiva y extensiva de recursos del subsuelo como el petróleo y los minerales. Este escenario, absolutamente asimétrico, torna urgente tal reconocimiento, que pasa a su vez por direccionar los procesos de reforma política, jurídica e institucional del Estado, para que ajusta su visión y sus prácticas, a la condición dentro de la cual existe la sociedad ecuatoriana: heterogénea, diversa, con inequidades y exclusiones estructuralmente presentes. O lo que es su reto relativamente más cercano: la deconstrucción de la estructura colonial para dar paso a un modelo fundado en sociedades interculturales a las que se corresponda un Estado de nuevo tipo, incluyente, plural, abierto, participativo, horizontal, llámese como se llame.

Palabras clave: *territorialidad, desterritorialización, interculturalidad, autodeterminación, colonialidad del espacio, colonialidad de la naturaleza, Amazonía, conflictos socioambientales, gestión territorial, derechos colectivos, silvicultura, agricultura itinerante, organizaciones indígenas, movimiento indígena, extractivismo.*

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, nos 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, nos permite entender y enfrentar en lo fundamental a la matriz colonial del poder, viva y determinante en nuestro 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 texto 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 de vida (son cerca de 25 años) junto a los pueblos amazónicos de Pastaza, y específicamente el pueblo Kichwa, cuya vinculación es fundamentalmente ética y política, atada a un proceso de crecimiento y de aprendizaje en torno a la construcción de una sociedad y de un mundo más habitable, más incluyente y equitativo. Cuando subrayo la motivación ética deseo aludir a una actitud adquirida en los últimos quince años, de atención a los cambios históricos de mi país, a las mentalidades y a las sensibilidades cambiantes, a los nuevos desafíos derivados de las transformaciones sociales. Sensibilidad y atención desarrollada desde un lugar periférico en la periferia y el más subalterno en el actual ordenamiento nacional y global.

Este trabajo de investigación en el marco del doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sin duda se inscribe y expresa el contexto socio-político y cultural del cual forma parte. También es un trabajo realizado durante un tiempo, el de la primera década del siglo XXI en el que se mantienen vivas muchas esperanzas de cambio en el país y en América Latina, luego de un largo período de frustraciones, aumento de la explotación, depredación acelerada de la naturaleza, duras crisis y conflictos asociados a la descomposición del Estado y el capitalismo imperantes. Se trata de trabajo –en parte colectivo- y en un tiempo de reflexión y expectativas para quienes hemos vivido y laborado en la Amazonía con muchos anhelos por que se materialice de una vez y para siempre, un país y una sociedad verdaderamente incluyente, justa y equitativa. Donde el conocimiento no esté generado desde las necesidades del poder, ansioso de regular y controlar personas y espacios, sino que sea parte de un nuevo momento hacia la acción, de exploración y diseño de alternativas al orden vigente, al capitalismo y a la colonialidad del 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 decolonizar el Estado, el sistema político, el espacio público, la organización del tiempo, del espacio, de los territorios. En suma la construcción de una sociedad incluyente, equitativa, intercultural.

Algunos de quienes hemos vivido en la Amazonía y hemos estado vinculados a algunos de los pueblos ancestrales que viven en ella, estamos cansados y agotados 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, explotaciones petroleras, mineras y forestales vemos todos los días. A los pueblos ancestrales no se les ha dado tregua alguna, ni se les ha escuchado; se les promete todo y se les cumple casi nada. Se les somete diariamente 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 o del sistema capitalista extractivo, presente en toda la Amazonía, se encargan de vigilar y castigar.

Si el maestro Agustín Cueva sintió y plasmó su ira y esperanza cuando reflexionó y escribió en torno a nuestro derrotero como Estado-nación, guardando con respeto las distancias, en este pequeño esfuerzo y abordaje reflexivo hecho a partir de nuestra particular experiencia local en las selvas del Pastaza, retomamos la ira y la esperanza frente a tiempos cruciales para el futuro del país, donde no solo está en juego el destino de los excluidos de siempre, de sus territorios y las otras formas de vida, sino el conjunto mismo del Estado-nación ecuatorianos. Este país no puede seguir viviendo más de espaldas a sus realidades, ignorando, desconociendo y ninguneando a sus pueblos originarios, a sus raíces, a sus abuelos, a sus espíritus y sus selvas indescriptiblemente bellas y sabias.

Pretendemos en suma, dar cuenta de un proceso sin restringirnos al relato historiográfico, aunque a ratos lo parezca. Durante los últimos 40 años, la lucha de los pueblos Kichwa, Zápara, Shiwiar, Andoas y Achuar de Pastaza, en el centro sur de la Región Amazónica Ecuatoriana, por obtener reconocimiento, igualdad o autonomía dentro del marco del territorio y el Estado unitario del Ecuador, ha chocado con

frecuencia con los intentos de las élites dominantes de imponer, preservar o extender su hegemonía sobre estos pueblos y sus territorios que reclaman como subordinado a la única e invariable soberanía estatal.

La consiguiente confrontación entre estos pueblos, sus organizaciones frente a los entes públicos o privados, Estado y 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 distintos países del mundo.

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 XVIII o XIX. Esto se aplica en especial cuando el poder del Estado reside principalmente en un grupo étnico blanco mestizo mayoritario y dominante, 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? En principio los

cambios que se promueven y publicitan desde la Asamblea Constituyente de Montecristi de 2008, podrían estar en el umbral de un nuevo momento, sin estar completamente seguros de transitar por un sendero distinto o alternativo. O al menos conscientes de que tras ese paso –de establecer un nuevo paradigma constitucional- es necesario superar innumerables obstáculos adicionales.²

Históricamente podríamos sospechar que ninguno de los procesos de cambio registrados en Ecuador a lo largo de los siglos XIX y XX, ni siquiera la Revolución Liberal (1895), ni las reformas nacionalistas de los militares de la década de los 70, orientadas a la modernización del Estado, modificaron sustantivamente el contenido de dicho núcleo étnico que sigue latiendo vivamente, hasta el día de hoy, refugiado en la ideología del mestizaje y la cultura nacional. 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 texto sale a la luz además en medio de las bengalas que celebran el bicentenario de la independencia de España. Siguiendo a Juan Manguashca,

² El Artículo uno de la Constitución “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada...”, brinda claves para entender y dar un salto cualitativo de un modelo de Estado y de derecho “colonizador” a otro “decolonizador”. De un Estado que ejerce el poder para dominar, homogeneizar, clasificar y oprimir a otro que democratiza el poder para emancipar, respetar, incluir, promover el respeto y reconocimiento de las diferencias.

“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” (Maignashca, 1994:372).

Quizás por eso el resultado que Uds. tiene en sus manos. Un trabajo 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, Zápara, Andoas y Shiwiar y la sociedad y Estado criollo dominante. En este sentido, la constante del trabajo y 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, encontramos 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, se exalta la preeminencia de la cultura sobre la individualidad. Desde finales del siglo XVIII como lo anotaron mis antiguos profesores Arturo Andrés Roig (1984) y Rodolfo Mario Agoglia (1988), la contienda entre estos 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. En suma, 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 el profesor Aníbal Quijano (2000).

Según 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, 2000:194).

Para Habermas, en cambio,

“...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, 2002:110).

Precisamente las demandas de autonomía y autodeterminación de los pueblos amazónicos, presentes con fuerza desde mediados de los años 80 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 ó 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 de nuestra investigación- 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, 1994:76).

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 esta historia, que los ejes teóricos abiertos del Programa de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina “Simón Bolívar”, sin duda nos 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 central, aunque tampoco el presente texto tiene una pretensión de ser un instrumento de ventriloquia de las nacionalidades amazónicas. Es más bien lo más próximo a una bitácora de viaje elaborada por un compañero de ruta.

La problemática e interrogante central que articula todo nuestro trabajo es ¿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?

Para intentar responder a la interrogante planteada, y a manera de hipótesis afirmamos que la propuesta del pueblo Kichwa de Pastaza nos advierte que ésta 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. 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.

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 formación como Estado-nación.

Puede interpretarse en dos sentidos: por un lado, como una permisión más o menos amplia para que los pueblos indígenas de Pastaza se ocupen de sus propios asuntos o para que mantengan sus usos y costumbres (así, de manera ambigua 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. Este régimen especial podría

configurar un gobierno propio (autogobierno) para pueblos o nacionalidades ancestrales reconocidos como tales, quienes escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos.

En tal sentido, el reconocimiento de ciertas facultades amplias 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 existen 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.

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, 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) pues constituye la afirmación de la universalidad de la cultura nacional frente al particularismo étnico (Tinajero, 1986); la autonomía, por lo tanto, como régimen jurídico-político y como una nueva relación entre pueblos indios y Estado, supone la cancelación de todo indigenismo.

La autonomía (Díaz-Polanco, 2006; 1996) es en contraste, una política formulada por indios, 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 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. La tesis de los Kichwa de Pastaza, aún en estado preliminar, 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 Constitución de 1998 o la declaratoria misma del Estado como plurinacional como reza la actual Constitución de 2008.

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” (1976:25)

Metodológicamente nuestra 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 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 a utilizarse en este momento 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 los últimos 30 años, a través de técnicas de archivo, entrevistas semi-estructuradas con informantes calificadas, y su posterior procesamiento e interpretación. Desarrollamos un total de 69 entrevistas, incluyendo a funcionarios de ONGs y organismos de cooperación internacional.

Debo aclarar que no todas fueron entrevistas formales o convencionales, sino largos conversatorios al calor de la cocina, del fuego, 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 refrescan. Fue un período de aproximadamente 18 meses, en el marco de nuestras actividades cotidianas de acompañamiento y trabajo con las organizaciones Kichwa a

nivel local y regional. Incluyó dentro del 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 muchos de los dirigentes, traslados en bote o canoa (algunas con motor fuera de borda) por vía fluvial; también las visitas a algunas comunidades se las hizo por vía aérea, en las pequeñas avionetas Cesna, y en algunos casos, desplazamientos por vías carrozables en transportes terrestres varios, especialmente en las cercanías de la vía Puyo-Macas, Arajuno, San Jacinto o Santa Clara. Igualmente esta fase incluyó participar en numerosos talleres, reuniones y asambleas internas, en las que además hemos asumido distintos roles, en su mayoría de observador-invitado, ocasionalmente de participante (como miembro de un programa técnico interno que debía rendir cuentas) o también como facilitador (en muy 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 las ciudades de Puyo, Macas y Sucúa. También visitamos algunas de las asociaciones y centros, donde están las sedes de las organizaciones de base. Por otro lado, el trabajo de recopilación bibliográfica, revisión, fichaje y análisis se realizó en Quito fundamentalmente, aunque en dos ocasiones visitamos archivos en Perú y específicamente en la biblioteca de la Pontificia Universidad Católica, el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y el Centro de Documentación del Centro de Antropología Amazónica (CAAAP), ambos en Lima. 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 cuatro capítulos y su posterior suspensión –debido a problemas agudos de financiamiento del trabajo, lo que nos obligó a una para de más de dos años-, entre septiembre de 2007 a diciembre de 2009, aunque ese tiempo fue aprovechado para concluir varias lecturas y traducciones, hasta la elaboración de fichas nemotécnicas y pequeños resúmenes que fueron utilizados en distintos capítulos. Este trabajo incluyó procesar la información teórica correspondiente al análisis de territorios, espacios e interculturalidad presentes dentro del campo de la Geografía (especialmente en sus corrientes críticas), así como los aportes que en torno a representaciones, identidades, órdenes espaciales/raciales y prácticas sociales se han desarrollado en el amplio campo de las teorías críticas de los estudios culturales latinoamericanos. Abordé –en ese contexto- los conceptos, estrategias y contenidos de las representaciones definidas desde el poder y sus aparatos (algunos centros de investigación, entidades como el Instituto Geográfico Militar (IGM), escuelas de geografía, museos, prensa, partidos políticos, etc.) en torno a espacio y territorio, y analizaré de manera crítica, sus efectos económicos, políticos, culturales y ambientales, definidos de manera histórica (desde la segunda mitad del siglo XX) en torno a la región Centro Sur de la Amazonía Ecuatoriana. De manera retrospectiva e histórica, se contraponen críticamente los principales ejes conceptuales que configuran el discurso y las representaciones Kichwa, en torno a espacio, territorio y autonomía (en sus diferentes niveles locales familiar, comunitario u organizativo, tanto en las áreas pobladas urbanas como en algunos centros dispersos), frente a las representaciones y discursos que se procesan desde el Estado y los grupos étnicamente hegemónicos, a través de sus aparatos e instituciones.

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 texto está dividido en cuatro capítulos.

El primero del marco conceptual, incluye cuatro acápite 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.

CAPÍTULO 1

CONCEPTOS Y DEFINICIONES EN TORNO A TERRITORIALIDAD, COLONIALIDAD E INTERCULTURALIDAD

Introducción

Tiempos turbulentos en el territorio Kichwa de Pastaza, en la Amazonía central de Ecuador. Es el 2 de abril del 2003, que estuvo 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, 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 sísmica. 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 Ecuador. Disponible en:

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

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, presentaban a la prensa y ciudadanía, las novedades ornamentales de la urbe, que según su alcalde Oscar 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 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 pequeña ciudad, ubicada en una de las zonas de mayor pluviosidad del mundo. De las esculturas presentadas por el alcalde Ledesma 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 Zápara, 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 esperado.⁶

⁵Grabación 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 parte del 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 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 en el marco del auge neoliberal. ¿Dicha escultura 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? Era una de las interrogantes que me surgieron. Sea como fuere, la experiencia estética al contemplar tal monumento de bronce también motivó algunas otras preguntas conexas a esta preocupación central, tales como: ¿Cuán arbitrario o imaginado e idílico es el mensaje 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? ¿De qué manera tal escultura pretender imaginar una historia de encuentro amistoso, cuando el proceso histórico de dicha región y otras en la Amazonía estuvo marcada por la violencia armada, y el intento de despojo de los territorios a los pueblos ancestrales? Y algo que sucedía ese mismo día, ¿cuán visibles y existentes para el conjunto de la nación son los violentos acontecimientos del río Bobonaza que involucraron a militares, petroleros y autoridades estatales en contra de las nacionalidades Kichwa, Zápara o Achuar de Pastaza? ¿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 todo esto del carácter colonial y excluyente del Estado y del 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 debate existente en el seno de los Estudios Culturales Latinoamericanos, cuyo marco analítico-conceptual se fundamenta y nutre de distintos campos de conocimiento: por un lado, 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. Es lo que abordaré en los cuatro acápite siguientes.

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 nos 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. Finalmente en la cuarta parte de este capítulo, trataremos 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 30 años, la lucha de los pueblos Kichwa, Zápara, Shiwiar 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). 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; Varea, 1995).

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:

“Paranosotros 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 *huanganas*⁷ que tienen sus Kurakas que los reúnen. Por eso, el humano también creó su Kuraka. El Kuraka tiene que ser hábil, ágil, inteligente,

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.

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 *chontacaspi*, 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”.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 colonización supuso la imposición de una perspectiva eurocéntrica, incluso del 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

⁸Entrevista, Sarayaku, río Bobonaza. Abril 8 de 2006. Transcripción magnetofónica. Asistencia de campo de Daniel Santi y Froilán Viteri Gualinga.

subjetividad, donde el carácter del imaginario y de los modos de conocer y de producir conocimiento es una cuestión siempre abierta”.⁹

Al respecto, Immanuel Wallerstein (1998) 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 (2001) y el mismo Wallerstein(1998).

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

⁹Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Mignolo, Walter, “Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo”, Ediciones del Signo-Duke University, Buenos Aires, 2007, pág. 117.

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 mundo.¹⁰

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

¹⁰Giddens 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 universalizadoras, a lo que se puede considerar un plano institucional. Cf. Giddens (1997).

de heterogeneidad cultural, que se constituye por vía de múltiples hibridaciones de significados (García Canclini, 2001:87 y ss.)

En resumen, la modernidad siempre ha aludido al futuro como la llave que ordenaría las cosas, que purificaría lo malo y dejaría lo bueno, 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 europea.¹¹ 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.

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 (1995:98), 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, 1995:120).

¹¹Cf. El texto de Jacques Le Goff, “*La civilización del Occidente medieval*”. Barcelona: Paidós, 1999. También su artículo “*Las raíces medievales de la intolerancia*”. EN Barret-Ducrocq, Françoise (edit.) Academia Universal de las Culturas; La intolerancia. CONFERENCIA Forum Internacional sobre la Intolerancia / 1997 / París. Barcelona: Granica, 2002. Págs. 33-36.

A diferencia de los postmodernos eurocéntricos, los teóricos poscoloniales 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 60 y 70 se había popularizado en varios círculos académicos (Richard, 2000). 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.

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

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, 2000^a), 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, 2000^a). 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 (1998:23) 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 (2000^a: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, 1999:39).

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

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, 2000:205).

- 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, 1999:50).
- 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 horizonte 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, 2000:21).

- 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 patronos 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 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.

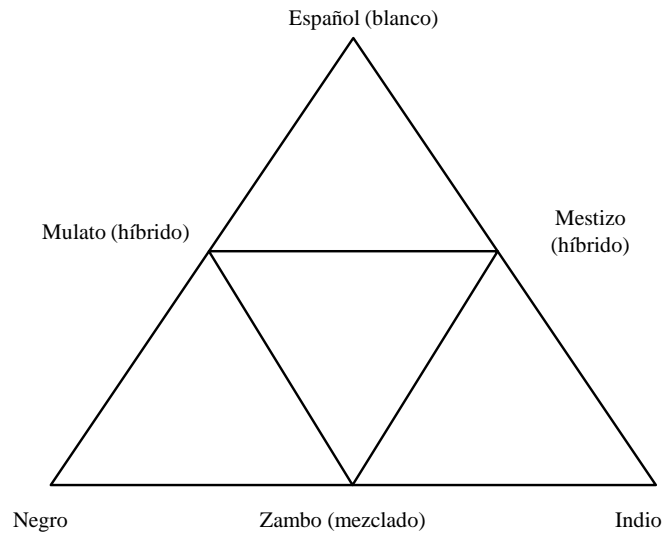
Sobre lo primero, se hace referencia específicamente a la estructura de dominación, por medios no exclusivamente coercitivos. En ningún aspecto el sistema colonial del siglo XVI estableció únicamente medios de coerción física, sino que fundamentalmente se logró, a través del aparato ideológico del estado 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.

Aspecto que ha sido puntualizado por Walter Mignolo (2002, 2007) en tanto América comenzó a ser visualizada como una prolongación natural de Europa. 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: 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.



Fuente: Whitten, Norman (1999:51)

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, 2000: 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. Nació una pirámide social racialmente diferenciada, como la que se muestra en la página anterior.

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) 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) diríamos 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).

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 internado 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, 2000; 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, 2002; Lander, 2002).

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, 2002:43), 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, 2006:29 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, 2000:104).

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, 2005, 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 perspectiva 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%. Cifras que en la década de los 90 se redujeron al 14% y 24% respectivamente, manteniendo igual una enorme la 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; UDAPE, 2007; INEC, 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; UDAPE, 2007).

En efecto, ningún proceso de cambio registrado a lo largo de los siglos XIX y XX, ni siquiera la Revolución Liberal ecuatoriana (1895), ni las reformas nacionalistas de la década de los 70 orientadas a la modernización del Estado, modificaron sustantivamente el contenido de dicho núcleo étnico que sigue latiendo vivamente, hasta el día de hoy, refugiado en la ideología del mestizaje. “ (...) hasta la actualidad pervive un sistema de clasificación étnica que categoriza en término de superioridad inferioridad a las poblaciones según sus ancestros, color de piel y cultura. Este es reproducido en todos los segmentos de la sociedad y en todos sus ámbitos” (Silva, 2004:27).

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 (2008:2) 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.

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, 2002^a: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; 2002), 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.

En este punto son oportunas las tesis de Stephen Bunker (1985 y 2006) y también de Carlos Walter Porto Gonçalves (2001) en relación con la función histórica que asumieron estas regiones como 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 estos 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.

Según Porto Gonçalves (2001), a finales del siglo XIX, refiriéndose a 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, 2001:88).

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 Amazonías ecuatoriana 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 y García, 2006; Urteaga, 2008:93).

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) y 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, como sucede en las distintas Amazonías, 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, 1985:12). 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 simplifiquen.¹²

La noción de capitalismo extractivo permite reconocer el papel de la naturaleza en el proceso de formación y expansión del capitalismo, a partir de la acumulación. Como lo señala 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 como de las riquezas de la tierra. La explotación social es inseparable de la explotación natural, de distinto sentido pero fundamental relevancia” (Coronil, 2000:91).

Las condiciones generales de producción capitalista, históricamente han exigido una alienación de los territorios, un sometimiento a la racionalidad del capital. En otras

¹²El 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.

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. 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.¹³ 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 político tanto sobre las comunidades indígenas como sobre la población no indígena en general.

¹³ 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 formalizar 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. el importante libro de Marta Herrera Ángel "*Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes centrales Norandinos. Siglo XVIII*" (1999).

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, 1997:34). 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 autores como Mignolo (2002), o Quijano (2002^a), lo que se denomina la colonialidad del poder y la colonialidad del saber, ésta 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 Enrique 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, 2000:195).

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 Maiguashca:

“...comomito 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” (Maiguashca, 1994:372).

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, marcado distancias con esas perspectivas convencionales, para emprender estudios que incorporan 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).

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 analítico 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. 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.

“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, 1999:487).

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).

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. Un ejemplo dado desde la experiencia de Brasil, 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 irremediablemente 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: 15-16).

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 regiones, 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 (2006).

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: 73).

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

Una tercera postura –planteada por autores Borón (1999) 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 tercer 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, 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, 1987:21).

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, 1993:75).

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 económicos. 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) 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 (1999; 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*¹⁴ 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).

¹⁴ Disponible en <http://www.oed.com/>

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 intereses. 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, 1988; 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 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 dominadora); 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. 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, 1992). Michel Foucault en su tratamiento espacial de 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, 1992:118-119).

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, 2002:51).

Algo que en el argumento planteado por Enrique Dussel (2006: 30 y ss) se refleja de manera clara cuando explica 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 potentia (el poder del pueblo mismo), y por ello se absolutiza, pretende fundarse en sí mismo, autorreflexiva o autoreferencialmente” (Dussel, 2006:41)

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, 2010:96). Estas ciencias compartimentalizadas, como lo plantea Enrique Leff (2002) 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, 2002; Leff, 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 (2010)- 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, 1990:92).

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 sobrepone 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 económico, social, política y cultural, en donde las razas también tienen una dimensión regional (Rahier, 2001; Muratorio, 1994; Whitten, 1987). 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) 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.

Al respecto me parece pertinente el 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, 1979:32)¹⁵

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 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, Zápara, Andoas y Shiwiar resisten la ampliación de la frontera petrolera y la ofensiva colona; y hacia el sur amazónico, se puede visualizar una mayor ampliación de las fronteras colonas frente a la nacionalidad Shuar, que en los últimos 70 años han mirado cómo sus territorios les son arrebatados (Deler, 1987; Gómez,1999; Rudel, 1993).

15 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” (Ibidem, 1979:33).

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 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, espacio, lugar 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”.¹⁶

“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, ex vicepresidente 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”¹⁷.

¹⁶Entrevista, Arajuno, 19.01.2006. Transcripción y traducción del Kichwa de Ilario Tanguila.

¹⁷Entrevista, Puyo, 11.06.2006.

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, 2004:30).

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”.¹⁸

¹⁸Entrevista, 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 que 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 dos capítulos siguientes.

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 nacionalidades 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, 1993:27).

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, 2001:236).

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. 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, cuya trama será analizada a lo largo de los capítulos 3 y 4. Esos grupos de interés – empresarios petroleros y mineros, colonos mestizos, ganaderos, empresarios de turismo, ONGs 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 territorial 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 nos 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 me planteo una primera interrogante: ¿a semejanza de los órdenes económicos y políticos, son cambiantes los órdenes raciales y espaciales? Arriesgar una respuesta nos 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, 2002:23).

El espacio no siempre fue importante en la teoría social. Según Foucault (1992:117), 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 60, 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 (2005) al elaborar y plantear la noción de territorialidad lo hace en un sentido muy amplio, y

“...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: 323).

En esta idea está implícita la idea de 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 autores y autoras en los últimos 25 años como Stephen Bunker (1985; 2006), Anthony Anderson (1990), Frederica Barclay (1991), Alberto Chirif y Pedro García (2002;2007), Philippe Descola (1985); Pilar García Jordán (1998), Susanne Hecht (1993), Fernando Santos Granero (2002) o Anne Christine Taylor (1994^a y 1994^b) 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”.¹⁹ 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), plantean la figura de la máquina devoradora y salvaje del capitalismo que posibilita explicar la relación sistema-psyque.

El capitalismo sería entendido así como un sistema en permanente proceso de re-territorialización, que intenta adueñarse (desterritorializar) de las múltiples formas de

¹⁹Aludo 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, *The Golden Man: A Quest For El Dorado*, Saxon House, England, 1974; o de Christian Kupchik. *La Leyenda de El Dorado y otros mitos del descubrimiento de América*. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2008.

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 investigación.²⁰

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,

²⁰En 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, 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.

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 legítima²⁰, 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).

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 reterritorialización, referido a la re-localización territorial de las producciones simbólicas, antiguas y nuevas (García Canclini, 2001:288).

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 resignificaciones de bienes, símbolos e imaginarios. Frente a dichas tesis mantenemos 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 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 (1989, 1996, 2001) 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 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, 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 meta narrativas dominantes, entonces aquellos quienes, por cualquier razón, quieren interrumpirlas pueden hacer eso más fácilmente al invocar algún tipo de espacialidad. Esto explica, yo sospecho, la erupción extraordinaria de metáforas espaciales en trabajos post estructuralistas y posmodernistas (el trabajo de Foucault es bastante explícito en este punto)” (Harvey, 1996: 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.

Planteamientos que en alguna medida fueron ya anticipados a mediados de la década de los 70 en la obra del neo marxista francés Henry Lefebvre (1991), quien brinda un marco teórico importante dentro del cual es posible una aproximación a un proyecto de espacializar las resistencias de los pueblos amazónicos.²¹Lefebvre identifica tres "momentos" interconectados en la producción del espacio: primero, como prácticas espaciales; segundo, las representaciones del espacio; y tercero, los espacios de representación. Algo similar al planteo de Edward Soja (1989) 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

²¹La primera edición original en francés “*La production de l'espace*”, fue publicada en 1974 en París por Anthropos.

aislada, ni dotada de prioridad ontológica alguna que desvirtúe a las otras, aunque Soja 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, invisibilizado.²²

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 ingenieros sociales" (Lefebvre 1991:38).

Estos saberes están vinculados con las instituciones del poder dominante y con las

²²Según Soja (1989) 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.

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 1991:311). 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 1991:365). 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 1991:52).

Precisamente la experiencia central que motiva el presente estudio, de 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 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. 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 1991:383), 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 1991:41).

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*. *Ñukanchik rukukuna Kawsana Allpa* es la tierra de nuestros mayores. *Ñukanchik Kawsana Allpa*, la tierra donde viviremos siempre” (OPIP, 2001:10).

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 alineada 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 (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. Al igual que lo señalado por otros autores²³, Wade enfatiza en que la fuerza impulsora de la ampliación de toda frontera es la acumulación de capital. Tal como lo muestra Rahier (2001) en el caso ecuatoriano, al analizar el contexto de cambios culturales del pueblo afro esmeraldeño, resalta el hecho de que los planes de desarrollo nacional de las élites ven las ciudades como los epicentros, desde los cuales la civilización irradia a 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, negros, 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. 2001:7). En otras palabras, la frontera en expansión no solo es una penetración económicamente motivada, sino también la expansión del progreso y la civilización occidental.

²³Hurrel (1992), y O'Connor (1994)

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 (1998:31) retomando algunos de los aportes althusserianos, 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.

Hoy, 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; Mignolo, 2003). 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). 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 monopolístico (Lander, 2002; Coronil, 2002).

En la Amazonía dicho proceso se expresa en la ampliación de la frontera extractiva 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 (Hicks, 1990; Bunker, 1985; Santos Granero y Barclay, 2002; Bunker, 2006). 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 (2000), 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 conceptualizaciones –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: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 70-80 de agresiva expansión de las fronteras viales, mineras y ganaderas frente a la Amazonía- (Bunker, 1985; Hecht, 1993).²⁴ También la época de la expansión y

²⁴Recuérdese que a finales de los años 70 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 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: "*Grande Carajas. Planejamento Da Destruição*" (1989), Brasília: UNB, Forense Universitaria, 1989. O el estudio de Brent Millikan, "*Desmatamento e modos de vida na Amazônia*"(1999), publicado en São Paulo, por la United Nations Research Institute for Social Development y la Universidade de São Paulo. Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Areas Úmidas Brasileiras (1999).

control urbano 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 y perseguidas. De una u otra forma la obra de Santos es una obra subalterna, crítica y en buena parte generada en el exilio.²⁵

Para Milton Santos (1999) 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 individuo 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 geografiado 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.

25 Al respecto puede ampliarse el artículo de Perla Zuzman “Milton Santos: su legado teórico y existencial (1926-2001)”, *Documents d’Anàlisi Geogràfica* No.40, Barcelona, Universidad Autònoma de Barcelona.

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 opinión– 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. Puntos sobre los 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: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, 2000^a: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: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, 1999^a: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 (2000^a: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 su texto sobre la “*Dimensión Territorial de las Formaciones Sociales Latinoamericanas*” (1994:81 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, 1994:82).

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, geografiando:

“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, geo-grafía, vuelve propio, hace común un determinado espacio, adueñándose de él” (Porto-Gonçalves, 2001:6)

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”²⁶

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.

²⁶Entrevista, Sarayaku, 08.04.2006

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 espirituales.²⁷

Los planos de existencia materiales y simbólicos, cercanos y lejanos, superficiales y profundos o inmanentes 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, 1999^a:5). Explica que 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 por autores 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

²⁷Síntesis 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).

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 dismantelan 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, 1999^a: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 (1999^a: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: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 (2000:114; 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, 2000:115).

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 Elizabeth Reeve (1988), o Philippe Descola (2005) reafirman que en estas sociedades 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, 2000:124). 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 que en el contexto boliviano, René Zavaleta Mercado (1986) caracterizó como 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 (Antezana, 1991; Zavaleta, 1987).

El modelo de explicación histórica de Zavaleta (1986) 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 espacios (Zabaleta, 1982). 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 (Zabaleta, 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- 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.

Estado, Región, Nación e Interculturalidad. Nociones fundamentales

Era un viernes 15 de septiembre de 1972. El presidente del gobierno militar Gral. Guillermo Rodríguez Lara voló al aeropuerto de Shell en Pastaza 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 burocrática.²⁸ Los 20 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, así como también como con el Comité de familias.

Según la reseña recogida por N. 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

²⁸Cf. Diario EL COMERCIO, lunes 18 de septiembre de 1972, pág.4, sección A.

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 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”.²⁹

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 Nacional³⁰, 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

²⁹Cf. Diario El Comercio, lunes 18 de septiembre de 1972, pág. A4.

³⁰Cf. El Comercio, domingo 17 de septiembre de 1972.

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, 1987:302).

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 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.

Para Eric Hobsbawm (2002) las tradiciones que semejan o reclaman ser antiguas 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: 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” (Hobsbawm, 2002:95 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 ‘tradicición’ en el sentido adoptado aquí, ni la desarrollan” (Hobsbawn, 2002:154 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 –parafraseando a Hobsbawm (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 normandos, 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 reivindicaban 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, 1993:19).

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. 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, 1993:30).

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, 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 “imprensa” 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, 2008:108).

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

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, 2006:410).

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 González Casanova, los colonizados al interior de un Estado nación (1992) pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, 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 la población, se estructura la problemática que lo plurinacional y lo intercultural realmente apunta” (Walsh, 2009:65).

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, 2008:115).

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, 2000:212). 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 (2000:215).

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 autodeterminación 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 (1986) 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 (Maiguashca, 1994; Jaramillo Alvarado, 1983; Ibarra, 2003b; 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, 1976:23).

Para 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, la redención del indio, a través de su eliminación (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, 2000^a: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: 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 señala que el sistema de administración étnica, la delegación del 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 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, 1993:100-101).

La síntesis 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; 2009) 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, 2009:65).

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, ex dirigente 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”.³¹

Aquellas tesis serían reafirmadas años más tarde en mayo de 1989 en los llamados “Acuerdos de Sarayaku” cuando los Kichwa de Pastaza 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 90.

Como se detalla más adelante, OPIP hizo pública su demanda y presentó el 22 de agosto de 1990 en el Palacio de Carondelet, el “*Acuerdo Territorial de los Pueblos Quichua, 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 Chimanes, región Isiboro-Sécure, Ibiato, etc.) y contra las actividades madereras y ganaderas, que usurpaban dichos territorios de manera ilegal (Chirif y García, 2007: 53 y ss; Lehm, 1996).

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

³¹Entrevista, San Jacinto del Pindo, Unión Base, sede de la CONFENIAE mayo 9 de 2006.

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- ex presidente 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 general³². 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, 2009: 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), 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,

³²Entrevista Puyo, sede de la OPIP, mayo 11 de 2006.

así de esta manera alentando políticas de convergencia, de convivencia, de complementariedad y de una unidad nueva y distinta” (Walsh, 2009:168).

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. 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 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).

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.

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).

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 denomino colonialidad del espacio y la naturaleza, a través de la cual el ejercicio cognoscitivo de convertir a la naturaleza 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 en toda escala.

En ese sentido, 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.

CAPÍTULO 2
DESTERRITORIALIZACIÓN Y
COLONIALIDAD DEL PODER EN PASTAZA.
LA HERENCIA DEL ORDEN COLONIAL

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 ciudades.³³ 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

³³En 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, *Ciudades Hispanoamericanas y Pueblos de Indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pág.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, 1989:203). 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. Precisamente porque territorialidad alude más a apropiación y control, que a manejo u ordenamiento, es que nos parece más adecuada la propuesta conceptual de Arturo Escobar en torno al lugar (1998 y 2000), pues éste junto a las culturas e identidades locales, fueron 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, 2000:129).

Pero son estas mismas comunidades y pueblos excluidos –en el marco de la globalización- donde se gesta una modernidad alternativa, que no es sino el universo diverso que quiere mantener las comunidades y pueblos, que sugiere de hecho un entendimiento muy distinto de la naturaleza, algo que algunos antropólogos han estudiado en términos de los modelos locales de la naturaleza que las comunidades tienen (Descola, 1985; Meggers, 1996). 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 contradesarrollo y de modernidad alternativa.

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”.³⁴

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-

³⁴Entrevista, Sarayaku 18.06.2006.

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 en nuestro anterior capítulo de Félix Guattari (2005).

Como se anotó en el capítulo anterior, por territorio entendemos 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 patrón de dominación-explotación 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 (2000; 1999).

Un ejemplo de aquello sería la pintura de castas, que representa y participa en la construcción de identidades raciales ligadas a la estratificación. Pintura que sugería un principio: la sangre blanca o española implicaba un gradiente civilizacional mientras

que la sangre negra expresaba atavismo y degeneración. Adicionalmente –como también se analizó anteriormente- sistema-mundo y colonialidad del poder son coetáneos a la formación de la subjetividad moderna puesto que su logos hegemónico está mediado por relaciones sociales de control, dominación y explotación. Y como concepto crítico da cuenta de la dependencia histórica-estructural y de las características específicas de la forma societal de regiones como la Andina o la Amazónica, en donde las singularidades de los pueblos originarios fueron subsumidas violentamente al universal absoluto occidental. En este proceso de identificación y clasificación los pueblos indígenas nunca se cansaron de resistir y luchar contra el poder colonial. Sin embargo a partir de la conquista de América se instauró una nueva relación de poder no sólo en plano social sino en el nivel epistémico (Lander, 1993; Porto-Gonçalves, 2006; Dussel, 1992,).

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 en los dos primeros acápite, únicamente de sometimiento violento o militar –que sí lo hubo y de manera permanente-, sino y ante todo, de transformar su alma, mediante la acción de los misioneros, para que los pueblos colonizados puedan adoptar como propio el universo cognitivo del colonizador.

A lo largo del capítulo, entonces, pasaré revista breve a este proceso aplicado al caso de Pastaza, para lo cual 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 Amazonia 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 mts. 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 del año 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.

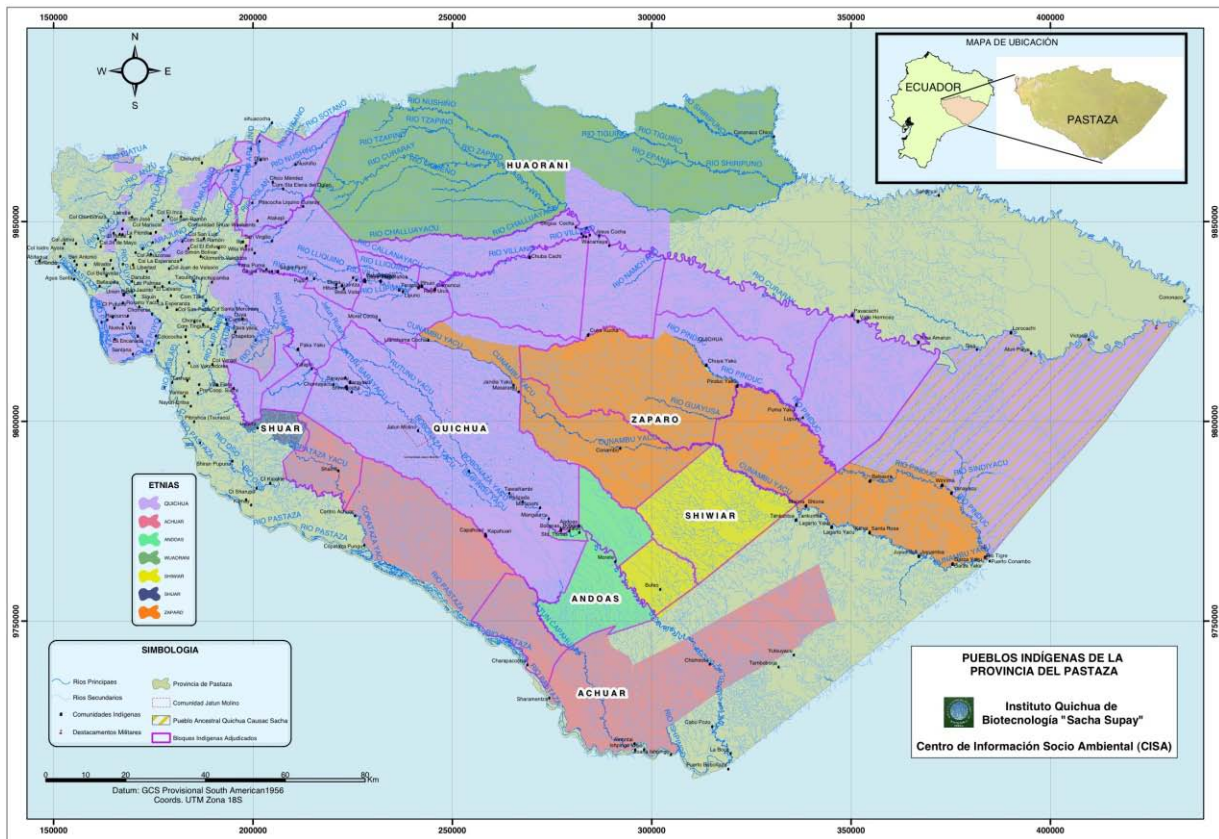
Los Kichwas de Pastaza habitan en las cuencas de los ríos Curaray, Arajuno, Bobonaza, Pindo, Anzu y Puyo, y en zonas urbanas de la provincia. Los cantones y parroquias en que sus comunidades se asientan son:

Tabla 1

Ubicación de las comunidades de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza		
PROVINCIA	CANTON	PARROQUIAS
PASTAZA	Pastaza	Puyo, Canelos, 10 de Agosto, Fátima, Montalvo, Río Corrientes, Sarayacu, Tarqui, Teniente Hugo Ortiz, y Veracruz
	Mera	Mera y Tierra Made
	Santa Clara	Santa Clara
	Arajuno	Arajuno y Curaray
Fuente: Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza OPIP, 2006		

El siguiente mapa, (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: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supay, 2006

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 2007:14).

Los datos de Ecociencia (2007) reconocen en los territorios Kichwas 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 2678 especies, mayoritariamente pertenecientes a las familias: *Pteridophyta* con 406 especies, *Rubiaceae* con 260, *Fabaceae* con 200, *Melastomataceae* con 167, *Araceae* 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 anfibios, 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 petrolera, el incremento de la caza de animales sobrepasando ciertos límites, contribuye a la desaparición de especies y a la alteración de las cadenas tróficas, fundamentales en la reproducción de los ecosistemas, y de 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 dirigentes Kichwa entrevistados al respecto³⁵, indican que para evitar esto se debe utilizar las formas ancestrales de caza, pues no se puede prohibir a la población nativa una de las actividades básicas de la economía endógena familiar. 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; las especies que necesitan como huéspedes a los árboles y las especies que no soportan la fragmentación de su hábitat. El Instituto Quichua 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 genoplasma, viveros, u otros mecanismos que utilice el hombre para estos fines, a través de la protección y manejo de la biodiversidad.³⁶

La introducción de la agricultura, con mayor fuerza desde la década de los años 60, y en las zonas altas de las selvas de Pastaza (San Jacinto, Santa Clara, río Anzu y Triunfo Nuevo) desplazó a otras actividades como la pesca, la recolección y la cacería que prevalecen con mayor prioridad en zonas del interior y de frontera como Curaray, Yana Yaku, Pinduc Yaku, Río Tigre y Bobonaza, replicando algunos elementos del patrón

³⁵ 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).

³⁶ 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 chorongó Cf. Vacacela, 2006; Jácome y Guarderas, 2005.

dominante en la colonización de la Amazonía ecuatoriana (Perreault, 2000; Pichón, 1993; Rudel y Horowitz, 1993; Trujillo, 1987).

Los sistemas tradicionales de producción se caracterizan en ese sentido por su contribución a la seguridad 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.

Conquista y establecimiento del orden político-económico en la Amazonía de Pastaza (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).

Particularmente, los Kichwa de Pastaza se asentaron y vivieron en lo que John Hudelson (1987:91) 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, 1987:92). Los Ardas, Avijiras, Zápara, 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, 2001:37 y ss).

Eloisa Gualinga, anciana de Sarayaku,relata estos 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 Huaorani 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 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 me 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 acá). 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 lloviznando, 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*, 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?, 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”.³⁷

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

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, 2004:69).

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

³⁷Conversaciones con Sra. Eloisa Gualinga, Sarayaku 07.04.2006. Gracias al apoyo y trabajo de Daniel Santi y Froilán Viteri Gualinga, quienes procedieron con la traducción y corrección del manuscrito original.

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 había 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 los pueblos indígenas 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, 1987:83).

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 Záparas. 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, 1998: 18 y ss.).

Desde la perspectiva de la memoria colectiva y la tradición oral de los Kichwa, para Dionisio Machoa³⁸, el origen de su pueblo está en los *Tayac*:

³⁸Conversaciones y entrevista con Dionisio Machoa en Sarayaku, 08.04.2006 para la cual conté con el apoyo de Froilán Viteri Gualinga.

“En nuestro pueblo Kichwa sabemos que nuestros primeros antepasados son los Tayacs. 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 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”.³⁹

Para Udo Oberem, “a mediados del siglo pasado, los Quijos llamaron a los Zápara “tahua”, denominación que se sigue usando por los Canelo del río Bobonaza” (1980:33). Whitten (1987:29) 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 Zápara 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 Zápara los Iquito. Sin embargo, la frontera más importante fue la mantenida con los Shuar hacia el sur y con los Huaorani hacia el norte.

El estado de guerra permanente se mantuvo por siglos en el río Pastaza, considerado como el límite entre los Zápara y los Shuar. La violencia en alguna medida, ha sido una práctica común y recurrente en el control y en el Estado moderna.

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

³⁹Entrevista personal, San José de Curaray, 10.06.2004

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”.⁴⁰

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 Zápara 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” (2001:21).

Tales referencias, que fueron adicionalmente registradas en los mapas de la época, sirvió de referencia al accionar de misioneros como Diego Vaca de laVega, quien ingresó a una región aledaña 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 Huambisa en 1615. Borja sería también abatida por los 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,

⁴⁰Terán Najas, Rosemarie, “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, El Comercio, 2005, pág. 99.

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, 1999:70). 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, 1897:31).

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, 1999:74).

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 entre 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, 1994:30). 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 Ucayali 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 Zápara, 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 borbónicas⁴¹ 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).

⁴¹Nos 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).

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

“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, 2005:125).

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, 2005:125). Dichas restricciones pretendían limitar drásticamente la influencia de la Iglesia en la administración de justicia, contrarrestar la falsificación de monedas y el contrabando.

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, 2005:125).

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, 1993; 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 Jumandi⁴² en Napo a finales del siglo XVI, se

⁴² 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 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, “Sublevaciones Indígenas

habían 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 nacional. También ala 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, Yanesha y Shipibo, y de manera similar a la rebelión jumandiana en Napo, arrancó con la toma de alrededor de 25 reducciones tales como Eнено, Matranza, Quispango, Pichana y Nijandaris. Su lucha duró 14 años y Juan Santos Atahualpa nunca fue atrapado a diferencia de Jumandí. 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 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

en la Audiencia de Quito”, Quito, PUCE, 1977; Pérez Pimentel, Rodolfo, “Diccionario Biográfico del Ecuador”, Guayaquil, Universidad de Guayaquil, 1987.

de la fuerza de trabajo indígena a las haciendas y las restricciones a su movilización (Ramón, 1993:19).

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 (2009:44; Coronel 2002).

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 quales an de servir los dichos indios para que les hagan sus pagas”⁴³

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).

⁴³ “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 (2006:30).

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 Mapa de Samuel Fritz, con la Misión de los Jesuitas- (García Jordán, 2001:36 y ss; Guerrero y Quintero, 1983; Morelli, 2005).



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 para la Real Audiencia. Aparte de los intereses del poder central, hay que mencionar, como lo explica Coronel (2009:45 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, 1994:25).

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, 1994:26).

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 apedido 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, 1982:58 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, 1994:27).

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 amazónico de Pastaza en el Siglo XIX y la 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 conciente 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, 1986; Whitten, 1999)

El desarrollo de un sistema municipal de delegación del control social y el Concordato con la Iglesia permitieron que estos sectores ejercieran por el Estado, las funciones de articulación económica, política e ideológica de los indígenas. Los sistemas 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, 2003b; Ramón, 2004; Manguashca, 2003).

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 consolida 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, 1981:60).

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; Ayala Mora, 2000).

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 eclesiástico, 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, 2001:76).

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, 2001:77).

En el caso de 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, analizado en nuestro acápite anterior, 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. 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, 1984:88 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” 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 (2009:58) 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, 2009:58)⁴⁴.

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

⁴⁴ Gortaire, Antonio (1784), “Descripción y Gobierno de la Provincia de Macas”, en RHGAQ, 1994. Citado por Rosario Coronel (2009:58).

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, 2009:58).

En otras palabras, se trataba de una estrategia violenta basada en el amedrentamiento y el vasallaje de los Shuar, a partir del uso de armas de fuego,⁴⁵ 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 Rocafuerte.⁴⁶ 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

⁴⁵ Coronel (2009) cita información detallada de la cantidad de armas (fusiles y cartuchos) que se enviaban en aquella época desde Riobamba hacia Macas.

⁴⁶ 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.

expresión más clara sería lo que Maiguashca (1994) ha denominado la cuestión regional, o lo que por su parte Morelli (2005) ha descrito del triunfo de los municipios de la época como el fortalecimiento de los cuerpos intermediarios de la tradición hispano-americana, en suma, lo que Quintero (1990) y Silva (2004) han analizado como las posiciones e intereses 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, 1994:37). 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, 1998:56).

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; Taylor, 1994). “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, 1998:58).

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 Zápara, muy codiciados por el servicio doméstico en las ciudades peruanas (Taylor, 1994). 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, op.cit, págs.510).⁴⁷

En dicho trabajo 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 Marcacaroyaco, puerto Punches, Andoas, a donde llegó el 15 de febrero de

⁴⁷ El documento está en italiano y 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.

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”.⁴⁸

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”(1854:541). 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 municiones.⁴⁹

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 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

⁴⁸ Citado en Larraburre i Correa, Carlos, op.cit. pág.249.

⁴⁹ 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, op.cit. pág.248).

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, 1979:13).

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, 1993:95).

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.

En el caso de García Moreno planteó su proyecto para “Restablecer el imperio de la moral y el orden mediante la represión y la formación religiosa, lo que suponía un enorme esfuerzo organizador y centralizador que requería a su vez de un distanciamiento del caudillismo regional (que imponía el predominio de una parte del

país sobre otra), para intentar un equilibrio que permita mantener el poder latifundista, impulsando al mismo tiempo la modernización y la dinamización comercial (Cueva, 1986; Hurtado, 1981; Esvertit, 2005; Ayala Mora, 2000).

Sin embargo, 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 (1998:48 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, 1998:49).

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, 2008:25).

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, 1998:42).⁵⁰

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 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.

⁵⁰ Cf. Manuel Villavicencio, “Geografía de la República del Ecuador”. New York: R.Craighead, 1858, págs. 162-165.

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, 1998:61).

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 Reglamento⁵¹ 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 prohibieron de manera expresa los

⁵¹ 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, págs. 11-14. Archivo del Palacio Legislativo APL.

maltratos, repartos, trabajos forzados y venta de niños, aparte del comercio de *tzantzas*⁵²(Taylor, 1994b; Esvertit Cobes, 2005: 192 y ss).

En la realidad, poco cambiaría, a pesar de las denuncias y disposiciones legales, la casi nula presencia estatal o la cooptación de sus raquícos 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, 1991:71)

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. 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 Coca.⁵³

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

⁵² 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 puede verse en Harner, Michael J., *Shuar Pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Ediciones Abya Yala, Mundo Shuar, 1978.

⁵³ 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 (2001:561).

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. 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. 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 (Cueva, 1988; Bunker, 1985; Wallerstein, 1998).

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, 2000:190).

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.

La demanda por el látex o caucho a finales del siglo XIX posibilitaría la emergencia de una burguesía comercial en Loreto, cuyo poder económico y político se basó en el control del comercio, a través de las respectivas compañías instaladas en Iquitos. Sus

dueños conformaban la capa más alta de la élite comercial, la cual junto a los militares y altos funcionarios del gobierno peruano dominaba la vida económica y política de la región. Sin embargo, es importante resaltar la presencia y dominio de los capitales extranjeros, especialmente británicos, en la constitución de dichas compañías gomeras (Santos y Barclay, 2002: 93 y ss; García Jordán, 2001).

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, 2002:79).

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 a los varones i se llevan a 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)”⁵⁴

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:

⁵⁴ 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, págs. 376-411.

“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 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 orientales”.⁵⁵

⁵⁵Carta 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.

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

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 los cuales el Perú, por la magnitud de las pretensiones, representó el principal rival.

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, 1993:100).

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 período de inestabilidad política y social (Quintero, 1991; Cueva, 1988), agravado por las sucesivas crisis económicas, particularmente la del cacao que repercutió en el resto de sectores. La burguesía agroexportadora y comercial, junto a los terratenientes controlaron el aparato estatal, mediante sus emisarios en el gobierno, conocido como la “plutocracia”, y aseguraron que las medidas adoptadas para enfrentar la recesión no afectara sus bolsillos (Ayala Mora, 2000; Marchan Romero, 1991)

A pesar de ello, estallaron distintas protestas sociales, que derivarían en la llamada “Revolución Juliana” de 1925. A esos hechos se sumarían los efectos de la recesión del capitalismo mundial.

En ese contexto, el político e intelectual lojano Pío Jaramillo Alvarado (1964) 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.⁵⁶

“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, 1983:201).

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

⁵⁶ Jaramillo Alvarado desarrolló varios escritos en torno a la Amazonía, entre los que se destacan “Las provincias orientales del Ecuador” (1964); “Ferrocarriles al Oriente. De Ambato al Curaray. De Machala a Cuenca. De Puerto Bolívar por Loja al Marañón”, Quito, Editorial Quito, 1922; y “Tierras del Oriente. Caminos, Ferrocarriles, Administración. Riqueza Aurífera”, Quito, Imprenta y Encuadernaciones Nacionales, 1936.

el 22 de abril de 1937⁵⁷. Al mismo tiempo se conceden 10 millones de hectáreas al grupo de la Royal Dutch Shell, aun 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 Shell.⁵⁸

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, 1997: 41).

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 compañía Royal Dutch Shell. En 1950 también, el gobierno de Galo Plaza entregó una nueva concesión a la Shell, esta vez en asocio con la Estándar 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” (Hicks, 1990; Whitten, 1978)

⁵⁷ 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” petrolero 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. Gordillo (2003).

⁵⁸ 29 de julio de 1938.

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 austríaco 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 petróleo⁵⁹. Todo aquello bajo la negligencia o complicidad de las autoridades ecuatorianas de entonces (Hicks, 1990; Ortiz, 1997; Trujillo, 1987; Whitten, 1989; Gordillo, 2003).

Salvajes, Mapas, Héroes y Planes: la construcción del imaginario en torno a la Amazonía de 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

⁵⁹ Datos basados en Galarza Zabala, Jaime, “El Festín del Petróleo”, Quito, Ediciones Solitierra, 1972.

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.

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).

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, 1997:83 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.

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.

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. 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, 2002:25)

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. 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 imaginaria 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. 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.

¿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 cinco 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 espacio territorio

Si se retoma los conceptos -ya señalados en el anterior capítulo- de Harvey (1996, 2001), Lefèbvre (1991) y sobre todas las perspectivas planteadas por los brasileños Antônio Carlos Robert Moraes (2005) y Milton Santos (2000^a; 1999^a), 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)⁶⁰, ambos a mediados del siglo XVII, fueron una herramienta de información estratégica clave para los misioneros de Maynas. En el caso de Maldonado, la Carta denominada “*De la Provincia de Quito*” fue publicada por “orden y a expensas de Su 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-, fueron anulados, ignorados por completo y encubiertos al calor de la dinámica de expansión de las fronteras misioneras, posteriormente colonas y finalmente del capitalismo extractivo.

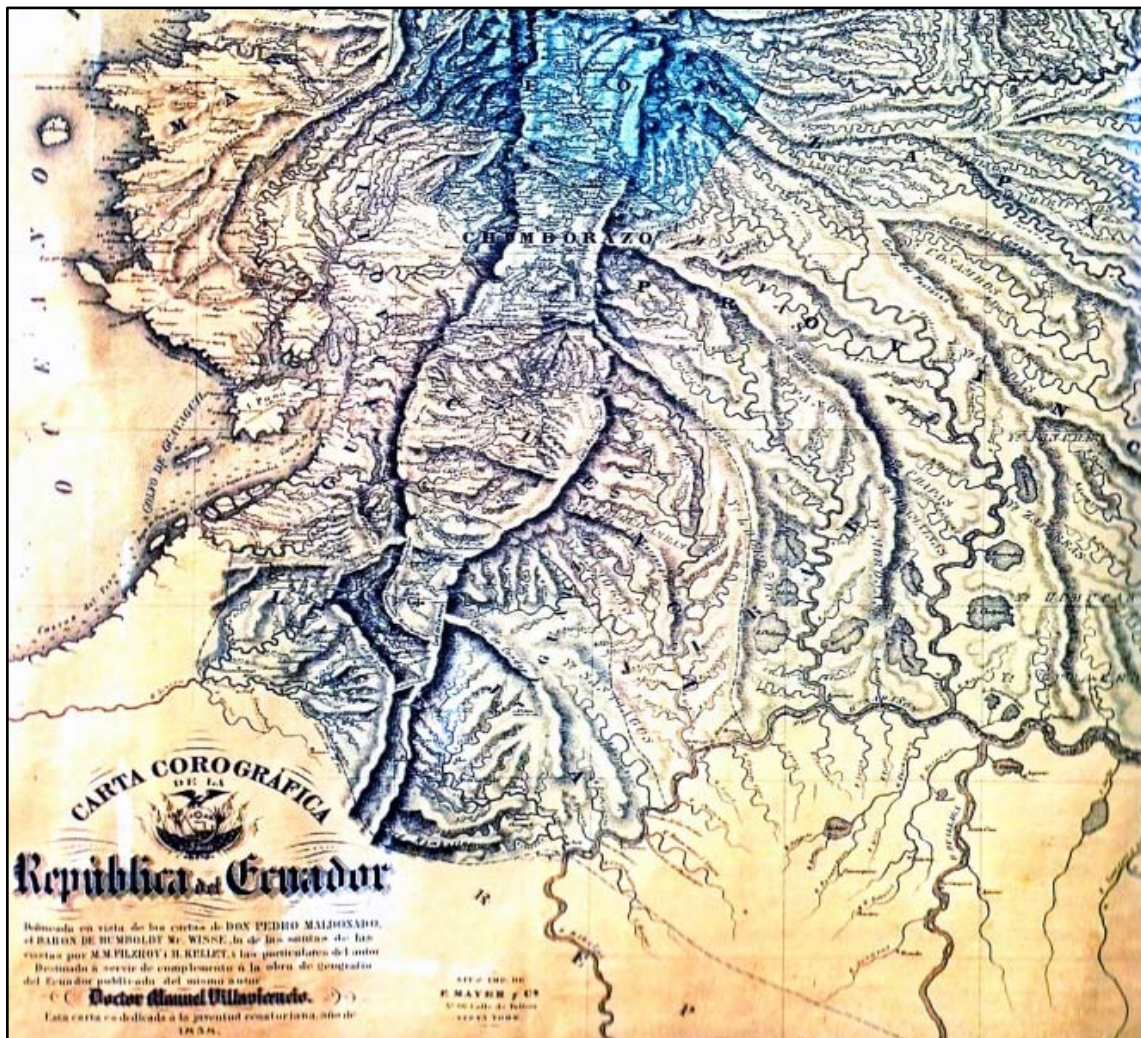
⁶⁰ Cf. Anexos cartográficos. Extracto de la “Carta de la Provincia de Quito” (1750) de Pedro Vicente Maldonado, y “Provincia Quitensis” (1751) de los padres jesuitas Carlos Brentano y Nicolás de la Torre (1752).

Específicamente las geografías aplicadas a la Amazonía desde el siglo XVIII en adelante, reprodujeron la tendencia tradicional de unicar o georefenciar 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 pasar 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, 2004:134 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, 2009:58).



Mapa de Manuel Villavicencio, 1840. Fuente: Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, Quito.

En el caso del geógrafo Manuel Villavicencio señaló en 1840 el aislamiento de la región y la falta de presencia estatal(Ver mapa adjunto). Describía que la subsistencia de los

escasos pobladores blancos dependía de los indígenas, quienes les proporcionaban alimentos.

Según Esvertit (2001:555) 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 amazónico⁶¹, 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, 1892:208-209).

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)-. 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 la naciente República del Ecuador, podían asegurarse, en tanto se facilitaban las tareas de

⁶¹Esvertit cita la obra de Teodoro Wolf, “Geografía y Geología del Ecuador”, Leipzig, 1892.

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 relato literario: 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 (1986:44 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, Merapublica 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, 1986:45).

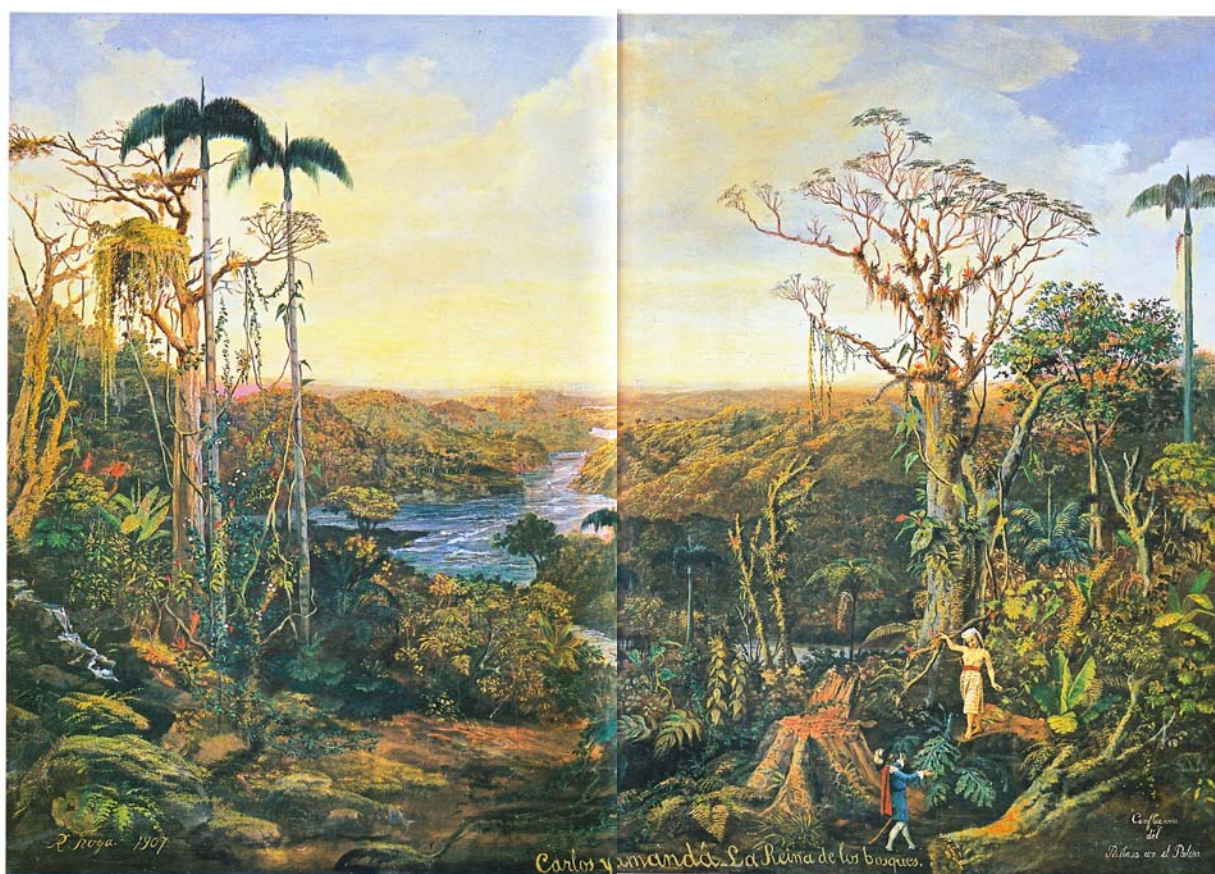
Luego publicará un largo poema denominado “La Virgen del Sol”, donde ya están presentes varios ingredientes del indigenismo romántico, “epidérmico y pintoresco, por momentos expiatorio, siempre dispuesto a convertir el drama histórico y social en melodrama amoroso de cuyo trasfondo sobresalga la apología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

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”(2004:305). 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.

“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, 1994:158).

La novela “Cumandá” pretendió hacer una fiel representación de las selvas de Pastaza y de los Zápara, Shiwiar o Kichwa que ahí vivían, a través de las aventuras de un

personaje (Carlos) un ex terrateniente 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 ex hacendado y misionero, también se trasladó a la zona y cuando la conoció, se enamoró perdidamente de ella, sin saber que era hermana suya.



Confluencia del Pastaza con el Palora (Carlos y Cumandá. La Reina de los Bosques), 1907. Oleo/lienzo 87 x 120 cm. Colección Banco Central del Ecuador. Tomado de Alexandra Kennedy Troya, Rafael Troya. El pintor de los Andes Ecuatorianos. Quito: BCE. 1999. p.74-75

“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, 1986:46).

Según Muratorio (1994, *ibidem*), 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, 1994:160).

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 Jívaro 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 “Xíbaros”. El único indio bueno es un mestizo” (Taylor, 1994:81).

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 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 Jívaros como retrasados en el plano “técnico”, sospechosos en el plano patriótico y generalmente difícilmente de reconciliar con su ideal del “Hombre ecuatoriano””(Taylor, 1994:81).

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. 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: 21).

Alexandra Kennedy (1990:29) 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



Rafel Troya, El Pastaza (paisaje del Oriente ecuatoriano), 1886. Oleo/ienzo 170 X 290 cm, Museo Municipal Alberto Mena Caamaño, Quito.

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 libertad.⁶²

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 Pastaza⁶³, se acercó, según Kennedy, a lo que se conocía como “paisaje campestre”, es decir,

“retratar con exactitud de vista tomados del natural, de representarla imagen fiel del campo, con todos sus 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, 199:77).

⁶²Al respecto puede Cf. Herder, Johan Gottfried von, “Genio Nacional y medio ambiente”, en Fernández Bravo, Álvaro, “La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha”, Buenos Aires, Edit.Manatíal, 2000.

⁶³ 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 Caamaño 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.

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 espíritu”⁶⁴

La pintura costumbrista, al decir de Muratorio, (1994:156)

“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”.

⁶⁴Cf. Juan León Mera, “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, 1987, pág. 293.

Por último señalaríamos, siguiendo el planteamiento de Silva (1992: 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. 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, 2004:98 y 99).

La Planificación

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 50 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. 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”,⁶⁵ 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:

“...deesto, 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, 2010:185)

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

“...suponeperogrullescamente, 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, 1986:68)

⁶⁵Enrique Ayala Mora, “Ecuador, patria de todos”, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional, 2004, 2da.edic., págs.123-127.

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, 2004:103)

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, 1993:132).

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 50 misiones enviadas por el Banco Mundial a América Latina – incluido Ecuador- tenían como propósito la formulación de un “programa global de desarrollo”. 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 general”⁶⁶

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, 1993:137).

Los diferentes planes de desarrollo que se diseñaron desde la década de los 60 hasta inicios de los años 90, no hacían sino enfatizar en las llamadas estrategias, enfatizando siempre en la idea del crecimiento económico y transitando en paradigmas fijos en torno a la planificación nacional propia de los años 60 hasta llegar a la planificación sectorial

⁶⁶Cf. en Leonardo Vicuña Izquierdo, “Estudio Introductorio” de “La Planificación en el Ecuador”, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1987, pág.30.

y regional de los años 70 y 80 y la planificación del desarrollo sustentable o la planificación con “enfoque de género y multicultural” de los años 90.⁶⁷ 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 nuestros países, 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 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.

A nivel de la provincia de Pastaza, para citar dos ejemplos en dos momentos distintos de finales del siglo XX, podemos mencionar el “Plan Pastaza” del Consejo Provincial de 1984-1988 y el “Plan Estratégico del Cantón Pastaza de 1998” del municipio del

⁶⁷Se 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.

mismo nombre. ⁶⁸ 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 diagnósticos, que forman parte de dichos planes, se explica la realidad heterogénea social, territorial, económica y cultural, más que alguna mención anecdótica sobre las culturas indígenas.

En ninguno de los casos, particularmente en el Plan Estratégico del Cantón Pastaza de 1998, se procedió a construir un conocimiento compartido, ni a reconocer como válidos los procesos de planeación y gestión territorial impulsados por los Kichwa, Shiwiar y Zápara, que integraban en ese entonces la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza. La estadística utilizada no visualiza esa heterogeneidad y diversidad de pueblos, nacionalidades y sus respectivas realidades. Se compartimentaliza la realidad a partir de campos problemáticos como la dimensión económica, con prioridad en la llamada “economía urbana” y “economía colona” y un pésimo diagnóstico y análisis de la llamada “economía indígena”, cuando en realidad hay distintas economías locales en un universo de siete nacionalidades y casi 200 comunidades, la mayoría ubicadas en áreas del interior y de frontera. Las referencias asumidas en dichos documentos, 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 gestión deriva en una exclusión de más del 80% de la jurisdicción cantonal y que se corresponde a los territorios Zápara, Shiwiar, Achuar, Andoas y Kichwa del río Bobonaza.

⁶⁸ 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 la capital Quito. Cf. Carrión Diego y Ruiz, Silvana et.al. (1988) y Consejo Provincial de Pastaza (1998).

Colonialidad del Espacio y de la Naturaleza, Capitalismo Extractivo 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 60 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, 2000^a; 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 bienes 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 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 las petroleras en la Amazonía entre los años 70 y los años 90) implica que los recursos de la renta, en general aparecen desvinculados o desligados de planes y programas orientados a promover dinámicas productivas generadoras de valor agregado y desarrollo local, que se traduce por ejemplo, en dinamizar el mercado laboral local.

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. 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.

En ningún caso dicho modelo de capitalismo extractivo –fundamentalmente primario exportador- se ha planteado el procesamiento o transformación de dichos recursos, como el petróleo, ni la incorporación de valor agregado, ni la generación de algún derivado. Tampoco ha fomentado procesos productivos, ni posibilitado la redistribución de beneficios económicos (rentas o regalías) en los lugares de explotación, y por tanto –al menos en los años analizados- nunca promovió ni aseguró, en ningún caso, el desarrollo regional o local. Muy al contrario, el esquema de la política estatal, entendida como una constante, simplemente posibilitó tanto procesos de recuperación acelerada de inversiones de capital como de su reproducción ampliada, y con ello, el fortalecimiento de un pequeño bloque de poder que controla el proceso, tal como en general se ha

caracterizado buena parte de las dinámicas capitalistas en la Cuenca Amazónica (Bunker, 1985; Bunker, 2006; Acosta, 1982; Fontaine, 2004; Fontaine y Narváez, 2005).

Luego de cincuenta años de modelo extractivo, los Estados aparte de esa gran dependencia de las exportaciones de petróleo y minerales, según las Naciones Unidas (PNUD, 2004) se encuentran 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 el África, que presentan un mayor número de situaciones de violencia armada, comparados con Estados que no disponen de los mismos recursos naturales.

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 del Estado, 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).

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.

A esos procesos de empobrecimiento, descapitalización y desarticulación cada vez mayor de las sociedades locales en las regiones de explotación de esos recursos, sin duda 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 :18).

Hay que remarcar el vínculo que existe entre extractivismo y el viejo mito de “El Dorado”, imaginado y establecido durante el período de conquista 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”. Punto sobre el que volveré más adelante.

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, 2002:43), 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, 2006:29 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 (1999:78 y ss). Si duda, que la recurrencia y frecuencia de estos conflictos ha aumentado en los últimos años en regiones ecológicamente frágiles como la Amazonía.

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 tema es más complejo. Es importante anotar por ejemplo, que entre los espacios naturales y los sistemas sociales hay distintos tipos de situaciones. Una de 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. Un ejemplo, es el conflicto que involucra al pueblo Kichwa de Sarayaku (1997-2005) 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 y más vinculados a la activación de rivalidades locales con otras asociaciones Kichwa, procesos inconsultos de parte de las autoridades del Estado y de la propia petroleras, intentos de soborno y corrupción contra dirigentes locales y acciones de amedrentamiento y acoso hacia las comunidades, por parte de grupos armados sean del aparato represivo del Estado o entes privados contratados por la propia empresa petrolera .

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; Mignolo, 2003). 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).

Sin duda, que los casos de conflictos y resistencias en torno al petróleo, que serán analizados y reseñados en el últimos capítulo, permiten visualizar el sentido de las disputas en torno al control de estos territorios amazónicos.

De manera preliminar, se puede sintetizar algunas ideas centrales tratadas en el presente capítulo. La acción del Estado desde la fundación de la República aparece como limitada, restringida, mutilada. Una naciente república que en sus políticas y normativas, estaban dirigidas y focalizadas en una parte de la Amazonía, en desmedro y exclusión de la mayoría de la región.

Se hace evidente 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 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 están 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 exenta 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 20 y 40- 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 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 como la presencia petrolera en los años 20,

los años 70 y finalmente los 80 y 90). 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.

CAPÍTULO 3

RE-TERRITORIALIZACIÓN, DE-COLONIZACIÓN DEL ESPACIO Y AUTONOMÍA DE LA NACIONALIDAD KICHWA DE PASTAZA

Introducción

Sentado y 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 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 occidental”.⁶⁹

⁶⁹Intervención 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 es su coordinador general. Puyo, marzo 25 de 2010.

El presente capítulo alude a prácticas, a experiencias, a conocimientos fundamentalmente 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, que serán analizado en el último capítulo. Debo anotar que el contenido a tratar no sería posible sin la experiencia personal e involucramiento en el Programa de Gestión Territorial –como técnico de la organización Kichwa- desde hace varios años, lo cual me permitió compartir esas experiencias y conocerlas muy de cerca. Aunque debo enfatizar que resulta mi interpretación de tales procesos, y bajo ninguna circunstancia se pretende constituir en una versión oficial local alguna, de las cuales apenas intentaré dar cuenta, aunque metodológicamente –como se explicó en la introducción- el proceso de organización de la información o sistematización ha sido acumulativo, y fundamentalmente participativo y con una interacción permanente con la organización de la nacionalidad Kichwa –la OPIP hasta el cierre del presente estudio-.

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, Río Anzu, Lorocachi es lo que constituye la base del trabajo que aquí se expone. Claro que adicionalmente, hay un contraste con fuentes y documentación técnica en torno a la 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 a los aprendizajes de colegas del Programa Forest, Trees and

People Program FTTP de la FAO, donde laboré hace algunos años, y con quienes tuve la oportunidad de aprender de la forestería comunitaria amazónica, en distintos puntos de Perú (Madre de Dios, Pucallpa e Iquitos), de Bolivia (Departamento del Beni) y del propio Ecuador (Pastaza, Sucumbíos y Napo).

El presente es un capítulo que trata de dos cosas. Por un lado, en los tres primeros acápite nos ocupamos de 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, 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 petroleros 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 como la manera cómo un pueblo, como el Kichwa amazónico de Pastaza concibe y sobre todo, ejerce 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 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. No es monolítico porque los procesos de intervención, colonización y conflicto ocurridos en los últimos 4 siglos –como se explicó en el capítulo anterior-, afectaron una parte de la base del control territorial y su manejo. Ahora coexisten sistemas económicos mixtos, articulados a los circuitos económicos del mercado regional y local en Pastaza, con sistemas más tradicionales –mal llamados de autosubsistencia- y que son propias de las familias y centros de la zona del interior y frontera.

En tal sentido, este capítulo aborda estos temas 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 a los pueblos indígenas de Pastaza con las dos principales empresas que ingresaron a su territorio en los últimos 20 años.

El Territorio Indígena de Pastaza (TIP). Características específicas en torno a su control y manejo desde la perspectiva Kichwa

Las selvas de Pastaza que 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 latifoliados⁷⁰ 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.

Como se aludió en el capítulo anterior, los suelos son muy heterogéneos, pero por la razón anotada, 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 diversos tipos de suelos, 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 Sarayacu 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., 1995:17 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.

⁷⁰ 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.

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 zonasson 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 sociedades 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”⁷¹

Según datos de la OPIP (2001), los Kichwas de la provincia de Pastaza cuentan con un territorio de aproximadamente 1'624.778 has legalizadas. En Pastaza, existen 198 comunidades, de las cuales 131 pertenecen a la nacionalidad Kichwa. A ese número de hectáreas legalizadas se suman 650.139 has. denominadas “Franja de Seguridad Nacional” por las Fuerzas Armadas del Ecuador, y el área perteneciente al Parque Nacional Yasuní, 355 680 has (OPIP, 2001; Silva, 2002).

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 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). 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 la legalización de muchos de los territorios indígenas de la zona.

⁷¹Tito Merino Gayas, conversación en Puyo, 11.12.2005.

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, 1996; OPIP, 1998).

La dinámica de la defensa y legalización territorial se remonta a la década de los años 70 y finales de los 80, cuando desarrollaron un diagnóstico que incluía componentes como la situación comunal, con identificación y registro de los centros y asociaciones de base, incluyendo datos básicos e 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, 1998).⁷²

Una de las conclusiones de los 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, 1998:20).

⁷² 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.

Y es que de alguna manera el desarrollo en la RAE 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).

Estos procesos de desterritorialización han convertido a la RAE 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 grupos de presión política, económica y militar 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 éstos al servicio de la acumulación de capital (Escobar, 1999; Bunker, 2006).

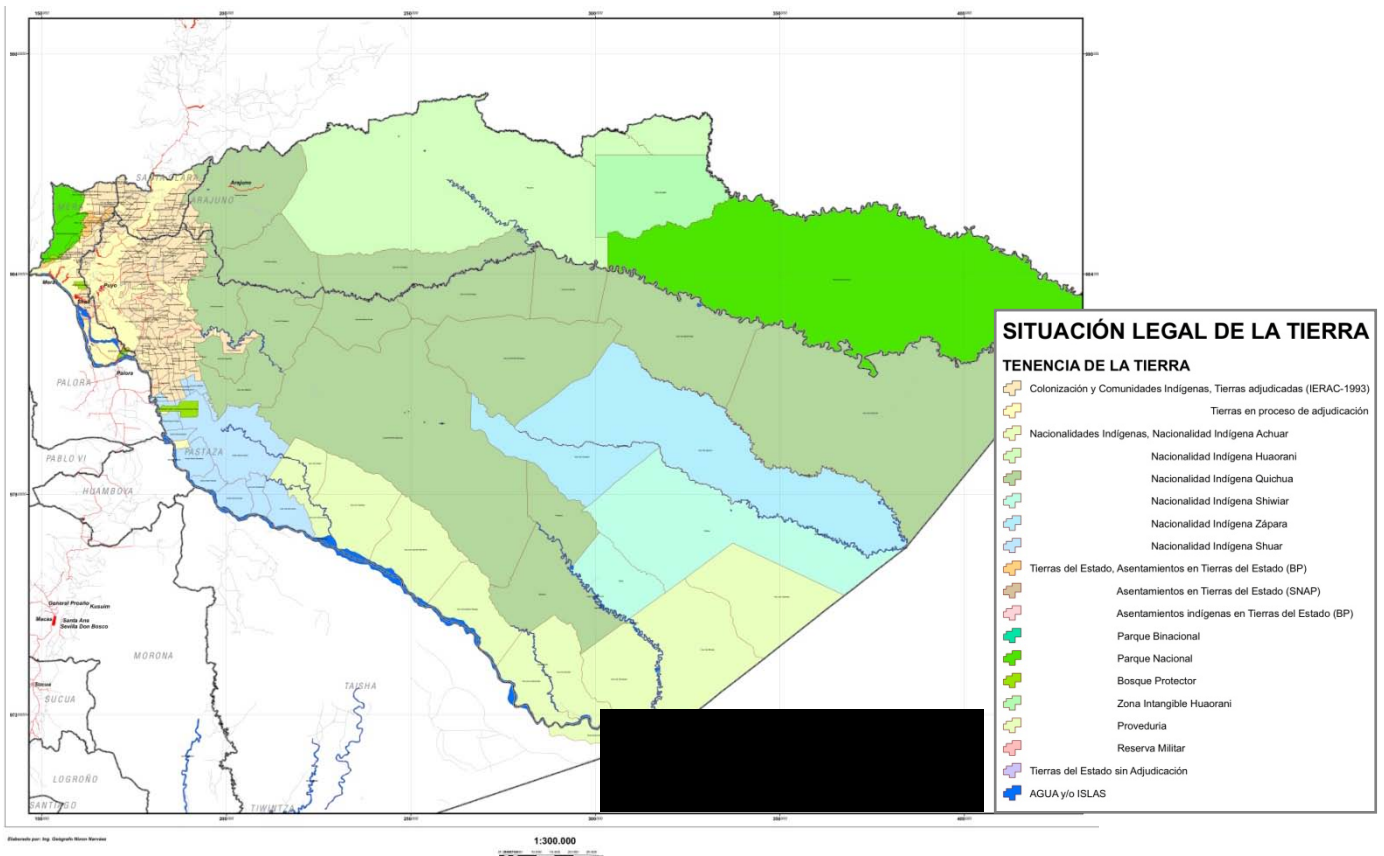
Dicha lógica se expresa en la sobre posición de intereses agropecuarios, forestales, energéticos, viales, urbanos y de los pueblos indígenas. Los resultados plantean que la calidad de vida de la mayor parte de la población amazónica, especialmente urbana, no solo no es satisfactoria, sino que está en 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 y ausencia de ordenamientos territoriales (Ortiz-T, 1999; Perreault, 2000; Ortiz-T., 2001).

En relación al territorio de las nacionalidades indígenas, el siguiente mapa y cuadro muestra las comunidades s que forman el territorio de la nacionalidad Kichwa de Pastaza:

Mapa No.2
Situación de la Tenencia de la Tierra en Pastaza



Fuentes: Ecociencia, INDA, OPIP, 2008.

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 2007). 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 60 y que continúa hasta el presente (Ortiz 2002:20).

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, 1991:78).

En 1992 el gobierno del Ex Presidente 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 por parte del gobierno.

Tabla No.1

COMUNIDADES	CANTÓN	SUPERFICIE EN HECTÁREAS
Bufo	PASTAZA	29.927,3500
Comunidades de Conambo	PASTAZA	49.229,2330
Comunidades de Curaray	PASTAZA	31.763,4680
Comunidades de Morete Playa	PASTAZA	86.870,8560
Comunidades de Ochacungo	PASTAZA	44.817,0280
Comunidades de Pavacachi	PASTAZA	281.322,8540
Comunidades de Quillualpa, Curaray	PASTAZA	51.620,3480
Comunidades de Villaflora	PASTAZA	24.323,5800
Comunidades de Zaparos	PASTAZA	184.139,2440
Comunidades del Río Bobonaza	PASTAZA	247.959,4760
Comunidades de Arajuno	SANTA CLARA	63.082,6190
Comunidades de Canelos	PASTAZA	20.310,4160
Comunidades de Chapetón	PASTAZA	9.867,1320
Comunidades de Liquino	PASTAZA	42.480,1290
Comunidades de Morete Cocha	PASTAZA	28.227,3710
Comunidades de Pacayacu	PASTAZA	30.019,7660
Comunidades de Quillualpa	PASTAZA	0,1170
Montalvo	PASTAZA	54.071,3390
Pucayacu	PASTAZA	26.570,4480
Quichua	PASTAZA	49,8860

Fuente: INDA, ECORAE, ECOCIENCIA, IQBSS

Elaboración: OPIP-Autor

Con el fin de resolver dichos conflictos internos, la nacionalidad Kichwa, junto a otras nacionalidades hermanas ha presentado una propuesta que reconoce simplemente tres títulos únicos dentro de la provincia, correspondientes cada uno a las nacionalidades Shiwiar, Zápara y Kichwa de Pastaza (Chirif Tirado y García del Hierro, 1991)

Para una comprensión global del sistema ancestral de organización del espacio territorial, usos de suelo, de recursos naturales, la naturaleza, y la relación de la sociedad y de esta con la naturaleza, es importante conocer los tres principios ligados a la cosmovisión Kichwa: *Sumak Allpa* o tierra sin mal, *Sumak Kawsay* o vida en armonía, y el *Sacha Runa Yachay* o saberes ancestrales. El principio *Sumak Allpa*, está directamente ligado al uso y tenencia de la tierra. Este integra 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” (Vacacela 2007:13).

Tabla No.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 dioses, 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 (Ibidem.)

Datos más exactos sobre el uso del suelo han sido obtenidos del IQBSS, el cual ha elaborado un extenso trabajo de planificación del territorio en la franja de frontera 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 No.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.	121112,26 has
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.	104662,54 has
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.	1084,07 has
Zonas de recuperación de la biodiversidad <i>(Llakta mayan sachá)</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.	17116,52 has
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.	2777,77 has
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 has

Fuente: IQBSS, 2009, elaborado por: 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 2007:116).

Racionalidad, uso y manejo del espacio-naturaleza desde la perspectiva de los Sacha Runa

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, cosmovisiones 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).

Las entidades naturales visibles como los animales, las plantas, los árboles, los minerales presentes en ríos y cuevas, tienen dos aspectos contradictorios en estas narrativas, 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; 2005; 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”⁷³

Se trata de un modelo local de relación con la naturaleza que aún pervive en proporción al grado de autonomía 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 y organizativas. Mientras más consolidada sea la estructura social y organizativa, mayor vigor y presencia el modelo ancestral de gestión del territorio y del modelo local de naturaleza. Al contrario, mientras menos fuerte sea el grado de organización, y menos aislado sea el territorio, mayor influencia de factores exógenos e impacto del mercado, junto con la desarticulación social y la debilidad organizativa, menos vigencia y presencia del modelo propio de vida de los Kichwa.

⁷³ Entrevista Tito Merino Gayas, Puyo, 17.12.2005.

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 con otros pueblos y nacionalidades de la Cuenca Amazónica.

Para estos pueblos o nacionalidades, 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 indisociables 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, 1988; Garcés Dávila, 2006; Hallé, 1993).

En otro aspecto, relativo al uso y control del bosque, en el Plan de Vida de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP, 2000) se especifica el llamado “Derecho al usufructo del Bosque en Pastaza” y se señala lo siguiente:

“...En la tradición Kichwa, Shiwiar y Zápara 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 shamanes 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, a través de la tradición oral, a través 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, 1997). Se transforman en destructores 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), 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 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 1993; Trujillo, 1996; Wray, 1996). En esas circunstancias, en estas zonas se ha quebrado la organización social, desarticulado los patrones normativos tradicionales y desarrollado actitudes nuevas frente a sus entornos, particularmente la desacralización de la naturaleza y su conversión en objeto de compra-venta, en mercancía.

En ese contexto, deben entenderse los modelos de uso de los recursos en la Amazonía 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 (Kichwa del Curaray, Yanayacu, Boberas, Bobonaza, Sarayaku, Río Tigre, y otras nacionalidades aledañas como los Zápara, Andoas, Shiwiar), 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 Santa Clara y San Jacinto) estos sistemas han sido reemplazados por explotaciones agrícolas y ganaderas articuladas en algunos casos a los circuitos mercantiles regionales (Wray, 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 están situadas en las provincias de Napo, Orellana y Sucumbíos, y mucha menor escala en Pastaza o Morona Santiago. Sus métodos de cultivo se han basado en el uso intensivo de capital y de productos agrotóxicos (fertilizantes y pesticidas) (Tamariz, 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 en la provincia de Pastaza, y en el cantón Palora de Morona Santiago (Izco, 1998; Jicks, 1990; Tobar, 1996).

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” 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 (Báez, 1997; Descola, 1997; Wray, 1996).

Los tres sistemas enunciados, en los últimos 35 años han sido el resultado de grandes transformaciones ocurridos no solo en Pastaza y en la Amazonía ecuatoriana, sino en el conjunto de bosques húmedo tropicales en el mundo, como resultado de la demanda de 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, 1993; Joiris, 1997). 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).

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, 1997; Peters, 1990; Macdonald, 1999).

Sin embargo, en Ecuador 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). Las últimas dos décadas se han declarado “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) 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 y su relación al uso del territorio

Las actividades económicas relacionadas con las selvas en Pastaza se caracterizan por una gran movilidad 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 al ser itinerante, determina que cada nuevo campo abierto sea distinto del precedente.

Cuando los campos están muy alejados de los centros poblados, 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 van a vivir en cabañas en medio de los campos durante la duración de las labores (por ejemplo en Borneo o en Nueva Guinea), (Cf. Joiris, 1997; Johnson, 1993).

Las zonas de manejo de agro sistemas están destinadas para el cultivo y comprenden los 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 20 años se utilizan 20 ha en dicho cultivo, y una vez terminado la superficie arable, los finqueros se ven obligados a buscar una nueva alternativa productiva para subsistir. 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.

Tabla No.4

Especies cultivadas en las chakras			
Nro	NOMBRE QUICHUA	NOMBRE CIENTIFICO	NO 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 licopersicum</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. Citado en *Sumac Causai. Vida en Armonía*. Rosa C. Vacancela Quishpe.

Elaborado por 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.

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 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 50 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, 2008:36)

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*

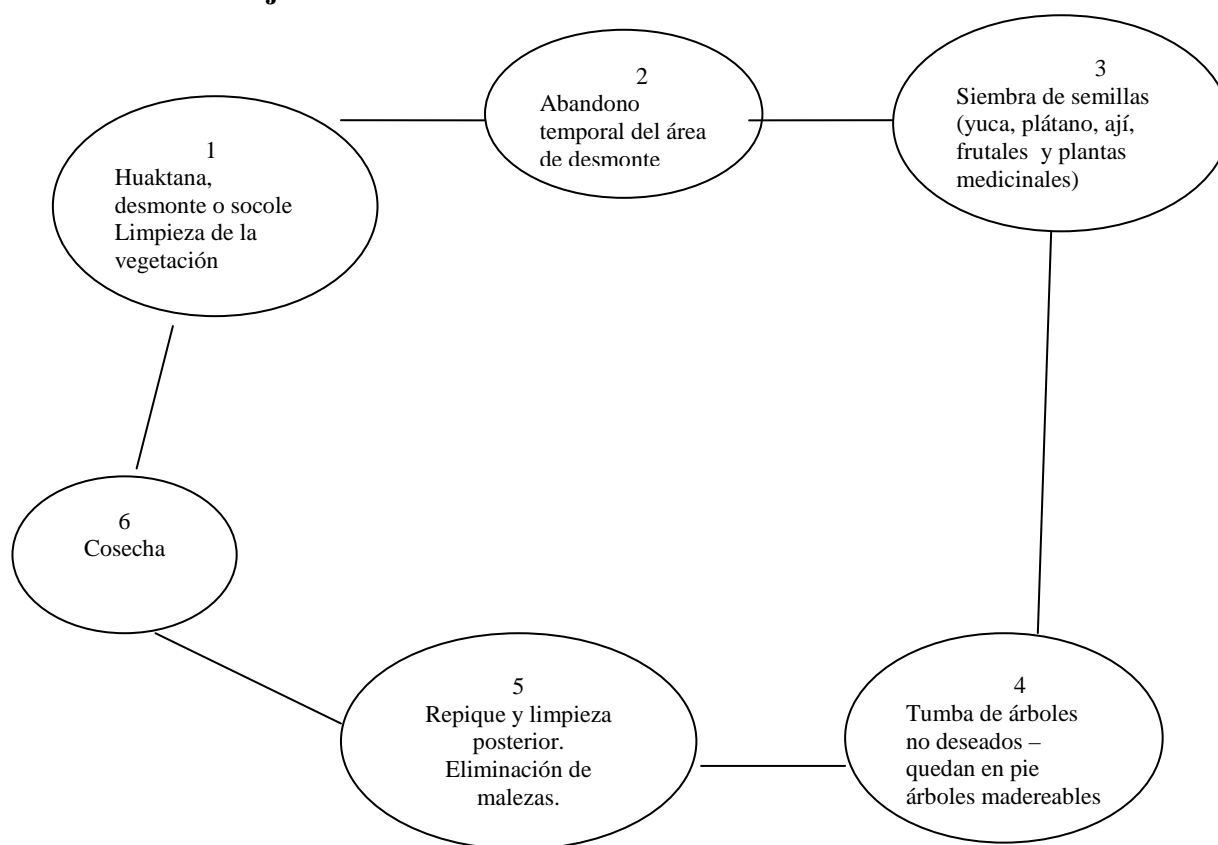
mandi (papa murciélagu), *puca mandi* (mandi rojo), *tiushmandi* (variedad de mandi). Entre los frutos se encuentran la *paparagua* (frutipán), *quila* (cacao blanco), *pitun* (variedad de fruto), *chunda* (chonta). Entre las frutas se encuentran el *jujun* (badea o granadilla), *japio* (caimito), *huiqui 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, 1995; Reeve, 1988).

Como se observa en la Figura 1, el trabajo en la chakra desarrolla el siguiente proceso:

1. Desmonte 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.

Figura 1
Manejo Secuencial de Chakras entre los Kichwa de Pastaza



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.
4. 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.
5. 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 40 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 desmonte, la tumba y el repique, son realizadas con la participación de hombres y mujeres del *ayllu* o *mntun*, 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, 1988; Whitten, 1987).

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, 1988; Guzmán, 1997). Dentro del *mntun* 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; Silva, 2002; Ortiz T., 1996).

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, 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).

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, 1997; Silva, 2002; Ortiz-T., 1996).

- *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 ucu”, 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 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 “rucu 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 20 a 30 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.”

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).

En los casos de las familias Kichwa del Alto Napo y 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 acuerdo 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 (jamanca), dulce y fermentada; chicha de yuca con maní tierno cocido, etc.

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, las sociedades amazónicas 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.

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; Reeve, 1988). 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, 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 No.5

ESPECIES AMAZÓNIAS MANEJADAS EN PURUN										
NOMBRES MUJERES	PLANTAS DE ESPECIES AMAZÓNICAS MANEJADAS EN PURUN -en cantidades y números enteros-								TOTAL PLANTAS PURUN	
	Alimenticias		Artesanales		Maderables		Medicinales		Sp	Cantidad
	Sp	Cantidad	Sp	Cantidad	Sp	Cantidad	Sp.	Cantidad		
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
Elaborado por: 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 este las comunidades cuentan con una alta concentración de recursos útiles, incluyendo especies alimenticias, medicinales, maderables, artesanales, y especies para alimentar a la fauna.

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. La necesidad de adquirir mayores ingresos económicos ha causado el deterioro de estos

sistemas y la orientación de las áreas de cultivo hacia la producción económica. 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” (Ortiz 2002:21).

En la Alta Amazonía de Pastaza, adicionalmente existen los espacios ocupados por los *Ayllu*, se llaman *Purinas*, lugares de asentamiento ya sea temporal o permanente, con derecho al uso de todos los recursos. Se procura tener purinas, tanto 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, 1998; Irvine,1994).

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*”. Constaban 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.

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: 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. Nuestros 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 (Ibid. 60).

En comunidades Kichwa como Sarayacu, Teresa Mama o Curaray o en centros Shiwiar como Tunkintza o poblados Zápara como Llanhamacocha, 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 comunidades alternan estancias de diferente duración en campamentos de selva (Purinas), con otras más prolongadas en los centros poblados (frecuentemente relacionados al calendario escolar). Todos estos pueblos tienen un hábitat móvil y cambiante en el transcurso del ciclo anual, alternando vida cerca de los huertos, y campamentos en la selva (Irvine, 1987; Reeve, 1988).

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.⁷⁴

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

⁷⁴Para mayores detalles puede Cf. los estudios de Vacacela (2008) y Vacacela y Jácome (2006).

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 Zápara 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, 1985).

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. 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. 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.

“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, 1997:61).

Caza y Pesca

La mayoría de las sociedades ancestrales de Pastaza combinan estas dos actividades. No obstante, algunas practican de manera casi exclusiva la caza (Waorani, Taromenane, Taromenga) mientras que otras la combinan además con la pesca y la agricultura itinerante (Zápara, Shiwiar, Kichwa de Arajuno, Río Tigre, Copataza, Canelos, Bobonaza y Curaray).

Los principales instrumentos utilizados son las lanzas, pero sobre todo la bodoquera, cuyos dardos en algunos casos son preparados en función de las presas buscadas. (Yost, 1992). Esas armas tienen la ventaja de permitir la captura de presas tanto terrestres (roedores, cérvidos, tapires y otros) como arborícolas (pájaros y monos) o acuáticas (pescados, tortugas y caimanes). El uso de plantas ictiotóxicas para la pesca (como el barbasco) ha sido prácticamente general en toda la región. Por último es importante subrayar que la utilización de trampas está mucho menos desarrollada en la RAE, y en general en la Cuenca Amazónica si se le compara con África o Asia (Pierre, 1995; Joiris, 1997; Pierce, 1992; Brackeleire, 1992).

En el caso de 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 tuellas.

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*. (Ortiz T., 1996; 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 comunidades 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 comunidades del interior de Pastaza, en comunidades Zápara del Conambo, y en el territorio Shiwiar, en las cabeceras de los ríos Tigre y Corrientes. No todos saben prepararlo, 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 25 años muestran que tales correlaciones son extremadamente aventuradas,

y que prácticamente podían existir todas las combinaciones entre dimensiones de las comunidades, movimientos de los grupos, y sistemas de depredación practicados. (Yost, 1992; Reeve, 1988).

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, Tigre o Yasuní, 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. Los contra ejemplos existen, como el de los Achuar y Shuar del Trans Kutukú 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 Cofanes 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).

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 actividades 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 imposibles de desarrollar en este estudio, 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, 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 y social, se han convertido a su vez en destructoras de su medio, de la misma manera que las sociedades alógenas. (Redford & Robinson, 1991; Rudel, 1993; Descola, 1985; Macdonald, 1985).

En este mismo orden de ideas, es conveniente insistir en los cambios tecnológicos que se han producido en su gran mayoría en los últimos 50 años. Se trata esencialmente de la introducción de las armas de fuego, las diversas redes, las linternas frontales y los motores fuera de borda. En las sociedades indígenas con un elevado índice de coherencia interna, esa tecnología venida de fuera se suele utilizar a mínima con una estricta utilidad de autoconsumo, y no tiene ninguna incidencia sobre el ciclo general del calendario anual de las actividades (Yost, 1992; Trujillo, 1996). Todo se tambalea cuando esa misma sociedad entra en el ciclo infernal de la caza y de la pesca comerciales, con el uso de implementos y herramientas que facilitan y aseguran la depredación y sobre explotación de la ictiofauna.

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. En el presente 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; Brackelaire, 1992; Ortiz-T., 1996).

Esta simple evidencia cognitiva convierte a los indígenas, 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 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. 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, 1993;).

Según la descripción que plantea el intelectual de Pará José Veríssimo, a inicios de siglo XX, refiriéndose a su región de origen:

“El Amazonas es un desierto, es decir, no tiene un mínimo de población que llege 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” (Verissimo, 1970: 161-162).

Otro indicador importante es la existencia, sobre todo en la mitad oeste de la Cuenca Amazónica, 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).

El conjunto de esos conocimientos y de esas prácticas tiende a mostrar que el hombre puede ser un elemento positivo en la gestión del universo selvático amazónico. No obstante, si nos situamos desde un punto de vista estrictamente alimentario, la falta de observaciones cuantitativas sobre el peso que representan es enorme.

Organización de familiar y social. Ayllu y Sumak Kawsay

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 Africa, 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) Una comunidad 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 comunidad, por ejemplo a escala de un clan o de un conjunto de clanes ayllu o muntun en los Kichwa (jefe de clan, ayudado o no por un consejo de ancianos). Es el caso de las Asociaciones de base de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), similar a lo que existe Zaire, Africa, con las Confederaciones de aldeas en Sulawesi, conocidos como jefes de tierra.
- d) Las comunidades distante pueden o no mantener relaciones, frecuentes o raras, amistosas u hostiles. Una etnia 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 Cofanes en Sucumbíos.

- e) Grupos sociales (fragmentos de etnias dispersas) 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 varios antropólogos como Norman Whitten (1987), Mary-Elizabeth Reeve (1988) y María Guzmán (1997) quienes desarrollaron extensos estudios etnográficos alrededor de los Kichwa de Pastaza.

En la visión de la antropología, es evidente la influencia de la ecología cultural y el estructuralismo, que inspiró estos estudios considerados pioneros y emblemáticos en la investigación social en la Amazonía ecuatoriana. De acuerdo a sus premisas, el análisis se centra en las relaciones entre el sistema de costumbres 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. 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 inconscientes.⁷⁵

⁷⁵Es 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

En el caso de los ayllu, para Whitten (1987:129 y ss) forma parte de un

“...sistema referencial de clases de parentesco (que) provee a los Quichua 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 quichuas (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 sustancias masculinas y femeninas y del conocimiento mítico. Esa estructura incluyente y universal, Whitten la denomina “ayllu máximo” (Whitten, 1987:150).

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

creando una especie de superracionalismo, 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.

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, 1988:159).

Esta diferenciación implica –según Guzmán (1997:83)- una reducción del grupo mismo de parentesco, y la tendencia patrilineal se deba al contacto que los Kichwa del Curaray tenían con los Zápara, 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 por Whitten y Reeve, fundamentalmente por la “flexibilidad general en la definición que se tiene de las relaciones familiares” (1997:84). 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” (ibidem)

La ley de la costumbre

Para la mayoría de los pueblos indígenas de Pastaza, la relación con la tierra 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 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 y a la nacionalidad. De todos modos, cada asociación y ayllu conoce, en la escala que le corresponde, cuál es o debería ser los límites de sus territorios. La definición del ámbito territorial debe quedar claro al 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.

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 los que orientan las prácticas 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 Amarun 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?”⁷⁶

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

⁷⁶Testimonio recogido en Vacacela (2006:58).

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, 1993:25 y ss).⁷⁷

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,

⁷⁷*Ishtirillahuarmi* “*Shuc callaritimpu runa tiyac arai, cunan muzu runa, chiga huarmihuas mana munascha. Cai llacta huarmigunaga camishca runa causac ashca, mana munashaga. Chiga mamallahuantiyac ascha, mamallahuan tiyaya puringahua rishca. Puringahua rishcaibiga apiumuyu shyauscha 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, 1993:25).

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, 1997:109).

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.

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 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, Zápara 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. 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).

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) (Taale, 1995; Chase 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, 1996; Whitten, 1985). 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 movilizaciones temporales en segmentos alejados de su parentesco (Heise, 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).

Sistema social, parentesco y reproducción de la solidaridad

Es importante comprender que las sociedades amazónicas de Pastaza a las que se refiere este texto 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 interno 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, todos los individuos son considerados como iguales a partir del nacimiento. Casos similares se pueden apreciar entre los pueblos indígenas en la Amazonía peruana (Heise, 1996; Bedoya, 1991; Chase Smith, 2001) o en algunos pueblos del África Ecuatorial (Joiris, 1997; Johnson, 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 estructura 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”. 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, 2006:48).

Todos estos factores, tan simples como puedan parecer, tienen implicaciones considerables frente al cambio y al desarrollo. En estas sociedades bastante equitativas e igualitarias⁷⁸, aquellos que ocupan una posición de 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

⁷⁸Aunque 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 jerarquizadas, lo que significa que sus jefes lo son de manera hereditaria y pertenecen a una clase social 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, algunas raras etnias de la selva están constituidas por castas, como los Mongo del Ecuador en el Zaire, que tienen jefes con estatuto muy cercano a lo sagrado, casi reyes, o bien los Ekonda de la misma región, en donde se han incorporado dentro de la misma etnia cazadores – recolectores pigmeos y agricultores, con rangos jerárquicos diferentes. Cf. *Ibidem*. Balée, 1989.

estatuto más elevado y el respeto de los que disfrutaban, 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. Por esta razón entre otras, estas sociedades se las conoce como acéfalas (Hudelson, 1987; Joiris, 1997; Balée, 1989; Muratorio, 1987).

Frecuentemente el jefe es aquel que más distribuye, ya que tiene a su cargo el bienestar de su comunidad. 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 demográfico (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, 1997).

Para quienes se relacionan con los centros poblados Kichwa, aparecen varias dificultades. Una de ellas proviene del hecho de que estas “comunidades” 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 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.

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), lo cual es aprovechado muchas veces por agentes externos, como las compañías petroleras, misiones religiosas u ONGS para cooptar a pequeños grupos Kichwa, que les son funcionales a sus estrategias de manejo de los conflictos y control social (Ortiz-T., 2001; Ortiz-T, 1999).

En resumen, estas sociedades amazónicas de Pastaza, organizadas en torno a relaciones de parentesco presentan características incompatibles a menudo a los proyectos de desarrollo planteados desde arriba y desde afuera. 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, 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.

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 se califica de pereza

o de falta de iniciativa es simplemente vacilación, puesto que al mismo tiempo que se implica en el cambio, la gente se mete 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 los que se ponen de relieve. El sistema de seguridad social basado en el Ayllu Kichwa amazónico, 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, 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 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, o aceptando políticas de asistencia inmediata (como sucede en buena parte de los pueblos Shuar y Kichwa). Por lo tanto, para cualquier proyecto de desarrollo que se pretenda ejecutar en estos contextos, deben considerarse las estructuras de tomas de decisión y representación de estos pueblos, y las redes de parentesco.

La perspectiva Kichwa del territorio y 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 de los pueblos amazónicos, 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 de los pueblos indígenas que habitan Pastaza a fin de mostrar claramente cuál es el nivel de participación de estas sociedades ancestrales. Precisemos que más que datos, las informaciones son estimaciones en cifras enunciadas más como un valor indicativo y pedagógico que como un soporte que niega o demuestra algo. Son el resultado de la confrontación del balance demográfico⁷⁹ y de las situaciones económicas tal y como pueden deducirse de los múltiples documentos consultados.

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.

⁷⁹Con 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.

El Mercado: entre el desafío y la amenaza

En la actualidad, 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 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, 1996; Báez, 1997; Ortiz-T., 1996).

Varios estudios y las entrevistas realizadas muestran que el dinero se obtiene de una combinación de actividades productivas, ya sea de cultivos, o de cultivos con ganadería. Además permite a las familias una mayor estabilidad, ya que no dependen de un solo producto (Macdonald, 1987; Wray, 1996; Báez, 1997; Tobar, 1996).

Sin embargo, también se observa una tendencia a depender de un solo producto destinado al mercado, como es el caso de la naranjilla en amplias zonas de Santa Clara, San Jacinto 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 internos de las propias organizaciones indígenas de Pastaza, constituyen un factor de alto riesgo, sobre todo para

la naranjilla, si se toma en cuenta los peligros de plagas y niveles de fluctuación en el precio. (Báez, 1997; Ortiz-T., 1996; Wray, 1996; Chase Smith, 1996).

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. Según algunos de nuestros entrevistados “se obtienen buenos ingresos, pero la inversión es mal administrada, no se lleva una cuenta de los ingresos, gastos e inversiones. No existe ahorro y se gasta mucho más en las fiestas.”⁸⁰

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, 1997; Wray, 1996).

Según Wray (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 tomen las familias para optar por diversas alternativas de producción relacionadas con el mercado.

⁸⁰ 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).

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; Ortiz-T., 1996).

Dados los acelerados vínculos con los mercados locales, especialmente visibles desde mediados de la década de los 80s, 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 en Pastaza y otras zonas de la Amazonía, estén manejados por una compleja red de intermediación, monopolizada por comerciantes mestizos. Entre los problemas que la gente tiene con los intermediarios, se mencionan precios bajos, pocos pagan al contado, se producen estafas en los pesos, se entregan los productos al “fío”, inexistencia de controles en las balanzas (ubicadas en los mercados de Puyo) por parte de las autoridades; los compradores imponen precios y condiciones (aducen mala calidad del producto). En Pastaza, en los diferentes ejes viales carrozables (San Jacinto del Pindo, río Anzu, Santa Clara, Mera), los intermediarios de

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, para ello inclusive utilizan la violencia (Báez y Castillo, 1997; Wray, 1996).

Alrededor de la comercialización registrada de los productores Kichwa de Pastaza, pueden tomarse como ejemplos, los de las Asociaciones San Jacinto del Pindo y Santa Clara, relacionadas con el mercadeo de la madera y la naranjilla. En ambos casos se presentan frente a las presiones de las organizaciones locales para buscar nuevos mercados y evitar estafas. El productor no suele tener comprador fijo, vende al que mejor le paga, pero suele ser estafado al momento de pesar el producto, y además no controla los precios, ya que no cuenta con información sobre el mercado (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: 61 y ss). A estos procedimientos recurren los intermediarios cuando se trata de indígenas de las comunidades más apartadas y débil o nula mente 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 responsabilizan 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 café.⁸¹

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

⁸¹ 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.

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 Autónomico

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, 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, 1999:16 y 17).

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 los territorios indígenas de Pastaza (Cf. Mapa no.3),

aparte de la 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 Villanoy Liquino y el desate del conflicto petrolero en el río Bobonaza, con el ingreso de la empresa argentina llamada “Compañía General de Combustibles”, mejor conocida como CGC, concesionaria del denominado bloque 23, para exploración y explotación hidrocarburífera.

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. 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, Zápara 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, 1998; OPIP, 2001; OPIP, 2000; Silva, 2002).

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”⁸²

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.

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

⁸² Entrevista a Leonardo Viteri Gualinga, Puyo, 11.06.2006.

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 un proyecto denominado “Samay” con apoyo financiero de la Comisión Europea y el soporte técnico-administrativo de la ONG danesa IBIS. 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 directivo empeñado en acciones concretas de corto plazo, sin mayor participación ni involucramiento de las comunidades, y otro grupo directivo 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: 53).

Según Arturo Cevallos, 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”.⁸³

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; Silva, 2002; OPIP, 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

⁸³ Entrevista, Quito, 26.07.06

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, 2000:12 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 la 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, 2002:58).

Hay que destacar que el principio angular del “Plan de Vida de la OPIP” aprobado a finales de 1999, es el *Sumak Kawsay* y el *Sumak Allpa*, 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, y en relación respetuosa con la naturaleza y las otras formas de vida. Se traduce también en convivir bien, no unos mejor que otros y a costa de otros. Es un principio ético fundamental, angular en la estructura del

proyecto de vida en común que orienta las acciones dentro del Territorio Autónomo de los Kichwa de Pastaza, y en su relación con el Estado y la sociedad nacional.⁸⁴

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: 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. 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: 9).

Según varios cálculos y estudios (Acosta, 2009) en el Ecuador las reservas superan en poco los 4 mil millones de barriles, y los descubrimientos son cada vez menos frecuentes y más costosos. La tónica en el sector petrolera es que se encuentran cada vez

⁸⁴ Entrevista a Blanca Calapucha, Arajuno, 19.01.2006.

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 API.⁸⁵

Desde 1985 hasta el 2001, existen 22 contratos de exploración y explotación de petróleo suscritos con veinte empresas nacionales y extranjeras. De éstos, 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.

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.” (Llánes, 2003: 83).

⁸⁵*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 en 06/09/2008.

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 superficiarios y aportes en obras de compensación (Drost, 2006).

Adicionalmente, las petroleras han incrementado 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 2003: 101). Según Luis Aráuz, ex funcionario 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.” (El Universo, 2005 b: 2D), lo que en cifras totales representaría más de 4 mil millones de dólares anuales

Hasta diciembre de 2004, las petroleras privadas tenían la concesión de un territorio de 3.983.000 hectáreas, y su producción alcanzó los 120 millones de barriles. Mientras que el Estado opera en una superficie de 740.100 hectáreas y el año pasado produjo 70 millones de barriles. (Petroecuador 2005: 10; Drost, 2006). 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 millones.⁸⁶A eso se añade un impuesto que pagan las petroleras por la explotación de un

⁸⁶ 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.

barril de petróleo en la Amazonía, mediante la Ley del Fondo de Ecodesarrollo de la Amazonía.⁸⁷

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 al margen de esas disputas. 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 60; 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.

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.” (El Comercio, 2005: A3). Según el ex diputado 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 nació alejada del país, en décadas estuvieron ausentes las señales de TV, conllevando un distanciamiento de la realidad... 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 gastos.” (El Universo, 2005a: 6A).

⁸⁷También 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.

Desde inicios de los setentas, 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).

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: 35).

El caso amazónico ecuatoriano permite visualizar de manera clara los rasgos excluyentes en materia económica y social del modelo extractivo referido en nuestro anterior acápite. 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.

En ese contexto regional amazónico, Pastaza se incorpora de manera tardía a las actividades de explotación petrolera, pese a que hay un antecedente histórico de haber sido la región que ocuparon petroleras norteamericanas y europeas en las décadas de los 20 y 40 del siglo XX. Hacia finales del siglo, en el período del presente estudio, existen 5 bloques ya concesionados entre 1986 y 1996, que afectan casi un millón de hectáreas. Los bloques licitados son: Bloque 10, AGIP, bloque 17, VINTAGE, bloque 21 Keer-MacGee, bloque 23, CGC-San Jorge, bloque 24 Burlington, y bloque 28, Tripetrol. Además existen 10 bloques petroleros por licitarse: 22, 26, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37 que serán concesionados para la exploración sísmica, afectando un total de 1 288 749 has. 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 sólo los campos Villano y Tigüino se encuentran en producción.

Hay que anotar sin embargo, que 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 80s, 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).

Precisamente en este último caso, la entonces 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 1994⁸⁸, pero que posteriormente sería implementado 10 años más tarde mediante un acuerdo tripartito entre el Consejo Provincial de Pastaza, un grupo de comunidades locales y la empresa petrolera.

Para 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

⁸⁸ 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.

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 imprescriptibles”.⁸⁹

El caso citado muestra cómo las autoridades locales de la provincia, a través de la Prefectura de Pastaza, de cara a fortalecer sus relaciones clientelares, no dudan en suscribir convenios con empresas petroleras, diseñar y ejecutar proyectos viales inconsultos, que favorecen intereses muy particulares de 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 finales del siglo, que coincide con la apertura indiscriminada de carreteras a cargo de los Consejos Provinciales, constituidos en la principal fuente promotora de estos proyectos, concebidos 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

⁸⁹ 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.

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.

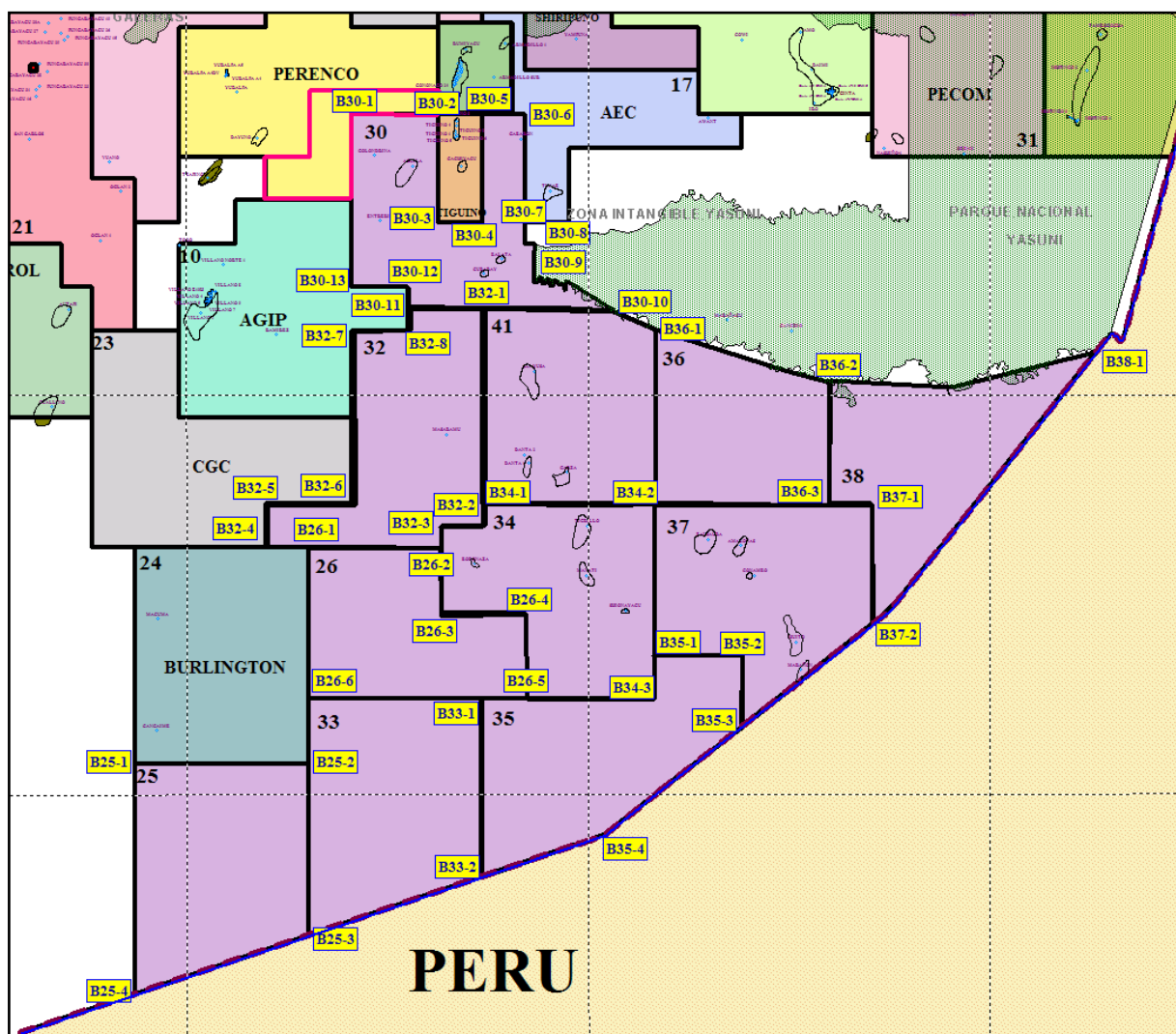
En suma, la tríada carreteras, colonización y tráfico de madera ha sido casi una constante en la Amazonía que ha ido expandiéndose de Norte a Sur, a lo largo de tres décadas (1970-1990). Tito Puanchir, de la nacionalidad Shuar y que preside la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía (CONFENIAE) 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”⁹⁰

De manera preliminar, se puede resaltar que la nacionalidad Kichwa de Pastaza y las otras nacionalidades vecinas (Zápara, 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, con la presencia de programas extractivos de gran escala (como son los proyectos petroleros de los bloques 10 o 23), o a pesar de la ampliación y expansión agresiva de la frontera de colonización por el occidente y norte de sus territorios,

⁹⁰Entrevista, Puyo, julio 9 de 2010.

Mapa No.3 Mapa de Concesiones Petroleras en la Provincia de Pastaza



Fuente: Petroecuador, Unidad de Administración de Contratos, 2006.

Nota: 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 vigencia – con ligeras modificaciones- hasta el cierre de la presente investigación (2009).

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 y aprendizajes, como por ejemplo, las experiencias fallidas de algunos proyectos ensayados en la década de los 90.

Cada una de las 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 alimentación de las asociaciones Kichwa de Pastaza es tradicionalmente variada, equilibrada y autosuficiente, aunque se evidencian signos de crisis en los últimos diez años. A pesar de aquello, se deduce que la existencia de poblaciones que llevan a cabo una amplia gama de actividades diversificadas, no solo no es perjudicial para el equilibrio de la selva amazónica, sino que además contribuye a dicho equilibrio de manera apreciable.

Es importante, ante todo, no olvidar que solamente entran en este esquema las actividades de predación o de agricultura realizadas de modo tradicional. Es por lo que parece virtualmente imposible tratar de perpetuar estos tipos de sociedad fuera de una salvaguardia general de la selva amazónica, y de definiciones de políticas diferenciadas, cuyas definiciones deben incluir la perspectiva de los pueblos indígenas amazónicos, algo que el Estado ha sido incapaz de generar hasta inicios del siglo XXI.

Las presiones por la comercialización y /o expansión del mercado en el territorio de los Kichwa de Pastaza, están generando en sus asociaciones afectadas, un proceso ya conocido: desestabilización del ciclo anual de actividades, ruptura de la repartición sexual del trabajo, sobreexplotación que causa la escasez de los productos, mala alimentación, endeudamiento y pauperización de las familias, destrucción de los bosques y suelos, así como contaminación de ríos unido a la pérdida de códigos y valores tradicionales. En esta fase, como sucede ya en algunas zonas de Arajuno, Canelos y Santa Clara, ya son apenas distinguibles, por su impacto negativo sobre el ecosistema, de las poblaciones mestizas o alógenas con las que se relacionan.

Para limitarnos a los datos que conciernen a los pueblos y nacionalidades indígenas de Pastaza, resulta claro que, en el esquema de distribución de los diferentes tipos contemporáneos de economía indígena, aunque la parte de la total de economía familiar endógena se ha restringido a las zonas del interior y de frontera sigue existiendo de manera importante y fundamental, lo cual frente al cúmulo de presiones exógenas, no deja de ser un dato relevante. Esa vitalidad también se expresa en algunos sistemas ancestrales de gestión del bosque y de las cuencas hidrográficas, practicados hasta la actualidad para el control, la gestión y administración de los territorios colectivos. Estas

experiencias confirman que los lugares siguen siendo fuentes de conocimiento, memoria, identidad, a pesar de la agresiva dinámica hegemónicas que se impone desde afuera y busca desarticular estos territorios, para viabilizarlos en torno a la racionalidad crematística y devoradora del capital. Hay una corporalización y emplazamiento de la naturaleza y de la vida humana que no puede negarse.

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. Aquello sin duda choca con frecuencia con la lógica del poder, del capital y del Estado, que buscan ejercer un control territorial, para lo cual el moldeamiento cultural, o el vaciamiento de contenido de la propuesta autonómica de los Kichwa es fundamental y estratégico.

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 del siglo XX, avanzados principios que cuestionan el esquema del desarrollo basado en el crecimiento económico, tales como desarrollo sostenible, desarrollo humano, desarrollo con identidad o etnodesarrollo, y junto a ellos, derechos colectivos de los pueblos indígenas, dichas garantías formales, carecen de valor y existencia objetiva en tanto, no se traducen en políticas o mecanismos eficaces que reviertan las relaciones de poder, marcadamente excluyentes.

Desde finales de los años 80, han pasado más de dos décadas de ofrecimientos, compensaciones e indemnizaciones, que el Estado ecuatoriano ofreció, 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 esperan justicia en ese caso. Hasta ahora solo hay impunidad de un Estado indiferente e indolente, que enfrenta el dictamen de una corte internacional frente a otro conflicto, en un área aledaña (Bloque 23) que nunca supo cómo afrontar, ni garantizar las demandas planteadas por los Kichwa de Sarayaku.

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.

CAPÍTULO 4
EXPECTATIVAS E INCERTIDUMBRES EN TORNO A
TERRITORIO E INTERCULTURALIDAD
EN EL CENTRO SUR AMAZÓNICO

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. El decorado con techo 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 el siglo XIX, llamaron la atención de doña Rebeca Gualinga y demás delegados de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) que había llegado a Quito para una audiencia con las máximas autoridades del Estado.

Luego de los respectivos saludos y presentaciones formales de rigor en español y Kichwa, entre autoridades y delegados amazónicos, doña Bertha Gualinga, lideresa de Sarayaku, había entregado en manos del presidente Rodrigo Borja el documento titulado *“Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza a Suscribirse con el Estado ecuatoriano”*⁹¹. Ante el texto y en 40 minutos de intervención, en la parte pertinente el presidente Borja señaló:

“...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

⁹¹ Una versión publicada de este documento existe en: Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos, “El Levantamiento Indígena y la Cuestión Nacional”, Quito, Abya Yala-CIDH, 1996.

demás ecuatorianos, sin privilegio alguno, a las mismas leyes, a la misma Constitución y a las mismas autoridades estatales” (Ortiz Crespo, 1991:139).

Para Tito Merino Gayas, ex presidente de OPIP y en 1992, 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 soberano, independiente, democrático y unitario. Pero es un Estado uninacional, etnocéntrico, racista, que desconoce la existencia de nuestros pueblos y nacionalidades Zápara, 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”.⁹²

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 final del presente estudio, intenta responder a una interrogante central básica: ¿de qué manera el Estado ecuatoriano respondió 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

⁹²Entrevista, Puyo, 11.05, 2005.

un Estado plurinacional, ésta demanda debe ser entendida en medio de las fuertes presiones existentes en torno a su territorio, particularmente derivadas de las políticas de extracción petrolera impulsadas por el Estado y los intereses en torno a ello por parte del capital transnacional y sus asociados criollos.

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 y opuestos, que vinculan dialécticamente al oprimido y al opresor, a los pueblos y nacionalidades indígenas junto a los afro-descendientes vs. una sociedad blanco-mestiza dominante. Un Estado plurinacional como utopía o quimera vs. un Estado uninacional, desarrollista y neoliberal, como el que prevalece en el Ecuador de fines del siglo XX.

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, discriminación y la del desprecio, categorías a través de las cuales la sociedad no india ecuatoriana conoce, juzga e impone su relación vital a las sociedad indias de este país. Si el levantamiento indio 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 de una visión “racializada” en que lo indígena se asocia con suciedad y animalidad, a otra concepción que habla de la existencia de una cultura propia. En las relaciones interétnicas en Ecuador de hoy la actitud cultural dominante ha sostenido que los pueblos indios 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 se resisten 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.

El movimiento indígena de estas dos últimas décadas en ese sentido, pueden ser interpretado en el marco de la vigencia de una política de la identidad, alrededor de la cual se desarrollaron formas complejas de organización, niveles locales y regionales de participación y un cuestionamiento 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 las nacionalidades indígenas del Ecuador. (Guerrero, 2000; Bretón, 2001; Carroll, 2002; Beck y Mijeski, 2001).

Por eso en este capítulo haremos una 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. 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. En esta parte final, prima la visión retrospectiva y diacrónica. Los demás elementos de esta trama fueron ya colocados en los capítulos precedentes. Las respuestas finales a la interrogante central planteada en esta ocasión, 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.

La re-existencia a nivel político: Organización Kichwa, lucha por la autonomía política y territorial

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 criollo. 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 60 y 70, que lograron extender y mejorar en alguna medida, esos procesos de cristianización de los indios, su escolarización y hasta su ciudadanización (Cueva, 1988; De la Torre, 1989; Chiriboga, 1985; Arcos et.al, 1998; Cosse, 1980).

“Lo que interesa aquí, por tanto, no son los ‘mestizajes reales’ que ocurren en los cotidiano. Tampoco interesa ‘la cultura mestiza’ en sí. Más bien se enlaza con lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha llamado ‘matriz colonial del mestizaje 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, 2009: 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 el indigenismo convertido en política de Estado, que se ha despojado de su carácter político, las demandas o derechos de los pueblos indígenas o nacionalidades (Sánchez Parga, 2010: 40 y ss.; Cosse, 1980).

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: 15 y ss).

Ya en la segunda mitad del siglo XX, la emergencia de las estrategias de la IIPostguerra 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 70 y la primera mitad de los 80s del siglo XX, 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).

No debe olvidarse que la principal válvula de escape a los procesos de reforma agraria de los años 60 y 70 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.

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%. 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 compara 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 acelerados y de gran magnitud con graves impactos sociales, ambientales y culturales.

A pesar de que la Amazonía ecuatoriana que la RAE tiene todavía una densidad de población muy baja, se puede advertir que en los últimos años su tasa de crecimiento demográfico sigue elevada, debido principalmente a la migración hacia la región. Es un polo de atracción para inmigrantes rurales de las provincias de Loja, Bolívar, Azuay y Manabí principalmente. También es importante considerar los flujos endógenos en la región, desde las provincias del centro y sur, hacia el norte, donde se destacan los Kichwa y Shuar, que van a habitar en las zonas de frontera en las provincias de Orellana y Sucumbíos.

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 70 y 80, les permitieron ensayar en los 15 años 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, Zápara y Shiwiar de Pastaza, que será analizada en un acápite específico.

La segunda línea se puede resumir en 5 líneas de trabajo: 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 2 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 Zápara, Kichua, Andoas, Waorani, Shuar, Achuar y Kichwa, 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, ONGs 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.

en el valle del río Zamora en la Cordillera del Cóndor (provincia de Zamora Chinchipe). En el caso de los Achuar, prácticamente incluye a la mayor parte de sus centros o comunidades, 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 Negro al norte; y Bobonaza al sur de su territorio (Pakayaku, Sarayaku y Boberas), que también incluye el territorio de la nacionalidad Andoas. También se incluye la totalidad de las nacionalidades Zápara y Shiwiar, cuyos territorios se corresponden con las cuencas de los ríos Conambo y Corrientes.

¿Cuál ha sido las respuestas de las organizaciones Kichwa, Shuar y Achuar a estos procesos de cambios? Sin duda, que en los últimos 20 años del siglo XX, la expansión del capitalismo en la Amazonía Centro Sur se había intensificado. Una de las consecuencias ha sido la desestabilización profunda de las economías tradicionales, descritas en nuestro capítulo tercero, cuyos giros violentos son evidentes en las llamadas comunidades o Asociaciones de las zonas de frontera con la colonización, que se traduce en un abandono 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 ONGs nacionales y extranjeras, a lo largo de las últimas dos décadas del siglo XX.

¿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. Él 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”.⁹³

Los Kichwa de Pastaza a lo largo de las décadas de los 60 y 70 percibieron varias amenazas provenientes del Estado, empresas petroleras como Amoco y sobre todo, de los programas de colonización y desarrollo agrario que impulsaba el Estado. La visita de Rodríguez Lara en 1972 a Puyo y la exposición sobre sus intenciones, alertó a varios líderes de los centros y asentamientos ubicados en San Jacinto del Pindo, Arajuno, en los ríos Bobonaza y Curaray. 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, 1987:305).

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.

⁹³Entrevista, Sarayaku, 08.04.2006

“...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”, recuerda Leonardo Viteri Gualinga.⁹⁴

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 en 1980 con 30 comunidades de base.

⁹⁴ Entrevista, Puyo 11.06.2006

Según Pedro García, cuando las organizaciones indígenas amazónicas lanzaron sus proclamas territoriales, a fines de los 70, 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 y García, 1991).

“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”, añade Viteri.⁹⁵

Es la fase de emergencia organizativa, que va desde mediados de los años 70 hasta principios de los años 80, 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 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”.⁹⁶

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 constituirán el núcleo que forma 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), Shiwiar (1988), Pakayaku (1988), Canelos (1989) y Curaray (1990). Las últimas

⁹⁵ Entrevista Puyo, 11.06.06

⁹⁶Entrevista a Leonardo Viteri , citado en Silva (2002:32)

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 autogestitaria. 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”⁹⁷

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 80, varias propuestas, conscientes de que el modelo post-desarrollista impulsado 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 lo veremos con mayor detalle en nuestro siguiente acápite.

⁹⁷Entrevista, Arajuno 18.01.06

Fue en ese contexto 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 y García, 1001; Korovkin 2003; León Trujillo, 2005).

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, la aprobación de la Ley de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y la paralización de las actividades petroleras (Ortiz, 2008:10 y ss; Ramón, 2006).

OPIP hizo pública su demanda y presentó el 22 de agosto de 1990 en el Palacio de Carondelet, el “Acuerdo Territorial de los Pueblos Quichua, 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.

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, 1997; Ortiz Crespo, 1991).

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*”⁹⁸. Había quedado atrás la etapa de la autolinderación, que fue al mismo tiempo un proceso de re-descubrimiento del espacio global, del desarrollo de un sentido de construir territorios, de otorgarle sentido y significado. Atrás quedó el rechazo de Borja en Carondelet. En 1992 se produjo lo que Silva (2002:43) 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.

⁹⁸ Por el Territorio, por la Vida, ¡Levantémonos!

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. 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 innecesaria, un enorme 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.

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, 1997).

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 1989.⁹⁹

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.

Finalmente alcanzaron un reconocimiento parcial de títulos de propiedad para sus territorios Zápara, Shiwiar, Kichwa y Achuar (en alrededor del 65%), no así de sus demandas políticas, que fueron condenadas por informes allegados a la inteligencia militar y las campañas de algunos grupos de poder a través de los principales medios de comunicación (Garcés Dávila, 2001).

Frente a esas presiones, el gobierno negó la demanda de reconocer 3 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 las nacionalidades, aparte de

⁹⁹En 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.

violentar los patrones sociales y culturales de los pueblos amazónicos (Silva, 2002; Garcés Dávila, 2001:18 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.

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 la ampliación de la frontera del Parque Nacional Yasuní, luego que el propio gobierno afectara al territorio tradicional Huaorani con el proyecto de legalización parcial de sus espacios tradicionales.

“...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 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”, afirma Tito Merino, líder de Nina Amaran y alto dirigente de OPIP¹⁰⁰.

Entre 1987 hasta el año 2000, 1’185.000 hectáreas fueron concesionadas en el Parque Nacional Yasuní y Territorio Huaorani, correspondientes a 7 bloques de explotación petrolera, a las que se agregan 974.318 hectáreas de otros 7 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).

¹⁰⁰ Entrevista, Puyo, 11.12.2005.

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 (FEDECAP) 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, dividió a los amazónicos –incluyendo los Kichwa de Pastaza- en torno a suscribir o no acuerdos de cooperación 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 del Centro Sur, 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 Vásquez, 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 70, 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, 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, 2003:26).

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.

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 90, 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, 2010:151 y ss), lo cual junto a la crisis de la CONFENIAE¹⁰¹ afectó la capacidad de incidencia y negociación de tales demandas, en

¹⁰¹En 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 y acuerdos polémicos entre las cúpulas dirigenciales de CONFENIAE 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 Confeniae 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 CONFENIAE. Datos

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, Zápara, Shiwiar y Achuar en Pastaza, así como en el territorio Shuar en Morona Santiago, forman parte de una ofensiva estatal de los últimos 10 años 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.

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, ex presidente de la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH) en el 2006.

“...Las compañías han dividido en los últimos años a nuestras organizaciones, incluyendo a la Confeniae que actualmente es dirigida por José Avilés y otros que están con Lucio Gutiérrez. Aquí tenemos a Enrique Kunamp quien convocaba a contramarchas a favor del gobierno de Gutiérrez, mientras las organizaciones nos manifestábamos contra las políticas del gobierno y la presencia de la petrolera Burlington, que opera el bloque 24. Todo eso, a pesar de que una asamblea resolvió que Kunamp 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 discrepancias que hace pocos meses tuvimos un muerto y doce casas quemadas.

tomados de entrevistas a: Luis Vargas, ex presidente de CONFENIAE, Puyo, 22.08.2006; Franco Viteri, ex presidente de Sarayaku, 18.06.2006; Miguel Tankamash, ex presidente de la Federación de Centros Shuar FICSH, Sucúa, 18.11.2006 y Gina Tivi, ex vicepresidenta de CONFENIAE (2007), San Jacinto, 10.05.2006.

A varios dirigentes que no están de acuerdo con el ingreso de la compañía Burlington, se les ha iniciado juicios penales con el auspicio del abogado Rodrigo Bucheli, 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”.¹⁰²

Al interior de la propia OPIP las tensiones entre quienes proponían un modelo propio, basado en los principios del “*Sacha Causai Yachai*” (desarrollo de los sistemas de vida de los pueblos de la selva) 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.

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.

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., 1997; 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

¹⁰² Entrevista en la sede de la Federación Shuar FICSH en la ciudad de Sucúa, 18. 11. 2006.

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 organización.¹⁰³

Obstáculos y conflictos: colonialidad del espacio e industrias extractivas

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, afectando una superficie de alrededor de 1 millón de hectáreas de concesiones, convirtiendo al factor petrolero en la principal fuente de amenaza 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.

¹⁰³ Nos referimos a la crisis de varios programas de OPIP, como 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 reestructuración integral de la organización.

Sin embargo, factores de resistencia y lucha de las organizaciones de Pastaza, lideradas por la OPIP durante este período (1988-2000) 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. 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. Ambos casos se reseñan de manera breve, para visualizar la dinámica de la organización en la defensa de sus derechos territoriales y su relación con el Estado central.

El caso del consorcio Arco-Agip en el Bloque 10 (1988-1999)

En un contexto internacional donde la inquietud global por denunciar todas las formas de destrucción de la vida que ha provocado la “civilización occidental” en nuestra América Latina, y en particular sobre los pueblos indígenas, 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 convocadas a mediados de los 80, llegan al país varias compañías transnacionales: British Gas, Braspetro, Elf Aquitaine, Atlantic Richfield Co (Arco) y AGIP Oil. Estas últimas logran la concesión del denominado bloque 10, y firma un contrato de prestación de servicios a mediados de 1988. Al mismo tiempo, se desataron discusiones públicas entornos a los daños ambientales provocados por la empresa Texaco, que se traducirán en demandas judiciales presentadas en Estados Unidos por campesinas e indígenas del nor-oriente

A finales de ese mismo año en 1989, desarrolla 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 Sarayacu, en la Cuenca media del río Bobonaza.¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵

Según la versión oficial del gobierno, los líderes indígenas determinaron que no se les permitiría salir de Sarayacu 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 Sarayacu y en la cuenca del Bobonaza hasta que las tierras reclamadas sean adjudicadas por el gobierno¹⁰⁶. Según

¹⁰⁴En las tierras de esta Asociación compuesta por 5 centros (650 familias en total) se produjo una primera paralización en el periodo comprendido del 3 al 12 de mayo de 1989 y luego una segunda en junio, concluyendo en julio de ese mismo año. De acuerdo con la información de la Arco, en la exploración sísmica se abrieron 1.207,7 km de trocha de 3 metros de ancho, repartidos en 36 líneas sísmicas. De éstas, 12 líneas atraviesan el bloque en sentido NE-SW, 16 perpendiculares a las anteriores en un sentido NW-SE, 6 se concentran en la zona de Villano, atravesados por una perpendicular. Finalmente, una línea ubicada en el extremo superior derecho del bloque sale de este, en sentido E-W, desde las proximidades de la comunidad Waorani de Quihuaro en dirección al río kuraray. Los helipuertos se ubicaron por lo general a cada kilómetro a lo largo de las líneas. Y se abrieron cerca de 1.500 helipuertos hasta inicios de 1990 y se había realizado mas 39.000 explosiones (Cf. Ortiz, 1997).

¹⁰⁵ Las cuadrillas de trabajadores de sísmica habían violado áreas consideradas sagradas por el pueblo Kichwa, y al de los indígenas, causaron impactos ambientales en las Purinas (asentamientos dispersos tradicionales), chakras (lotes agrícolas de poli cultivos), el purun (bosque secundario manejado), y en las áreas de caza y pesca. La comunidades de Sarayacu no habían sido consultadas sobre la actividad sísmica que Arco llevaría a cabo en su territorio.

¹⁰⁶ 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

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”.¹⁰⁷

El documento firmado y llamado “Acuerdos de Sarayacu”, de 9 páginas, contiene un total de 50 puntos divididos en 8 capítulos¹⁰⁸. 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 Molino y Mortecocha) 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”.¹⁰⁹

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 Evaluadora¹¹⁰

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).

¹⁰⁷ Entrevista, Sarayaku, 18.06.2006.

¹⁰⁸En 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 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.

¹⁰⁹ Entrevista, Puyo 11.06.2006.

¹¹⁰ 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.

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 otras.¹¹¹

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 presente las alianzas establecidas y su presencia en el escenario global, ese mismo mes y año, después de 15 años de movilización continua, la OPIPejecutó la Marcha de mayo de 1992 (ya aludida en el acápite anterior), tras la cual logró la legalización parcial de sus territorios..

111 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”.

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, la empresa Arcoin embargo 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 medios¹¹²

El 7 de septiembre de 1993, la OPIP planteó a Arco la reiniciación de los diálogos directos¹¹³. Así, en noviembre, la OPIP conjuntamente con representantes de la comunidad de Santa Cecilia, de la zona de Villano, decide convocar a las 11 Asociaciones Indígenas de Base para una concentración en la comunidad de Villano, centro principal de operaciones de Arco¹¹⁴.

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,

¹¹²Un 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).

¹¹³A 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 dialogo y consulta permanente”, definieron otros criterios.

¹¹⁴ 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.

así como presiones desde el Banco Mundial y el Senado norteamericano. Todas estas acciones llevaron 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. 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.

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 acuerdos¹¹⁵, 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 biodiversidad 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).

¹¹⁵Dicho acuerdo fue ratificado en Ecuador, en Unión Base, provincia de Pastaza sede de CONFENIAE dos meses después (mayo de 1994).

Al tiempo que se firmó el acuerdo de Texas, el proyecto Campo Villano fue suspendido cerca de cuatro años¹¹⁶, 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 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 paso por sobornar dirigentes, fomentar la división interna de organizaciones, desinformar y atacar a las organización criticas como OPIP, y crear 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 manejo¹¹⁷.

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.¹¹⁸ Se habían establecido simplemente

¹¹⁶Se 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.

¹¹⁷Estudios elaborados a cargo de la empresa Entrix Americas, que incluyeron la evaluación del Proyecto de Desarrollo Campo Villano (fase de producción) en 1997, y al año siguiente estudios correspondientes a las fases de desarrollo, transporte y obras civiles, junto con el “Plan de Manejo Ambiental” y el Programa de Relaciones Comunitarias en 1998.

¹¹⁸ Un buen ejemplo se lo puede advertir a mediados y fines de 1998 durante el trabajo de Entrix Americas en torno a la concepcion del oleoducto Villano-Triunfo Nuevo-Conduija, en el que se inobservaron y violaron expresas disposiciones de las leyes de agua, forestal y caminos, así como del

los marcos normativos base para que la empresa implemente un modelo de relacionamiento vertical, bilateral, asistencialista y autoritario con las comunidades locales,¹¹⁹ al margen de los compromisos firmados en 1994, y con la franca intención de debilitar al máximo a las organizaciones indígenas representativas, especialmente OPIP, por su posición predominante crítica al modelo petrolero vigente¹²⁰.

Ellos sin embargo, de ninguna manera garantizo 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, respectivamente¹²¹.

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,

Reglamento Ambiental de Operaciones Hidrocarburíferas. Dicho oleoducto afectó comunidades Kichwa de Napo y Pastaza, así como zonas productivas campesinas y áreas ecológicamente sensibles como el Bosque Wakamayu, La Reserva Forestal Venecia y La Reserva Antisana, sin embargo de lo cual conto con el aval de las Subsecretaria de Protección Ambiental del MEM y del Ministerio del Ambiente. Entidades que en el año 2001 igualmente autorizaron la construcción de Oleoducto de Crudos Pesados (OCP) cuyo EIA y PMA también fue elaborado por Entrix Americas en una ruta cuestionada por varios sectores de la opinión pública y organizaciones ambientalistas en el nor-occidente de la provincia de Pichincha cerca de la ciudad de Quito.

¹¹⁹La 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.

¹²⁰Especialmente con la creación del denominado “Forro de Buena Vecindad” (variación del esquema del buen vecino aplicado por Texaco en los años 70 en el nor-orienté 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.

¹²¹A 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.

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. 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 comunidades.¹²²

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 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.

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 2001¹²³ y con ASODIRA

¹²²Op.Cit.pág.2, 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., 2001.

¹²³Tal como lo demuestra el “Acuerdo de Cooperación Mutua con la Organización de la Nacionalidad de Waorani y seis comunidades” ubicadas a lo largo del río 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

en noviembre de 2002 y febrero de 2003, y finalmente las transacciones de febrero de 2007.

Sin embargo de estos hechos, el incumplimiento recurrente de varios convenios, las críticas formuladas a la estrategia empresaria por algunas organizaciones indígenas de la zona, y la posición ambigua de Petroecuador (que avalaba todos los planes operativos de la compañía y al mismo tiempo criticaba la inobservancia de compromisos establecidas en el seno del Comité Técnico Ambiental), posibilitaron que desde fines del año 2001 hasta el 2008, las organizaciones indígenas OPIP, AIEPRA Y ASODIRA solicitaran dos cosas: por un lado, la realización de una evaluación de auditoría independiente del programa de relaciones comunitarias de la empresa AGIP Oil; y por otro la implementación de un programa de capacitación de asistencia técnica, tendiente a diseñar una propuesta de negociación integral y de largo plazo y al Estado y a la propia operadora.

En el primer caso la respuesta de la compañía AGIP Oil en principio fue negativo, y solo un año después, en octubre de 2002, accedió a la contratación de una consultoría privada, siempre y cuando este supervisada y coordinada desde la gerencia de relaciones comunitarias de la propia empresa.¹²⁴

sola vez y únicamente los meses de mayo, agosto y noviembre de 2001, implementos deportivos con la entrega de: dos balones de fútbol, un pito para el árbitro y un cronómetro. Por 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 las seis (6) comunidades antes mencionadas dejan expresa constancia de que AGIP estará libre de cualquier responsabilidad relacionada con las actividades motivo de dicho, “acuerdo”.

¹²⁴El estudio en mención que culminó en abril del 2003 estuvo a cargo de una empresa consultora de la ciudad de Quito. La convocatoria, el contrato y la recepción formal del estudio lo realizó la gerencia de relaciones comunitarias de AGIP Oil, al igual que toda la coordinación operativa del trabajo

Los resultados de dicha evaluación, según algunas organizaciones locales como AIEPRA y la misma empresa estatal Petroecuador, se caracteriza por ser “parciales, incompletos y absolutamente sesgados por los intereses de la compañía petrolera.”¹²⁵

El objetivo del trabajo, definido de maneja conjunta por las dirigencias de las cinco organizaciones indígenas giró en torno a cinco ejes:

“i) promover una concertación de una propuesta de plan de vida consensuada entre todas las organizaciones involucradas en la problemática del bloque 10; ii) a diferencia de las petroleras que reducen el bloque 10 al área aledaña al campo petrolero de Villano, se plantea la discusión y reconocimiento de responsabilidades, a propósito de los límites establecidos en el contrato de prestación de servicios y en el mapa catastral petrolero, oficial del gobierno. Límites que la empresa niega de cara de promover el fraccionamiento interno y el tratamiento diferenciado o excluyente; iii) tratan de involucrar a los gobiernos locales. (tres municipios y el Consejo Provincial, de manera de buscar un acuerdo “provincial”, y presentar al Estado Central una propuesta de desarrollo y ordenamiento local para el manejo de los recursos, la gestión de los territorios, la interculturalidad y la gobernabilidad local; iv) atraer al Estado Central, inmerso en los otros conflictos (de los bloques 23 y 24) para lograr acuerdos estratégicos y de largo plazo, de cara a regular y normar el papel de las transacciones de los territorios; y v) fijar un marco regulatorio con el gobierno, en torno a las reales responsabilidades socio ambientales y competencias de los distintos actores <empresas operadoras, subcontratistas, gobiernos locales”¹²⁶

(incluyendo transporte, locaciones, informantes, etc.) entre otros datos que llaman la atención, constan en la nomina de investigadores contratados, ex funcionarios de Entrix Americans y ex dirigentes de ASODIRA, responsables de la firma de los principios convenios bilaterales., Incluso uno de los ex dirigentes y fundadores de ASODIRA labora , a la presente fecha, en las oficinas de relaciones comunitarias de la compañía petrolera Italia.

¹²⁵Según reporte del Instituto “Amazanga”, y notas de Boletín “Acangau”, Nos. 3 y 4. Ambos producidos en Puyo, Pastaza en mayo de 2003. Y actas de XIX Asamblea General de OPIP, Unión Base. 19-21 junio de 2003.

¹²⁶ “Informes de Actividades”. Puyo enero del 2003, p. 3. “Memoria de Talleres Octubre-diciembre 2002”, Comunidec. Amazanga, Puyo, 2002, hasta la fecha de elaboración del presenten artículo (tercera semana de junio/03), las organizaciones ASODINA Y AIEPRA han avanzado en la formulación de sus planes locales de desarrollo, mientras de las asociaciones de base de OPIP (Sarayacu, Aranjuno, Sta.

Paralelamente, mientras el Estado seguía brillando 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.

El futuro en este caso (hasta el cierre de la presente investigación) –a pocos años del cierre del contrato en el 2019- es incierto, aunque por el momento se pueden advertir las estrategias vigentes por parte de actores centrales involucrados, lo que sin duda abre interrogantes, especialmente en torno a si las lecciones de este caso son suficientemente comprendidas y capitalizadas por los responsables de la definición de políticas públicas en el Estado central y en las organizaciones sociales, especialmente indígenas de la Amazonía.

La oposición de los Kichwa de Sarayaku a la petrolera CGC San Jorge en el bloque 23(1997-2002).

En un contexto de crisis a lo interno de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), derivado varios factores¹²⁷, a mediados de los años 90, se establece un nuevo contrato petrolero a lo interno de esta región, que involucra al Estado y a la Compañía

Clara y Curaray) se encuentran aun ejecutado talleres de planeación participativa. Según los responsables de Instituto “Amazanga”, hasta fines del presente año pré ven insertar dichas propuestas en otras más amplias a nivel nacional y provincial, así como avanzar en los diálogos con las autoridades locales y del gobierno central.

¹²⁷Aparte 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 desaten 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 Cesar Cerda Vargas de Arajuro. Algunos partidarios de Villamil, oriundos de Canelos, San Jacinto y Rio Anzu, deciden separarse de la OPIP y crear la llamada Federación de las Nacionalidades Kichwa de Pastaza (FENAKIPA).

General de Combustibles (CGC). San Jorge, de Argentina, que determina una concesión de cerca de 200 .000 hectáreas, entre las cabeceras de 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 sur.¹²⁸

Los antecedentes conflictivos en la cuenca del río Bobonaza entre el Estado central, agentes externos intermediarios (misiones religiosas, caucheros, empresas petroleras) y los pueblos Kichwa se remonta al menos al siglo XVII como lo vimos a lo largo del capítulo segundo (Reeve, 1988; Trujillo , 2001; Whitten, 1976), con importante eventos entre los siglos siguientes hasta la primera mitad del siglo XX con el ingreso de la Royal Dutch Shell.

En 1989, el ingreso en la empresa Arco Oriente, ya referido anteriormente, había provocado malestar en todas las comunidades de la cuenca del río Bobonaza, especialmente en la Asociación de Centros Indígenas de Sarayacu.

“En esa época, la Arco Oriente quería invadir nuestro territorio, pues no había cumplido con el contrato de explorar cerca de 30.000 hectáreas ubicadas dentro de nuestra jurisdicción. En ese tiempo había dirigentes bastantes fuertes que tenían una posición bastante clara y firme, como Medardo Santi, quien ahora es curaga. A pesar de eso, Arco y los empleados de las compañías de sísmica ingresaron a Sarayaquillo a aproximadamente, 10 a20 kilómetros a la altura del río Jaturuntuna. Los pobladores de Rutunu nos avisaron, y nosotros nos movilizamos para impedir el ingreso de esas brigadas de sísmica. Siempre

¹²⁸ “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.

hemos rechazado la presencia de las compañías petroleras en nuestros territorios, cualquiera que esta sea”¹²⁹

Luego de los incidentes ocurridos con Arco Oriente, en el Bloque 10 que incluye las 30.000 hectáreas de la Asociación Sarayacu, en 1996 el Estado ecuatoriano decide incluir estos territorios en el marco de la octava 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 hectáreas de bosque primario, y de los cuales es territorio Kichwa un 85%, Achuar en un 10% y Shuar en un 5%.¹³⁰

Los estudios de impacto ambiental (EIAs), ejecutados a inicios de 1997 por la compañía consultora Walsh se realizaron de manera inconulta y sin transparencia, pues los consultores intentaron hacerse pasar por turistas, por lo que fueron retenidos en Shaimi, en territorio Achuar¹³¹. 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 Pastaza.¹³²

¹²⁹“Entrevista a Mario Santi, ex presidente de Tayjasaruta (Asociación de la Nacionalidad Micha de Sarayaku). Sarayaku, mayo de 2003.

¹³⁰Contrato No. 96197, de Participación para la Explotación de Petróleo Crudo, en el Bloque23 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.

¹³¹Cf.Diario Hoy, 5 de febrero de 1997.

¹³²La cita se realizo el 28 de octubre de 1997, en el auditorio central de la sede del Consejo Provincial y conto con la presencia del subsecretario de Protección Ambiental del Ministerio de Energía y Minas Jorge Alban 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 explico que el EIA fue realizado en 17 días.

Según dicho documento, el proyecto de la CGC en el Bloque 23 prevé “respetar fielmente los mandatos del reglamento Ambiental de Operaciones Hidrocarburífera.¹³³

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”¹³⁴

La reacción de las organizaciones indígenas Kichwa y Achuar no se hizo esperar. Las asociaciones Pakayaku y Sarayacu 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 si no 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.

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

¹³³CGC San Jorge, “Resumen Gerencial de EIA”, octubre de 1997.

¹³⁴Citado por Giovanna Tassi, “La CGC entra en Pastaza”, Diario Hoy, 5 de noviembre de 1997.

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, 1998:5).

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.¹³⁵

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.

¹³⁵Los 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.

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 afroecuatorianos.¹³⁶

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 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)

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, FINAE organizó una marcha a Quito donde declaró la guerra a Arco Oriente (Melo y Sotomayor, 1006 ; Melo, 2002).

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

¹³⁶Cf, Constitución Política de la República del Ecuador, 1998. Corporación de Estudios y Publicaciones Quito. Capítulo V de los Derechos Colectivos.

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 refinerías la Libertad y Esmeraldas y la explotación de los campos Ishpingo, Tambococha y Tiputini (ITT).¹³⁷

En la cuenca de Bobonaza, la empresa CGC insistía en sus afanes de control y cooperación de las organizaciones locales. 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”¹³⁸

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 también fue propuesta a los dirigentes de la Asociación de Sarayacu el 25 de junio del 2000, la misma que fue rechazada¹³⁹, tal como consta en la Resolución de la Asamblea de Sarayaku:

“Ante esta grave situación se toman las siguientes resoluciones: Sarayacu 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 mas dialogo ni más negociación con CGC. Decide no

¹³⁷Cf. Gordillo (2003); Cáceres.

¹³⁸Comunicación del martes 7 de diciembre de 1999

¹³⁹Resolución tomada por la Asociación Sarayacu-OPIP en la Reunión Mantenido con la compañía CGC. Sarayacu, 25 de junio de 2000

aceptar los 60 mil dólares de convenio Consejo Provincial y CGC porque este dinero generaría conflictos intercomunitarios de graves consecuencias.¹⁴⁰

La negativa, tanto de OPIP como de la Asociación Sarayacu, 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 Sarayacu, “de desconfiar de sus dirigentes y de las ONGs que le apoyan”.¹⁴¹ 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, encabezadas por el entonces gerente de la Cooperativa “Palati Ltda.”, quien presentó a CGC, junto a otros dirigentes de su comunidad, una propuesta de negociación por 2 millones de dólares.¹⁴²

Dicha posición generó una serie de cuestionamientos desde OPIP y algunas asociaciones de base, que se encontraban empeñados en impulsar su propia propuesta de gestión territorial, a la que se sumó las presiones de algunos organismos de cooperación y la decisión del Consejo de Gobierno de auditar el manejo financiero de la Cooperativa “Palati”. En la madrugada del 3 de Junio del 2001 a la 1:45 minutos se incendia misteriosamente el edificio donde funcionaban las oficinas de dicha cooperativa y diferentes proyectos como el de ecoturismo “Atacapi-Papangu” y “Yanapuma” de

¹⁴⁰Resolución disponible en: <http://www.sarayaku.com/>. Aluden al documento, “Convenio de aporte de U\$ 59,006.00 dólares, entre Consejo Provincial de Pastaza- Compañía General de Combustibles (CGC), ante la productora Sindica, Dra. Catalina Mantilla González”, mimeo, copia del original.

¹⁴¹“Hacia un nuevo futuro para nuestras comunidades”, panfleto, s/f, s/l.

¹⁴²Según la crónica firmada por el corresponsal Edwin Fernández, “Las petroleras no logran acuerdos”, El COMERCIO, pág. B3, del 2 de septiembre de 2000.

comercialización de artesanías Kichwa, que provoca cuantiosos daños materiales y pérdidas de información acumulada de 10 años de trabajo organizativo.¹⁴³

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 cultural.¹⁴⁴

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 4 comunidades, autodenominada FENAKIPA, donde están aglutinadas la Asociación Kichwade PACAYAKU (vecino histórico de Sarayacu), la Asociación Kichwa de Canelos y las asociaciones Achuar de Shaymi, de filiación evangélica.

Frente a este hecho, la reacción de la Asociación Kichwa de Sarayacu no se hizo esperar:

¹⁴³ Los reportes oficiales de la Policía Nacional y del Cuerpo de Bomberos de la ciudad de Puyo, descartan como causa del incendio, el accidente por cortocircuito. Según los responsables de los diferentes programas de OPIP, calculan la pérdida en cerca de un millón de dólares, que incluyen las inversiones hechas por OPIP en la restauración de una edificación considerada patrimonio cultural de la ciudad. La municipalidad de Puyo, rompió el acuerdo con OPIP y nunca se esclareció –al menos públicamente- el origen del incendio hallándose este hecho en la más absoluta impunidad hasta la fecha de cierre de la presente investigación (2010).

¹⁴⁴ Dicha empresa ha operado en otras zonas de la RAE, incluyendo los bloques 16,31 y 21 y en el territorio Waorani. Para mayor información, existe el Web Site: <http://www.daimiecuador.com/website/index.php>

“...aclaramos que Molino esta dentro del territorio de 135 mil hectáreas de Sarayacu, y las supuestas comunidades independientes de Sarayacu 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 pueblo”¹⁴⁵.

Dicha declaración antecedía una campaña sistemática de hostigamiento y persecución de los indígenas de la Asociación Sarayacu, que por mandato de las Asambleas, expresaba su radical oposición al proyecto petrolero. Varios medios de comunicación locales se involucran en esta estrategia a tal punto que la mayoría de noticieros de radio emiten versiones parcializadas en contra de los opositores a la presencia de la CGC, mientras que la voz de funcionarios de la empresa y de los dirigentes aliados gana espacios desproporcionadamente mayores¹⁴⁶, a fin de pretender persuadir a los sectores de opinión y grupos sociales de Pastaza, en contra de quienes deciden resistir y defender sus territorios.¹⁴⁷

Pero la agudización del conflicto apenas se evidencia. A finales de Octubre de 2002, mientras una comitiva de Sarayacu participaba en Quito en las jornadas de movilización popular contra el ALCA, aprovechan 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 CGC. Texaco Chevron en su territorio “por no existir el consentimiento, y por la ilegalidad del supuesto acuerdo existente

¹⁴⁵ Manifiesto a la Opinión Pública, Agosto de 2002. Todos los convenios mencionados reposan en la Notaría Pública Segunda del Cantón Pastaza.

¹⁴⁶ 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

¹⁴⁷ Al respecto se pueden confrontar datos en los informes del Comité Andino de servicios (CAS) & American Friends Service Committee. Febrero de 2003.

entre Sarayacu”¹⁴⁸. La respuesta del gobierno fue nula, lo que motiva que la Junta Parroquial de Sarayacu, 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 de ingreso 25 obreros son expulsados del Territorio de Sarayacu 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 Sarayacu 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 Bobonanza¹⁴⁹. Estos incidente terminan por desatar una espiral de violencia en la zona que culminaran, parcialmente 4 meses después, a pesar de la resolución del Defensor del Pueblo de Ecuador, Doctor Claudio Mueckay Arcos del 28 de noviembre del 2003, o de la providencia favorables del recurso de Amparo Constitucional, en la Corte Superior de Justicia de Pastaza.¹⁵⁰

Las autoridades del gobierno intentan hacia fines del 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 abandono la reunión”¹⁵¹, al tiempo que en la comunidad de

¹⁴⁸Carta al Ministro de Gobierno y Policía, 31 de octubre de 2002.

¹⁴⁹El Comercio, 23 de noviembre de 2002.

¹⁵⁰Según el Defensor del Pueblo, “Sarayacu 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 Sarayacu”. Comunicación, 28/10/2002. En el caso del recurso de amparo constitucional, fue presentado por el presidente de OPIP, Olmedo Cuji acompañado de una multitud de delegaciones de organizaciones de base, el 28 de noviembre ante el Juez primero de lo Civil de Pastaza.

¹⁵¹ El 4 de diciembre del 2002 el gobernador de Pastaza organiza una reunión en Quito en coordinación con la Subsecretaria 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.

Shaimi se retuvo a 8 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 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 de comunidades Kichwa vecinos de Pakayaku y Canelos, ingresan violentamente al Territorio de las comunidades de Sarayacu¹⁵².

El cambio de gobierno, de alguna manera facilita la acción de la empresa CGC. El apoderado de la empresa Argentina Ricardo 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 Sarayacu se han establecido una zona de exclusión, de dos kilómetros a la redonda del centro administrativo¹⁵³. 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; para lo que se desplazan 10 militares en la Base 1 en Pakayaku, 20 militares en la Base 2, en Shaimi, 30 militares en la Base 3, en Jatun Molino¹⁵⁴.

¹⁵²El 17 de diciembre del 2002, CGC ingresa violentamente al territorio de Sarayacu, sin respetar ni tomar en cuenta los compromisos oficiales. Por cuenta ocasión, Sarayacu, nuevamente rechaza y retiene 10 obreros indígenas de Canelos y Montalvo, Pakayaku y de Fenash.

¹⁵³Comunicado CGC. 6 de enero de 2003.

¹⁵⁴El 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 Sarayacu 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 Sarayacu ya no retiene a los trabajadores sino más bien se solicita el retiro inmediato.

Todo esto provocó la suspensión de clases en las escuelas y colegios dentro del territorio autónomo de Sarayacu, junto con el abandono de las actividades económicas regulares familiares, y el bloqueo para el arribo de turistas.

En abril de 2003 hasta el 2005, se establecieron impedimentos a los pobladores de Sarayacu para circular libremente por la única vía de acceso directo, que es el río Bobonaza, se procede a la confiscación de armas de casería y se plantean demandas legales contra los líderes y dirigentes de Sarayacu, donde se señala de manera infundada de contar con asesoramiento de grupos armados y regulares, que al decir de Leonardo Vitéri “estas acciones formaban parte de una estrategia de 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”¹⁵⁵.

A finales del año 2004, Marlon Santi dirigente de Sarayaku participaba en un Congreso de la CONAIE en Otavalo, y fue objeto de amenazas de muerte por vía telefónica, “...en las amenazas me indicaron que me iban a matar, así como que debía desistir de mi candidatura a presidente o en veinticuatro horas no estaría respirando (...) debo aclarar que esa es una de las tantas denuncias que presentamos para que se investigue, se juzgue y se sanciones a los culpables de estos hechos, sin que en ninguno de los casos hayamos tenido respuesta alentadora”.¹⁵⁶

¹⁵⁵Comunicado a la opinión pública, Fundación Amazanga, 12 de abril de 2003.

¹⁵⁶OEA-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 Ecuador”, Washington, 26 de abril de 2010.

En ese marco, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) con sede en Washington, dispuso en el 2005 que el gobierno ecuatoriano adopte medidas cautelares a favor de los dirigentes de Sarayacu:

“...eso significa adoptar medidas necesarias para asegurar la vida y la integridad física, síquica y moral de los dirigentes”. Además la CIDH solicitó al gobierno ecuatoriano investigar los hechos ocurridos entre noviembre del 2002 y enero del 2003, y sus consecuencias aparte de juzgar y sancionar a los responsables.¹⁵⁷

El 19 de diciembre del 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 respuestas.¹⁵⁸

Junto a la acción de la CIDH, una campaña montada por la Amnistía Internacional con sede en Londres, buscaba sensibilizar al mundo respecto a la situación de los derechos colectivos de los Kichwa de Sarayacu, a la que se irían sumando otros colectivos y redes, en particular de movimientos ecologistas en diversas partes del mundo.¹⁵⁹

Ante las secuelas de la actividad sísmica, igualmente, los dirigentes de Sarayaku exigieron el retiro de los explosivos enterrados durante las actividades de sísmica. A pesar de estas gestiones ante una corte internacional, las tareas de acoso y

¹⁵⁷ Cf. “Inter American Comisión for Human Rights ordered Precautionary Measures to Protect Sarayaku Community and its leaders”, Washington D.C., mayo 5 de 2003.

¹⁵⁸ 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.

¹⁵⁹ Amnesty International. URGENT ACTION on behalf of two indigenous leaders and the entire indigenous community of Sarayacu, London, febrero 28 de 2003.

amedrentamiento se intensificaron contra dirigentes y miembros de la OPIP y de la Asociación Sarayaku, a tal punto que cinco miembros de la organización fueron detenidos en un operativo combinado de las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional, basados en supuestos informes de inteligencia que vincularía a estas personas con la tenencia de explosivos.¹⁶⁰

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 la adecuada distribución de los costos-beneficios de la explotación petrolera, pero sobre todo que brinde condiciones institucionales que hagan efectiva y real la vigencia de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, consagrados en Convenios internacionales como el 169 y la propia Constitución de 1998.¹⁶¹

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.

Como se ha visto en los casos reseñados, los agentes petroleros y las instituciones estatales han fomentado la discordia y la división interna, como estrategia central dentro del marco de trabajo de las petroleras, caso Sarayacu, caso Arajuno, caso FENAKIPA-

¹⁶⁰El mencionado operativo se realizó entre las 11h00 y las 13h00 del jueves 27 de julio de 2006 en la ciudad de Puyo. Fueron detenidos y acusados de vinculaciones con negocios ilícitos y grupos subversivos Marcelo Gualinga, Isidro Gualinga, Humberto Santi, Máximo Cuvi y César Vargas, este último menor de edad.

¹⁶¹Basados en entrevistas a Hilda Santi, ex presidenta de Sarayaku y ex presidenta de OPIP, Puyo, 11.06.2006; Franco Viteri, ex presidente de Sarayaku, Sarayaku, 18.06.2006; Dionisio Machoa, ex presidente de Sarayaku, Sarayaku, 08.04.2006.

en que los habitantes de Canelos cuyos intereses se inclinaban hacia la explotación del petróleo en la zona se opuso a los de la OPIP, incentivando a que los habitantes de Canelos creen sus propias asociaciones-y caso ASODIRA en su relación con ARCO y más adelante con la AGIP.

Desde el reconocimiento de la figura de las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs) en la Constitución de 1998, que no prevé mecanismos claros de aplicación, las organizaciones Kichwa de Pastaza han guardado la esperanza de que aquello pueda coadyuvar a detener la tendencia separatista y las estrategias de los agentes pro-extractivos, controlando el número de asociaciones ilegales e informales, formadas en base a intereses particulares, con el respaldo de funcionarios corruptos del Estado.

En relación a los impactos socioambientales causados por la actividad petrolera en la zona, como ya se mencionó en el caso del Bloque 10, el espectro de efectos es alto, e incluye problemas de salud a causa de la contaminación del agua, la tala de bosques, el hundimiento de la tierra-a causa de las nuevas tecnologías, como el caso Arajuno, -el desbroce de áreas más amplias para la instalación de las plataformas de perforación, eliminando en su totalidad la vegetación de las superficies desbrozadas-, así como alteraciones en la fauna y flora acuática y serios desequilibrios a nivel de las aguas subterráneas.

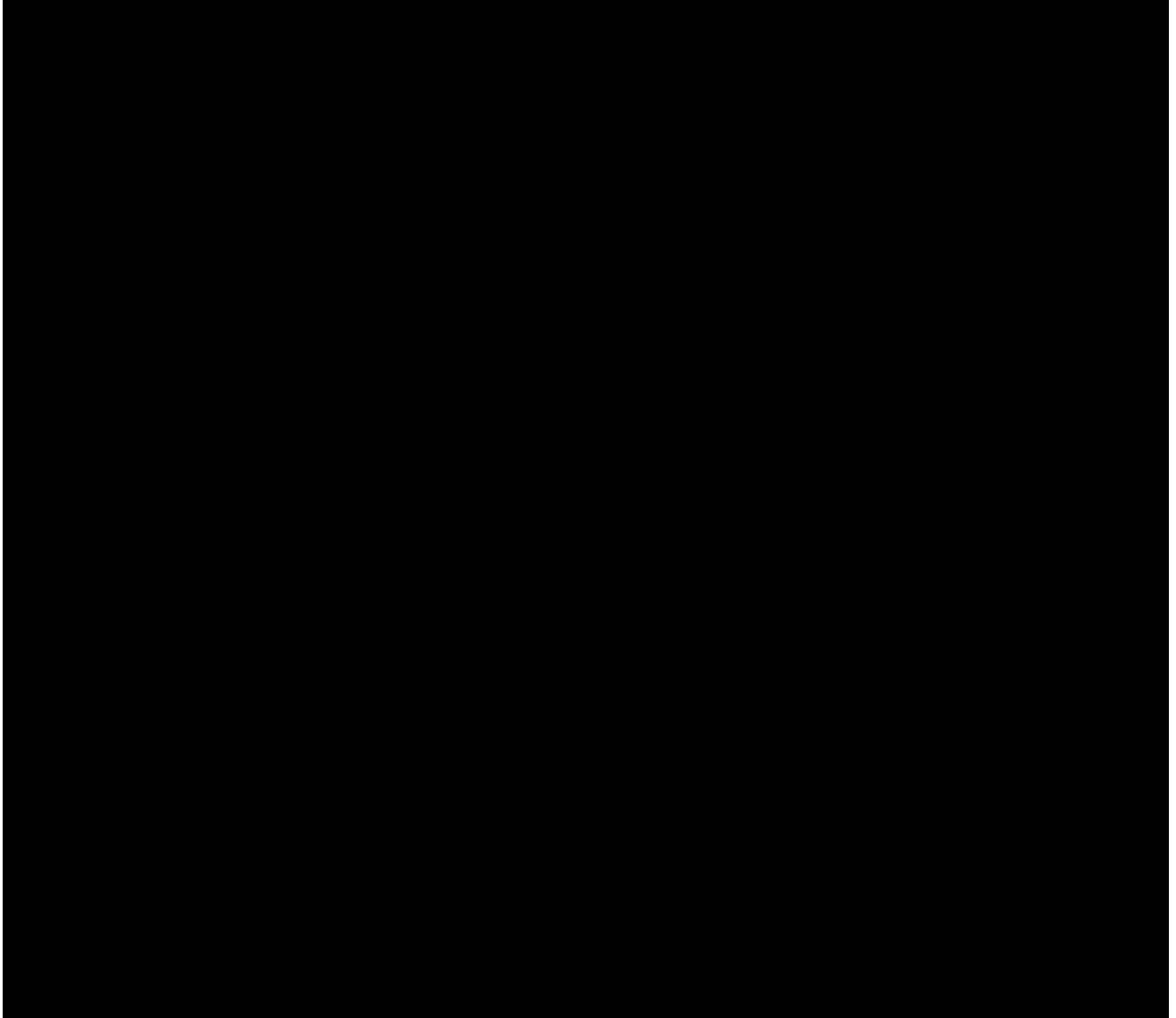
Es importante subrayar sin embargo, que no existen estudios claros y confiables sobre los efectos sociales y ambientales derivados por las operaciones de las empresas petroleras Arco Oriente y Agip en el caso del Bloque 10, y de las operaciones de sísmica emprendidas por la empresa argentina CGC en el 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) y más aún, a las organizaciones indígenas afectadas, con el consiguiente riesgo de manipulación de datos, que convierte a tales diagnósticos y sus conclusiones en fuentes nulas o poco fiables.

En ese marco, muchos dirigentes han planteado la necesidad de que el Estado modifique su accionar y fije una política coherente, de garantizar derechos y establecer regulaciones claras, rigurosas y transparentes al accionar de las empresas operadoras, a fin de garantizar la vigencia de los derechos colectivos de las nacionalidades indígenas de Pastaza, evitando acciones arbitrarias y daños a los frágiles ecosistemas, a los territorios 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 No.6.

Las experiencias vividas por los Kichwa, Zápara 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 una expansión mucho más agresiva de la colonialidad del espacio y de la naturaleza, que se traduce en los intentos de imposición, o en el 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 modelos locales de relacionamiento comunidad-naturaleza con los modelos establecidos y construidos alrededor de la mercantilización de la naturaleza. La naturaleza y el territorio, en esa lógica pierden su especificidad, su 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. 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, :83 y 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, 1992:97 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.

Las incertidumbres derivadas del Multiculturalismo en Pastaza

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”.

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, 2002:39). 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, 2006:5).

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, 2006:6).

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: 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.

Es la contribución central de John 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 (2006:91 y ss) como "proceso etnofágico".

Practicando la "indiferencia" que obliga 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, 2006:160).

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 "etnofaga", 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, 2006:161). 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" (Ibiden, 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 conviertan 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, 2006:180).

Esta contradicción sería palpable en la experiencia histórica ecuatoriano en los años 90, 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.

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”.

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 diferidas y neutralizadas al acoger formalmente los derechos colectivos sin sus correspondientes instrumentos de aplicación. 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.

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.

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 hasta fracasos rotundos como 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).

El caso del Proyecto PRODEPINE 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).

No hay que olvidar que histórica y geográficamente, los capitalismo europeos o norteamericanos, sin abandonar la forma de sometimiento militar directo, han introducido 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, junto con reformas al Estado relacionadas con:

- la delimitación de sus funciones (reducción de personal, privatización, tercerización, transferencia de servicios sociales y científicos al sector público no estatal);
- programas de desregulación que aumenten la recurrencia a mecanismos de control vía mercado;
- reformas administrativas y financieras (ajuste fiscal, administración gerencial en lugar de burocrática) y;
- el aumento del poder del gobierno (existencia de instituciones políticas que garanticen una mejor intermediación de intereses, perfeccionamiento de la democracia, control social, entre otros).

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).

Peter Wade (2000) al respecto, enfatiza en que la fuerza impulsora de la ampliación de toda frontera es la acumulación de capital. Tal como lo muestra Rahier (2001) en el caso ecuatoriano, donde los planes de desarrollo nacional de las élites ven las ciudades como los epicentros desde los cuales la civilización irradia a las zonas rurales y de “frontera”. O como se ha descrito a lo largo de la presente investigación, a propósito de la ampliación de la frontera petrolera en los territorios indígenas amazónicos, que ha

transferido a las corporaciones transnacionales no solo el poder de extraer un recurso del subsuelo, sino y fundamentalmente, de gobernar la Amazonía.

De esa manera, la sociedad ecuatoriana se ha organizado en un orden racial/espacial dentro del cual los diversos grupos étnicos y raciales (pueblos indígenas, negros, mestizos, blanco mestizos y blancos) ocupan sus “lugares naturales”. Los pueblos afroecuatorianos, y las nacionalidades se encuentran en el fondo de la jerarquía socioeconómica y en la periferia del espacio nacional, como se aprecia en los pueblos afro-esmeraldeños, en la costa norte ecuatoriana (Rahier. 2001) o en los pueblos indígenas amazónicos. En otras palabras, la frontera en expansión no solo es una penetración económicamente motivada, sino también la expansión de unas nociones de progreso, modernidad y civilización occidentales.

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), 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, 2002:3).

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 Ospina y Guerrero (2002:56) 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. O como lo señala Tito Merino, ex presidente 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”.¹⁶²

Luis Macas, del Instituto Científico de las Culturas Indígenas, ex ministro de Agricultura y ex presidente de la CONAIE se refería a dicha coyuntura en los siguientes términos:

¹⁶² Entrevista, Puyo, 11.12.2005.

“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, 2001:4)

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. Dicha propuesta fue rechazada por el conjunto de organizaciones indígenas y populares (Ospina & Guerrero, 2002:62 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: 32; North & Kit, 2003:106 y ss).

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 si 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. 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).

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 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 90 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). 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 (Nelson & Wright, 1995).

¿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; Stiglitz, 2003;).

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 apartado y de la presente investigación. Lo que si se puede plantear –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. 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, 2004:13).

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 plantean 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 (Cerdeña, 2004:57; Banco Mundial, 2003:5).

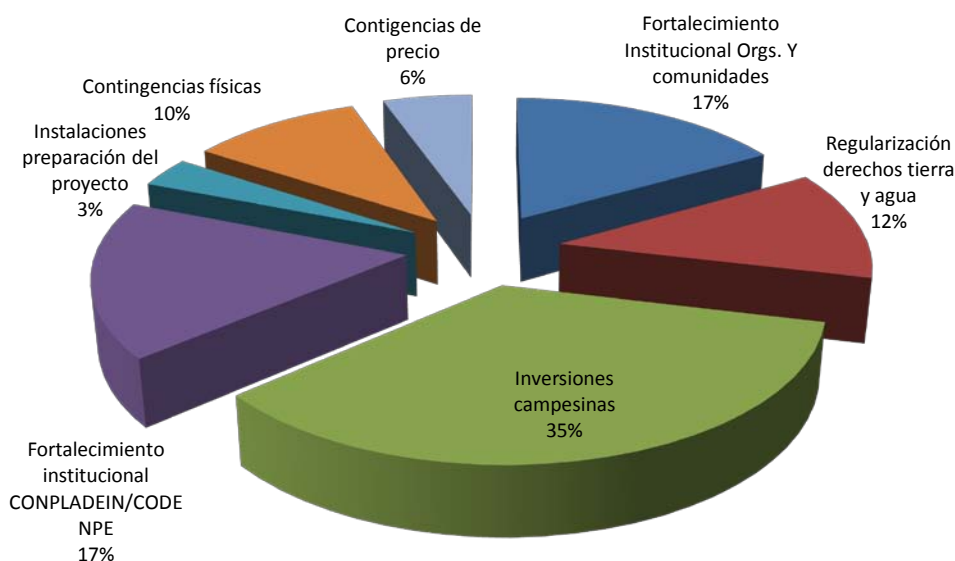
Sin embargo en la estrategia global de dicho Proyecto, las organizaciones indígenas fueron concebidas, como entidades homogéneas, libres de conflictos, donde existen unos cuantos dirigentes que ordenan a la comunidad (de manera vertical). Las tramas de poder interno, las iniciativas individuales, familiares, 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 desarrollistas del PRODEPINE generalmente fueron procesadas por el sistema de poder interno, adaptándolas a sus particulares intereses. La definición que el PRODEPINE dio a las federaciones como “entidades 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 ONGs.

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 pre-existentes en el seno de las comunidades y familias indígenas? Si se analizan los recursos invertidos se pueden advertir las verdaderas prioridades del proyecto, tal como consta en el gráfico adjunto.

Costo del PRODEPINE por componente y porcentaje (a nivel nacional, Ecuador)



Fuente: Banco Mundial. “Informe de Finalización de Ejecución SCL-42770”. Informe No. 25321, Quito, Enero de 2003.

Es claro que más del 70 por ciento 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 por ciento, 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 inversiones.¹⁶³

¹⁶³ 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 90, 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.

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.

A manera de conclusiones preliminares de este capítulo, 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, 2000:207) 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).

El control político y territorial siempre ha sido fundamental para asegurar que el sistema económico funcione. Lo fue desde el siglo XVI cuando la corona española estableció inicialmente las encomiendas como la principal herramienta de sometimiento de los pueblos vencidos. Pero la ambición desmedida de los encomenderos por someter a sobre-explotación y esclavitud a la población indígena, acaparar tierras y tener el derecho de heredarlas, provocó que la corona impusiera algunas limitaciones a las encomiendas que luego tuvieron que ceder paso a los Virreinos y Reales Audiencias, como las de Lima, Santa Fe o Quito.

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. Hoy, 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; Mignolo, 2003). 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, con la finalidad última de ‘alimentar’ y acrecentar a los mercados.

En otras palabras 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.

El estudio y 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.

Una de las principales enseñanzas que se puede vislumbrar de la experiencia de los Kichwa amazónicos de Pastaza es que estas reivindicaciones de los pueblos indígenas parten de contar con un reconocimiento de su propio ordenamiento jurídico, es decir, con un “derecho al propio 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 sobre-explotación de carácter primario y exportador, orientado hacia fuera, y asentado en la transferencia de excedentes económicos, cíclicamente asociado a las demandas del mercado internacional.

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.

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.

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 FINALES

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 las colonialidades del poder, del saber, del espacio y de la naturaleza, el agotamiento del sistema de Estados-nación impuesto a lo largo del siglo XIX e inicios del XX y el colapso ambiental y climático, asociado 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, nos posibilita entender mejor el concepto de territorio como construcción y deconstrucción social del espacio, y también de una manera específica nos 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, cooptando y articulando a éstas en torno no solo a las promesas de la modernidad ya conocidas, sino a la dinámica y lógica del capitalismo global, que se alimenta y nutre de estos capitalismos extractivos y periféricos.

Se trata de un ejercicio de análisis que además, en 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. 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. Los aportes de algunos geógrafos brasileños como Santos, Moraes, Porto-Gonçalves o Rogerio Haesbaert, así como las contribuciones de Arturo Escobar, Pablo Ragalsky o Raúl Prada, brindan pistas de cara a un “giro geográfico” de corte “decolonial”, a un indisciplinamiento de esta ciencia de corte eurocéntrico, y 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, ciertas nociones de seguridad y a la construcción de espacios de control y represión. En ese sentido, los aportes de los autores mencionados 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 a través del tiempo y del espacio.¹⁶⁴ Adicionalmente una perspectiva desde el lugar, posibilita 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.

¹⁶⁴Aludo a la cita que Escobar (2000:129) realiza de Jane Jacobs, “*Edge of Empire. Postcolonialism 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 poscapitalistas. 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 extractivo, 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 extractivismo 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 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 nacionalidad Kichwa de Pastaza y las otras nacionalidades vecinas (Zápara, Shiwiar, Andoas 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), 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, supracomunal, 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, hace

pensar que el régimen autonómico, por el contrario, es un factor que vigoriza la soberanía y ayuda a su redefinición conceptual.

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, Zápara 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 poscapitalista, y lejos del lugar asignado a estos pueblos por los diseñadores globales del capitalismo.

Quito, agosto de 2012

Bibliografía y Fuentes

- Acosta, Alberto, et. al., *Ecuador, el Mito del Desarrollo*, Quito, Editorial El Conejo, 1982.
- Acosta, Alberto, *Entre la Ilusión y la Maldición del Petróleo* En “Ecuador Debate” No.58. Quito, CAAP, 2003.
- Acosta, Alberto, “*Preparémonos para lo que se Avecina*”, en Ponce, J. (ed.), “El Oriente es un Mito”, Quito, CEP-Abya Yala-FLACSO-ILDIS-GTZ, 2003.
- Agoglia, Rodolfo (comp.), et. al., “*Pensamiento Romántico Ecuatoriano*”, en Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1988.
- Albó, Xavier y Romero, Carlos, “*Autonomías Indígenas en la Realidad Boliviana y su Nueva Constitución*”, La Paz, GTZ/PADEP-Ministerio de Autonomía, 2009.
- Albó, Xavier, “*Bolivia, Avances y Tropezones hacia un Nuevo País Plurinacional e Intercultural*”, en Martí i Puig, Salvador (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, 2007.
- Albó, Xavier, “*Pueblos Indios en la Política*”, La Paz, Plural Editores/CIPCA, 2002.
- Albó, Xavier y Ramón, Galo, “*Comunidades Andinas desde Dentro. Dinámicas Organizativas y Asistencia Técnica*”, Quito, CECI-Ediciones Abya Yala, 1994.
- Anaya, James, “*Indigenous People in International Law*”, 2a.ed., New York, Oxford University Press, 2004.
- Anderson, Anthony, “*Extracción y Manejo del Bosque por los Habitantes del Estuario del Río Amazonas*”, en Anderson, Anthony (coord.), “*Alternativas a la Deforestación*”, Quito, F. Natura-Ediciones Abya Yala-Museo Emilio Goeldi, 1990.
- Anderson, Benedict, “*Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*”, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Antezana Luis, “*La diversidad social en Zavaleta Mercado*”, La Paz, CEBEM, 1991.
- Arnold, David, “*La Naturaleza como Problema Histórico. El Medio, la Cultura y la Expansión en Europa*”, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Arroyo, Mónica, “*La División Territorial del Trabajo y la Reorganización de los Territorios Nacionales*”, en Varios, “*Geopolítica y Economía Geopolítica*” N° 8, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2005.
- Arroyo, Mónica, “*O Processo de Globalizacao e a Integracao Regional*”, en Varios, “*Fronteiras e Espaço Global*”, Porto Alegre, AGB, 1998.
- Assadourian, Carlos Sempat, “*Modos de Producción en América Latina*”, Cuadernos de Pasado y Presente N° 40, Buenos Aires, 1991.

- ASODIRA, “Encuesta de Caracterización de la Zona de Influencia Petrolera del Bloque 10, Pastaza”, ASODIRA-Fundación Amazanga, Puyo, 2002.
- ASODIRA, “*Plan de Desarrollo Participativo de las comunidades del bloque 10. Provincia de Pastaza*”, Puyo, ASODIRA Equipo Técnico Consultor-Equipo Comunitario de Apoyo, 2003.
- Assadourian, Carlos Sempat, “*El Sistema de la Economía Colonial. Mercado Interno, Regiones y Espacio Económico*”, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982.
- Atamaint Wamputsar, Shiraz Diana. “*Sistematización de la Experiencia de Planificación Participativa de la Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador*”, Diplomado Superior en Gestión de Desarrollo Local, Tena, FLACSO, 2004.
- Ávila S., Ramiro, “*Las Garantías Constitucionales, Restricción o Fortalecimiento*”, en Varios, PADH (comp.) “*Diálogo y Debates sobre Derechos Humanos*”, Programa Andino de Derechos Humanos. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.
- Ayala Mora, Enrique, et. al., “*Federico González Suárez y la Polémica sobre el Estado Laico*”, en “*Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano*”, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1980.
- Ayala Mora, Enrique, “*Ecuador-Perú. Historia del Conflicto y de la Paz*”, Quito, Editorial Planeta, Quito, 1999.
- Ayala Mora, Enrique, “*Vertientes Históricas de la Nación Ecuatoriana*”, en “*Ecuador, Las Raíces del Presente*”, Quito, diario La Hora-Universidad Andina Simón Bolívar-Taller de Estudios Históricos, 2000.
- Azqueta, Diego, “*Análisis de un Conflicto, petróleo y Bosque Tropical*”, en Azqueta, Diego, “*Introducción a la economía ambiental*”, Madrid, McGraw-Hill Editorial, 2002.
- Báez, Sara y Castillo, Marco, “*San Jacinto del Pindo, Alternativas Productivas Eco-sostenibles y Comunitarias para la Amazonía*”, en Varios, “*Agroecología, Tres Opciones Sustentables*”, Quito, Coordinadora Ecuatoriana de Agroecología, 1997.
- Balée, Wiliam, “*The Culture of Amazonian Forest*”, en Posey, D. A., y Balée, W., “*Resource Management in Amazonia, Indigenous and Folk Strategies*”, New York, The New York Botanical Garden, 1989.
- Barclay, Frederica, et.al, “*Amazonía 1940-1990. El Extravío de una Ilusión*”, Lima, Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas-Terra Nuova, 1991.
- Barraclough, Solon y Ghimire, Krishna, “*The Social Dynamics of Deforestation in Developing Countries, Principal Issues and Research Priorities*”, Discussion Paper 16, Ginebra, United Nation Research Institute for Social Development, 1991.
- Bartra, Roger, “*El Salvaje Artificial*”, 1a. edición, México DF, UNAM-Ediciones Era, 1997.
- Bartra, Roger, “*El Salvaje en el Espejo*”, México DF, UNAM-Ediciones Era, 1998.

- Bastidas, Clímaco, “*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, 2004.
- Bauman, Zygmunt, “*La Sociedad Individualizada*”, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.
- Bauman, Zygmunt, “*Comunidad. En Busca de Seguridad en un Mundo Hostil*”, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2003.
- Bebbington, Anthony, “*The New Extraction: Rewriting the Political Ecology of the Andes?*”, en NACLA Newsletter No.5, Vol.42. New York: North American Congress on Latin America NACLA, Sept./Oct.2009a.
- Bebbington, Anthony, “*Industrias Extractivas, Actores Sociales y Conflictos*”, en CAAP (Edits.), “*Extractivismo, Política y Sociedad*”, Quito, Centro Andino de Acción Popular CAAP y Centro Latinoamericano de Ecología Social CLAES, 2009b.
- Beck, Scott y Mijeski, Kenneth J., “*Barricades and Ballots, Ecuador’s Indians and the Pachakutik Political Movement*”, Tennessee, East Tennessee State University-LASA. Ecuadorian Studies No.1, 2001.
- Bedoya, Eduardo, “*Las Causas de la Deforestación en la Amazonía Peruana, Un Problema Estructural*”, Documento 12, Lima, Centro de Investigación y Promoción Amazónica, 1991.
- Bell, Daniel, “*Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*”, Madrid, Alianza Editorial, 1977.
- Benítez, Milton, “*Peregrinos y Vagabundos. La Cultura Política de la Violencia*”, Quito, Ediciones Abya Yala, 2002.
- Berraondo, Mikel, “*Tierras y Territorios como Elementos Sustantivos del Derecho Humano al Medio Ambiente*”, en Berraondo, Mikel (comp.), “*Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*”, Bilbao, Deustuko Unibersitatea, 2006.
- Berraondo, Mikel, “*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, 2005.
- Betancur, Ana Cecilia, “*La Experiencia de los Resguardos Indígenas en Colombia*”, (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, 2009.
- Beverley, John, “*Siete Aproximaciones al ‘Problema indígena’*”, en Moraña, Mabel (ed.), “*Indigenismo hacia el Fin del Milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*”, Pennsylvania, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, University of Pittsburg, 1998.
- Bhaba, Homi K., “*El Lugar de la Cultura*”, 1ª edición, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2002.

- Bhabha, Homi K., “*Narrando la nación*”, en Fernández Bravo, Álvaro (comp.), “*La Invención de la Nación. Lecturas de la Identidad de Herder a Homi Bhabha*”, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2000.
- BID-PNUD, “*Amazonía sin Mitos*”, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1993.
- Borja Gómez, Jaime, “*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, 2002.
- Borón, Atilio, “*Tiempos Violentos. Neoliberalismo, Globalización y Desigualdad en América Latina*”, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 1999.
- Brack Egg, Antonio, “*La Amazonía, Problemas y Posibilidades*” en Varios, *Amazonía Peruana*, N° 21, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1992.
- Brack Egg, Antonio, “*Pobreza y Manejo Adecuado de los Recursos en la Amazonía Peruana*”, en *Revista Andina*, N° 29, Año 15, N° 1, Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1997.
- Brackelaire, Vincent y Bazil John, “*Evaluación en Ecuador del Programa Integral de Autodesarrollo Indígena de Pastaza. Proyecto Samay y del Proyecto del Parque Etnobotánico Omaere*”, Bruselas, Comisión Europea, 1997.
- Brackelaire, Vincent, “*La Problématique de Terres indiennes dans la Région Amazonienne. Signification de la Légalisation des Terres Indiennes et de leur Démarcation*”, Quito, CCE-TCA, 1992.
- Bravo, Elizabeth, “*Impactos de la Explotación Petrolera en América Latina*”, en *Revista Biodiversidad* No.43, Montevideo, Third World Network, 2005.
- Bravo, Elizabeth, “*Explotación Petrolera en la Reserva de la Biosfera Yasuní, Ecuador*”, en Varios, “*Asalto al Paraíso. Empresas petroleras en Areas Protegidas*”, HIVOS, Oilwatch, Sempenpuu, 2005.
- Bravo, Vicente, “*Viaje al Oriente, Segunda Parte en la Región del Curaray*”, Quito, EMG, 1920.
- Bretón, Víctor, “*Cooperación al Desarrollo y Demandas Etnicas en los Andes Ecuatorianos. Ensayos sobre Indigenismo, Desarrollo Rural y Neoindigenismo*”, Quito, FLACSO Ecuador-Universitat de Lleida, Giedem, 2001.
- Bretón, Víctor y García, Francisco, “*¿Ecuador en Crisis o la Crisis en Ecuador?*”, en Bretón, Víctor y García, Francisco (eds.), “*Estado, Etnicidad y Movimientos Sociales en América Latina, Ecuador en Crisis*”, Barcelona, Icaria Editorial, 2003.
- Brysk, Alison, “*From Tribal Village to Global Village, Indian Rights and International Relations in Latin America*”, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- Bunker, Stephen, “*Underdeveloping the Amazon. Extraction, Unequal Exchange and the Failure of the Modern State*”, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1985.

- Bunker, Stephen, *“Globalization and the Race for Resources”*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2006.
- Cabodevilla, Miguel A., *“Los Huaorani en la Historia de los Pueblos del Oriente”*, Francisco de Orellana (Coca), CICAME, 1994.
- Carrión, Fernando, *“La descentralización en América Latina. Una perspectiva comparada”*, en Carrión, Fernando (edit), *“Procesos de Descentralización en la Comunidad Andina”*, Quito, FLACSO, 2003.
- Carrión, Benjamín, *“Plan del Ecuador”*, Colección Memoria de la Patria, Quito, Ministerio de Educación, 2010.
- Castillo Castañeda, Pedro, *“El Derecho a la Tierra y los Acuerdos Internacionales. El caso de Perú”*, Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales CEPES-International Land Coalition, 2009.
- Castillo Díaz, Bernal, *“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), 2007.
- Castoriadis, Cornelius, *“Los Dominios del Hombre, las Encrucijadas del Laberinto”*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988.
- Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *“El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global”*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago, *“La Hybris del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)”*, Bogotá, Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Castro-Gómez, Santiago, *“Epistemologías Coloniales, Saberes Latinoamericanos, el Proyecto Teórico de los Estudios Subalternos”*, en De Toro, Alfonso y De Toro, Fernando (eds.) *“El Debate de la Postcolonialidad en Latinoamérica. Una Postmodernidad Periférica o Cambio de Paradigma en el Pensamiento Latinoamericano”*, Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 1999.
- Cavalcanti, Clóvis, *“Traditional Resource Use and Ethnoeconomics: Sustainable Characteristics of the Amerindian Lifestyles”*, en Posey, Darrel y Balick, Michael (Edit.), *“Human Impacts o Amazonia. The Role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development”*, New York, Columbia University Press, 2006.
- Cavalcanti, Clóvis (org.), *“Desenvolvimento e Natureza, Estudos para uma Sociedades Sustentável”*, Sao Paulo, Cortez Editora-Fundacao Joaquim Nabuco, 1995.
- Caviedes, Mauricio et. al, *“Paz y Resistencia, Experiencias Indígenas desde la Autonomía”*, Bogotá, Centro de Cooperación al Indígena CECOIN, 2007.
- Ceceña, Ana Esther, *“La Batalla de Afganistán”*, en Ceceña, Ana y Sader, E., *“La Guerra Infinita. Hegemonía y Terror Mundial”*, Buenos Aires, CLACSO, 2002.

- CEPAL, 2008, *“Panorama Social de América Latina”*, Documento LC/G.2351-P. Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina CEPAL, 2008.
- Cerda, Carmen. *“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”*, Tena, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Flacso-Diplomado Superior en Gestión de Desarrollo Local, 2004.
- Cerón Martínez, Carlos, *“Etnobiología de los Cofanes de Dureno”*, Quito, Museo Ecuatoriano de Ciencias Naturales-Herbario Nacional-Ediciones Abya Yala, 1995.
- Chase-Smith, Richard, *“Los Indígenas Amazónicos Suben al Escenario Internacional, Reflexiones sobre el Accidentado Camino Recorrido”*, en Morin Françoise y Santana Roberto, *“Los Transnacional. Instrumento y Desafío para los Pueblos Indígenas”*, Groupe de Recherche sur L’Amerique Latine”-Quito, Ediciones Abya Yala, 2003.
- Smith, Richard. *“El Don Que Hiere: Reciprocidad y Gestión de Proyectos en la Amazonía Indígena”*, publicado en Chase Smith, Richard y Pinedo, Danny (Edits.), *“El Cuidado de los Bienes Comunes: Gobierno y Manejo de los Lagos y Bosques de la Amazonía”*, Lima, Instituto del Bien Común IBC e Instituto de Estudios Peruanos IEP, 2001.
- Chase-Smith, Richard, *“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, 1996.
- Chapin, Marc, *“A Challenge to Conservationist. Can We Protect Natural Habitats without Abusing the People who Live in Them?”*, Washington, World Watch Magazine, Vol.17, No.6, 2004.
- Chatterjee, Partha, *“El Nacionalismo como Problema en la Historia de las Ideas Políticas”*, en Fernández Bravo, Álvaro (comp.), *“La Invención de la Nación. Lecturas de la Identidad de Herder a Homi Bhabha”*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2000.
- Chatterjee, Partha, *“La Nación en Tiempo Heterogéneo y Otros Estudios Subalternos”*, México, Siglo XXI Editores-CLACSO, 2008.
- Chávez, Gina, et.al., *“Sarayaku, el pueblo del Cénit. 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, 2005.
- Chiriboga, Manuel, *“La crisis agraria en Ecuador, tendencias y contradicciones del reciente proceso”*, en Lefeber, Louis (edit.), *“Economía Política del Ecuador, Campo, Región y Nación”*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1985.
- Chirif Tirado, Alberto y García Hierro, Pedro, *“Marcando Territorio. Progresos y Limitaciones de la Titulación de Territorios Indígenas en la Amazonía”*, Copenhague, IWGIA, 2007.

- Chirif Tirado, Alberto; García Hierro, Pedro; y Surrallés, Alexandre, *“Una Historia para el Futuro. Territorios y Pueblos Indígenas en Alto Amazonas”*, Lima, CORPI-Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui-IWGIA, 2002.
- Chirif Tirado, Alberto y García Hierro, Pedro, *“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, 1991.
- Chomsky, Noam, *“Hegemonía o Supervivencia, El Dominio Mundial de EE. UU.”*, Bogotá, Editorial Norma, 2004.
- Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos, *“El Levantamiento Indígena y la Cuestión Nacional”*, Quito, Abya Yala-CIDH, 1996.
- Cipolletti, María Susana, *“Remeros y Cazadores. La Información Etnográfica en los Documentos de la Comisión de Límites al Amazonas (1779-1791)”*, en Jorna, Peter et.al. (coords.), *“Etnohistoria del Amazonas”*, Quito, MLAL-Ediciones Abya Yala, 1991.
- Cipolletti, María Susana, *“Secoya, Los Pueblos Indios en sus Mitos”*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1993.
- Clastres, Pierre, *“Arqueología de la Violencia, La Guerra en las Sociedades Primitivas”*, México, Fondo de la Cultura Económica, 2004.
- Clavero Salvador, Bartolomé, *“Derechos Indígenas y Constituciones Latinoamericanas”*, en Berraondo, Mikel (comp.), *“Pueblos Indígenas y Derechos Humanos”*, Bilbao, Deustuko Unibersitate, 2006.
- Clavero Salvador, Bartolomé, *“Multiculturalismo Constitucional, con Perdón, de Veras y en Frío”*, en Revista Internacional de Estudios Vascos RIEV, N° 47, Donostia, Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos, 2001.
- Cobo, Álvaro y Cuisana, María de las Acacias, *“Cartografía Básica y SIG para el Programa Manejo de Recursos Naturales en el Territorio Indígena de Pastaza”*, Puyo, OPIP-Comunidec-Comisión Europea, 2001.
- Codenpe-Prodepine. *“Informe de Cierre del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador”*, Quito, Prodepine, 2002.
- Colchester, Marcus, *“La Colonización de las Selvas”*, en Colchester, M. y Lohmann, L., *“La Lucha por la Tierra y la Destrucción de las Selvas”*, New Jersey, World Rainforest Movement-Instituto Tercer Mundo, 1995.
- Conaghan, Catherine, *“Restructuring Domination: Industrialists and the State in Ecuador”*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1998
- Conaghan, Catherine, *“Politicians against Parties, Discord and Disconnection in Ecuador's Party System”*, en Mainwaring, Scott y Scully, Timothy (eds.) *“Building Democratic Institutions”*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

- Conaghan, Catherine y Malloy, James, *“Unsettling Statecraft, Democracy and Neoliberalism in the Central Andes”*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1994.
- Conaghan, Catherine, *“Restructuring Domination, Industrialists and the State in Ecuador”*, Pitt Latin America Series, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1988.
- CONAIE, *“Informe. Derechos Humanos, Nacionalidades y Pueblos Indígenas en el Ecuador”*, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Quito, CONAIE, 2006.
- Consejo Provincial de Pastaza, *“Plan de Desarrollo Sustentable de Pastaza”*, Puyo, ECORAE-Consortio de Consejos Provinciales del Ecuador, 2000.
- Consejo Provincial de Pastaza, *“Estudios de Diagnóstico Provincial (1984-1988)”*, (diez volúmenes), Puyo, Consejo Provincial de Pastaza, 1987.
- Coronel, Rosario, *“Poder Local y Orden Público, el Municipio de Riobamba en la Transición de la Colonia a la República (1790-1850)”*, en Revista Procesos N° 19, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-TEHIS-Corporación Editora Nacional, 2002.
- Coronil, Fernando, *“La Naturaleza del Postcolonialismo, del Eurocentrismo al Globocentrismo”*, en Lander, Edgardo (comp.) *“La Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas”*, CLACSO-UNESCO, Caracas, 2000.
- Coronil, Fernando, *“Listening to the Subaltern, Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern Studies”*, en Chrisman, L. y Parry, B (eds.), *“Postcolonial Theory and Criticism”*, Brewer, Cambridge University Press, 2000.
- Coronil, Fernando, *“¿Globalización Liberal o Imperialismo Global? Cinco Piezas para Armar el Rompecabezas del Presente”*, en Revista “Comentario Internacional. Imperio o Imperialismo. La Seguridad de Estados Unidos en el Nuevo Orden Global”, Número 5, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.
- Coronil, Fernando, *“El Estado Mágico. Naturaleza, Dinero y Modernidad en Venezuela”*, Caracas, Nueva Sociedad-Consejo de Desarrollo Humanístico de la Universidad Central de Venezuela, 2002.
- Correa C. Hernán Darío, *“La Política de Parques con la Gente, el Conflicto Armado Interno y el Gobierno de la ‘Seguridad Democrática’”*, en Cárdenas, Martha y Rodríguez, Manuel (eds.), *“Guerra, Sociedad y Medio Ambiente”*, Bogotá, Universidad de los Andes, Ecofondo, GTZ, Fundación Alejandro Ángel Escobar, 2004.
- Cosse, Gustavo, *“Reflexiones acerca del Estado, el proceso político y la política agraria en el caso ecuatoriano 1964-1977”* en Barsky, Osvaldo (edit), *“Ecuador, cambios en el agro serrano”*, Quito, FLACSO/CEPLAES, 1980.
- Cueva, Agustín, *“Entre la Ira y la Esperanza”*, Quito, Ediciones Solitierra, 1976.
- Cueva, Agustín, *“Lecturas y Rupturas. Diez Ensayos Sociológicos sobre la Literatura en el Ecuador”*, Quito, Editorial Planeta del Ecuador, 1986.

- Cueva, Agustín, *“La Teoría Marxista. Categorías de Base y Problemas de Base”*, Quito, Editorial Planeta del Ecuador, 1987.
- Cueva, Agustín, *“El Proceso de Dominación Política en el Ecuador”*, Quito, Editorial Planeta, 1988.
- Cueva, Agustín. *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina, Ensayo de Interpretación Histórica*. México, Siglo XXI Editores, 1993.
- Daes, Erica-Irene, *“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, 2004.
- Dagnino, Evelina, *“Culture, Citizenship and Democracy, Changing Discourses and Practices of the Latin America Left”*, en Alvarez, S.; Dagnino, E. y Escobar, Arturo, *“Culture of Politics, Politics of Cultures, Revisioning Latin American Social Movements”*, Boulder, Westview, 1998.
- Dall’Alba, Leonir, *“Pioneros, Nativos y Colonos. El Dorado en el Siglo Veinte”*, Quito, Ediciones Abya Yala-Misión Josefina de Napo-Petroecuador, 1992.
- Deleage, Jean Paul, *“Historia de la Ecología. Una Ciencia del Hombre y la Naturaleza”* Barcelona, ICARIA-NORDAN, 1993.
- Deler, Jean Paul, *“Ecuador, del Espacio al Estado Nacional”*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1987.
- Deleuze, Gilles, *“El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia”*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- Deloria Jr., Vine y Lytle, Clifford, *“The Nations Within. The Past and Future of American Indian Sovereignty”*, Austin, University of Texas Press, 1984.
- Denevan, William y Padoch, Chistine, *“Agroforestería Tradicional en la Amazonía Peruana”*, Documento 11, Lima, Centro de Investigación y Promoción amazónica-The New York Botanical Garden, 1990.
- Descola, Philippe, *“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, 1985.
- Descola, Philippe, *“La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar”*, Quito, Ediciones Abya Yala-Instituto Francés de Estudios Andinos, 1988.
- Descola, Philippe, *“Las Lanzas del Crepúsculo. Relatos Jíbaros. Alta Amazonía”*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Descola, Philippe, *“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, 1997.
- Descola, Philippe, *“Par-delà Nature et Culture”*, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris, Gallimard, 2005.

- Díaz-Polanco, Héctor, *“Elogio de la Diversidad. Globalización, Multiculturalismo y Etnofagia”*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- Díaz-Polanco, Héctor, *“Autodeterminación y Autonomía, Logros e Incertidumbres”*, en Burguete Cal y Mayor, Araceli (coord.), *“Experiencias de Autonomía Indígena”*, Copenhagen, IWGIA, 1999.
- Díaz-Polanco, Héctor, *“Etnia y Nación en América Latina”*, México D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- Díaz-Polanco, Héctor, *“Autonomía y Cuestión Territorial”*, en Revista Estudios Sociológicos, México D. F., El Colegio de México, 1996.
- Dietrich, Heinz, *“La Cuarta Vía al poder. El 21 de Enero desde una Perspectiva Latinoamericana”*, Quito, Editorial Abya Yala, 2000.
- Dussel, Enrique, *“20 tesis de política”*, México, Siglo XXI-Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2006.
- Dussel, Enrique, *“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, 1992.
- Dussel, Enrique, *“Desintegración de la Cristiandad Colonial y Liberación. Perspectiva Latinoamericana”*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978.
- Echeverría, Bolívar, *“Las Ilusiones de la Modernidad”*, 2a. ed., Quito, Tramasocial Editorial, 2001.
- ECOCIENCIA. *Zonificación para el Manejo en La Cuenca Baja del Pastaza Orientado al Plan de Ordenamiento Territorial*. Quito, Corporación Ecociencia, 2007.
- Edwards, Sandra G., *“Outside the Rule of Law, Ecuador’s Courts in Crisis”*, Washington Office on Latin America. Special Update, Ecuador. Washington D.C, WOLA, 2005.
- Enaudeau, Corinne, *“La Paradoja de la Representación”*, Barcelona, Editorial Paidós, 1999.
- Encalada, Eduardo; García, Fernando et. al., *“La Participación de los Pueblos Indígenas y Negros en el Desarrollo en el Ecuador”*, Banco Interamericano de Desarrollo, Washington, BID, 1999.
- Entrix, *“Estudio de Impacto Ambiental. Fase de Producción, Desarrollo, Transporte y Obras Civiles. Proyecto de Desarrollo Campo Villano-Bloque 10”*, Quito, Entrix América, 1998.
- Entrix, *“Programa de Monitoreo Ambiental”*, Quito, Entrix América, 1997.
- Escobar, Arturo, *“Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes”*, Durham NC, Duke University Press, 2008.
- Escobar, Arturo, *“Más Allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia”*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, 2005.

- Escobar, Arturo; Álvarez, Sonia y Dagnino, Evelina (eds.), *“Política Cultural y Cultura Política. Una Nueva Mirada sobre los Movimientos Sociales Latinoamericanos”*, Buenos Aires, Taurus-ICANH, 2001.
- Escobar, Arturo, *“El Lugar de la Naturaleza y la Naturaleza del Lugar, ¿Globalización o Postdesarrollo?”*, en Lander, Edgardo (comp.), *“La Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas”*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Escobar, Arturo, *“After Nature, Steps to an Antiessentialist Political Ecology”*, en *Current Anthropology* N° 40, 1999.
- Escobar, Arturo, *“El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea”*, Santafé de Bogotá, CEREC/ICAN, 1998.
- Escobar, Arturo, *“La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Desconstrucción del Desarrollo”*, Bogotá, Editorial Norma, 1996.
- Escobar, Arturo, *“Planning”*, en Sachs, Wolfgang, *“The Development Dictionary”*, Londres, Zed Books, 1993.
- Espinosa, María Fernanda, *“Derechos Indígenas y Políticas Territoriales en el Ecuador”*, Ponencia en el XXII Congreso Internacional de LASA, Miami, Florida, LASA, 2000.
- Espósito, Roberto, *“Communitas. Origen y Destino de la Comunidad”*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- Esvertit Cobes, Natàlia, *“La Incipiente Provincia. Amazonía y Estado Ecuatoriano en el Siglo XIX”*, Quito, Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar, 2008.
- Esvertit Cobes, Natàlia, *“La Visión del Estado Ecuatoriano sobre el Oriente en el Siglo XIX. Reflexiones en Torno a la Legislación (1830-1895)”*, en García Jordán, Pilar (coord.), *“La Nacionalización de la Amazonía”*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1998.
- Esvertit Cobes, Natàlia, *“Los Imaginarios Tradicionales sobre el Oriente Ecuatoriano”*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas CSIC, 2001.
- Everingham, Mark, et.al., *“Comunidad Indígena de Tuara en el Proceso Autonómico de la Costa Caribe de Nicaragua”*, Bilwi, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense URACCAN, 2007.
- Fajardo Montana, Darío, *“Territorialidad y Estado en la Amazonía Colombiana”*, en Silva, Renán (edit), *“Territorios, Regiones y Sociedades”*, Bogotá, Universidad del Valle-CEREC, 1994.
- Falconer, J. y Arnold, J. E., *“Seguridad Alimentaria Familiar y Silvicultura. Análisis de los Problemas Socioeconómicos”*, Roma, FTTP-FAO, 1992.
- Falconí, Fándler, *“Economía y Desarrollo Sostenible. ¿Matrimonio Feliz o Divorcio Anunciado? El Caso de Ecuador”*, Quito, FLACSO, 2002.

- Fals Borda, Orlando, *“La Insurgencia de las Provincias. Hacia un Nuevo Ordenamiento Territorial en Colombia”*, Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales-Siglo XXI Editores, 1998.
- Fanon, Frantz, *“Sobre la Cultura Nacional”*, en Fernández Bravo, Álvaro (comp.), *“La Invención de la Nación. Lecturas de la Identidad de Herder a Homi Bhabha”*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2000.
- Fearnside, Philip, *“Fragile Soils and Deforestation Impacts: The Rationale for Environmental Services of Standing Forest as a Development Paradigm in Amazonia”*, en Posey, Darrel y Balick, Michael (Edit.), *“Human Impacts o Amazonia. The Role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development”*, New York, Columbia University Press, 2006.
- Figueroa de, Francisco, *“Ynforme 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, 1986.
- Folett Castegnaro, Alexandra, *“Tradición Oral de los Quichua Amazónicos del Aguarico y San Miguel”*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1985.
- Fontaine, Guillaume (ed.), *“Petróleo y Desarrollo Sostenible en el Ecuador”*, Vol. 2 *“Las Apuestas”*, Quito, FLACSO, 2004.
- Fontaine, Guillaume y Narváez, Iván, *“Problèmes de la Gouvernance Énergétique en Équateur”*, en Revista Problèmes d’Amérique Latine, número doble 57/58, París. L’Institut Choiseul, 2005.
- Foucault, Michel, *“Defender la Sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)”*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2000.
- Foucault, Michel, *“Ensayos sobre Biopolítica. Excesos de Vida, Michel Foucault; Gilles Deleuze; Slavoj Zizek,”* en Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comps.), 1ª ed., Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2007.
- Foucault, Michel, *“Microfísica del Poder”*, Traducción Julia Varela y Fernando Alvarez, 3ª ed., Madrid, Ediciones De La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel, *“Seguridad, Territorio y Población. Curso del Collège de France (1977-1978)”*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2006.
- Franco Semo, Ignacio et. al, *“Trazando las Sendas de Nuestra Autonomía Territorial”*, Santa Cruz de la Sierra, CIRABO-CEJIS, 2005.
- Freidenberg, Flavia y Alcántara, Manuel, *“Jama, Caleta y Camello. Las Estrategias de Abdalá Bucarám y e PRE para Ganar las Elecciones”*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2003.
- Fretes, Vicente; Giugale, Marcelo y López-Calix, José (eds.), *“Ecuador, An Economic and Social Agenda in the New Millenium”*, Washington, The World Bank, 2003.
- FPTP, *“Bosques, Arboles y Alimentación”*, Roma, Forest, Trees an People Programme (FPTP)-FAO, 1992.

- Furley, Peter, *"Fragility and Resilience of Amazonian Soils: Models from Indigenous Management"*, en Posey, Darrel y Balick, Michael (Edit.), *"Human Impacts o Amazonia. The Role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development"*, New York, Columbia University Press, 2006.
- Gálvez Ruiz, Xóchitl, *"Informe sobre Desarrollo Humano para los Pueblos Indígenas"*. México D.F. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas", PNUD, 2006.
- Garcés, Fernando, *"Bolivia, Ordenamiento Territorial, Recursos Naturales y Asamblea Constituyente, ¿Hacia un Estado Plurinacional?"*, en Revista Comentario Internacional, N° 7, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2007.
- Garcés, Fernando, *"Derechos Colectivos de Pueblos Indígenas y Originarios en el Proceso Constituyente Boliviano"*, en Varios, *"Diálogo y Debates sobre Derechos Humanos"*, Programa Andino de Derechos Humanos (comp.), Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.
- Garcés Dávila, Alicia, *"Relaciones de Género en la Amazonía Ecuatoriana. Estudios de Caso en Comunidades Indígenas Achuar, Shuar y Kichwa"*, Quito, CEDIME-DED-Abya Yala, 2006.
- Garcés Dávila, Alicia, *"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, 2001.
- García, Clara Inés, *"Fronteras, Territorios y Metáforas"*, Medellín, Hombre Nuevo Editores, 2003.
- García, Lorenzo, *"Historia de las Misiones en la Amazonía Ecuatoriana"*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1999.
- García Canclini, Néstor, *"Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad"*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2004.
- García Canclini, Néstor, *"Culturas Híbridas, Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad"*, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2001.
- García Gallegos, Bertha, *"Petróleo, Estado y Proyecto Militar"*, en Revista Ecuador Debate N° 58, Quito, CAAP, 2003.
- García Hierro, Pedro y Surrallés, Alexandra, *"Antropología de un Derecho. Libre Determinación Territorial de los Pueblos Indígenas como Derecho Humano"*, Copenhague, IWGIA-Alternativa Solidaria, 2009.
- García Hierro, Pedro y Surrallés, Alexandra (eds.), *"Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno"*, Internacional Working Group For Indigenous Affaire (IWGIA), Documento No.39, Copenhague, IWGIA, 2004.
- García Jordán, Pilar, *"Cruz y Arado, Fusiles y Discursos. La Construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940"*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos IEP-IFEPA, 2001.

- García Jordán, Pilar, *“Misiones, Fronteras y Nacionalización en la Amazonía Andina, Perú, Ecuador y Bolivia (siglos XIX-XX)”*, en García Jordán y Sala i Vila, Núria, “La Nacionalización de la Amazonía”, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1998.
- García Pascual, Francisco, *“El Sector Agrario del Ecuador, Incertidumbres (Riesgos) ante la Globalización”*, en Revista Iconos N° 24, Quito, Flacso, 2006.
- Giddens, Anthony, *“Modernidad e Identidad del Yo. El Yo y la Sociedad en la Epoca Contemporánea”*, Barcelona, Ediciones Península, 1997.
- Gil Domínguez, Andrés, *“Neoconstitucionalismo y Derechos Colectivos”*, Buenos Aires, Edit. Ediar, 2005.
- Giordano, Eduardo, *“Las Guerras del Petróleo. Geopolítica, Economía y Conflicto”*, Barcelona, Editorial Icaria-Antrazyt, 2003.
- Gómez, César, *“El Territorio como Reinención de la Comunidad Rural”*, Buenos Aires, Grupo de Estudios Rurales-Instituto de Investigaciones Gino Germani-Universidad de Buenos Aires, 1999.
- Gómez, Nelson, *“Transformación del Espacio Nacional. Pasado y Presente del Ecuador”*, Quito, Ediguías, 1999.
- Gondard, Pierre et. al., *“Paisajes Agrarios del Ecuador”*, Quito, CEDIG, Orstrom, IPGH, IGM, 1990.
- González Casanova, Pablo, *“Sociología de la Explotación”*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.
- González Casanova, Pablo, *“Colonialismo Interno (una Redefinición)”*, en Boron, A., Amadeo, J., y S. González (Comps.) “La Teoría Marxista Hoy: Problemas y perspectivas”, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, 2006, págs. 409-434. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>
- González Casanova, Pablo. *“Colonialismo Interno: una Definición”*, en América Latina Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea, México, Universidad Nacional Autónoma de México UNAM, 1992, Págs. 263-266.
- González, Miguel, *“Regímenes Autonómicos (desde el Estado) en América Latina”*, ponencia presentada en Seminario Internacional “Construyendo el Estado Multiétnico desde Sitios Políticos Múltiples”, Quito, York University-GTZ-FLACSO, 2008.
- González, Miguel, *“Los Caminos de Yapti Tasba, Autonomía Regional en Nicaragua”*, en Martí i Puig, Salvador (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, 2007.
- Goody, Jacki, *“La Domesticación del Pensamiento Salvaje”*, Madrid, Akal Editor, 1985.
- Gordillo, R., *“¿El Oro del Diablo? Ecuador, Historia del Petróleo”*, Quito, Corporación Editora Nacional, 2003.
- Gramsci, Antonio, *“Antología”*, 4ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1999.

- Gramsci, Antonio, “*Escritos Políticos (1917-1933)*”, Introducción de Leonardo Paggi, México, Siglo XXI Editores, 1981.
- Gramsci, Antonio, “*Notas sobre Maquiavelo, sobre la Política y sobre el Estado Moderno*”, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1984.
- Griffiths, Thomas, “*Proyectos del Banco Mundial y los Pueblos Indígenas de Ecuador y Bolivia*”, Forest Peoples Programame, Moreton Island-Queensland, Lóndres, FPPP, 2000.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely, “*Micropolítica. Cartografía do Desejo*”, Petrópolis, Editora Vozes, 2005.
- Guerrero Andrés y Quintero, Rafael, “*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”, 1983.
- Guerrero, Andrés, “*Curagas y Tenientes Políticos. La Ley de la Costumbre y la Ley del Estado*”, Quito, Editorial El Conejo, 1990.
- Guerrero, Andrés, “*La Desintegración de la Administración Étnica en el Ecuador*”, en Varios, “Sismo Étnico en el Ecuador”, Quito, CEDIME-Ediciones Abya Yala, 1993.
- Guerrero, Andrés, “*El Proceso de Identificación, Sentido Común Ciudadano, Ventriloquia y Transescritura*”, en Guerrero, A. (comp.), “Etnicidades”, Quito, FLACSO-ILDIS, 2000.
- Guerrero, Fernando y Ospina, Pablo, “*Movimiento Indígena, Cambios Agrarios y Ajuste Estructural en los Andes Ecuatorianos*”, Quito, IEE-Clacso-Asdi, 2002.
- Gutiérrez Chong, Natividad, “*Estados y Autonomías en Democracias Contemporáneas, Bolivia, Ecuador, España, México*”, México D. F., UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza y Valdez Editores, 2008.
- Gurr, Ted y Harff, Barbara, “*Ethnic Conflict in World Politics*”, Boulder, Westview Press, 1994.
- Guzmán, María Antonieta, “*Para que la Yuca Beba Nuestra Sangre*”, Quito, Editorial Abya Yala-CEDIME, 1997.
- Guzmán, María Antonieta, “*Runa Tunu Man*”, Quito, Editorial Abya Yala, 1993.
- Habermas, Jürgen, “*La Inclusión del Otro. Estudios de Teoría Política*”, Boulder, Ediciones Paidós, 2002.
- Habermas, Jürgen, “*El Discurso Filosófico de la Modernidad*”. Buenos Aires, Ediciones Taurus, 1989.
- Haesbaert, Rogério, “*Globalizacão e Fragmentacão no Mundo Contemporâneo*”, Rio da Janeiro, Editora da Universidades Federal Fluminense, 2001.
- Haesbaert, Rogério, “*Territorios Alternativos*”, Rio da Janeiro, Editora Contexto y Editora da Universidades Federal Fluminense, 2002.
- Hall, Stuart, “*Introducción, ¿Quién Necesita “Identidad”?*”, en Hall, Stuart y Du Gay, Paul, “*Cuestiones de Identidad Cultural*”, 1a. ed., Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

- Hall, Stuart, *“Representation. Cultural Representations and Signifying Practices”*, Londres, Sage Publications and The Open University, 1997.
- Hall, Stuart, *“Significado, Representación, Ideología, Althusser y los Debates Posestructuralistas”*, en Curran, James et. al, “Estudios Culturales y Comunicación. Análisis, Producción y Consumo Cultural de las Políticas de Identidad y el Posmodernismo”, Barcelona, Paidós, 1998.
- Hall, Stuart, *“The Local and the Global, Globalization and Ethnicity”*, en King, A.D. (ed.), “Culture, Globalization and the World System”, Binghamton, Art and Art History, 1991.
- Hallé, Francis, *“Un Monde sans Hiver. Les Tropiques. Nature et Sociétés”*, París, Ediciones du Seuil, 1993.
- Handelsman, Michael y Berwald, Olaf (eds.), *“La Globalización y sus Espejismos. Encuentros y Desencuentros Culturales Vistos desde el Sur y desde el Norte”*, Quito, Editorial El Conejo, 2009.
- Handelsman, Michael, *“Leyendo la Globalización desde la Mitad del Mundo. Identidad y Resistencia en el Ecuador”*, Quito, Editorial El Conejo, 2005.
- Hardt, Michael y Negri, Toni, *“Imperio”*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2001.
- Harner, Michael J., *“Shuar Pueblo de las Cascadas Sagradas”*, Quito, Ediciones Abya Yala, Mundo Shuar, 1978.
- Harvey, David, *“Spaces of Capital. Towards a Critical Geography”*, New York: Routledge-Edinburgh University Press, 2001.
- Harvey, David, *“Justice, Nature & the Geography of Difference”*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1996.
- Harvey, David, *“The Condition of Postmodernity, An Enquiry into the Origins of Cultural Change”*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1989.
- Hayek, Friedrich A, *“Los Fundamentos de la Libertad”*, Barcelona, Edcs.Folio, 1996.
- ICCI. *“Banco Mundial y Prodepine: ¿hacia un neoliberalismo étnico?”*, Boletín Informativo No.25. Quito, Instituto Científico de las Culturas Indígenas ICCI, 2001.
- Hecht, Susanna, *“La Especulación con Tierras y la Deforestación”*, en Colchester, M. y Lohmann, L., “La Lucha por la Tierra y la Destrucción de las Selvas”, New Jersey, World Rainforest Movement-Instituto Tercer Mundo, 1995.
- Hecht, Susanna y Cockburn, Alexander, *“La Suerte de la Selva, Colonizadores, Destruccioneros y Defensores del Amazonas”*, Bogotá, Ediciones Uniandes-Tercer Mundo, 1993.
- Heise, María y Landeo del Pino, Liliam, *“Relaciones de Género en la Amazonía Peruana”*, Documento de Trabajo, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1996.
- Hendricks, Janet, *“Poder y Conocimiento, Discurso y Transformación Ideológica entre los Shuar”*, en Santos, Fernando (comp.), “Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena”, Vol.1, Quito, Ediciones Abya Yala, 1996.

- Herder, Johan Gottfried von, “*Genio Nacional y Medio Ambiente*”, en Fernández Bravo, Álvaro, “*La Invención de la Nación. Lecturas de Identidad de Herder a Homi Bhabha*”, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2000.
- Hicks, James, “*Ecuador’s Amazon Region. Development Issues and Options*”, World Bank Discussion Papers N° 75, Washington, World Bank, 1990.
- Hobsbawm, Eric, “*Naciones y Nacionalismo desde 1780*”, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.
- Hobsbawm, Eric, “*La Invención de la Tradición*”, Barcelona, Editorial Crítica, 2002.
- Holsti, Kalevi, “*The State, War, and the State of War*”, Cambridge UK, Cambridge University Press, 1999.
- Horowitz. Donald, “*Ethnic Group in Conflict*”, Baerkeley, University of California, 1985.
- Hudelson, John, “*La Cultura Quichua de Transición, su Expansión y Desarrollo en el Alto Amazonas*”, Quito, Ediciones Abya Yala, 1987.
- Hurrel, Andrew, “*The International Politics of the Environment*”, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Hurtado, Osvaldo, “*El Poder Político en el Ecuador*”, Barcelona, Editorial Ariel, 1981.
- Ibarra, Hernán, “*Orígenes y Decadencia del Gamonalismo*”, Revista Procesos N° 19, UASB-Taller de Estudios Históricos (TEHIS), Quito, Corporación Editora Nacional, 2003.
- Ibarra, Hernán, “*Intelectuales Indígenas, Neindigenismo e Indianismo en el Ecuador*”, en Revista Ecuador Debate N° 48, Quito, CAAP, 1999.
- Iglesias López, Flaviano, “*Autonomía Indígena, Experiencia y Aprendizaje de los Pueblos y Estados de América Latina. El caso de los Kuna de Panamá*”,(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, 2009.
- ILAM, “*Evaluación del Plan de Relaciones Comunitarias de AGIP Oil Ecuador B.V. en el Bloque 10 (Pastaza)*”, Quito, ILIAM Ecuador, 2002.
- INEC, “*III Censo Nacional Agropecuario. Resultados Nacionales*”, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Quito, INEC, 2002.
- INEC, “*VI Censo de Población y V de Vivienda*”, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Quito, INEC, 2001.
- Irigoyen Fajardo, Raquel “*El Reconocimiento Constitucional del Derecho Indígena en los Países Andinos*”, en Assies, Willem; Van der Haar, Gemma y Hoekema, André (eds.), “*El Reto de la Diversidad, Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina*”, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1999.
- Irigoyen Fajardo, Raquel, “*Hitos del Reconocimiento del Pluralismo Jurídico y el Derecho Indígena en las Políticas Indigenistas y el Constitucionalismo Andino*”, en Berraondo, Mikel (coord.) “*Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*”, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006.

- Irigoyen Fajardo, Raquel, “*El Derecho y la Justicia Indígena en las América, 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, 2009
- Irvine, Dominique, “*Succession Management and Resource Distribution in an Amazonian Rainforest*”, en Posey, D. A. y Balée, W., “Resource Management in Amazonia, Indigenous and Folk Strategies”, New York, The New York Botanical Garden, 1994.
- Irvine, Dominique, “*Resource Management by the Runa Indians of the Ecuadorian Amazon*” Disertación doctoral, Stanford University, 1987.
- IWGIA, “*El Mundo Indígena 2000-2001*”, Copenhagen, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2001.
- IWGIA, “*El Mundo Indígena 2007*”, Copenhagen, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2008.
- IWGIA, “*El Mundo Indígena 2008*”, Copenhagen, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2009.
- Izco, Xavier, et. al., “*Ordenamiento de los Recursos Forestales, Desarrollo Sostenible y Pobreza Rural en el Ecuador*”, Serie Documentos de Trabajo N° 7, Quito, PROBONA-UICN, 1998.
- Jácome, Iván (comp.), “*Sumac Yacu. Introducción al Conocimiento de los Ecosistemas Acuáticos de los Territorios Quichuas de Yana Yacu, Nina Amarun y Lorocachi, Pastaza*”, Puyo, IQBSS, 2005.
- Jácome, Iván y Guarderas, Lida, “*Fauna Nativa Amazónica*”, Quito, Centro Tecnológico de Recursos Amazónicos de OPIP-Abya Yala_Comunidec, 1999.
- Jácome, Iván y Guarderas, Lida (comp.), “*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, 2005.
- Jameson, Fredric, “*El Posmodernismo, o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*”, Barcelona, Ediciones Paidós, 1995.
- Jaramillo Alvarado, Pío, “*Importancia de las Misiones*”, en Salvador Lara, Jorge (coord.), Quito, Conferencia Episcopal Ecuatoriana-Academia Nacional de Historia-Ediciones Abya Yala, 2001.
- Jaramillo Alvarado, Pío, “*El Indio Ecuatoriano. Contribución al Estudio de la Sociología Indo-Americana*”, Tomos 1 y 2. Quito, Corporación Editora Nacional, 1983.
- Jaramillo Alvarado, Pío, “*Las Provincias Orientales del Ecuador*”, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1964.
- Jochnick, Chris, et.al., “*Violaciones de Derechos en la Amazonía Ecuatoriana. Las Consecuencias Humanas del Desarrollo Petrolero*”, Quito, CESR-Ediciones Abya Yala, 1994.

- Johnson, Nels y Cabarle, Bruce, “*Surviving the Cut, Natural Forest Management in the Humid Tropics*”, Washington, World Resource Institute, 1993.
- Joiris, Daou y De Laveleye, Didier, “*Les Peuples des Forets Tropicales. Systemes Traditionnels et Developpment Rural en Afrique Equatoriale, Grande Amazonie et Asie du Sud-Est*”, CIVILIZATIONS, Vol. XLIV, N° 1-2, Communautés Europeennes, Bruselas, 1997.
- Karakras, Ampam, “*Las Nacionalidades Indias y el Estado Ecuatoriano*”, en Revista Cultura N° 18, Tomo A, Quito, Banco Central del Ecuador, 1984.
- Karsten, Rafael, “*La Vida y la Cultura de los Shuar. Cazadores de Cabezas del Amazonas Occidental*”, Quito, Ediciones Abya Yala-Banco Central del Ecuador, 1988.
- Kay, Cristóbal, “*Latin American Theories of Development and Underdevelopment*”, Londres, Roudledge, 1989.
- Kennedy Troya, Alexandra, “*Rafael Troya. El Pintor de los Andes Ecuatorianos*”, Quito, Banco Central del Ecuador, 1999.
- Kennedy Troya, Alexandra, “*Continuismo Colonial y Cosmopolitanismo en la Arquitectura y el Arte Decimonónico Ecuatoriano*”, en Ayala Mora, Enrique (ed.), “*Nueva Historia del Ecuador*”, Vol.8, Quito, Corporación Editora Nacional, 1990.
- Kingman, Santiago, “*Territorios y Pueblos Indígenas en la Dinámica Petrolera Amazónica*”, en Fontaine, G. (ed.), “*Petróleo y Desarrollo Sostenible en el Ecuador. Las Ganancias y las Pérdidas*”, Quito, FLACSO, 2006.
- Kloosterman, Jeanette, “*Identidad Indígena, El Derecho a la Autodeterminación y la Tierra en el Resguardo “Muellamés” en el Sur Oeste de Colombia*”, Amsterdam-Quito, Thela Latin America Series Publishers-Abya Yala, 1997.
- Knapp, Gregory, “*Geografía Quichua de la Sierra Ecuatoriana*”, Quito, Abya Yala, 1988.
- Korovkin, Tanya, “*Agrarian Capitalism and Communal Institutional Spaces*”, en North, L. y Cameron, J., “*Rural Progress, Rural Decay, Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives*”, Bloomfield, Connecticut Kumarian Press Inc., 2003.
- Korovkin, Tanya. “*Reinventing the Communal Tradition: Indigenous Peoples, Civil Society and Democratization in Andean Ecuador*”.EN Latin American Research Review 36, No.3. 2001.
- Korovkin, Tanya, “*Impactos Sociales de las Actividades Petroleras. Proyecto Villano, Bloque 10, Pastaza*” (Mimeo), Quito, 1999.
- Korovkin, Tanya, “*In Search of Dialogue? Oil Companies and Indigeonus People of the Ecuadorian Amazon*”, Canadian Journal of Development Studies, Vol. 32, N° 4, Ontario, 2003.
- Kowii, Ariruma, “*Propuestas y Retos para la Construcción del Estado Pluricultural, Multiétnico e Intercultural del Ecuador*”, en Varios, “*Desarrollo e Interculturalidad. Imaginario y Diferencia, la Nación en el Mundo Andino*”, Quito, Academia de la Latinidad-Editora Universitaria Cándido Mendes, 2006.

- Lander, Edgardo, *"La Utopía del Mercado Total y el Poder Imperial"*, Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, Vol. 8, N° 2, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2002.
- Lander, Edgardo, *"Ciencias Sociales, Saberes Coloniales y Eurocéntricos"*, en Lander, Edgardo (comp.), *"La Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas"*, Buenos Aires, CLACSO, 1993.
- Larrea, Carlos, *"Dolarización, Exportaciones y Pobreza en Ecuador"*, en Korovkin, T. (comp.), *"Efectos Sociales de la Globalización. Petróleo, Banano y Flores en Ecuador"*, Quito, CEDIME-Abya Yala, 2004.
- Larrea, Carlos (coord.), *"Pueblos Indígenas, Desarrollo Humano y Discriminación en el Ecuador"*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, 2007.
- Larrea, Carlos, *"Pobreza, Dolarización y Crisis en el Ecuador"*, Quito, Ediciones Abya Yala-ILDIS, 2004.
- Larrea, Ana María, *"Territorios y Autonomías en la nueva Constitución"*, en Lucas, Kintto (ed.), *"Entre el Quiebre y la Realidad. Constitución 2008"*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2008.
- Larrea, Ana María, *"El Movimiento Indígena Ecuatoriano, Participación y Resistencia"*, Revista OSAL N° 13, Buenos Aires, CLACSO, 2004.
- Larrea, Ana María y Bonilla, Angel, *"La Ficción Democrática. Paradojas en las Trincheras del Poder"*, Revista Iconos, Quito, FLACSO, 2003.
- Lefebvre, Henri, *"The Production of Space"*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- Leff, Enrique, *"Cultura y Manejo Sustentable de los Recursos Naturales"*, México D.F., Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades de UNAM- Miguel Ángel Porrúa Editores-PNUMA, 1993.
- Leff, Enrique, *"Ecología y Capital. Racionalidad Ambiental, Democracia Participativa y Desarrollo Sustentable"*. 2ª ed., México D. F., Siglo XXI Editores, 1994.
- Leff, Enrique, *"La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable, Economización del Mundo, Racionalidad Ambiental y Reapropiación Social de la Naturaleza"*, en Ceceña, Ana Esther y Sader, Emir (coords.), *"La Guerra Infinita. Hegemonía y Terror Mundial"*, Buenos Aires, CLACSO-ASDI, 2002.
- Leff, Enrique, *"Saber Ambiental. Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad, Poder"*, México, PNUMA-Siglo XXI, 2002.
- Le Goff, Jacques. *Las raíces medievales de la intolerancia*. EN Barret-Ducrocq, Françoise (Edit) Academia Universal de las Culturas, La intolerancia. Conferencia –Forum Internacional sobre la Intolerancia / 1997 / París. Barcelona, Granica, 2002.
- Le Goff, Jacques. *La Civilización del Occidente Medieval*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Lehm, Zulema, *"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, 2009.
- Lehm, Zulema, “*Lineamientos para el Plan de Manejo del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Secure*”, Trinidad, Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni, 1997.
- Lehm, Zulema, “*Territorios Indígenas en el Departamento del Beni. Un Balance General 1987-1996*”, en Revista Artículo Primero. Año 1, No.2. Sta.Cruz de la Sierra: CEJIS, octubre-diciembre de 1996. Págs. 13-35
- Lenin, Vladimir I., “*El Derecho de las Naciones a la Autodeterminación*”, México, Editorial Grijalbo, 1969.
- León Trujillo, Jorge, “*Los Pueblos Indígenas y su Participación Gubernamental en Ecuador 2002-2003*”, en Varios, “Participación Política, Democracia y Movimientos Indígenas en los Andes”, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-Fundación PIEB-Embajada de Francia, 2005.
- León Trujillo, Jorge, “*Conflicto Étnico, Democracia y Estado*”, en Revista “Iconos”, N° 10, Quito, FLACSO, 2001.
- León Trujillo, Jorge et. al., “*Sismo Étnico en el Ecuador. Varias Perspectivas*”, Quito, CEDIME-Ediciones Abya Yala, 1993.
- Lipietz, Alain, “*El Capital y su Espacio*”, 1ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1979.
- Lipschutz, Ronnie y Conca, Jen, “*A Tale of Two Forest*”, en Conca, J. y Lipschutz, R. (comps.), “*The State and Social Power in Global Environmental Politics*”, New York, Columbia University Press, 1993.
- Llánés, Henry, “*Análisis de la Política Petrolera del Estado Ecuatoriano. Período 1992-2002*”(Tesis), Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador- Depto. de Sociología y Ciencias Políticas, 2003.
- López, Víctor et. al., “*Petróleo, Ambiente y Derechos en la Amazonía Centro Sur*”, Quito, CDES-OPIP-Instituto Amazanga, 2002.
- López, Víctor, “*Para entender el Conflicto entre Sarayacu, Estado y Empresas Petroleras del Bloque 23*”, en Fontaine, G. (edit), “*Petróleo y Desarrollo Sostenible en Ecuador*”, Quito, FLACSO, 2004.
- Lucas, Kintto, “*La Rebelión de los Indios*”, Quito, Editorial Abya Yala, 2000.
- Macdonald, Theodore, “*De Cazadores a Ganaderos. Cambios en la Cultura y Economía de los Quijos Quichua*”, Quito, Ediciones Abya Yala, 1984.
- Macdonald, Theodore, “*Etnicity and Culture amidst New ‘Neighbors’*”, Boston, Allyn and Bacon Press, 1999.

- Macdonald, Theodore, *“Respuesta Indígena a una Frontera de Expansión, Conversión Económica de la Selva Quichua en Hacienda Ganadera”*, en Varios, *“Amazonía Ecuatoriana, la Otra Cara del Progreso”*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1987.
- Maiguashca, Bice, *“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, 1994.
- Maiguashca, Juan, *“El Proceso de Integración Nacional en el Ecuador, el Rol del Poder Central 1830-1895”*, en Maiguashca, Juan, *“Historia y Región en el Ecuador 1830-1930”*, Quito, IFEA-York University-FLACSO-Corporación Editora Nacional, 1994.
- Maiguashca, Juan, *“La Cuestión Regional en la Historia Ecuatoriana (1830-1972)”*, en Ayala Mora, Enrique (ed.), *“Nueva Historia del Ecuador”*, Vol.12, Ensayos Generales, Quito, Corporación Editora Nacional, 1996.
- Malaver, Leonor, *“Una Visión Ideológica y Filosófica de la Relación Indígena-Blanco en la Amazonía”*, en Jorna, Peter et. al. (coords.), *“Etnohistoria del Amazonas”*, Quito, MLAL-Ediciones Abya Yala, 1991.
- Mallon, Florencia, *“Peasant and Nation, the Making of Postcolonial Mexico and Peru”*, California, University of California Press, 1995.
- Mañe, Aurelia, *“Transnacionalización y Concentración de Poder en la Escena Petrolera Actual”*, en Ecuador Debate N° 58, Quito, CAAP, 2003.
- Marchán Romero, Carlos, *“La Crisis de los Años Treinta: diferenciación social de sus efectos económicos (1920-1932)”*, en Thorp, Rosemary 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, 1991.
- Marini, Ruy Mauro, *“Dialéctica de la Dependencia”*, México, Ediciones Era, 1991.
- Márquez, Gustavo, *“¿Los de Afuera? Patrones Cambiantes de Exclusión en América Latina y el Caribe (ALC). Progreso Económico y Social de ALC. Informe 2008”*, Washington D. C., Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 2008.
- Marsili, Daniela, *“Impatto Socio-Economico dell’Attività Petrolifera nella Regione Amazonica Ecuatoriana”*, Roma, Università di Roma La Sapienza, 2005.
- Martín Barbero, Jesús, *“Al Sur de la Modernidad. Comunicación, Globalización y Multiculturalidad”*, Pittsburgh, Nuevo Siglo, 2001.
- Martínez, Luciano, *“Endogenous Peasant Responses to Structural Adjustment. Ecuadorian in Comparative Andean Perspective”*, en North, L. y Cameron, J., *“Rural Progress, Rural Decay, Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives”*, Bloomfield, Connecticut Kumarian Press Inc., 2003.

- Martínez, Luciano, *“Desarrollo Rural y Pueblos Indígenas, las Limitaciones de la Praxis Estatal y de las ONGs en el Caso Ecuatoriano”*, en Revista Ecuador Debate N° 55, Quito, CAAP, 2002.
- Martínez Allier, Joan, *“De la Economía Ecológica al Ecologismo Popular”*, Barcelona, ICARIA Editorial, 1994.
- Martínez Allier, Joan, *“Ecological and Economic Distribution Conflicts”*, en Constanza y Segura, *“Getting Down to Earth, Practical Application of Ecological Economics”*, ISEE, Island Press, 1996.
- Martínez Baracs, Andrea, *“Un Gobierno de Indios. Tlaxcala 1519-1750”*, México, CIESAS-Fondo de Cultura Económica-Colegio de Historia de Tlaxcala, 2008.
- Martínez Cobo, José, *“Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations”*, /CN4/Sub.2/7/ Add.4, New York, Naciones Unidas, 1986.
- Martínez de Bringas, Asier, *“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, 2009.
- Martínez de Bringas, Asier, *“Los Pueblos Indígenas ante la Construcción de los Procesos Multiculturales. Inserciones en los Bosques de la Biodiversidad”*, en Berraondo, Mikel (comp.), *“Pueblos indígenas y Derechos Humanos”*, Bilbao, Deustuko Unibersitatea, 2006.
- Marx, Karl, *“La Cuestión Nacional y la Formación de los Estados”*, Cuadernos de Pasado y Presente N° 69, México, Ediciones Pasado y Presente-Siglo XXI, 1980.
- Mato, Daniel, *“Redes Transnacionales de Actores Globales y Locales en la Producción de Representaciones de Ideas de Sociedad Civil”*, en Mato, Daniel (coord.) *“Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en Tiempos de Globalización”*, Caracas, FACES-Universidad Central de Venezuela, 2004.
- Mato, Daniel. *“Des-fetichizar la “globalización”: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores”*. EN Mato, D. (compilador), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires, CLACSO-ASDI, 2001.
- Mato, Daniel. *“Estudio Introductorio”*. EN Mato, D., (coord..) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, CLACSO, UCV-FACES, 2002.
- Mato, Daniel. *“Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de “cultura y desarrollo”*. EN Mato, D., (coord.), *Políticas de Identidades y Diferencias Sociales en tiempos de globalización*. Caracas, FACES-UCV, 2003.

- Meggers, Betty, *“Amazonia, Man and Culture in a Counterfeit Paradise”*, Washington DC, Smithsonian Institution Press, 1996.
- Melo, Mario, *“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, 2009.
- Melo, Mario, *“Hacia una Política Petrolera Orientada al Cumplimiento de Derechos Humanos”*, en Fontaine, G. (ed.), “Petróleo y Desarrollo Sostenible en el Ecuador. Las Ganancias y las Pérdidas”, Quito, FLACSO, 2006.
- Melo, Mario y Sotomayor, Juana (eds.) *“Tarimiat. Firmes en Nuestro Territorio. FIPSE vs. Arco”*, 2ª ed., Quito, CDES-Conaie, 2002.
- Mera, Juan León, *“Cumandá o un Drama entre Salvajes”*, 2ª ed., Madrid, Ediciones Cátedra, 2003.
- Mignolo, Walter D., *“La Opción De-Colonial, Desprendimiento y Apertura. Un Manifiesto y un Caso”*, en Revista “Tabula Rasa” No.8, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2008.
- Mignolo, Walter D., *“La Idea de América Latina. La Herida Colonial y la Opción Decolonial”*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.
- Mignolo, Walter, *“Historias Locales / Diseños Globales. Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo”*, Barcelona, Akal Ediciones, 2003.
- Mignolo, Walter D., *“Colonialidad Global, Capitalismo y Hegemonía Epistémica”*, en Walsh, C.; Castro-Gómez, S. y Schiwiy, F., “Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del Conocimiento y Colonialidad del Poder. Perspectivas desde lo Andino”, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya Yala, 2002.
- Mignolo, Walter D., *“The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization”*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999.
- Mignolo, Walter D., *“Posoccidentalismo, el Argumento desde la América Latina”*, en Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (coords.), “Teorías Sin Disciplina”, México, Miguel Angel Porrúa, 1998.
- Miles, Robert, y Hamilton, Peter, *“Racism”*, (reimp.), Londres, Routledge, 1989.
- Millikan, Brent, *“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, 1999.
- Miranda Rivadeneira, Francisco, *“Crisis en las Misiones y Mutilación Territorial”*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1986.
- Mires, Fernando, *“El Discurso de la Indianidad”*, Quito, ALAI-Abya Yala, 1992.

- Mires, Fernando, *“El Discurso de la Naturaleza. Ecología y Política en América Latina”*, San José, DEI, 1992.
- Mires, Fernando, *“Civilidad. Teoría Política de la Postmodernidad”*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.
- Mires, Fernando, *“En Nombre de la Cruz. Discusiones Teológicas y Políticas frente al Holocausto de los Indios”*, 1ª ed., Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2006.
- Montúfar, César, *“La Reconstrucción Neoliberal. Febres Cordero a la Estatización del Neoliberalismo en el Ecuador 1984-1988”*, Quito, Editorial Abya Yala, 2000.
- Montúfar, César, *“Ecuador, Elecciones Presidenciales de 1988”*. Revista Mexicana de Sociología Año LII/ 4 (octubre-diciembre), México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, 1990.
- Moraes, Antônio Carlos Robert, *“Ideologias Geográficas: Espaço, Cultura e Política no Brasil”*. 5ª edic., São Paulo, AnnaBlume Editora- Pólis Instituto de Estudos, Formação e Assessoria em Políticas Sociais, 2005.
- Moraes, Antônio Carlos Robert, *“A Dimensão Territorial Nas Formações Sociais Latinoamericanas”*, en Revista do Departamento de Geografia da USP, No.7, pág.81-89, São Paulo Universidade de São Paulo, 1994.
- Morán, Emilio, *“Models of Native and Folk Adaptation in the Amazon”* en Posey, D. A., y Balée, W., *“Resource Management in Amazonia. Indigenous and Folk Strategies”*, New York, The New York Botanical Garden, 1989.
- Morelli, Federica, *“Territorio o Nación. Reforma y Disolución del Espacio Imperial en Ecuador 1765-1830”*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- Moreno Yáñez, Segundo, *“Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito desde Comienzos del Siglo XVIII hasta Finales de la Colonia”*, Quito, PUCE, 1977.
- Morin, Françoise y Santana, Roberto, *“Globalización, Transnacionalización y Pueblos Autóctonos”*, en Morin, Françoise y Santana, Roberto, *“Los Transnacional. Instrumento y Desafío para los Pueblos Indígenas”*, Quito, Groupe de Recherche sur L’Amerique Latine- Ediciones Abya Yala, 2003.
- Muratorio, Blanca, *“Identidades de Mujeres Indígenas y Política de Reproducción Cultural en la Amazonía Ecuatoriana”*, en Guerrero, Andrés (comp.), *“Etnicidades”*, Quito, FLACSO-ILDIS, 2000.
- Muratorio, Blanca, *“Nación, Identidad y Etnicidad, Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX”*, en Muratorio, B. (ed.), *“Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX”*, Quito, FLACSO, 1994.
- Muratorio, Blanca, *“Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950”*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1987.

- Murra, John V., *"El Mundo Andino: Población, Medio Ambiente y Economía"*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos IEP-Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP, 2002.
- Myers, Thomas. *El Efecto de las Pestes sobre las Poblaciones de la Amazonía Alta*. EN Revista Amazonía Peruana No. 15. Lima, CAAAP, 1988.
- Naciones Unidas, *"Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas"*, New York, ONU, 2007.
- Naciones Unidas, *"United Nations Development Assistance Framework (UNDAF). Ecuador 2004-2008"*, New York, ONU, 2004.
- Narváez, Iván, *"Yasuní, Petróleo y Poder, El Colapso de un Lugar Singular"*, Quito, FLACSO-GTZ, 2009.
- North, Liisa; Clark, Timothy & Patroni Viviana (eds.), *"Community Rights and Corporate Responsibility. Canadian Mining and Oil Companies in Latin America"*, Toronto, Between the Lines, 2006.
- North, Liisa, *"Militares y Estado en el Ecuador, ¿Construcción Militar o Desmantelamiento Civil?"*, en Revista Iconos, N° 26, Quito, FLACSO, 2006.
- Oberem, Udo, *"Los Quijos. Historia de la Transculturación de un Grupo Indígena del Oriente Ecuatoriano"*, Quito, Instituto Otavaleño de Antropología (IOA)-Banco Central del Ecuador, 1980.
- Ocampo, José Antonio, *"Equidad, Desarrollo y Ciudadanía"*, Tomo I "Visión Global", Bogotá, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)- Ediciones Alfaomega, 2000.
- O'Connor, Martín, *"El Mercadeo de la Naturaleza. Los Infortunios de la Naturaleza Capitalista"*, en Ecología Política N° 7, Barcelona, Ediciones Icaria, 1994.
- OIT, *"Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes"*, Ginebra, Organización Internacional del Trabajo, 1989.
- OIT *"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, 2009.
- OPIP, *"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, 1990.
- OPIP, *"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), 2001.
- OPIP, *"Habla el Amazonas. Una Alternativa Ecológica de la Amazonía Ecuatoriana"*, Laholm, Suecia, Utbildning för Bistandsverksamhet (UBV)-OPIP, 1998.
- OPIP, *"Nuestro Plan de Vida 2000-2012"*, Consejo de Gobierno de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, Puyo, OPIP, 2001.

OPIP, *“Pastaza Runakuna Tantanakuy”*, Puyo, Comisión Europea- COMUNIDEC-Instituto Amazanga, 2001.

OPIP, *“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, 2000.

OPIP, *“Plan Integral de Autodesarrollo de los Pueblos Indígenas de Pastaza”*, Consejo de Gobierno de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, Puyo, OPIP, 1998.

OPIP, *“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, 1996.

OPIP, *“Sarayaku, Ñucanchic Causai Ñanbita Catishuch Ic”*, Sarayacu, OPIP-Consejo de Tayjasaruta de Sarayacu, 1996.

Ortiz B., Cecilia, *“Indios, Militares e Imaginarios de Nación en el Ecuador del siglo XX”*, Quito, FLACSO-Abya Yala, 2006.

Ortiz Crespo, Gonzalo, *“El Problema indígena y el Gobierno”*, en Varios, *“Indios”*, Quito, ILDIS-Abya Yala, 1991.

Ortiz, Renato, *“Otro Territorio. Ensayos sobre el Mundo Contemporáneo”*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1998.

Ortiz, Renato, *“Mundialización y Cultura”*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2004.

Ortiz-T., Pablo, *“Arco-OPIP o la Globalización de los Conflictos Amazónicos”*, en Herrera, D. (comp.), *“La Amazonía de Cara al Siglo XXI”*, Quito, Ediciones FLACSO, 1997.

Ortiz T., Pablo (coord.), *“Comunidades y Conflictos Socioambientales. Experiencias y Desafíos en América Latina”*, Quito, Programa Bosques, Arboles y Comunidades Rurales (FTPP) FAO-Embajada Real de los Países Bajos-COMUNIDEC-Abya Yala, 1999.

Ortiz-T., Pablo, *“Desarrollo Petrolero en los Territorios Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana”*, Toronto, The University Consortium on the Global South (UCGS)- Centre for Research on Latin America and the Caribbean (CERLAC)-Universidad de York, 2005.

Ortiz-T., Pablo, *“Entre la Cooptación y el Simulacro, la Conflictiva Búsqueda de Autodeterminación de las Nacionalidades Indígenas del Centro Sur Amazónico del Ecuador”*, ponencia presentada en Seminario Internacional *“Construyendo el Estado Multiétnico desde Sitios Políticos Múltiples”*, Quito, Universidad de York-GTZ-FLACSO, 2008.

Ortiz-T., Pablo, *“Globalización y Conflictos Socioambientales”*, FPPP-Manarac-Abya Yala, Quito, 1997.

Ortiz-T., Pablo, *“La Situación Petrolera en el Centro Sur de la Amazonía y el Futuro de los Pueblos Indígenas de Pastaza”*, Puyo, Comisión Europea-COMUNIDEC, 2001.

Ortiz-T., Pablo, *“Percepciones Locales en torno a Desarrollo Sustentable en el Alto Napo”*, Tena, Proyecto Gran Sumaco-Cooperación Técnica Alemana (GTZ), 1996.

- Ortiz-T., Pablo, *“Petróleo en Territorios Indígenas, Desafíos para la Autodeterminación y los Derechos Colectivos”*, en Paz, Sarela (ed.), *“Territorios Indígenas y Empresas Petroleras”*, Cochabamba, CENDA-CEIDIS-CESU, 2004.
- Ortiz-T., Pablo, *“Petroleum Development on Indigenous Lands in the Ecuadorean Amazon”*, Toronto, CERLAC-Universidad de York-UCGS, 2005.
- Ortiz-T., Pablo; Guerrero, Maró y López, Víctor, *“Planificación Socioambiental y Compañías Petroleras”*, Quito, PUCE-Petroecuador, 2000.
- Ortiz-T., Pablo, *“Protestas Locales Amazónicas y Modelo Petrolero en Ecuador”*, en Revista OSAL N° 17, Buenos Aires, Observatorio Social de América Latina-CLACSO, 2005.
- Ortiz-T., Pablo, *“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 González, Miguel; Burgete C. y Mayo y Ortiz-T., P. (Coords.), *“La Autonomía a Debate. Autogobierno Indígena y Estado Plurinacional en América Latina”*. Quito, GTZ-FLACSO-IWGIA-CIESAS, 2010.
- Ospina Pablo & Guerrero, Fernando. *“Movimiento Indígena, Cambios Agrarios y Ajuste Estructural en los Andes Ecuatorianos”*. Quito, CLACSO/ASDI-Instituto de Estudios Ecuatorianos, 2002.
- Pacari Vega, Nina, *“El Verdadero Rostro del Ecuador, Desarrollo con Identidad”*, en Varios, *“Entre la Utopía y el Desencanto. Pachakutik en el Gobierno de Gutiérrez”*, Quito, Editorial Planeta, 2004.
- Páez, Pedro y Vásconez, Sigrid, *“Política Ambiental, Garantizar el Desarrollo Sustentable y la Conservación de la Biodiversidad en el Centro Sur de la Amazonía”*, en Revista Al Andar. Acción para el Desarrollo Local, N° 2, Quito, Fundación Educate, 2006.
- Palomeque, Silvia, *“La Sierra Sur (1825-1900)”*, en Maiguashca, Juan, *“Historia y Región en el Ecuador, 1830-1930”*, Quito, FLACSO-Universidad de York-IFEA, 1994.
- Paltán, Julio, *“La Crisis del Sistema Político Ecuatoriano y la Caída de Gutiérrez”*, en Revista Iconos N° 23, Quito, FLACSO, 2005.
- Parekh, Bhikhu, *“El Etnocentrismo en el Discurso Nacionalista”*, en Fernández Bravo, Álvaro (comp.), *“La Invención de la Nación. Lecturas de la Identidad de Herder a Homi Bhabha”*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2000.
- Paulson, Susan, *“Desigualdad Social y Degradación Ambiental en América Latina”*, Documento de Trabajo, Cochabamba, Programa Bosques, Arboles y Comunidades Rurales (FTPP)-FAO, 1995.
- Paz y Miño, Juan, *“Golpe y contragolpe. La “Rebelión de Quito” del 21 de Enero del 2000”*, Quito, Editorial Abya Yala, 2002.
- Peña Meléndez, Wilson, *“Despertar la Amazonía Multicultural y Pluriétnica”*, Bogotá, Universidad Libre-Centro de Investigaciones Socio Jurídicas, 2005.

- Peluso, Nancy Lee, *“Rich Forest, Poor People, Resource Control and Resistance in Java”*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- Perreault, Thomas, *“Shifting Ground, Agrarian Change, Political Mobilization and Identity Construction among Quichua of the Alto Napo, Ecuadorian Amazon”*, Denver, Universidad de Colorado-Dept. de Geografía, 2000.
- Peters, Charles, *“Ecología de Poblaciones y Manejo de Frutas Forestales en la Amazonía Peruana”*, en Anderson, Anthony (coord.), *“Alternativas a la Deforestación”*, Quito, Fundación Natura-Abya Yala-Museo Emilio Goeldi, 1990.
- Petroecuador, *“Informe de Ejecución Presupuestaria de Operaciones e Inversiones”*, Quito, 2005.
- Piaguaje, Fernando, *“El Bebedor de Yagé”*, Shushufindi, CICAME, 1990.
- Pichón, Francisco, *“Colonización y Deforestación en la Frontera Agrícola de la Región Amazónica Ecuatoriana”*, en Ruiz, L. (coord.), *“Amazonía, Escenarios y Conflictos”*, Quito, CEDIME-FLACSO, 1993.
- Pierce Colfer, Carol, et. al., *“Shifting Cultivators of Indonesia, Marauders or Managers of the Forest”*, FTTP-FAO, 1992.
- Pierre, Françoise, *“Viaje de Exploración al Oriente Ecuatoriano”*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1983.
- Pierre, Jean Michel, *“La Participation des Populations Locales dans la Gestion de la Foret et de la Faune Sauvage en Afrique Tropicale Humide”*, París, FTTP-FAO, 1995.
- Plotkin, M. y Famolare, *“Sustainable Harvest and Marketing of Rainforst Products”*, Boston, 1992.
- 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), 2004. (Cf. hdr.undp.org/es/).
- PNUD, *“Informe sobre el Desarrollo Humano 2009. Superando Barreras, Movilidad y Desarrollo Humano”*, New York, PNUD, 2009. (Cf. hdr.undp.org/es/).
- Poffenbeg, Mark, *“Communities and Forest Management”*, Washington, UICN, 1996.
- Ponce, Carlos F., *“Diagnóstico de los Subsistemas Nacionales de Areas Protegidas Amazónicas”*, Bogotá, Unión Europea-Tratado de Cooperación Amazónica-Surapa, 1997.
- Ponce, Javier, *“Sentado entre dos Sillas. Historias de un Malpensante sobre la Cooperación al Desarrollo”*, Quito, Editorial Planeta, 2004.
- Ponce, Javier, *“Y la Madrugada los Sorprendió en el Poder”*, Quito, Editorial Planeta, 2000.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter, *“A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização”*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter, *“Geo-Gráficas. Movimientos Sociales, Nuevas Territorialidades y Sustentabilidad”*, México DF, Siglo XXI Editores, 2001.

- Posey, Darrel. "*Biodiversity, Genetic Resources and Indigenous Peoples in Amazonia*", en Hall, A (edit.), "*Amazonia at the Crossroads: The Challenge of Sustainable Development*, London, Institute of Latin American Studies, University of London, 2000.
- Prada Alcoveza, Raúl, "*Territorialidad*", La Paz, Mythos-Quillama-Punto Cero, 1996.
- Prakash, Gyan, "*Los Estudios de la Subalternidad como Crítica Postcolonial*", en Rivera, Rivera, Silvia (comp.), "*Debates Postcoloniales, Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*", La Paz, Ediciones Aruwiyiri-SEPHIS, 1996.
- Prient, Hans Jürgen, "*Historia del Cristianismo en América Latina*", Salamanca, Ediciones Sígueme, 1987.
- Prieto, Mercedes, "*Liberalismo y Temor, Imaginando los Sujetos Indígenas en el Ecuador Postcolonial, 1895-1950*", Quito, FLACSO-Ediciones Abya Yala, 2004.
- PRONAREG-ORSTOM, "*Aptitud Agrícola de los Suelos del Ecuador*. Quito, Programa Nacional de Regionalización Agraria PRONAREG, 1989.
- Puanchir, Tito, "*La Consolidación de los Pueblos se Basa en la Búsqueda de Legitimidad y Territorio*", en Varios, "*El Oriente es un Mito*", Quito, CEP-GTZ-PLASA-ILDIS, 2003.
- Quijano, Aníbal, "*Colonialidad y modernidad – racionalidad*", En Bonilla, Heraclio, (comp.) *Los conquistados 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, FLACSO-Libri Mundi-Tercer Mundo, 1992.
- Quijano, Aníbal, "*Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina*", en Castro Gómez, S., Guardiola Rivera, et. al. (eds.), "*Pensar (en) los Intersticios. Teoría y Práctica de la Crítica Poscolonial*", Colección Pensar, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- Quijano, Aníbal, "*Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*", en Lander, Edgardo (comp.), "*La Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*", CLACSO, Buenos Aires, 2000a.
- Quijano, Aníbal, "*Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*", Caracas, Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos Pedro Gual, 2000b.
- Quijano, Aníbal, "*Colonialidad del Poder y Clasificación Social*", en *Journal of World Systems Research*, VOL 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, 2000.
- Quintero, Rafael, "*El Estado Colonial*", en Ayala Mora, Enrique (ed.), *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 5, Quito, Corporación Editora Nacional-Grijalbo, 1990.
- Quintero, Rafael, "*Electores contra Partidos en un Sistema Político de Mandos*", Quito, ILDIS-Abya Yala, 2005.
- Quintero, Rafael, "*El Mito del Populismo Velasquista y la Consumación del Pacto Oligárquico*", en Verdesoto, Luis (comp.), "*Gobierno y Política en el Ecuador Contemporáneo*", Quito, Friedrich Ebert Stiftung-ILDIS, 1991.

- Quintero, Rafael, *“La Democracia Ecuatoriana Sitiada”*, en Carrasco, Adrián et. al., “Estado, Política y Democracia en el Ecuador”, Quito, Editorial El Conejo-ILDIS, 1988.
- Quiroga, Jaime y Flores, Petronilo, *“Los Movimientos Indígena Originarios Campesinos y el Actual Proceso Histórico Boliviano”*, en Varios, “Defensa de los Derechos Humanos en América Latina. Avances y Retrocesos”, Quito, Programa Andino de Derechos Humanos PADH (comp.)-Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.
- Rahier, Jean Muteba, *“Lugares de Identidad y Representaciones, lo Negro en la Fiesta de los Reyes en Ecuador”*, Tradc. María Teresa Ortega, conjunto (Cuba) No. 120, 2001.
- Ramón, Galo, *“El Estado Ecuatoriano y las ‘Localidades’ en el Siglo XIX”*, en Torres D., Víctor Hugo y Ramón V., Galo, “El Desarrollo Local en el Ecuador. Historia, Actores y Métodos”, COMUNIDEC-Abya Yala, 2004.
- Ramón, Galo, *“El Regreso de los Runas. La Potencialidad del Proyecto Indio en el Ecuador Contemporáneo”*, Quito, COMUNIDEC-Fundación Interamericana, 1993.
- Ramón, Galo y Gámez, Elba, *“¿Hay Nacionalidades Indias en el Ecuador?”*, en Varios, “Sismo Étnico en el Ecuador”, Quito, CEDIME-Ediciones Abya Yala, 1993.
- Ramón, Galo, *“Los Pueblos Indígenas en la América Andina, siglos XIX y XX”*, Quito, COMUNIDEC (Mimeo, texto no publicado), 2006.
- Rawls, John, *“Teoría de la Justicia”*. 6a. reimpresión de la 2a.ed., México DF, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Rawls, John. *“Justicia como Equidad: Materiales para una Teoría de la Justicia”*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Reeve, Mary E., *“Los Quichua del Curaray. El Proceso de Formación de la Identidad”*, Quito, Banco Central del Ecuador-Abya Yala, 1988.
- Regalsky, Pablo y Quisbert, Francisco, *“Bolivia Indígena, de Gobiernos Comunitarios en Busca de Autonomía a la Lucha por la Hegemonía”*, en Leyva, Xochitl; Burguete, Araceli y Speed, Shanon (eds.), “Gobernar (en) la Diversidad, Experiencias Indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de Co-Labor”, México, CIESAS-FLACSO, 2008.
- Regalsky, Pablo, *“Territorios Indígenas, Autonomías y Asamblea Constituyente. Una Visión Comparativa de Bolivia y Colombia”*, Cochabamba, Grupo Interculturalidad-CENDA, 2005.
- Regalsky, Pablo. *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, 2003.
- Restrepo, Eduardo, *“Esencialismo Étnico y Movilización Política, Tensiones en las Relaciones entre Saber y Poder”*, en Barbary, Olivier y Urrea, Fernando (eds.), “Gente Negra en Colombia. Dinámicas Sociopolíticas en Cali y el Pacífico”, Medellín, CIDSE-Universidad del Valle-Conciencias, 2004.

- Rival, Laura, *"Hijos del Sol, Padres del Jaguar. Los Huaorani de Ayer y Hoy"*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1996.
- Rival, Laura, *"Social Transformations and the Impact of Formal Schooling on the Huaorani of Amazonian Ecuador"*, Londres, School of Economics University of London, 1992.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *"Los Desafíos para una Democracia Étnica en los Albores del Tercer Milenio"*, en Rivera, S. (ed.), *"Ser Mujer Indígena, Chola o Birlocha en la Bolivia Poscolonial de los años 90"*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, 1996.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *"Debates Poscoloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad"*, SEPHIS-Aruwiyri, La Paz, 1997.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *"La Raíz, Colonizadores y Colonizados"*, en Albó, Xavier y Barrios, Raúl (coords.), *"Violencias Encubiertas en Bolivia"*, La Paz, CIPCA-Ediciones Aruwiyri, 1993.
- Robinson, J. G. y Redford, K. H., *"Neotropical Wildlife Use and Conservation"*, New York, 1991.
- Roig, Arturo Andrés, et. al., *"La Utopía en el Ecuador"*, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1987.
- Roig, Arturo Andrés, et. al., *"Humanismo en la Segunda Mitad del Siglo XVIII"*, Vol. 1 y 2, en Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, Quito, 1986.
- Rojas, Leonardo, *"La Participación Ciudadana en la Provincia de Sucumbíos a través de la ASCIS"*, Nueva Loja, FLACSO, 2004.
- Roldán, Roque, *"El Régimen Constitucional Indígena en Colombia, Fundamentos y Perspectivas"*, en Gómez, Magdalena (coord.), *"Derecho Indígena"*, México, Instituto Nacional Indigenista-Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, 1997.
- Rosero, Fernando, *"Levantamiento Indígena, Tierra y Precios"*, Quito, Centro de Estudios y Difusión Social (CEDIS), 1991.
- Rudel, Thomas, *"Roads, Speculators and Colonization in the Ecuadorian Amazon"*, en *"Human Ecology"*, Vol. 11, N° 4, New Jersey, Rutgers University Press, 1983.
- Rudel, Thomas y Horowitz, Bruce, *"Tropical Deforestation. Small Farmers and Land Clearing in the Ecuadorian Amazon"*, New York, Columbia University Press, 1993.
- Ruíz, Lucía; Nieves, Gabriela; Serrano, Tania et. al, *"Diagnóstico del Cantón Pastaza. Internase Urbano-Rural en Ecuador"*, Quito, CIUDAD-Laboratorio de Sociología Urbana (LASUR), Escuela Politécnica Federal de Lausana, 2003.
- Ruiz, Lucy, *"Pueblos Indígenas y Etnicidad en la Amazonía"*, en Varios, *"Indios, Una Reflexión sobre el Levantamiento Indígena de 1990"*, Quito, ILDIS-Abya Yala, 1992.
- Said, Edward, *"Orientalismo"*, Madrid, Editorial Debate, 2002.
- Said, Edward, *"Representar al Colonizado"*, en González, Stephan (comp.), *"Cultura y Tercer Mundo"*, Caracas, Ediciones Nueva Sociedad, 1996.

- Sánchez Parga, José, *“El Movimiento Indígena Ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido”*, Quito, Edcs.Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana, 2010.
- Santi, Daniel, et. al., “Sacha Aicha Japina-Yacu Aicha Japina” en “Ñucanchic Causai Ñanbita Catishuchic”, Tayjasaruta de Sarayacu, Sarayacu, 1995.
- Santi, Daniel et. al., *“Sarayacu, Ñucanchic Causai Ñanbita Catishuchic”*, Sarayacu, OPIP-Consejo de Tayjasaruta de Sarayacu, 1996.
- Santos, Boaventura de Sousa, *“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, 1998.
- Santos, Boaventura de Sousa, *“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), 1999.
- Santos, Boaventura de Sousa, *“Law and Globalization from Below.Towards a Cosmopolitan Legality”*, en Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez, César (ed.), New York, Cambridge University Press, 2005.
- Santos, Boaventura de Sousa, *“Pensar el Estado y la Sociedad, Desafíos Actuales”*, La Paz, CLACSO-CIDES/UMSA-Muela del Diablo Editores, 2008.
- Santos, Milton, *“El Territorio, un Agregado de Espacios Banales”*, en Panadero Moya, Miguel y Abellán, Francisco, “América Latina, Lógicas Locales, Lógicas Globales”, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla, 1999a.
- Santos, Milton, *“La Naturaleza del Espacio. Técnica y Tiempo. Razón y Emoción”*, Barcelona, Editorial Ariel Geografía, 2000a, “
- Santos, Milton, *“O Território e o Saber Local, Algumas Categorias de Análise”*, Cadernos IPPUR, Año XIII, N° 2, Río de Janeiro, 1999b.
- Santos, Milton, *“Por Uma Outra Globalizacao”*, Río de Janeiro, Ediciones Record, 2000b.
- Santos Granero, Fernando, *“Anticolonialismo, Mesianismo y Utopía en la Sublevación de Juan Santos Atahualpa (Oriente Peruano siglo XVIII)”*, en Amazonía Indígena, Boletín de Análisis, Año 12, N° 19, Iquitos, COPAL, 1992.
- Santos Granero, Fernando y Barclay, Frederica, *“La Frontera Domesticada. Historia Económica y Social de Loreto 1850-2000”*, Lima, Fondo Editorial 2002-Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- Schuldt, Jürgen, *“¿Somos Pobres porque Somos Ricos? Recursos Naturales, Tecnología y Globalización”*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.
- Serrano, Fernando, *“The Transformation of the Indian Peoples of the Ecuadorian Amazon into Political Actors”*, New York, Center for Economic and Social Rights (CESR), 1993.
- Silva Erika, *“Identidad Nacional y Poder”*, Quito, Friedrich Ebert Stiftung-ILDIS-Abya Yala, 2004.

- Silva, Erika, *“Los Mitos de la Ecuatorianidad. Ensayo sobre la Identidad Nacional”*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1992.
- Silva Erika, *“Mushuk Allpa. La Experiencia de los Indígenas de Pastaza en la Conservación de la Selva Amazónica”*, Quito, COMUNIDEC-Amazanga-Comisión Europea, 2002.
- SISPPI-CELADE, *“Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Pueblos Indígenas de América Latina”*, México, SISPPPI-CELADE, 2005.
- Soja, Edward, *“Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory”*, Londres-New York, Ediciones Verso, 1989.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *“Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendola Historiografía”*, en Rivera, Silvia y Barragán, Rossana, “Debates Postcoloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad”, La Paz, TEHIS-Ediciones Historias, 1999.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *“Can the Subaltern Speak?”*, en Williams, P. y Chrisman L., “Colonial Discourse and Post Colonial Theory”, New York, Columbia University Press, 1994.
- Stavenhagen, Rodolfo, *“Conflictos Étnicos y Estado Nacional”*, México, Siglo XXI Editores-UNRISD, 1999.
- Stavenhagen, Rodolfo, *“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, 2006.
- Stavenhagen, Rodolfo, *“La Cuestión Étnica, Algunos Problemas Teórico-Metodológicos”*, en Estudios Sociológicos X, 28, El Colegio de México, 1989.
- Stavenhagen, Rodolfo, *“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, 2008.
- Stavenhagen, Rodolfo, *“The Internationalization of Ethnic Conflict, Theoretical Explorations”*, ponencia presentada en el ICES International Workshop, Colombo, Sri-Lanka, 1996.
- Strange, Susan, *“Casino Capitalism”* (reimpresión), Oxford, Blackwell, Manchester, Manchester University Press, 1997.
- Taale, Tanja y Griffiths, John (eds.), *“The Role of Law in the Protection of the Tropical Forest in Ecuador’s Amazon Region”*, Quito, Tropenbos Foundation-Universisty of Groningen-Corporación Latinoamericana para el Desarrollo-INEFAN, 1995.
- Taiaiake, Alfred, *“Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto”*, Toronto, Oxford University Press, 1999.
- Tamariz, María E. y Villaberde, Xabier, *“Diagnóstico de la Tenencia de la Tierra en las Provincias de Sucumbíos y Napo”*, Quito, FEPP, 1997.

- Tayjasaruta, “*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, 2004.
- Taylor, Anne Christine, “*El Oriente Ecuatoriano en el Siglo XIX, el Otro Litoral*”, en Maiguashca, Juan, “*Historia y Región en el Ecuador, 1830-1930*”, FLACSO-York University, IFEA, Quito, 1994a.
- Taylor, Anne Christine, “*Una Categoría Irreductible en el Conjunto de las Naciones Indígenas, los Jíbaro en las Representaciones Occidentales*”, en Muratorio, B. (ed.), “*Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*”, Quito, FLACSO, 1994b.
- Terán Najas, Rosemarie, “*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, 2005.
- Tibán, Lourdes, “*Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas del Ecuador. Aplicabilidad, Alcances y Limitaciones*”, Quito, INDESIC-Fundación Hans Seidel, 2001.
- Tinajero, Fernando, “*Aproximaciones y Distancias*”, Editorial Planeta, Quito, 1986.
- Tinajero, Fernando, et. al., “*Teoría de la Cultura Nacional*”, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1986.
- Trujillo, Jorge, “*Memorias del Curaray*”, Quito, FEPP-PRODEPINE-Embajada Real de Los Países Bajos, 2001.
- Trujillo, Jorge, “*The Quichua and Huaorani Peoples and Yasuní National Park*”, en Redford, K., y Mansour, J., “*Traditional Peoples and Biodiversity Conservation in Large Tropical Landscapes*”, Arlington -Virginia, América Verde Publications-The Nature Conservancy, 1996.
- Trujillo, Jorge, “*La Amazonía en la Historia del Ecuador*”, en Ayala Mora, Enrique (ed.), “*Nueva Historia del Ecuador*”, Vol. 12, Ensayos Generales, Quito, Corporación Editora Nacional, 1996.
- Trujillo, Jorge, “*La Colonización y el Desplazamiento de los Grupos Indígenas*”, en Varea, Anamaría (ed.), “*La Amazonía. Presente y...?*”, Quito, Tierra Viva-Abya Yala, 1987.
- UDAPE-NNUU-OIT, “*Pueblos Indígenas Originarios y Objetivos de Desarrollo del Milenio*”, La Paz, Ministerio de Planificación del Desarrollo-Unidad de Análisis de Políticas Sociales y Económicas (UDAPE)-Sistema de Naciones Unidas en Bolivia-OIT-Agencia Catalana de Cooperación, 2007.
- Ulloa, Astrid, “*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, 2004.
- Vacacela Quishpe, Rosa, “*Sumac Causai. Vida en Armonía*”, Quito, Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai IQBSS, 2007.

- Vacacela Quishpe, Rosa y Jácome, Iván (comps.), *“Yana Yacu Quichua Llacta Allpapi, Sachapi, Yacugunapi Tucui Tiyacgunata Sumacta Gibaza, Ricusha, Japisha, Micusha Causangapac Quillcashca Camuc”*, Pastaza, IQBSS, 2006.
- Vacacela Q., Víctor, *“Manejo de la Biodiversidad Agrícola en las Chakras de las Comunidades Kichwas de Pastaza”*, Quito, IQBSS, 2008.
- Valiente, Aresio, *“Derechos de los Pueblos Indígenas de Panamá”*, San José de Costa Rica, OIT-CEALP, 2002.
- Valverde, Orlando, *“Grande Carajas. Planejamento Da Destruição”*, Brasília, UNB, Forense Universitaria, 1989.
- Van Cott, Donna Lee, *“Historia Político-Partidária do Movimento Indígena na América Latina”*, en Costa, Luciana y Verdum, Ricardo, *“Indios e Parlamentos”*, Brasília, Instituto de Estudos Socioeconómicos, 2004.
- Varea, Anamaría (ed.), *“Marea Negra en la Amazonía. Conflictos Socioambientales Vinculados a la Actividad Petrolera en el Ecuador”*, Quito, UICN-ILDIS-FAO-Abya Yala, 1995.
- Vargas, José María, *“Historia de la Provincia Dominicana del Ecuador en el Siglo XIX”*, Quito, Editorial Royal, 1982.
- Vargas, José María, *“Prefectura Apostólica de Canelos”*, en Revista “El Oriente Dominicano” N° 383, Puyo, Misión Dominica, marzo-abril de 1935.
- Veríssimo, José, *“Estudos Amazônicos”*, Belém, Universidade Federal do Pará, 1970.
- Viaña, Jorge, *“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, 2009.
- Vickers, William, *“Ideación como Adaptación, Creencias Tradicionales y la Intervención Moderna en la Religión de los Siona Secoyas”*, en Varios, *“Amazonía Ecuatoriana, La Otra Cara del Progreso, 2ª ed.”*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1985.
- Vickers, William, *“Los Siona Secoyas, Su Adaptación al Ambiente Amazónico”*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1983.
- Vieco, Juan José, et. al. (eds.), *“Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonía”*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-Instituto Amazónico de Investigaciones-Programa COAMA, 2000.
- Villacrés, Marlene; Campos, Salomón y Barba, Marcia, *“Evaluación Externa de la Atención Médica Brindada por la Compañía AGIP en las Comunidades del Bloque 10 de la Provincia de Pastaza, durante los Años 2000 y 2001”*, Puyo, 2001.
- Villas Boas, André, *“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, 1993.

- Viteri Gualinga, Alfredo, “*Tierra y Territorio como Derechos*”, Especial Dossier en Revista Pueblos, Madrid, 2004.
- Viteri Gualinga, Leonardo, “*Circunscripciones Territoriales Indígenas y Derechos Colectivos. Perspectiva de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza*”, ponencia presentada en Foro de las Nacionalidades Indígenas, Puyo, CONFENIAE, 2007.
- Viteri Gualinga, Leonardo, “*Circunscripciones Territoriales Indígenas*”, en Fontaine, Guillaume (edit.), “*Petróleo y Desarrollo Sostenible en el Ecuador. Las ganancias y las pérdidas*”, Quito, FLACSO, 2006.
- Wachtel, Nathan, “*Los Vencidos. Los Indios del Perú frente a la Conquista Española (1530-1570)*”, Madrid, Alianza Universidad, 1976.
- Wade, Peter, “*Gente Negra, Nación Mestiza. Dinámicas de las Identidades Raciales en Colombia*” (trad. Ana Cristina Mejía), Bogotá, Ediciones Uniandes-Siglo del Hombre Editores, 1997.
- Wade, Peter. “*Raza y Etnicidad en Latinoamérica*”, Quito, Ediciones Abya Yala, 2000.
- Wallerstein, Immanuel, “*El Eurocentrismo y sus Avatares, los Dilemas de la Ciencia Social*”, en Mignolo, Walter (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, 2001.
- Wallerstein, Immanuel, “*El Moderno Sistema Mundial*”, México D. F., Siglo XXI Editores, 1984.
- Walsh, Catherine, “*Estado Plurinacional e Intercultural, la Descolonización y Refundación del Estado Ecuatoriano*”, en Revista del Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Caracas, Instituto de Altos Estudios Pedro Gual, 2008.
- Walsh, Catherine, “*Interculturalidad, Estado, Sociedad, Luchas (De) Coloniales de Nuestra Epoca*”, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Abya Yala, 2009.
- Walsh, Catherine. *Estado plurinacional e intercultural, complementariedad y complicidad hacia el "Buen Vivir"*. EN Acosta, Alberto (comp.) *Plurinacionalidad, democracia en la diversidad*. Quito, Abya Yala, 2009. Págs. 161-184
- Walsh, Catherine, “*Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo Jurídico*”, en Salgado, Judith (comp.) “*Justicia Indígena, Aportes para un Debate*”, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.
- Warner, Katherine, “*Shifting Cultivators, Local Technical Knowledge and Natural Resource Management in the Humid Tropics*”, Community Forestry Note N° 8, Roma, FTTP-FAO, 1993.
- Warren, Kay y Jackson, Jean (eds.), “*Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*”, Austin, University of Texas Press, 2002.
- Weber, Cynthia, “*Simulating Sovereignty. Intervention, the State and Symbolic Exchange*”, New York, Cambridge University Press, 1995.

- Weber, Max, *“Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- White, Rodney. *“North, South and the Environment Crisis”*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.
- Whitten, Dorotea, *“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, 1985.
- Whitten, Norman, *“Amazonía Ecuatoriana. La Otra Cara del Progreso”*, Quito, Abya Yala, 1989.
- Whitten, Norman, *“Sacha Runa, Etnicidad y Adaptación de los Quichua Hablantes de la Amazonía Ecuatoriana”*, Quito, The University of Illinois Urbana-Ediciones Abya Yala, 1987.
- World Bank, *“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.
- World Bank, *“Participatory Development and the World Bank. Potential Directions for Change”*, Edited by Bhuvan Bhatnagar and Aubrey C. Williams, WB Discussion Papers No. 183., Washington D.C., International Bank for Reconstruction and Development (World Bank), 1992.
- World Bank, *“Tribal Peoples in Bank Financed Projects. Operational Manual Statement, no. 2.34.”* Washington D.C., International Bank for Reconstruction and Development (World Bank), 1982.
- World Bank, *“Indigenous Peoples. Operational Directive, no. 4.20”*, Washington D.C., International Bank for Reconstruction and Development (World Bank), 1991.
- Wallerstein, Immanuel, *“La Crisis Estructural del Capitalismo”*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2007.
- Wray, Natalia, et. al., *“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, 1996.
- Wray, Natalia, *“Pueblos Indígenas Amazónicos y Actividad Petrolera en el Ecuador. Conflictos, Estrategias e Impactos”*, Quito, IBIS-OXFAM América, 2000.
- Yashar, Deborah, *“Indigenous Protest and Democracy in Latin America”*, en Domínguez, J. y Lowenthal, A., *“Constructing Democratic Governance. Latin America and the Caribbean in the 1990s”*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1996.
- Yost, James y Kelley, Patricia, *“Consideraciones Culturales del Terreno. El Caso de los Huaorani. Variables que Determinan las Necesidades Territoriales de Horticultura del Bosque”*

Tropical”, Cuadernos Etnolingüísticos N° 20, Quito, Instituto Lingüístico de Verano (ILV), 1992.

Yost, James, “*El Desarrollo Comunitario, la Supervivencia Etnica, El Caso de los Huaorani*”, México, Instituto Lingüístico de Verano (ILV), 1978.

Zamosc, León, “*El Movimiento Indígena Ecuatoriano, De la Política de la Influencia a la Política del Poder*”, en Zamosc, León y Postero, Nancy, “La Lucha por los Derechos Indígenas en América Latina”, Quito, Ediciones Abya Yala, 2005.

Zárate, Coralia, “*Síntesis de la Situación del Bloque 10, Pastaza, Región Amazónica Ecuatoriana*”, Fundación COMUNIDEC-Instituto Amazanga, Quito, 2002.

Zavaleta Mercado, René, “*El Poder Dual: Problemas de la Teoría del Estado en América Latina*”, Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1987.

Zavaleta Mercado, René, “*Lo Nacional-Popular en Bolivia*”, México, Siglo XXI Editores, 1986.

Zavaleta Mercado, René, “*Problemas de la Determinación Dependiente y la Forma Primordial*”, en Rojas Aravena, Francisco (edit.) “*América Latina: desarrollo y perspectivas democráticas*”, San José, Flacso, 1982.

Zeas Sacoto, Pedro, et. al., “*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, 2006.

Ziegler-Otero, Lawrence, “*Resistance in an Amazonian Community. Huaorani Organizing against the Global Economy*”, New York, Berghahn Books, 2004.

Žižek, Slavoj, “*El Sublime Objeto de la Ideología*”, México, Siglo XXI Editores, 1989.

Žižek, Slavoj, “*Multiculturalismo, o la Lógica Cultural del Capitalismo Multinacional*”, en Jameson, F. y Zizek, S, “*Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo*”, Buenos Aires, Paidós, 1998.

NÓMINA DE PERSONAS ENTREVISTADAS

Grupo de Dirigentes, ex dirigentes, líderes (ezas) y socios de base

Pastaza

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
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
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	Nelly Machoa	Curaray	13.06.04	Quillo Allpa, Curaray
56	Alberto Tapuy	Curaray	12.06.04	Pavacachi, Curaray

Nombre de documentos y archivos recabados entre 2004-2008.

Perú

Archivo Arzobispal, Lima

- Sección Notas Supremo de Gobierno (SNGC) 1800-1919.
- Castrucci, Manuel, “Viaje practicado desde el Callao hasta las misiones de las dos tributos de infieles Záparos y Jíbaros”, Ed.Montoya, Lima, 1849.
- Holloway, H., “Por la Región del Napo”, en Boletín de la Sociedad Geográfica de Loma, Vol.49, Lima, 1932. Pág. 221-233.
- 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.

Archivo del Congreso del Perú, Lima

- Fondo: Cámara de Diputados y de Senadores
- Bueno, Cosme, “Geografía del Perú Virreynal, siglo XVIII”, publicado por Daniel Valcárcel, Lima, 1951.
- Izaguirre, Bernardino, “Descripción histórico etnográfica de algunas tribus orientales del Perú”. En Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, Vol. XLIV, pág. 5-36. Lima, 1927.

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, “Los Indios del Alto Amazonas en el siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones de la antigua provincia de Maynas”, Estudios Americanistas, Bonn, 1874.
- Herrera, Genaro, “Apuntes histórico-geográficos sobre la fundación de la ciudad de Iquitos”, Iquitos, 1908.
- 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. “Peregrinación por los ríos Marañón y Ucayali”, en “Mercurio Peruano de historia, literatura y noticias públicas”, iii, 49-66., Lima, 1791.
- 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 1.
- 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, “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, 1731.
- Mercier, Juan, “Tradiciones lingüísticas del Alto Napo”, en Amazonía Peruana, Vol.VI, No.13, Lima, 1993.
- Rodríguez, Manuel, “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, 1684.
- Uriarte, P., “Diario de un Misionero de Maynas”, Monumenta Amazónica, CETA, Iquitos, 1986.

Ecuador

Quito

Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

- Calle, Manuel J. , “Los dominicos italianos en la República del Sgo. Corazón de Jesús”, Quito, 1897.
- González Suárez, Federico, “Historia de la Iglesia Católica en la República del Ecuador”, Quito, 1880.
- Granja, Juan C., “Nuestro Oriente. De unas Notas de viaje”, Imp. De la Universidad, Quito, 1942.
- León, Agustín, “Breve vocabulario de las principales lenguas que se hablan en los diferentes pueblos y jibarías de la Provincia Apostólica de Canelos y Macas”, en el Oriente Dominicano, Año 1, No.3, febrero de 1928. Pág. 87.
- Santiana, Antonio, “Sobre la pintura facial y el tatuaje en los Yumbos del Oriente ecuatoriano”, en Boletín de Información Científica, CCE, Vol.1, No.3, Quito, 1947.
- Solís, Folch, Joseph, “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, 1754.

Archivo Nacional de Historia

- Ponce Leiva, Pilar, “Relaciones Histórico-Geográficas de la Real Audiencia de Quito”, Marka Ediciones-Abya Yala, Quito, 1992. 3 Vols.

Puyo, Pastaza

Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP)

- Brackelaire, Vicente, “Informe de Evaluación. Proyecto de Manejo de Recursos Naturales en el Territorio Indígena de Pastaza (PMRNTIP)”, Contrato de Subvención ECU/B7-6201/ib/98/0334. Comisión Europea, Bruselas, 2001.
- Costa, Patrick, “Informe de la situación socioeconómica de bloque Záparo. Medicina sin Fronteras”, mimeo, Quito, 1993.
- OPIP, “Propuesta de Declaratoria a los Territorios Indígenas de Pastaza como Patrimonio de Biodiversidad y Cultural de los Pueblos Quichua y Shiwiar”, Puyo, Noviembre de 1996.
- OPIP, “Plan Integral de Autodesarrollo de los Pueblos Indígenas de Pastaza”, Puyo, mayo de 1998.
- OPIP, “Acta de la VIII Asamblea General de la OPIP realizada en la Asociación de Centros Indígenas de Arajuno “ACIA””, 13-16 agosto de 1999.
- OPIP, “Reglamento de Control Interno para el Manejo de los Recursos Financieros de la OPIP”, mimeo, s/f.
- OPIP, “Gestión Ambiental y Ordenamiento de la Circunscripción Territorial del Pueblo Kichwa de Pastaza”, Convenio Ibis-OPIP, Puyo, 2002.
- OPIP, “Anteproyecto de Ley para la Creación de las Circunscripciones Territoriales Indígenas”, Puyo, 2003.
- OPIP; “Ley Orgánica del Territorio Autónomo de los Pueblos Kichwa de Pastaza. TAKIP”, Puyo, 2002.
- I.Municipalidad de Pastaza, “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 de 2002.
- I.Municipalidad de Pastaza, “Ordenanza que reglamenta el uso de la vía pública en el cantón Pastaza”, Puyo, 13 de octubre de 1999.
- I.Municipalidad de Pastaza, “Ordenanza de implantación de catastro urbano de la ciudad de Puyo”, Puyo 20 de septiembre de 1997.
- I.Municipalidad de Pastaza, “Ordenanza que regula y delimita la extensión del dominio de las riberas y de los ríos del Cantón Pastaza”, Puyo, 20 de octubre de 1982.
- Registros Oficiales No.397, “Ordenanza que amplía el perímetro urbano de la ciudad de Puyo”, 24 de agosto de 2001.
- R.O.No.460, “Actualización del Plan de Desarrollo Urbano de la Ciudad de Puyo y áreas parroquiales de Veracruz, Tarqui y Arajuno”, 13 de junio de 1994.
- R.O.No.359, “Urbanización, parcelaciones urbanas y agrícolas”
- Trujillo, Jorge, et.al., “Ordenamiento Territorial y Articulación Espacial. Circunscripciones Territoriales Indígenas Achuar, Quichua, Shiwiar y Zápara de la Provincia de Pastaza-Ecuador”, OPIP, Puyo, 2000.

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	Sucumbíos	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 Guamate-Macas, explotación maderera, colonización, proyectos hidroeléctricos
8	Reserva Cofán Bermejo	55.455	Sucumbíos		Cofán, colonos	tráfico de madera
9	Reserva Cayambe Coca	403.103	Pichincha, Sucumbíos	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

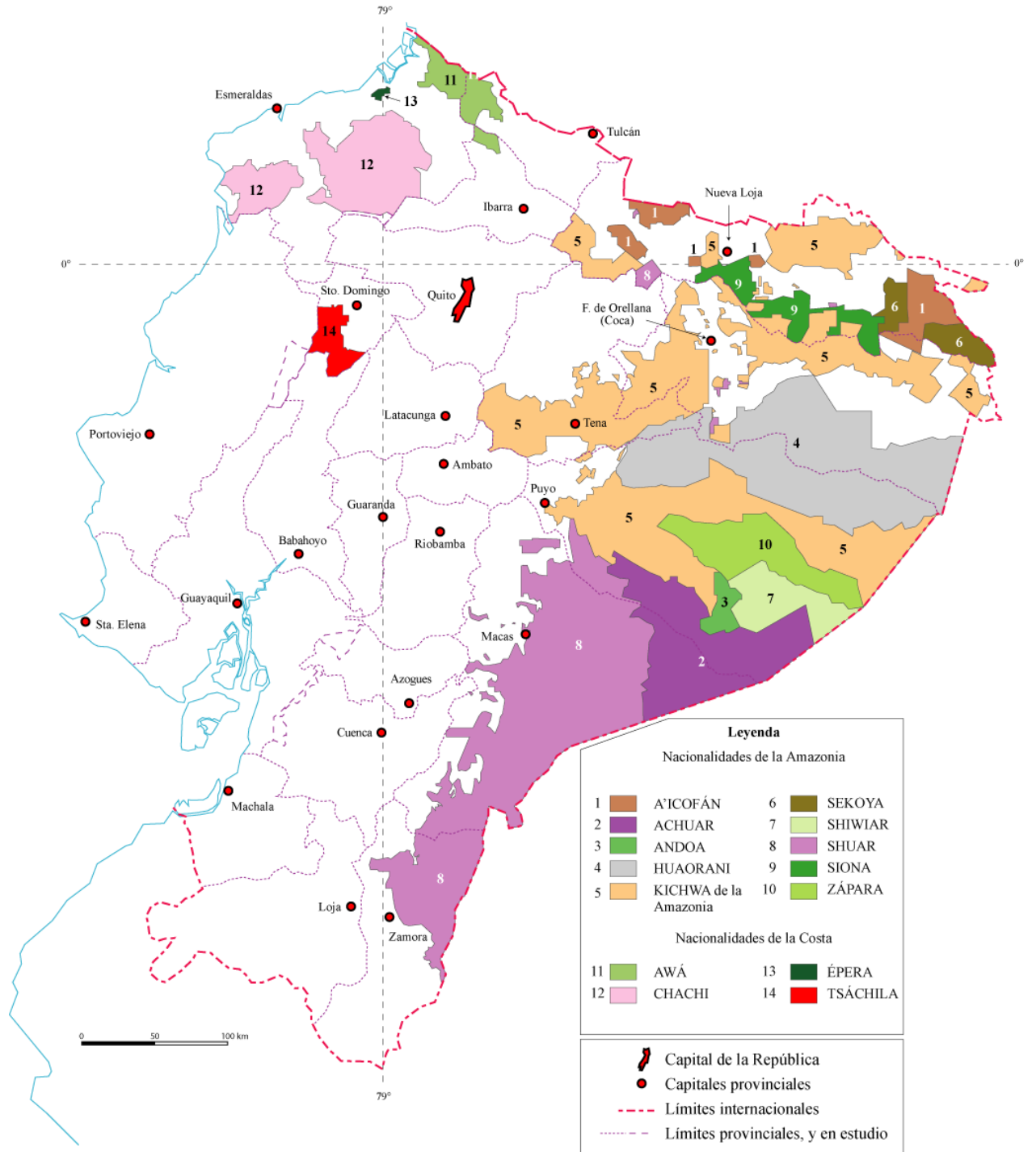
Concesiones Petroleras en la Amazonía, según Rondas Licitatorias y Pueblos afectados

Ronda	No.empresas convocadas	Concesiones Amazonía	Hoy en poder de	Areas 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 Compac	Pérez Compac	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

Áreas territoriales de las nacionalidades indígenas ecuatorianas (Amazonia y Costa)



Fuentes: del tema principal: Rivera, M. B., 2010, *Mapa de Territorios Indígenas*, Fundación EcoCiencia, Quito, Ecuador; para el fondo: IGM.

ORGANIZACION DE PUEBLOS INDIGENAS DE PASTAZA



Anexo I: Comunidades provincia de Pastaza		
NOMBRE	Tipo	Nacionalidad
24 de Mayo	Colonia	
28 de Enero	Colonia	
6 de Diciembre	Comunidad	Kichwa
Abitagua		
Agua Santa		
Akaro	Comunidad	Waorani
Alishungo	Colonia	
Alvarez Miño	Colonia	
Amarun Cocha	Comunidad	Kichwa
Amazonas	Comuna	Kichwa
Amazonas	Colonia	
Amuntai	Comunidad	Achuar
Andoas	Comunidad	Andoas
Atakapi	Comunidad	Kichwa
Atun Playa	Comunidad	Kichwa
Balsaura	Comunidad	Záparo
Bella Vista	Comunidad	Kichwa
Bellavista		

Bellavista	Colonia	
Bellavista	Colonia	
Boberas	Comunidad	Kichwa
Bufo		
Cabeceras de Bobonaza		
Cabo Pozo		
Campo Alegre	Comuna	Kichwa
Camuncui	Comunidad	Kichwa
Canelos	Comunidad	Kichwa
Capahuari	Comunidad	Achuar
Capitan Chiriboga	Comunidad	Achuar
Centro Achuar	Comunidad	Achuar
Centro Bolivarens	Colonia	
Chapeton	Comunidad	Kichwa
Chapintsa		
Charapacocha	Comunidad	Achuar
Charapococha	Comunidad	Kichwa
Chichirota	Comunidad	Achuar
Chico Copataza		
Chico Méndez	Comunidad	Kichwa
Chili Urco	Comuna	Kichwa
Chiliurco		
Chimborazo	Colonia	
Chontayacu	Comunidad	Kichwa
Chontoa		
Chorreras		
Chuba Cachi	Comunidad	Kichwa
Chunchupamba		
Chuya Yacu	Comunidad	Kichwa
Chuya Yaku	Comunidad	Záparo
Cocha Quingo	Comunidad	Kichwa
Conambo	Comunidad	Záparo
Cononaco	Comunidades	Waorani
Cononaco Chico	Comunidades	Waorani
Coop. Rio Azul		
Cooperativa La Nacional		
Copataza Pungu	Comunidad	Achuar
Cotococha		
Cumandá		
Cuya	Comunidad	Kichwa
Cuya Kucha		
Danubio		
Doce de Febrero	Colonia	
Durán	Comunidad	Kichwa
El Calvario		
El Esfuerzo	Colonia	
El Gavilán	Colonia	
El Inca	Colonia	

El Porvenir		
El Rosal		
Elena	Comunidad	Kichwa
Enkeriko	Comunidad	Huaorani
Francisco de Orel	Colonia	
Garza Yaku	Comunidad	Záparo
Hituc	Comunidad	Kichwa
Huagrayacu	Comunidad	Kichwa
Huamac yacu		
Ilipi	Comunidad	Kichwa
Ishpingo Viejo	Comunidad	Achuar
Isidro Ayora	Colonia	
Ispingo	Comunidad	Kichwa
Jaime Roldós	Comunidad	Kichwa
Jandia Yaku		
Játiva	Colonia	
Jatun Molino	Comunidad	Kichwa
Jatunpaccha	Colonia	
Jesus Cocha	Comunidad	Kichwa
Jibaria Ishpingo	Comunidad	Achuar
Juan de Velasco	Colonia	
Juyuentza	Comunidad	Záparo
Kajekai	Comuna	Kichwa
Kali Kali	Comunidad	Kichwa
Kanai	Comunidad	Záparo
Kilómetro Veintidos		
Kumay		
Kunkupi		
Kurintza	Comunidad	Kichwa
La Boca		
La Encanada		
La Esperanza		
La Esperanza	Colonia	
La Florida		
La Libertad		
La Libertad		
La Libertad	Colonia	
Lagarto Yaku	Comunidad	Záparo
Las Américas		
Las Palmas		
Lipuno	Comunidad	Kichwa
Llanchama Cocha		
Llandía		
Lorocachi	Centro comunidad	Kichwa
Los Telegrafis	Colonia	
Los Vencedores		
Lupuno	Comunidad	Záparo
Mangaurcu	Comunidad	Kichwa

Mariscal	Colonia	
Masaramu		
Mirador		
Montalvo	Centro Comunidad	Kichwa
Morete	Comunidad	Kichwa
Morete Cocha		
Motolo		
Murupishi	Comunidad	Kichwa
Mushullacta (Simón Bolív)		
Nayun-Entsa		
Nina Amarun	Comunidad	Kichwa
Nueva Vida		
Nueve de Octubre	Colonia	
Nuevo Mundo		
Nuevo San José	Comunidad	Kichwa
Nuevos Horizontes		
Nushiño	Comunidad	Kichwa
Oswaldo Hurtado		
Paka Yaku	Comunidad	Kichwa
Palimbi	Comunidad	Kichwa
Palizada	Comunidad	Kichwa
Pandanuque	Comunidad	Kichwa
Paparahua	Comunidad	Kichwa
Pava yacu		
Pavacachi	Comunidad	Kichwa
Pihuirí	Comunidad	Kichwa
Pindo Mirador	Colonia	
Pinduc Yaku	Comunidad	Záparo
Pitacocha Liquino Curaray	Comunidad	Kichwa
Pitirishca (Tsuracú)		
Playa del Pastaza	Comuna	Kichwa
Pre-Coop El Pedregal		
Pre-Coop. 17 de Julio		
Pre-Coop. Sucre		
Puerto Bobonaza		
Puerto Conambo	Comunidad	Záparo
Pujal	Comunidad	Kichwa
Puma Yaku	Comunidad	Záparo
Putuimi	Comuna	Kichwa
Puyo Pungo		
Quillu Allpa	Comunidad	Kichwa
Raya Yacu	Comunidad	Kichwa
Rayourcu	Comuna	Kichwa
Rayu Urco	Comunidad	Kichwa
Rio Chico	Comuna	Kichwa
Rio Tigre	Comunidad	Záparo
Rosario Yacu		
Sagra Rumi	Comunidad	Kichwa

San Antonio		
San Antonio	Colonia	
San Jacinto	Comuna	Kichwa
San Jacinto	Comuna	Kichwa
San Jorge	Colonia	
San José		
San José de Curaray	Centro comunidad	Kichwa
San Luis	Colonia	
San Mariano	Comunidad	Kichwa
San Pablo	Colonia	
San Pablo	Comunidad	
San Ramón	Colonia	
San Ramón	Comunidad	
San Virgilio	Comunidad	Kichwa
Sandoval	Comunidades	Huaorani
Santa Bárbara		
Santa Bárbara	Colonia	
Santa Cecilia de Villano	Centro Comunidad	Kichwa
Santa Mercedes	Colonia	
Santa Rosa	Colonia	
Santa Rosa	Comunidad	Záparo
Santana		
Sarayacu	Centro comunidad	Kichwa
Selva Alegre	Colonia	
Shaimi	Comunidad	Achuar
Sharamentza	Comunidad	Achuar
Sharupe	Comuna	Kichwa
Shiculin	Comunidad	Kichwa
Shigua Cocha	Comunidad	Kichwa
Shiona	Comunidad	Záparo
Shiran Pastaza		
Shiran Pupuna		
Shiwacocha	Comunidad	Kichwa
Shuar Washients	Comunidad	Kichwa
Siguin		
Sihuacocha		
Simón Bolívar	Colonia	
Simón Bolívar	Colonia	Kichwa
Simón Bolívar	Colonia	
Sisa	Comunidad	Kichwa
Sta Elena del Oglan	Comunidad	Kichwa
Sto. Tomas	Comunidad	Kichwa
Taculín		
Talin	Comunidad	
Tamboborja		
Tankuntsa	Comunidad	Záparo
Tarangaro	Comunidad	Huaorani
Taraputu	Comunidad	Kichwa

Tashapi		
Tawaiñambi	Comunidad	Kichwa
Teresa Mama		
Tinguisa	Comunidad	
Union Base	Comuna	Kichwa
Uyuimi		
Valle Hermoso	Comunidad	Kichwa
Vergel	Colonia	
Victoria	Comunidad	Kichwa
Villa Flora		
Wacamaya	Comunidad	Kichwa
Wiririma	Comunidad	Záparo
Wita Waya	Comunidad	Kichwa
Yana Puma	Comunidad	Kichwa
Yanayacu	Centro Comunidad	Kichwa
Yantana		
Yatapi		
Yavisuno Alto	Comunidad	Kichwa
Yavisuno Bajo	Comunidad	Kichwa
Yutsuyacu		
Fuente: IQBSS 2009		

ANEXO FOTOGRAFICO